

# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

*DIPARTIMENTO DI*

*Scienze Umane*

*SCUOLA DI DOTTORATO DI*

*Scienze Umanistiche*

*DOTTORATO DI RICERCA IN*

*Scienze Umane*

CICLO XXXV/ ANNO 2019

TITOLO DELLA TESI DI DOTTORATO

*La minaccia color lavanda.  
Il lesbismo nella teoria femminista e queer.*

S.S.D. SPS/01

Coordinatrice: Prof.ssa Chiara Sità

Firma \_\_\_\_\_

Tutor: Prof. Lorenzo Bernini

Firma \_\_\_\_\_

Dottoranda: Dott.ssa Irene Villa

Firma \_\_\_\_\_

*La minaccia color lavanda. Il lesbismo nella teoria femminista e queer – Irene Villa*

Verona, 7 marzo 2023

## INDICE

<b>Introduzione</b>	p. 6
<b>1. Un amore che non osa dire il suo nome</b>	p. 10
1.1 Libertà clitoridea	p. 13
1.2 Omosessualità simbolica nel nome della Madre	p. 29
<b>2. In fuga dall'eterosessualità</b>	p. 44
2.1 Avanguardia della rivoluzione delle donne	p. 47
2.1.1 Lesbiche <i>woman-identified</i>	p. 47
2.1.2 Teorie, pratiche militanti e controversie del separatismo lesbofemminista	p. 58
2.2 Transfughe di classe	p. 69
2.2.1 «Le lesbiche non sono donne»	p. 69
2.2.2 Immaginare l'aldilà della categoria di sesso	p. 78
<b>3. Rivendicarsi sessuali contro lo stigma</b>	p. 89
3.1 Le guerre del sesso e la nascita della teoria queer	p. 93
3.1.1 Il femminismo e «quello che facciamo sotto le coperte»	p. 93
3.1.2 Sono una donna? La teoria queer e il riscatto della coppia butch-femme	p. 117
3.2 Sessualità, genere e desiderio nella (sub)cultura lesbica	p. 130
3.2.1 Fallo lesbico o feticcio lesbico?	p. 130
3.2.2 Ritratti del corpo butch e narrative di femminilità lesbica	p. 143
<b>Conclusioni</b>	p. 162
<b>Bibliografia</b>	p. 170





## INTRODUZIONE

Il presente lavoro si propone di fornire un contributo sistematico alla ricostruzione delle riflessioni elaborate intorno al lesbismo nella teoria politica e filosofica femminista e queer degli ultimi cinquant'anni. Tale tema, pur essendo stato oggetto di una vasta letteratura nel mondo anglofono, non ha avuto una trattazione organica in Italia, dove gli studi lesbici e, più in generale LGBTIQ+, non hanno una collocazione accademica precisa e fino a non molto tempo fa sono stati svolti per lo più da persone precarie della ricerca o da attiviste che si sono dedicate per brevi periodi della loro vita alla ricerca, mosse da un interesse personale. Il presente lavoro si propone di colmare questa lacuna e di implementare gli studi lesbici attraverso la costruzione di una storia ragionata delle riflessioni femministe e queer prodotte intorno alle questioni lesbiche.

Per ricostruire tale storia farò riferimento al “pensiero femminista” e al “pensiero queer”: è infatti qui che la riflessione filosofico-politica sul lesbismo è stata maggiormente delineata e coltivata. Questi campi di studio, ricerca e attivismo non sono omogenei, né tantomeno discontinui, presentano vari punti di intersezione e linee di tangenza e sono difficilmente codificabili una volta per tutte, perché dipendono da investimenti critici, affettivi, identitari che sono in continuo mutamento. In questo lavoro, tuttavia, ho scelto di presentarli come parzialmente distinti e parzialmente stabili per rendere più visibili alcune questioni teoricamente rilevanti connesse all'analisi del lesbismo. Distinguere tra teorie femministe e teorie queer mi permetterà infatti di enucleare alcune questioni cruciali nell'analisi della sessualità e del genere in ambito lesbico che hanno portato, nel mondo anglofono negli anni Novanta, alla nascita degli studi e dei movimenti queer, e che in Italia rimangono ancora oggi sottoindagate o, in larga parte, invisibili. Allo stesso tempo, ricostruire le teorie e collocarle storicamente a partire dalla differenza immaginaria tra i due campi mi permetterà di mostrare più chiaramente le questioni socio-politiche in gioco in entrambi, nonché di delineare disomogeneità, linee di continuità e discontinuità, contribuendo, così mi auguro, a una maggior sistematizzazione in Italia del pensiero femminista e queer.

Il canone di riflessione che indagherò è prevalentemente anglofono e, in misura minore, francofono, ma presterò grande attenzione alle traduzioni e alla circolazione di testi e concetti sul suolo italiano: pur non concentrandomi sull'Italia, infatti, ma sul canone teorico, il lavoro renderà conto anche delle produzioni militanti italiane così come dei silenzi su determinate questioni. Il lavoro si apre anzi con un capitolo dedicato al rapporto storico tra lesbismo, movimento delle donne e pensiero femminista in Italia. Si tratta di un tema ancora oggi spesso trascurato dalla storiografia femminista italiana e a cui il mio lavoro, sulla scia delle analisi condotte dalla storica lesbica Elena Biagini in *L'emersione imprevista*<sup>1</sup>, mira a dare visibilità. Nel primo paragrafo mi dedicherò alla ricostruzione delle riflessioni sviluppate negli anni Settanta da Carla Lonzi sulla sessualità e l'oppressione delle donne, sull'omoerotismo e sul ruolo del lesbismo nella rivoluzione del «soggetto imprevisto» da lei delineata; nel secondo analizzerò invece l'approccio del femminismo della differenza sessuale alla questione della sessualità delle donne e del lesbismo. Mostrerò le diversità tra i due tipi di analisi e seguirò Teresa de Lauretis nell'interpretazione delle criticità connesse alla visione di un'omosessualità 'simbolica' ma non 'lesbica' in seno alle teorie della differenza sessuale.

Il secondo capitolo è dedicato invece alle teorie, poetiche e pratiche del lesbismo femminista. Nel primo paragrafo, mi focalizzerò, in particolare, sulla teoria lesbica femminista di matrice anglofona: analizzerò il celebre manifesto redatto dal collettivo *Radicalesbians The Woman-Identified Woman*, pubblicato nel 1970, il saggio *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* di Adrienne Rich e la loro ripresa negli anni Ottanta in Italia. Approfondirò poi le pratiche dell'attivismo lesbofemminista negli stessi anni e i dibattiti connessi al separatismo: in particolare ricostruirò la critica al separatismo mossa dal collettivo di lesbiche femministe nere *Combahee River* e la risposta politica e teorica elaborata da Sandy Stone, attivista lesbofemminista, alle pratiche e teorie transescludenti. Nel secondo paragrafo tratterò invece della teoria e poetica lesbica di Monique Wittig, che contestualizzerò storicamente nelle dinamiche del movimento di liberazione delle donne francese degli anni Settanta e Ottanta e teoricamente nella teoria femminista materialista.

---

<sup>1</sup> E. Biagini, *L'emersione imprevista. Il movimento delle lesbiche in Italia negli anni '70 e '80*, Edizioni ETS, Pisa 2018.

Ricostruirò poi l'importanza della teoria di Wittig nel contesto francese e italiano e, brevemente, l'originalità e fecondità della sua poetica.

Il terzo capitolo, infine, è dedicato alla nascita dei movimenti e del pensiero queer all'inizio degli anni Novanta e ai lavori sul desiderio e le subculture lesbiche prodotti in questo campo di studio e attivismo. Nei primi due paragrafi del capitolo, indagherò le cosiddette 'guerre lesbiche del sesso' nel mondo anglofono occidentale e la loro influenza sull'elaborazione della teoria della performatività del genere da parte di Judith Butler e sull'attivismo queer degli anni Novanta. Mostrerò, in particolare, le influenze dei lavori delle antropoghe Esther Newton e Gayle Rubin e, più in generale, dei contributi militanti ed esperienziali delle lesbiche working-class legate alla subcultura butch-femme sull'elaborazione di Butler. Negli ultimi due paragrafi del capitolo analizzerò un corpus di riflessioni sul desiderio, le identità erotiche e le pratiche sessuali lesbiche sviluppato nel mondo anglofono occidentale nel corso degli ultimi trent'anni. Ancora poco esplorato in Italia, esso fornisce diversi spunti interessanti per comprendere non solo il funzionamento dello stigma connesso all'eteronormatività, ma anche la sovversione di genere storicamente praticata in seno alle subculture lesbiche, i legami tra mondo lesbico e trans e le intersezioni tra genere, razza e sessualità.

Il lavoro nasce ed è mosso da un interesse personale teorico e storico nei riguardi del pensiero femminista e queer, ma anche identitario e, in particolare, da un coinvolgimento personale nello studio degli archivi butch-femme statunitensi, reso possibile proprio grazie al dottorato. La struttura dell'intero lavoro rende in parte conto della rilevanza di tale questione nella mia vita, ma cerca anche di mappare una complessità e pluralità di sguardi che spero possa arricchire il dibattito degli studi queer e femministi in Italia.





## 1. UN AMORE CHE NON OSA DIRE IL SUO NOME

La fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta sono teatro nel mondo Occidentale di una nuova ondata di femminismo che dagli Stati Uniti si diffonde presto anche in Europa. Protagonista della mobilitazione è una nuova generazione di donne e studenti universitarie che con le sue riflessioni contribuisce a ridefinire in termini nuovi diverse delle istanze avanzate dai movimenti delle donne dei decenni precedenti. Testi come *The Dialectic of Sex*<sup>1</sup> di Shulamith Firestone o *Sexual Politics*<sup>2</sup> di Kate Millett, usciti negli Stati Uniti nel biennio 1969-1970, propongono infatti per la prima volta un'analisi articolata del sistema di potere che rende possibile l'esistenza di fenomeni come il privilegio maschile o l'assenza di diritti sociali e civili per le donne. Questi testi inaugurano quello che solitamente viene definito come 'femminismo radicale'. Per la prima volta, i fenomeni della violenza maschile, dello sfruttamento sessuale e domestico delle donne, della mistificazione della sessualità femminile, vengono nominati come tali e letti come manifestazioni di un sistema sociale più ampio, irriducibile al capitalismo, che si fonda sullo sfruttamento e il controllo dei corpi delle donne: il patriarcato. Con il femminismo radicale, uomini e donne iniziano a essere guardati e interpretati come gruppi socialmente costruiti a partire da uno specifico rapporto di espropriazione e sfruttamento che si basa sul sesso<sup>3</sup>. Inoltre, per la prima volta viene proposto come fine dell'azione politica delle donne non più il "solo" ottenimento di diritti civili e garanzie sociali per le donne, ma lo smantellamento dell'intero sistema sociale e di pensiero che ne rende possibile l'oppressione. In un celebre passaggio di *The Dialectic of Sex*, Firestone sostiene che l'obiettivo della rivoluzione femminista debba essere non più la sola «eliminazione del privilegio maschile» ma la fine «della

---

<sup>1</sup> S. Firestone, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Verso, London-New York 2015 (prima ed. 1970); trad. it. *La Dialettica dei Sessi. Autoritarismo maschile e società tardocapitalista*, Guaraldi, Firenze 1976.

<sup>2</sup> K. Millett, *Sexual Politics*, Columbia University Press, New York 2016 (prima ed. 1969); trad. it. *La politica del sesso*, Rizzoli, Segrate 1971.

<sup>3</sup> Nei testi delle femministe radicali degli anni Settanta troviamo un uso esteso della categoria di sesso come strumento di analisi politica e sociale per leggere il fenomeno della subordinazione delle donne. Il concetto di genere verrà introdotto nella teoria e negli studi femministi anglofoni, e poi successivamente anche in Italia, solamente più tardi, ma in sostanziale continuità con il progetto femminista radicale di svelare il carattere socioculturale e politico dell'oppressione delle donne.

stessa distinzione di sesso»<sup>4</sup> quale principio che organizza le interazioni sociali in senso gerarchico: in una società rivoluzionata dal femminismo, scrive Firestone, «le differenze genitali tra esseri umani non conteranno più culturalmente»<sup>5</sup>, ovvero non saranno più la ragione strutturale per cui alcune vengono considerate, valutate, pagate meno di altri.

In Italia, il *Manifesto di Rivolta Femminile*<sup>6</sup> e i testi di Carla Lonzi che escono all'inizio degli anni Settanta, possono essere considerati un esempio italiano di femminismo radicale. In essi, infatti, troviamo diverse delle idee proprie di tale approccio: la messa a fuoco del sesso come motivo che fonda l'oppressione delle donne, la critica della famiglia, del matrimonio e della psicoanalisi quali istituzioni che rafforzano il controllo maschile sui corpi delle donne, la denuncia dell'eterosessualità come sistema di potere. Come avviene nei maggiori testi del femminismo radicale occidentale, Lonzi pone al centro della propria riflessione le questioni della sessualità e dell'autocoscienza, insistendo sulla denuncia delle forme di reificazione sessuale sottese al fenomeno della violenza contro le donne e sulla critica alle forme di espropriazione e cancellazione della sessualità femminile operate dalla cultura patriarcale. Diversamente che in area anglofona o francofona, però, in Lonzi non troviamo affermazioni, come quella di Firestone, che sostengono l'importanza dell'eliminazione della differenza sessuale quale principio di organizzazione gerarchica della società, o che invitano le donne a un'autorganizzazione di classe; in Lonzi, e più in generale nel femminismo che si sviluppa in Italia, si trova un'insistenza sul concetto di «differenza» quale chiave per comprendere i bisogni e le istanze di lotta delle donne. Queste forme di essenzialismo, che in Lonzi coesistono con o sono informate da istanze analitiche di tipo radicale, si trovano accentuate nella riflessione di matrice psicoanalitica che dalla Francia si diffonde in Italia nel corso degli anni Settanta e che diventa negli Ottanta il femminismo della differenza sessuale. In tale approccio, che in Francia nasce in opposizione al femminismo radicale francese e che in Italia avrà, come è noto, molta fortuna, il problema

---

<sup>4</sup> S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, cit., p. 11.

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta femminile*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974 (prima ed. 1970).

dell'oppressione delle donne si trova riformulato in termini simbolici, psichici e intrapsichici. Dalle differenzialiste, la subordinazione delle donne viene letta come un problema di mancata rappresentazione della libido femminile sul piano simbolico, che si riflette in un senso di sfiducia e inadeguatezza generalizzato alla psiche femminile. La differenza sessuale, pertanto, non viene letta, come nei più noti testi del femminismo radicale, come l'effetto di una gerarchia sociale e politica, ma come un principio di natura simbolica che la realtà culturale e sociale mascherebbe e che, una volta riscoperto, recherebbe beneficio alle donne.

A causa di queste letture di natura intrapsichica radicate in un'interpretazione, di matrice lacaniana, rigidamente binaria del simbolico, il lesbismo come questione politica, sessuale e subculturale farà molta fatica a emergere nella teoria, negli studi e nel movimento femminista italiano; addirittura, come vedremo, nella teoria della differenza sessuale, le parole 'lesbica' e 'lesbismo' verranno dichiarate indicibili per motivi su cui non mancherò di tornare. Questo non significa però che le femministe italiane non affrontino il tema dell'amore fra donne, anzi, come vedremo, con significative differenze, tanto Lonzi quanto le pensatrici della differenza discutono a lungo il tema. Il primo capitolo di questo lavoro sarà dedicato alla ricostruzione delle loro riflessioni, che tratterò come distinte: per me, Lonzi è e rimane una femminista radicale, lontana sul lesbismo e su diversi altri punti da pensatrici della differenza sessuale come Luce Irigaray, Antoinette Fouque, Luisa Muraro, ma anche dalla Libreria delle donne di Milano che più volte ha sostenuto in passato di raccogliergli l'eredità. Il primo paragrafo sarà quindi dedicato a Lonzi e all'analisi dei suoi testi teorici principali, mentre il secondo tratterà le riflessioni di pensatrici legate al paradigma della differenza sessuale e al gruppo *Psychanalyse et Politique*. Approfondire le riflessioni sulla sessualità e sull'omosessualità femminile di queste autrici consentirà non solo di capire meglio le loro teorie, ma anche di comprendere come mai in Italia il lesbismo sia stato un argomento di ricerca a lungo trascurato dalla teoria e dagli studi femministi.

## 1.1 LIBERTÀ CLITORIDEA

Verso la fine degli anni Sessanta, sotto l'influenza delle mobilitazioni per i diritti civili delle persone afroamericane e dei movimenti della dissidenza giovanile del maggio '68, prende forma nel mondo occidentale una nuova ondata di mobilitazioni delle donne. Rispetto alle precedenti, tale mobilitazione è segnata non solo, come vedremo, da una vasta produzione teorica, ma anche dall'adozione di una pratica centrale nel movimento per i diritti civili delle persone afroamericane: la pratica di *consciousness-raising*, letteralmente "innalzamento della consapevolezza". Tale pratica consiste nella condivisione di sentimenti e vissuti legati alla vita quotidiana e le persone afroamericane la utilizzano per prendere coscienza dello stato di inferiorità psichica in cui vengono mantenuti dai bianchi. Negli Stati Uniti, le donne del *Women's Liberation Movement* iniziano a utilizzarla con un intento simile, ma ovviamente dislocato sul terreno delle relazioni tra uomini e donne. Kathie Sarachild, autrice di uno degli scritti più noti negli Stati Uniti sulla pratica di *consciousness-raising*<sup>7</sup> e membro insieme a Firestone del collettivo femminista radicale newyorkese *Redstockings*, definisce la condivisione tra donne di vissuti, sentimenti ed emozioni legate alla loro vita quotidiana come l'unico modo possibile per elaborare una teoria e azione femminista «radicale», ovvero capace di andare alle radici («to get to the root») dei problemi vissuti dalle donne. La discussione in assenza degli uomini permette infatti alle donne, secondo Sarachild, di riconoscersi come parte di un gruppo oppresso e di identificare la causa della propria oppressione nel funzionamento di un sistema politico e sociale preciso che si fonda sullo sfruttamento sessuale ed economico delle donne: il patriarcato.

Verso la fine degli anni Sessanta, tale pratica si diffonde anche in Italia all'interno di alcuni gruppi di sole donne, come Demau (demistificazione autoritarismo), Anabasi e Rivolta Femminile<sup>8</sup>, nati per discutere quello che le donne vivono come il nodo più scomodo dei discorsi della liberazione sessuale: la differenza gerarchia tra uomini e donne. Nel luglio 1970, Rivolta Femminile pubblica uno dei primi testi

---

<sup>7</sup> K. Sarachild, *Consciousness-Raising: A Radical Weapon*, in *Redstockings, Feminist Revolution*, Random House, New York 1978, pp. 144-150.

<sup>8</sup> Per un approfondimento storico della galassia femminista italiana degli anni Settanta si veda: T. Bertilotti, A. Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, Roma 2005.

femministi italiani inquadrabile all'interno del femminismo radicale: il *Manifesto di Rivolta Femminile*. Aprendosi con una significativa citazione di Olympe de Gouges sulla possibilità delle donne di formare «un corpo unico»<sup>9</sup>, il manifesto denuncia il carattere sistemico dell'oppressione delle donne attraverso l'esplicitazione di una serie di questioni che concernono il rapporto iniquo tra i sessi: la negazione alle donne della libertà di aborto, l'imposizione della maternità come scelta obbligata, la mancanza di una retribuzione paritaria, lo sfruttamento del lavoro domestico svolto dalle donne. Tali questioni vengono ricondotte a un'unica e comune matrice, che Rivolta identifica in particolare nel controllo da parte dell'uomo della sfera psichica, emotiva e sessuale delle donne. Sin dalle prime righe, il *Manifesto di Rivolta Femminile* è infatti un invito a prendere coscienza del fatto che le donne sono state storicamente definite a partire dall'uomo, private della possibilità di pensarsi da sé, confinate nell'ambito del privato e della famiglia. Per porre fine a tale situazione, il *Manifesto* invita quindi a un «gesto di rivolta», che passi, da un lato, per il rifiuto dei saperi costituiti – ben esemplificato dalla formula «Sputiamo su Hegel» – e, dall'altro, per l'elaborazione tra donne di una «nuova coscienza femminile» – il manifesto si chiude con la celebre frase «comunichiamo solo con donne». Il riferimento a Hegel viene ripreso da una delle autrici del manifesto, Carla Lonzi

, che ne fa il titolo di uno scritto destinato a diventare un riferimento costante e imprescindibile del femminismo in Italia: *Sputiamo su Hegel*<sup>10</sup>.

Uscito la stessa estate del *Manifesto*, il testo è innanzitutto una critica della funzione di legittimazione che il sapere filosofico svolge nei riguardi dei rapporti di dominio patriarcale. Di tale denuncia, Hegel diviene il bersaglio privilegiato sostanzialmente per due motivi. In primo luogo, per non aver riconosciuto «l'origine umana» dell'oppressione delle donne come ha fatto invece nei riguardi di quella del servo: se la condizione del servo viene storicizzata da Hegel e resa parte integrante della dialettica, quella delle donne rimane invece estranea a tali processi e procedimenti ermeneutici. In secondo luogo, per aver, «più insidiosamente di altri»,

---

<sup>9</sup> La citazione completa è: «Le donne saranno sempre divise le une dalle altre? Non formeranno mai un corpo unico?» (in Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta femminile*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 11).

<sup>10</sup> Ead., *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit.

«razionalizzato il potere patriarcale»<sup>11</sup>: sostenendo nella *Fenomenologia dello Spirito*<sup>12</sup> l'esistenza di un principio divino femminile che coincide con lo spazio domestico, la cura dei figli e uno stato precedente all'autocoscienza a cui le donne sono destinate per natura a conformarsi, Hegel ha di fatto contribuito a naturalizzare l'inferiorità delle donne sulla base di una concezione procreativa della differenza sessuale. La *Fenomenologia dello Spirito*, però, non è che espressione di una cultura patriarcale ben più estesa che eccede Hegel e che per Lonzi comprende anche la tradizione rivoluzionaria. Il secondo obiettivo polemico di *Sputiamo su Hegel* sono infatti proprio gli eredi di sinistra della dialettica hegeliana, Marx ed Engels. A essi Lonzi rimprovera di aver ignorato che l'oppressione delle donne è determinata dal sesso e non dalla classe. Non cogliendo questo fatto, i due filosofi, scrive Lonzi, non riconoscono nello sfruttamento della forza lavoro delle donne all'interno della famiglia un motivo di oppressione, nonché una componente fondamentale nei processi di accumulazione capitalistica. Tuttavia, diversamente da altre femministe italiane attive nei comitati per il salario al/contro il lavoro domestico, come Mariarosa Dalla Costa<sup>13</sup> o Silvia Federici<sup>14</sup>, che si dedicano specificamente a questi temi, Lonzi ritiene indispensabile muovere un'ulteriore critica ai due filosofi circa il metodo del materialismo storico. Riconducendo ogni fenomeno di oppressione ai rapporti di potere economici, il materialismo storico sembra infatti a Lonzi trascurare gli altri tipi di forza che muovono la storia e, in particolare, «la chiave emozionale»<sup>15</sup> che a suo avviso ha reso possibile il passaggio al capitalismo. Contestando a Engels l'interpretazione contenuta in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*<sup>16</sup> secondo la quale la subordinazione delle donne agli uomini è un effetto dei cambiamenti economici introdotti dal capitalismo, Lonzi sostiene che sia piuttosto l'istituto della proprietà privata che fonda l'accumulazione

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 25.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.

<sup>13</sup> M. Dalla Costa, *Donne e sovversione sociale*, Ombre corte, Verona 2021 (prima ed. 1972).

<sup>14</sup> S. Federici, *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004; trad. it. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

<sup>15</sup> C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 22.

<sup>16</sup> F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*, 1884; trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, Editori Riuniti, Roma 2019.

capitalistica ad aver radici nel sessismo delle società patriarcali e, in particolare, nel nucleo psico-sessuale che le fonda: il desiderio degli uomini di possesso assoluto del corpo dell'altro, in particolare di quello delle donne.

Quest'ultimo punto non è solo una parte importante della critica di Lonzi al marxismo, ma è anche un aspetto caratterizzante della sua lettura dei rapporti di dominio patriarcali. La femminista italiana non solo non ritiene la lotta delle donne parte della lotta di classe<sup>17</sup>, ma, diversamente da altre femministe radicali, non considera nemmeno la liberazione delle donne assimilabile *in toto* a una lotta di classe. Per Lonzi l'azione politica femminista si radica nella presa di coscienza da parte delle donne di essere parte di un gruppo oppresso e nel rigetto della celebrazione della differenza femminile<sup>18</sup>, ma diversamente da Shulamith Firestone<sup>19</sup> o, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, da Monique Wittig<sup>20</sup>, nei suoi testi non troviamo un'analisi del rapporto tra uomini e donne in termini di classe o un invito a battersi per la distruzione della categoria di sesso. In *Sputiamo su Hegel*, Lonzi denuncia il dominio maschile, la sua presunta naturalità, i suoi effetti sui saperi costituiti, le istituzioni che vi collaborano, ma suggerisce anche che per produrre dei cambiamenti di coscienza effettivi esso vada contestualizzato all'interno della vita psichica individuale e collettiva. Citando il concetto di archetipo di Jung<sup>21</sup>, la femminista italiana fa più volte riferimento a degli inconsci collettivi, ereditati filogeneticamente a partire dal sesso di nascita, che definirebbero il funzionamento

---

<sup>17</sup> La polemica di Lonzi con le femministe socialiste o comuniste e la loro tendenza a dare «più credito alla lotta di classe che alla loro stessa oppressione» è esplicita sin dalla prefazione di *Sputiamo su Hegel* (C. Lonzi, *Premessa*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 8). All'epoca in cui Lonzi scrive, il marxismo è molto diffuso in Italia e la femminista italiana sembra più interessata a confliggere con i/le marxisti/e piuttosto che a riutilizzarne gli strumenti teorici per pensare l'oppressione delle donne, come accade per esempio negli Stati Uniti o in Francia. Le già citate Silvia Federici e Mariarosa Dalla Costa riprendono Marx, non tanto però per teorizzare un sistema di classi di sesso come nel femminismo radicale, ma per ampliare la sua lettura dei processi di accumulazione capitalistica da una prospettiva che tenga conto del lavoro riproduttivo svolto dalle donne (vedi note 9 e 10).

<sup>18</sup> Su questo punto si veda la bella citazione: «In questo nuovo stadio di consapevolezza la donna rifiuta, come un dilemma imposto dal potere maschile, sia il piano dell'uguaglianza che quello della differenza, e afferma che nessun essere umano e nessun gruppo deve definirsi o essere definito sulla base di un altro essere umano e di un altro gruppo» (C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 27).

<sup>19</sup> S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, cit.

<sup>20</sup> M. Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992; trad. it. *Il pensiero straight e altri saggi*, s.l. 2019 oppure *Il pensiero eterosessuale*, Ombre Corte, Verona 2019.

<sup>21</sup> C. G. Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, 1934; trad. it. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati-Boringhieri, Torino 1977.



della psiche “degli uomini” e di quella “delle donne”. Correndo il rischio di porre il rapporto gerarchico tra uomini e donne fuori dal dominio della storia<sup>22</sup>, Lonzi sostiene che il nucleo fondamentale del funzionamento del patriarcato risiede nell’inconscio collettivo degli uomini e in particolare nella riduzione a oggetto sessuale del corpo delle donne che questi ultimi si tramandano di generazione in generazione senza soluzione di continuità. Di più: per lei, il corpo delle donne funziona come «il primo oggetto concepito dall’uomo», come l’«archetipo della proprietà»<sup>23</sup> da cui discendono tutte le altre forme di appropriazione messe in atto dagli uomini, comprese quelle simboliche. Secondo la femminista italiana esiste infatti una relazione di continuità e derivazione tra le forme della dominazione maschile e il pensiero filosofico e politico tradizionalmente dominante: la «specie» dell’uomo si è espressa ratificando il meccanismo di pensiero «che fa apparire necessari la guerra, il condottiero, l’eroismo, la sfida tra generazioni»<sup>24</sup> perché, chiosa Lonzi, la psiche degli uomini è segnata alla sua origine dalla violenza contro il corpo delle donne. All’opposto, e in virtù dello stesso ragionamento, la psiche delle donne sembra a Lonzi estranea a tali processi di pensiero: privata storicamente di un oggetto di dominio, «la donna interpreta», per Lonzi, «l’altra faccia della terra», quella che si è «espressa lavorando e proteggendo la vita»<sup>25</sup>. Per lei, quindi, le donne possono farsi portatrici di un «rinnovamento» dell’umanità intera: a suo avviso, le donne sono nella posizione non solo di muovere una critica radicale ai rapporti di potere

---

<sup>22</sup> Questo aspetto del pensiero di Lonzi è ben messo in luce da Paola Rudan che in *Omologazione, differenza, rivolta. Carla Lonzi e l'imprevisto dell'ordine patriarcale* (in «Scienza & Politica», Quaderno n. 8, anno 2020) definisce la mossa teorica di ancorare a un principio psichico il fatto storico dell’oppressione «l’azzardo» e al contempo lo «stallo» della riflessione di Lonzi. Secondo Rudan, se da un lato tale mossa teorica conferisce alla presa di parola delle donne una centralità senza precedenti e senza pari, dall’altro proprio essa rischia di vanificare il gesto di rivolta contro l’ordine costituito: trasformando la differenza sessuale in un fatto psichico collocato «fuori dalla storia», Lonzi rischia di rendere superflua l’analisi socio-politica delle condizioni che producono la differenza sessuale (condizioni che possono cambiare nel tempo o intrecciarsi ad altre variabili, come la razza), aprendo alla possibilità che essa diventi «una qualità da valorizzare con spirito auto-imprenditoriale», come avverrà in seguito. Quest’ultimo fatto però, come riconosce la stessa Rudan, non accade nella riflessione di Lonzi, oltre che per ragioni legate al momento storico in cui scrive, a me pare anche per ragioni intrinseche alla postura autocoscienziale propria del suo pensiero e della sua pratica politica: a mio avviso, l’ancoraggio della dominazione alla dimensione psichica individuale e collettiva non riflette tanto la volontà di rendere superflua l’analisi socio-politica, quanto piuttosto il tentativo di Lonzi di radicarla in un’interrogazione a partire da sé il cui obiettivo è la scoperta della propria autenticità sessuata al di là degli schemi patriarcali.

<sup>23</sup> C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 22.

<sup>24</sup> Ivi, p. 48.

<sup>25</sup> Ivi, p. 51.

esistenti, ma anche, per la posizione di esclusione sociale che occupano, di elaborare una «trascendenza diversa» da quella elaborata dalla tradizione filosofica dominante, improntata al pacifismo e alla cura. Esclusa da millenni dal potere e dalle sue logiche, prendendo parola a partire da sé, le donne possono farsi portatrici, secondo Lonzi, di un'etica diversa, non violenta e non appropriativa: «la donna» è, scrive, il «Soggetto Imprevisto»<sup>26</sup> della dialettica hegeliana e dell'intera tradizione della filosofia<sup>27</sup>.

Se le donne possono mettere in scacco «tutto l'operato e il pensato dell'uomo»<sup>28</sup> è però perché, come detto, esse sono state fatte coincidere con la loro «immanenza», identificate, scrive Lonzi, «con la specie vinta». Per la femminista italiana, quindi, affinché le donne diano forma alla «loro» idea di mondo è necessario che esse mettano innanzitutto in discussione le fondamenta inconscie del dominio maschile sulle donne: occorre insomma che prendano coscienza dell'esistenza di una serie di discorsi sul sesso che iniziano sin dall'infanzia a plasmarle e a naturalizzarle come inferiori. Già in *Sputiamo su Hegel* Lonzi denuncia il carattere asimmetrico della differenza sessuale, notando come il pene del bambino venga trattato in tutte le famiglie alla stregua di un «figlio nel figlio, a cui si allude con compiacimento e senza inibizioni», mentre l'organo del piacere sessuale femminile sia sostanzialmente «ignorato»<sup>29</sup>. È però solo nel successivo scritto, *La donna clitoridea e la donna vaginale*<sup>30</sup>, che Lonzi entra nel merito della questione, sviluppando quella critica che si dà come obiettivo di sbloccare quei «nodi della patologia possessiva»<sup>31</sup> su cui, a suo avviso, il dominio degli uomini si regge. Pubblicato nell'estate del 1971, *La donna clitoridea e la donna vaginale* è direttamente ispirato a un testo,

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 60.

<sup>27</sup> Pur nelle diversità, è impossibile non notare come la critica al soggetto sovrano, belligerante e irrelato della tradizione politico-filosofica a partire da un'analisi della vulnerabilità costitutiva della condizione umana sarà negli anni successivi uno dei temi più originali e fruttuosamente sviluppati dalla filosofia femminile e femminista da entrambe le sponde dell'Atlantico. Sul tema si vedano almeno: J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004; trad. it. *Vite Precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia, Milano 2013; A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007; O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa 2012.

<sup>28</sup> C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 19.

<sup>29</sup> Ivi, p. 45.

<sup>30</sup> Ead., *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., pp. 77-140.

<sup>31</sup> Ead., *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 22.

*The Myth of the Vaginal Orgasm*<sup>32</sup>, che esce qualche anno prima negli Stati Uniti a firma della femminista radicale Anne Koedt. Nonostante la traduzione ufficiale in italiano del testo di Koedt venga pubblicata solo nel 1972, è sicuro che la femminista italiana lo conoscesse e che probabilmente lo avesse già letto in traduzione, non solo per le evidenti assonanze tra i due testi<sup>33</sup>, ma anche perché lo scritto di Koedt venne discusso da Alma Sabatini durante un incontro alla Casa della Cultura a Roma nel 1970 a cui Lonzi partecipò<sup>34</sup>. Si tratta di un testo particolarmente interessante ai fini di questo lavoro perché in esso Lonzi fa esplicito riferimento al lesbismo e, in più di un passaggio, a quello che chiama il «dogma dell'eterosessualità»<sup>35</sup>. Proprio per questo, non è sfuggito a due studiose italiane di storia lesbica, Nerina Milletti e Ivana Pintadu, che in un saggio scritto a quattro mani hanno analizzato approfonditamente tali riferimenti<sup>36</sup>. Benché Lonzi non possa essere definita una teorica lesbica, le due riconoscono nelle sue riflessioni su lesbismo e sessualità, così come nel «suo omoerotismo», «un nodo rilevante della sua esperienza e del suo pensiero»<sup>37</sup>, spesso sottovalutato dalla critica. A Lonzi le due studiose attribuiscono un «ruolo» nella convalida politica «dell'identità lesbica» per aver legittimato proprio in *La donna clitoridea e la donna vaginale* «il soggetto sessuale donna»<sup>38</sup>. Se occorre notare – come fanno le stesse autrici parlando di ruolo – che il riscatto del soggetto lesbica eccede quello del soggetto donne, e che – aggiungo io – non tutta la sessualità lesbica abietta trova riscatto nella riabilitazione della sessualità

---

<sup>32</sup> A. Koedt, *The Myth of the Vaginal Orgasm*, in *New York Radical Feminist, Notes from the First Year*, New England Press, New York 1968; trad. it. *Il mito dell'orgasmo vaginale*, in L'Anabasi (a cura di), *Donne è bello*, Gruppo Anabasi, Milano 1972, pp. 48-52. Di Koedt in italiano si veda anche l'intervista *Può una donna amare un'altra donna?* contenuta nell'antologia *I movimenti omosessuali di liberazione* a cura di Mariasilvia Spolato (Asterisco, Sesto San Giovanni, 2019 [prima ed. 1972]). Sulla figura di Spolato, pioniera del Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano e tra le prime attiviste femministe dichiaratamente lesbiche, si veda l'introduzione di Elena Biagini contenuta nell'edizione Asterisco.

<sup>33</sup> Lonzi fra l'altro non fu l'unica nel contesto europeo a riprendere il saggio di Koedt. Lo stesso avvenne per esempio in Francia con *Le Mythe de la frigidity féminine* (in «Partisans», n. 54-55, 1970) di Christiane Rochefort.

<sup>34</sup> Lo rileva la storica Liliana Ellena in *Carla Lonzi e il neo-femminismo radicale degli anni '70*, in L. Conte, V. Fiorino, V. Martini (a cura di), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa 2011, p. 124.

<sup>35</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale* in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 119.

<sup>36</sup> N. Milletti, I. Pintadu, *Il giardiniere, il giardino e le rose. L'omoerotismo in Rivolta Femminile e negli scritti di Carla Lonzi*, in «Genesis», XI/1-2, 2012, pp. 67-93.

<sup>37</sup> Ivi, p. 75.

<sup>38</sup> Ivi, p. 91.

clitoridea<sup>39</sup>, il saggio di Miletta e Pintadu è tuttavia interessante per riflettere sull'esistenza di linee di continuità tra riflessione femminista radicale e lesbica e soprattutto, ai fini di questo paragrafo, per cogliere la centralità della questione sessuale nel femminismo praticato e teorizzato da Lonzi.

La politicizzazione del sesso è in effetti il tema che attraversa dalla prima all'ultima pagina *La donna clitoridea e la donna vaginale*: per Lonzi non vi è liberazione possibile, né materiale né simbolica, per le donne senza «l'abolizione dello schema sessuale maschile»<sup>40</sup> che regola le interazioni sociali e sessuali tra maschi e femmine. Come *The Myth of the Vaginal Orgasm* di Koedt, il testo della femminista italiana si apre con l'affermazione della centralità della clitoride e non della vagina ai fini del raggiungimento dell'orgasmo sessuale nelle donne. Sia Lonzi che Koedt suffragano il loro argomento citando le ricerche della sessuologia dell'epoca di Virginia Johnson e William Masters<sup>41</sup>, ma soprattutto insistono sul carattere politico di tale affermazione. Se le donne si trovano costrette a rivendicare un'«evidenza fisiologica»<sup>42</sup> è infatti perché, scrivono, a esse viene imposto un modello sessuale che si basa sulla risposta fisiologica degli uomini, riconducendo quindi l'orgasmo sessuale nelle donne alla stimolazione vaginale. Secondo Lonzi, la «cultura sessuale patriarcale» agisce una vera e propria clitoridectomia<sup>43</sup> simbolica che serve a privare le donne non solo del loro piacere sessuale, ma anche della loro autonomia psichica. Le due questioni sono infatti per lei intimamente connesse: secondo Lonzi, definendo le donne a partire dalla loro capacità di appagare le aspettative maschili, «il mito della donna vaginale» prescrive «la rinuncia e la sottomissione» quali «caratteristiche» proprie del sesso femminile, garantendo così il mantenimento delle donne in uno stato di inferiorità e dipendenza psichica. Per Lonzi le donne avvertono «inconsapevolmente» l'atto di sottomissione che è loro richiesto, ma

---

<sup>39</sup> Su questo punto tornerò diffusamente nel terzo capitolo di questo lavoro.

<sup>40</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale* in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 90.

<sup>41</sup> V. Johnson, W. Masters, *Human Sexual Response*, Bantam Books, Toronto 1966; trad. it. *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna. Indagine sugli aspetti anatomici e fisiologici*, Feltrinelli, Milano 1967.

<sup>42</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 93.

<sup>43</sup> Nella seconda pagina de *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Lonzi inserisce la citazione di un canto iniziatico e uno rituale recitati presso alcune tribù africane durante l'operazione di escissione della clitoride (ivi, p. 73). Il tema viene ripreso anche in uno scritto firmato Rivolta: «inorridendo leggiamo di tribù africane che alle giovani praticavano l'asportazione della clitoride, ma cos'altro hanno praticato Freud e Reich?» (Rivolta Femminile, *Assenza della donna dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile* in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 73).

non reagiscono, da un lato, perché accecate dal mito della complementarità tra i sessi, dall'altro, per lo stigma sociale che associa gli atti di autonomia sessuale nelle donne alla devianza sessuale. Mentre denuncia l'escissione simbolica della clitoride, Lonzi riconosce infatti anche l'esistenza di un discorso di matrice patriarcale e psicoanalitica che definisce la clitoride un piccolo pene e che tratta il piacere derivante dalla sua stimolazione come ciò a cui le donne rinunciano una volta raggiunta la maturità sessuale. Per la femminista, tale «nefasta analogia fallica»<sup>44</sup> è stata inventata da Freud<sup>45</sup>, e si trova ripresa anche nell'ideologia della liberazione sessuale di Reich<sup>46</sup>, «per bloccare la donna, agli albori della sua liberazione, nel vecchio stato di dipendenza»<sup>47</sup>. Nel momento in cui una parte dell'umanità non trovava più nell'uomo «il centro delle proprie emozioni» e «manifestava dei gusti da soggetto»<sup>48</sup>, Freud ha dato il via, scrive Lonzi, a una vera e propria persecuzione della «donna clitoridea», screditandola sul piano teorico come «infantile» e «mascolinizzata» e decretando, «contro ogni evidenza fisiologica»<sup>49</sup>, il piacere vaginale quale corretta sessualità femminile. Per Lonzi, tanto Freud quanto Reich hanno operato una «falsa diagnosi», tesa a definire come represses e nevrotiche quelle donne che più si stavano allontanando dal modello sessuale del coito vaginale.

Se Freud è responsabile di aver patologizzato la sessualità delle donne, l'equazione tra coito vaginale e normale sessualità femminile non è però una sua invenzione. Essa costituisce per Lonzi un fondamento della cultura occidentale, che

---

<sup>44</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 93.

<sup>45</sup> In realtà non si tratta di un'originale invenzione di Freud. Pur riconoscendo l'esistenza di un discorso medico-sociale che tende ad associare gli atti di autonomia psico-sessuale delle donne a un comportamento omosessuale, Lonzi glissa, come notano Milletti e Pintadu, sull'associazione del piacere clitorideo a forme di comportamento omosessuale e di maschilità femminile che si trovano negli studi della medicina moderna, (N. Milletti, I. Pintadu, *art. cit.*, p. 88). La «nefasta analogia fallica», insomma, precede Freud ed esistono ormai diversi studi storici che lo dimostrano. Tra di essi si vedano almeno: V. Traub, *The Psychomorphology of the Clitoris*, «GLQ», 2, 1996, pp. 81-113; K. Park, *The Rediscovery of the Clitoris. French Medicine and the Tribade, 1570-1620*, in D. Hillman, C. Mazzi (ed.), *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, Routledge, New York 1997, pp. 171-193.

<sup>46</sup> Reich figura tra gli obiettivi polemicici primari dell'autrice. Similmente a Marx, Reich è responsabile di aver teorizzato una rivoluzione che non solo non comprende la liberazione della donna, ma ne rafforza l'oppressione. Per Lonzi, Reich non solo «ha ribadito in modo assolutamente definitivo il modello sessuale del coito, ma, accortosi che questo modello si realizzava in stato di inimicizia tra i sessi, ha postulato in quel vero orgasmo la prova di una nuova alleanza» (C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 116).

<sup>47</sup> Ivi, p. 133.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, p. 93.

proprio per questo motivo può essere qualificata non solo come «maschile», ma anche come «procreativa» ed «eterosessuale». Su quest'ultimo punto Lonzi è particolarmente chiara sin dalle prime pagine del testo, quando definisce l'eterosessualità «un pilastro del patriarcato»<sup>50</sup>. Da ciò non consegue, però, come ci si potrebbe aspettare e come effettivamente avviene nelle battute finali del saggio di Koedt, una rivendicazione in chiave femminista del lesbismo; laddove Koedt sostiene provocatoriamente che «la sessualità lesbica potrebbe costituire un'occasione eccellente, basata su fatti anatomici, per l'irrelevanza dell'organo genitale maschile»<sup>51</sup>, Lonzi scrive invece di voler «affermare l'amore clitorideo come modello di sessualità femminile nel rapporto eterosessuale»<sup>52</sup>. Lonzi, che a differenza di Koedt non era lesbica<sup>53</sup>, mantiene una posizione più sfumata e ambigua nei riguardi della rivendicazione politica del lesbismo. Da una parte riconosce agli amori tra donne, soprattutto in età adolescenziale, la capacità di creare una disposizione femminista:

Un momento da salvaguardare nell'emotività adolescenziale è quello della tenerezza verso le appartenenti al proprio sesso. Questa fase di turbamento nella sessualità femminile è importantissima sia perché lascia una sensibilità più acuta e solidale verso le donne, sia perché deposita sul fondo della coscienza una ipotesi non realizzata, ma non irrealizzabile di disponibilità<sup>54</sup>.

Dall'altra, attribuisce però allo «slancio verso le donne» soprattutto la funzione di «rimisurare all'occorrenza lo svolgimento delle relazioni eterosessuali»<sup>55</sup>. Questo punto è talmente importante per Lonzi che quando *La donna clitoridea e la donna vaginale* viene tradotto a sua insaputa in tedesco nel 1975<sup>56</sup> da un gruppo femminista tedesco e interpretato come un invito a considerare il lesbismo un'alternativa politica alla dominazione maschile, Lonzi prende parola attraverso una lettera<sup>57</sup>

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 83.

<sup>51</sup> A. Koedt, *The Myth of the Vaginal Orgasm*, in New York Radical Feminist, *Notes from the First Year*, cit., p. 6 (trad. mia).

<sup>52</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 119.

<sup>53</sup> Inizialmente sposata con Mario Lena da cui ebbe un figlio, dopo il divorzio Lonzi intrattenne una lunga relazione con lo scultore Pietro Consagra.

<sup>54</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 119.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> C. Lonzi, *Die Lust Frau zu sein*, Merve-Verlag, Leipzig 1975.

<sup>57</sup> Questa lettera viene successivamente pubblicata con il titolo *Il lesbismo non è un'alternativa politica* in C. Lonzi, M. Lonzi, A. Jaquinta, *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Scritti di Rivolta

inviata ad alcune riviste femministe tedesche, firmata Rivolta Femminile, per smentire categoricamente tale interpretazione dei suoi testi<sup>58</sup>. Lonzi e Rivolta spiegano di non volerla assecondare innanzitutto per rispettare l'«autenticità delle varie individualità di donne»<sup>59</sup>: fare del lesbismo «un'alternativa politica», spiegano, significherebbe ridurre il desiderio a una scelta ideologica, mentre Rivolta precisa di volere «che chi è lesbica possa esserlo e chi è eterosessuale possa esserlo senza vincoli né terrorismi e senza creare una graduatoria di valori tra le donne per questa ragione»<sup>60</sup>. Nel difendere l'autenticità del desiderio lesbico, Rivolta specifica però anche di «non attribu[ire] significato politico alla scelta etero o omo». Nonostante riconosca l'esistenza di un «ostracismo» di matrice patriarcale verso tutto ciò per cui «si sospetta un'apertura all'omosessualità»<sup>61</sup>, Lonzi non ritiene così importante politicizzare il lesbismo, perché, diversamente da Koedt, non rintraccia nell'eterosessualità «un'istituzione» che prescrive un «sistema di ruoli»<sup>62</sup> che favoriscono un comportamento eterosessuale. Per la femminista italiana, l'eterosessualità è e rimane soprattutto un «dogma»<sup>63</sup> che si radica nella psiche di entrambi i sessi e che, negli uomini, svolge la funzione di rafforzare il loro senso di superiorità e dominio, mentre nelle donne la credenza di essere loro inferiori e complementari. Tale lettura in termini psichici della dominazione maschile porta quindi Lonzi a sostenere che il patriarcato possa essere veramente sfidato non tanto anche rivendicando una scelta lesbica, ma muovendo un attacco alla «struttura inconscia maschile»

---

Femminile, Milano 1978. Una presa di posizione simile da parte del collettivo era già avvenuta in una lettera di rettifica indirizzata a «L'Espresso» (Rivolta Femminile, *Lettera al Direttore de L'Espresso*, in M. Chinese, C. Lonzi, M. Lonzi, A. Jaquinta, *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977, p. 114).

<sup>58</sup> La reticenza dei gruppi femministi a rivendicare il lesbismo è segnalata anche in diversi contributi pubblicati sulla rivista del Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano. Nel numero 13, intitolato *Fuori! Donna. Ovvero: femminismo e lesbismo*, scritto da sole autrici donne (omosessuali e non), viene pubblicata una lettera che le militanti del FUORI! inviano a diversi collettivi femministi per denunciare l'invisibilità e il rigetto del lesbismo nel femminismo.

<sup>59</sup> Rivolta Femminile, *Lettera al Direttore de L'Espresso*, in M. Chinese, C. Lonzi, M. Lonzi, A. Jaquinta, *È già politica*, cit., p. 178.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 83.

<sup>62</sup> La parola «istituzione» in riferimento all'eterosessualità compare nelle righe finali del saggio di Koedt in un paragrafo significativamente intitolato *Lesbismo e bisessualità*. In particolare, la femminista statunitense sostiene che «il riconoscimento dell'orgasmo clitorideo come fatto minaccerebbe l'istituzione dell'eterosessualità», aprendo alla «questione delle relazioni sessuali umane oltre i confini stabiliti dall'attuale sistema di ruoli maschio-femmina» (A. Koedt, *The Myth of the Vaginal Orgasm*, cit., p. 6).

<sup>63</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 119.

collettiva e individuale. Nel testo, la femminista italiana si augura che «l'ufficialità sulla clitoride» venga dislocata «dal rapporto lesbico»<sup>64</sup> e collocata al centro del rapporto eterosessuale: per scuotere la coscienza degli uomini, le pare fondamentale che il piacere clitorideo venga riconosciuto simbolicamente laddove «l'archetipo della sopraffazione», ovvero «il coito come primo atto di violenza e di disparità gerarchica tra gli esseri»<sup>65</sup>, trova la sua espressione.

Sull'impossibilità di identificare la «donna clitoridea» con il lesbismo, Lonzi si era del resto già espressa in uno scritto uscito l'anno prima della lettera indirizzata alle riviste femministe tedesche<sup>66</sup>. Dichiarandosi «confusa» nel constatare che *La donna clitoridea e la donna vaginale* venisse scambiato per un testo prescrittivo di un comportamento omosessuale, Lonzi puntualizza che la donna clitoridea non può «fissarsi in un ruolo» né in una «parola culturale» perché si tratta di una soggettività che emerge «dall'assunzione di un'identità sessuale non conforme» tanto quanto da un «vuoto culturale»<sup>67</sup>. Per Lonzi, l'affermazione dell'orgasmo clitorideo contiene in sé, come detto, «le premesse dell'autocoscienza»<sup>68</sup>, ma nessuna donna può essere realmente libera senza un'azione di «tabula rasa», ovvero senza la messa in discussione continua e costante dei miti sulle donne che gli uomini hanno inventato. Lonzi invita a cercare nella donna clitoridea non «la donna liberata, né la donna che non ha subito il mito maschile – poiché queste donne non esistono nella civiltà in cui ci troviamo», ma «quella che ha fronteggiato momento per momento l'invadenza di questo mito e non ne è rimasta presa»<sup>69</sup>. La donna clitoridea, insomma, non coincide e non può coincidere con alcuna identità sessuale, perché la sua esistenza dipende anche da un lavoro politico di costante messa in discussione e trasformazione di sé che eccede l'oggetto del desiderio. Vivendo in una società in cui i rapporti tra uomini e donne sono profondamente modellati dal patriarcato, la donna clitoridea si trova «continuamente», scrive Lonzi, a «far fronte a un vuoto di umanità», che riesce a colmare attraverso «gesti autentici di concentrazione su di sé»<sup>70</sup> resi possibili

---

<sup>64</sup> Ibidem

<sup>65</sup> Ivi, p. 123.

<sup>66</sup> Ead., *Itinerario di riflessioni*, in M. Chinese, C. Lonzi, M. Lonzi, A. Jaquinta, *È già politica*, cit., pp. 13-39.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>68</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 91.

<sup>69</sup> Ivi, p. 114.

<sup>70</sup> Ivi, p. 126.



dall'autocoscienza. Quest'ultima pratica è quindi ciò che caratterizza davvero la donna clitoridea, quella pratica che tutte le donne possono acquisire attraverso il femminismo.

In un momento storico in cui il femminismo è esclusivamente un fatto militante, la pratica dell'autocoscienza è per molte un aspetto ineludibile della teoria. Se circa quindici anni dopo, la libreria delle donne di Milano affermerà che l'autocoscienza è destinata «per sua natura» a esaurirsi perché incapace di dare senso e significato simbolico alla differenza sessuale<sup>71</sup>, questo non è certamente il parere delle donne di Rivolta. Esse non solo non ritengono l'autocoscienza una pratica a termine, ma ne fanno il luogo privilegiato dell'azione etica femminista. Nell'approcciarsi alla pratica di *consciousness-raising* statunitense, Rivolta la rielabora infatti in modo originale, conferendole un ruolo decisivo nei processi di costruzione della libertà delle donne. Come in Nord America, l'autocoscienza è per le donne di Rivolta quella pratica per mezzo della quale è possibile occupare lo «spazio storico, psicologico e mentale» che gli uomini hanno sottratto alle donne in secoli di dominazione materiale e culturale. Attraverso la pratica dell'autocoscienza è possibile per le donne scoprire gli «inganni» del patriarcato, rispondere «ai condizionamenti della vaginalità», smarcarsi dal bisogno di «mitizzazione» dell'uomo: operare, insomma, «per lo scatto a soggetto delle donne»<sup>72</sup>. All'autocoscienza, però, Rivolta non affida solo il compito di svelare il carattere sistemico dell'oppressione, ma anche quello di agire per «la scoperta e l'attuazione della nascita a soggetto delle singole componenti»<sup>73</sup> della «specie femminile». Per Rivolta, l'autocoscienza non è solo il mezzo attraverso cui è possibile riconoscersi come parte del gruppo oppresso delle donne al fine di radicalizzare la propria azione, ma anche quello attraverso cui trovare «la risonanza di sé nell'autenticità di un'altra donna»<sup>74</sup>. Nelle mani di Rivolta l'autocoscienza non è più «una parte significativa» di un'azione politica collettiva più ampia che mira a «guadagnare e garantire dei cambiamenti radicali per le donne

---

<sup>71</sup> Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, p. 39. Su questo punto tornerò nel prossimo paragrafo.

<sup>72</sup> Rivolta Femminile, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 145.

<sup>73</sup> Ivi, p. 147.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

nella società»<sup>75</sup>, come negli Stati Uniti, ma diviene il fine stesso della politica femminista: la pratica che permette di mettere al mondo una soggettività finalmente libera.

Come messo in luce da Maria Luisa Boccia<sup>76</sup>, questa ridefinizione in chiave esistenzialista della *consciousness-raising* è il segno dell'importanza che Rivolta assegna alle relazioni tra donne e, più in generale, al separatismo come condizione d'esistenza della libertà delle donne. Rivolta attribuisce all'azione di riconoscimento da parte di un'altra donna non solo la possibilità della singola di agire politicamente, ma anche quella di trovare libera e autentica espressione di sé<sup>77</sup>, perché crede che lo scambio politico, intellettuale e affettivo tra donne sia un mezzo fondamentale per spezzare i vincoli del maschilismo interiorizzato. Non è un caso, quindi, che nel suo diario personale *Taci, anzi parla*<sup>78</sup> Lonzi presenti la relazione che le permette di prendere coscienza anche come una relazione profondamente omoerotica. Composto da più di mille pagine, il diario viene dato alle stampe, come altre produzioni autobiografiche delle donne di Rivolta, con l'obiettivo di diffondere riflessioni e contenuti legati all'autocoscienza: nel diario Lonzi racconta infatti le vicissitudini, anche quelle più intime e dolorose, legate alla sua presa di coscienza. Una presa di coscienza che sin dalle prime pagine, l'autrice presenta come strettamente legata a quella di un'altra donna di Rivolta, "Sara". Lonzi racconta di acquisire il femminismo come un fatto concreto e non semplicemente ideologico attraverso gli scambi con Sara e, in particolare, è al riconoscimento di Sara che attribuisce, nell'incipit del diario, il valore reale della sua presa di coscienza: «un'altra donna, clitoridea, mi ha riconosciuta come donna, clitoridea, intanto che io la riconoscevo negli stessi termini. Questo è accaduto nella primavera del 1972. Adesso so chi sono e posso essere coscientemente me stessa»<sup>79</sup>. Come notano Milletti e Pintadu, la relazione con Sara è una relazione che eccede il riconoscimento:

---

<sup>75</sup> K. Sarachild, *Consciousness-Raising: A Radical Weapon*, in *Redstockings, Feminist Revolution*, cit., p. 148.

<sup>76</sup> M. Boccia, *L'Io in rivolta. Sessualità e pensiero politico di Carla Lonzi*, in L. Conte, V. Fiorino, V. Martini (a cura di), *Carla Lonzi: la duplice radicalità*, cit., pp. 145-159. Di Boccia si veda anche: *L'Io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano 1990.

<sup>77</sup> Per un'analisi del tutto originale del funzionamento dell'alterità nelle pratiche di autocoscienza del femminismo italiano che eccede il testo lonziano, si veda: A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.

<sup>78</sup> C. Lonzi, *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1979.

<sup>79</sup> Ivi, p. 13.

è un rapporto che riempie e permea la vita di Lonzi. Analizzando dettagliatamente le pagine del diario, Milletti e Pintadu mostrano una Lonzi che mentre si autorizza a esistere come soggetto imprevisto grazie alle parole di Sara, con lei ride, scherza, condivide momenti di profonda ammirazione e felicità. Il legame con Sara è talmente intenso che Lonzi sospetta prima di essere bisessuale e poi lesbica: «sono lesbica? Sono matta?»<sup>80</sup>, si chiede. E se tale dubbio la tormenta, esso non la distoglie dall'immaginarsi, comunque, nei panni di amante di Sara, dal gioire della sua presenza e dallo struggersi per la sua assenza, dal sognarla, e, soprattutto, dal farlo sapere pubblicamente decidendo di dare alle stampe il suo diario.

Pur non politicizzando il lesbismo, il pensiero di Lonzi è quindi comunque attraversato anche da una riflessione intorno a esso, che è strettamente legata tanto alla sua personale presa di coscienza quanto all'idea, comune nel femminismo radicale, che la libertà delle donne abbia a che fare innanzitutto con l'esercizio dell'autonomia in campo sessuale. Proprio per questo motivo, i suoi testi sono stati e possono essere, secondo Milletti e Pintadu, un luogo di possibile identificazione e ispirazione anche per le donne omosessuali<sup>81</sup>: certamente si può dire che essi sono stati e possono essere il luogo della presa di coscienza che il pene non è necessario, né tantomeno obbligatorio, per il godimento sessuale delle donne. Lonzi e Rivolta, inoltre, lasciano aperta la possibilità di un confronto autocoscienziale sul tema dell'orientamento sessuale e, pur mostrandosi reticenti a politicizzare l'esistenza lesbica, riconoscono nell'omoerotismo una componente essenziale nella vita delle donne libere, come emerge con chiarezza dal diario di Lonzi. Proprio quest'ultimo sarà il tema che tornerà nel prossimo paragrafo: lo scambio erotico e affettivo tra donne come forma di impoteramento femminile sarà al centro anche della riflessione teorica legata a un'altra pratica politica nata in seno al femminismo italiano, la pratica dell'inconscio, e ad alcuni sviluppi che essa avrà negli anni Ottanta nel femminismo della differenza sessuale. Di tale scambio, l'omosessualità femminile diverrà metafora anche se, come vedremo, in maniera problematica e non pacificata: a contestarla saranno infatti proprio le lesbiche identificate lesbiche del movimento delle donne italiano.

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 567.

<sup>81</sup> Cfr. N. Milletti, I. Pintadu, *art. cit.*



## 1.2 OMOSESSUALITÀ SIMBOLICA NEL NOME DELLA MADRE

Una pratica centrale nel femminismo radicale internazionale, fatta proprio in maniera originale, come abbiamo visto, da Rivolta Femminile, è l'autocoscienza. In un contesto politico e sociale quale quello italiano, storicamente poco incline al cambiamento e profondamente influenzato dai modelli di femminilità legati alla famiglia tradizionale e al cattolicesimo, lo scavo autocoscienziale è destinato ad assumere una rilevanza inedita: durante i primi anni Settanta, non solo le esperienze di condivisione della parola tra donne si moltiplicano in tutta la penisola, ma alcuni gruppi femministi iniziano anche a elaborare una nuova pratica politica, detta dell'inconscio, con l'obiettivo esplicito di andare più a fondo nell'interrogazione del vissuto delle donne. Come nel caso dell'autocoscienza, anche in questo caso è determinante l'influenza del femminismo internazionale, più precisamente quella di un gruppo francese attivo all'interno del *Mouvement de libération des femmes* (MLF), che prende il nome di *Psychanalyse et Politique*.

Organizzato intorno alla figura di Antoinette Fouque<sup>82</sup>, il gruppo si definisce una «tendenza» attiva all'interno del movimento di liberazione delle donne, diversa, e per certi versi opposta, a quella «rivoluzionaria» espressa dalle femministe radicali, autonominatesi in Francia femministe materialiste<sup>83</sup>. L'approccio di queste ultime viene infatti considerato da *Psychanalyse et Politique* «ideologico»: ritenendo, come vedremo, le donne una classe in lotta per il miglioramento delle proprie condizioni di esistenza, le femministe materialiste mancano, secondo il gruppo, di interrogare la condizione delle donne sul piano del desiderio e del vissuto inconscio. *Psychanalyse et Politique* si configura non tanto come un gruppo di lotta e attivismo politico – le donne stesse di *Psychanalyse et Politique* tendono a rifiutare l'etichetta

---

<sup>82</sup> Leader indiscussa del gruppo, Fouque non pubblicò niente a suo nome prima degli anni Novanta (A. Fouque, *Il y a deux sexes. Essai de féminologie*, Gallimard, Paris 1995; trad. it. *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, Pratiche, Parma 1999). Esiste tuttavia un volume pubblicato dalla casa editrice fondata da Fouque (Édition des femmes) che ricostruisce la storia di *Psychanalyse et Politique* in cui sono contenuti diversi appunti delle riflessioni del gruppo e di Fouque in particolare: AA.vv., *MLF – Psychanalyse et Politique 1968 – 2018. 50 ans de libération des femmes, des femmes*, Paris 2018. Le informazioni sulle tesi del gruppo che ricostruisco nel corso del paragrafo sono tratte principalmente da esso.

<sup>83</sup> Su questa distinzione, e in particolare sul femminismo materialista francese, tornerò anche nel prossimo capitolo. Per un approfondimento delle divisioni interne al MLF si veda: F. Picq, *Libération des femmes. Quarante ans de mouvement*, Dialogues, Brest 2011.

di militanti femministe<sup>84</sup> –, ma come uno spazio in cui le donne possano confrontarsi liberamente sui loro vissuti al fine di ritrovare la «specificità» della loro condizione sessuata. Per Fouque, l'oppressione delle donne è innanzitutto un fatto simbolico: per la psicoanalista, le donne sono costrette a vivere in un universo «fallogocentrico», ovvero che non contempla la differenza sessuale come significativa del desiderio, causando nelle donne vissuti di disistima, sfiducia e disprezzo verso il proprio corpo e, più in generale, verso le altre donne. Nei discorsi di *Psychanalyse et Politique*, pertanto, la differenza sessuale non figura come un operatore di disuguaglianza sociale e politica ma, al contrario, come una risorsa simbolica e psichica che, se riscoperta, permette alle donne di superare i blocchi emotivi e psichici dovuti alla tirannia del fallologocentrismo. In tale impresa, il sapere e la pratica psicoanalitica, come risulta chiaro anche dal nome del gruppo, vengono riconosciuti come necessari. Secondo *Psychanalyse et Politique*, a differenza delle altre discipline, la psicoanalisi è stata capace di interrogare, sebbene in modo molto problematico, gli effetti psichici della dominazione maschile sulle donne. Diversamente da Lonzi e più in generale dal femminismo radicale, *Psychanalyse et Politique* vede nelle nevrosi femminili analizzate da Freud e Lacan non tanto un'invenzione patriarcale, ma una descrizione reale del disagio che le donne vivono nell'universo falllogocentrico. Secondo Fouque, Freud e Lacan non si sbagliano sui sintomi del disagio vissuto dalle donne, ma piuttosto sulla loro interpretazione e cura: il padre della psicoanalisi non ha visto e i suoi allievi non vedono che il disagio delle donne è il «sintomo» della cancellazione che anche loro contribuiscono a infliggere alle donne sul piano della loro rappresentazione simbolica. Per *Psychanalyse et Politique*, l'incurabile sintomatologia delle donne è la prova evidente del fatto che esse non sono quell'essere fallico mancante di pene che i padri della psicoanalisi pensano che le donne siano. La clinica psicoanalitica viene vista, in altre parole, come un insieme di discorsi che se interpretati diversamente rivelano il funzionamento simbolico del patriarcato e, con esso, l'esistenza di un rimosso delle teorie di Freud

---

<sup>84</sup> Sul rapporto conflittuale tra *Psychanalyse et Politique* e le autrici di riferimento e la parola femminista si veda: Audrey Lasserre, *Des féministes qui ne sont pas féministes ? Écrivaines et lutte des femmes en France des années 1970 aux années 1980*, in «GLAD!» [rivista online], 04 | 2018, pubblicato il 1° luglio 2018.

e Lacan, a cui *Psychanalyse et Politique* si propone di dare ascolto, spazio e forma: la differenza sessuale femminile.

Nel 1974 Luce Irigaray, psicoanalista e filosofa belga legata a *Psychanalyse et Politique*, produce una trattazione sistematica delle idee del gruppo in un testo, *Speculum*<sup>85</sup>, che le costa l'esclusione dalla scuola freudiana di Parigi, diretta al tempo da Jacques Lacan. Influenzata da Foucault e dalle idee del gruppo, Irigaray sostiene che la teoria psicoanalitica classica di matrice freudiana si fonda su una «rimozione» simbolica della figura della madre funzionale a garantire l'egemonia del padre e quindi del fallo come significante simbolico privilegiato sulla differenza sessuale. In un lungo corpo a corpo con Freud e in particolare con le sue teorie dello sviluppo sessuale, Irigaray sostiene che il padre della psicoanalisi pensa la maturazione sessuale nelle donne come un processo di negoziazione e risoluzione psichica dell'«invidia del pene», perché sin dall'inizio è portato a pensare alla «libido femminile» in termini maschili e fallici. Nella teoria freudiana, ricostruisce Irigaray, la bambina desidera la propria madre come un «maschietto», trattando la propria clitoride alla stregua di «un piccolo pene» con cui sedurla; non solo: per Freud, la bambina desidera non solo penetrare ma anche essere penetrata, in quanto la madre che immagina e desidera è una madre fallica. Questa asserzione costituisce, secondo Irigaray, l'asse portante della teoria freudiana: senza la presa d'atto da parte della bambina del fatto che la madre è sprovvista di pene non potrebbe infatti avviarsi quel processo di interiorizzazione di odio verso di sé e verso il proprio sesso che permette alla bambina, secondo Freud, di riorientare le proprie pulsioni verso il padre e di acquisire quindi la femminilità definita «normale». La figura simbolica della madre fallica è pertanto una figura cruciale, secondo Irigaray, nel mantenimento della cancellazione simbolica delle donne: se questa figura non vi fosse, se la relazione madre-figlia non fosse così raccontata, neanche il destino di miseria delle donne, a suo avviso, esisterebbe. Se tale figura esiste è tuttavia perché gli uomini hanno escluso le donne dalla produzione del simbolico, rivelando una profonda incapacità di pensarle come differenti e autonome da loro. La differenza sessuale, tuttavia, non scompare a causa delle fantasie degli uomini: per Irigaray, proprio essa è destinata a

---

<sup>85</sup> L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, de Minuit, Paris 1974; trad. it. *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

manifestarsi comunque, anche nella clinica freudiana. Di concerto con *Psychanalyse et Politique*, Irigaray intravede nell'isteria una posizione di resistenza, espressa sotto la forma del sintomo, al dominio fallologocentrico. L'isterica, infatti, viene da loro interpretata come una figura che rifiuta l'oggetto d'amore imposto dai padri: comportandosi come le viene chiesto, ovvero mimando le aspettative dei padri della psicoanalisi, ma rimanendo, al contempo, insoddisfatta, l'isterica svela la prevaricazione del sesso maschile su quello femminile, salvando al contempo la libido della donna «da una completa repressione e scomparsa»<sup>86</sup>.

Se, da un lato, il mimo isterico permette alle donne la sopravvivenza nell'economica del desiderio fallologocentrica, dall'altro proprio esso rivela anche la profonda alienazione psichica e corporea a cui l'ordine patriarcale costringe le donne. In *Ce sexe qui n'en est pas un*<sup>87</sup>, testo di poco successivo a *Speculum*, Irigaray descrive il patriarcato come quel tipo di società che si fonda sullo «sfruttamento della materia sessuata donna»<sup>88</sup>. Rifacendosi questa volta a Marx, Irigaray sostiene che nelle società patriarcali le donne svolgono la funzione che la «merce» ricopre nelle società capitalistiche. Similmente a Lonzi, Irigaray propone di considerare il commercio capitalistico come imparentato con e derivante dal commercio patriarcale delle donne: a suo avviso, espropriate del loro valore specifico per assumere quello stabilito dai padroni-commercianti, le donne, come le merci, garantiscono il funzionamento simbolico e materiale della società dei padri. Come la merce, le donne esistono in funzione dei bisogni-desideri dei loro consumatori, gli uomini, asservite alle funzioni di «madre, vergine, prostituta» perché i maschi possano essere mantenuti nella posizione di privilegio che il patriarcato assegna loro. Diversamente dalle femministe marxiste, Irigaray vede quindi nelle donne una merce piuttosto che delle lavoratrici non pagate perché, per lei, le forme di espropriazione simbolica precedono e informano quelle economiche: a suo avviso, se il valore delle donne non fosse interamente stabilito dagli uomini sulla base della posizione che occupano nel sistema della riproduzione, le donne non si troverebbero nemmeno costrette a lavorare gratuitamente per loro nel contesto della famiglia. Quest'ultima,

---

<sup>86</sup> Ivi, p. 67.

<sup>87</sup> Ead., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris 1977; trad. it. *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978.

<sup>88</sup> Ivi, p. 142.



inoltre, qualificata da diverse femministe radicali come eterosessuale, è per Irigaray solo impropriamente definibile come tale. In *Ce sexe qui n'en est pas un*, scrive di ritenere l'eterosessualità un «alibi»<sup>89</sup> che nelle società patriarcali gli uomini utilizzano per celare la pervasiva realtà di commerci economici e simbolici tra maschi. Se Lonzi vede nell'eterosessualità una forma di condizionamento patriarcale della psiche, Irigaray la ritiene piuttosto una sorta di finzione sociale che gli uomini mettono in atto per assicurarsi il buon andamento dei rapporti tra loro: per lei, e per il pensiero differenzialista di matrice psicoanalitica successivo, l'ordine patriarcale non è tanto eterosessuale ma «(u)omosessuale» perché si basa sul soddisfacimento esclusivo delle pulsioni, dei bisogni, degli interessi del sesso maschile, simbolizzati nel fallo. Per Irigaray, affinché le donne abbandonino la posizione di merce e inizino a esistere davvero, occorre che esse rompano con l'economia simbolica e politica del fallologocentrismo. Tale rottura è resa possibile dal fatto che, come detto, la «libido delle donne» già sfugge in una certa misura all'ordine fallologocentrico: nel caso paradigmatico delle isteriche, le donne imitano le norme del femminile, ma proprio nell'atto di imitarle svelano a se stesse e alle altre di «resta[re] anche altrove»<sup>90</sup>. Rivalutando quelle caratteristiche connesse alla femminilità e al corpo delle donne svalutate dall'ordine fallologocentrico, e, soprattutto, creando insieme «un “altro” commercio» in cui parlarsi, desiderarsi, viverci «senza il controllo dei soggetti venditori-compratori-consumatori»<sup>91</sup>, le donne possono, secondo Irigaray, dare forma a un nuovo e più autentico sé: in altre parole, possono creare quel luogo reale, immaginario e simbolico in cui poter finalmente dare alla domanda d'amore dell'isterica legittimità, ascolto e risposta.

In particolare, nei suoi primi testi Irigaray insiste molto sulla possibilità che le donne escano dallo stato di repressione e oppressione simbolica in cui si trovano attraverso la sperimentazione di una nuova dimensione del corpo, della sessualità e dell'erotismo tra donne. Se nella seconda parte della sua produzione si concentrerà soprattutto sulla produzione di un nuovo immaginario femminile, largamente

---

<sup>89</sup> L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 142.

<sup>90</sup> Ivi, p. 62.

<sup>91</sup> Ivi, p. 163.

basato sulla polarità eterosessuale uomo-donna<sup>92</sup>, nei primi testi, come ha notato la studiosa Elisabeth Grosz, Irigaray supporta piuttosto una sorta di «omosessualità tattica»<sup>93</sup> per uscire dai «commerci maschili». In un breve testo del 1980<sup>94</sup>, riferendosi alla necessità di riscoperta della libido, Irigaray sostiene esplicitamente l'importanza della sperimentazione per le donne di quella che chiama, fra molte virgolette, «“““omosessualità secondaria”””» e che definisce come un amore tra le donne-sorelle «necessario per non restare serve del culto fallico, oggetto di uso e scambio fra uomini, oggetti rivali sul mercato»<sup>95</sup>. Tale forma di amore rappresenta per Irigaray una chiave di accesso all'amore «arcaico» madre-figlia represso e misinterpretato da Freud: l'omosessualità secondaria coincide infatti per lei con un entrare in sintonia con la libido della madre, con il ritrovamento di quel godimento fuori dall'ordine fallico più «in armonia con quello che [le donne] sono», con il «loro» corpo e il «loro» sesso. Diversamente da Lonzi che insiste sulla clitoride, Irigaray propone una rivalutazione di tutto il corpo biologico femminile: non solo la clitoride, ma anche la vagina, le labbra, i seni vengono descritti come fonti di autentico piacere; insieme a essi, le caratteristiche storicamente associate al corpo biologico femminile, come l'empatia, la cura, l'affetto vengono esaltate<sup>96</sup>. Se Irigaray scrive la parola omosessualità secondaria tra tante virgolette è, però, perché ritiene che essa si presti solo parzialmente a indicare il recupero della dimensione libidica delle donne, per una serie di motivi, tra cui anche il fatto che nel discorso psicoanalitico di matrice freudiana, l'omosessualità femminile richiama l'esatto opposto di quello che lei vuole intendere, ovvero l'identificazione della donna con il significante fallico. Già in *Speculum*<sup>97</sup>, Irigaray distingue nettamente tra una forma

<sup>92</sup> Ead., *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984; trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990. Per approfondire il pensiero di Irigaray si veda: M. Whitford, *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, Routledge, London-New York 1991.

<sup>93</sup> E. Grosz, *The Hetero and the Homo. The Sexual Ethics of Luce Irigaray*, in C. Burke, N. Schor, M. Whitford (ed.), *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*, Columbia University Press, New York 1994, p. 338.

<sup>94</sup> L. Irigaray, *Le corps-à-corps avec la mère*, Pleine Lune, Montreal 1981; trad. it. *Corpo a corpo con la madre*, in Ead., *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, pp. 17-32.

<sup>95</sup> Ivi, p. 31.

<sup>96</sup> Si veda per esempio: Ead., *Quand nos lèvres se parlent*, in Id., *Ce sexe qui n'en est pas un*, cit.; trad. it. *Quando le nostre labbra si parlano*, in Id., *Questo sesso che non è un sesso*, cit., pp. 170-180. Per una rilettura originale, influenzata dalle riflessioni del teorico gay Leo Bersani, e apertamente lesbica di tale testo, si veda: L. Huffer, *Are the Lips a Grave? A Queer Feminist on the Ethics of Sex*, Columbia University Press, New York 2013.

<sup>97</sup> L. Irigaray, *Speculum*, cit., pp. 94-100.

di omosessualità delle donne e per le donne che ancora «non esiste» e quella tematizzata da Freud, che, in diversi passaggi, definisce una versione dell'economia pulsionale della donna «*travestita* e sottratta all'interpretazione»<sup>98</sup>. Secondo Irigaray, immaginando la relazione primaria tra madre e figlia come una relazione eminentemente fallica, Freud non può che immaginare anche il lesbismo in questi termini: come una forma d'amore tra donne falliche che nulla coglie della «specificità» della differenza sessuale. Secondo Irigaray, con la figura della lesbica virile e mascolina Freud ha prodotto la versione più riuscita della «scenografia fallica delle pulsioni», immaginando la donna omosessuale come «un uomo» che «desidera la madre fallica»<sup>99</sup>. Come nel caso dell'isteria e delle altre nevrosi femminili, anche nel caso della «perversione» lesbica, Freud (mis)interpreta la sessualità delle donne attraverso lenti di analisi maschiliste e misogine. Tuttavia, se il mimo messo in scena dall'isterica gode presso Irigaray, come detto, di un prestigio rivoluzionario, lo stesso non si può dire per il mimo di modelli maschili messo in scena dalla lesbica. A causa della presenza visibile del fallo, il mimo lesbico rappresenta una posizione in nessun modo recuperabile dal discorso della differenza sessuale: per Irigaray, per Fouque, per le differenzialiste, la lesbica fallica rappresenta un ostacolo alla possibilità da parte delle donne di godere del recupero della differenza sessuale. Se tale posizione verrà, come vedremo, ampiamente contestata negli anni Ottanta e Novanta da altre teoriche lesbiche, tra cui Butler<sup>100</sup>, proprio tale spettro porterà Irigaray e le differenzialiste a mantenersi distanti dalla politica delle lesbiche e dalla stessa parola 'lesbica'<sup>101</sup>, persino quando questa verrà investita di significati diversi dalla maschilità o dal fallo, come nel caso, in particolare, dei lesbofemminismi.

Troviamo una riflessione molto simile sul tema dell'omosessualità in *Psychanalyse et Politique*. Le riflessioni di Irigaray sono infatti, come detto, strettamente legate all'attività del gruppo: non solo Fouque e Irigaray si conoscono personalmente essendo stata la prima in analisi dalla seconda, ma la psicoanalista belga

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 97. Il corsivo è di Irigaray.

<sup>99</sup> Ivi, p. 95.

<sup>100</sup> In particolare in *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"* (Routledge, New York-London 1993; trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996), testo su cui tornerò nel terzo capitolo.

<sup>101</sup> Si veda per esempio il caso della conferenza tenuta da Irigaray a Roma al centro Virginia Woolf nel 1988 ricordata da de Lauretis nella sua prefazione alla traduzione inglese di *Non credere di avere dei diritti* (su tale testo così come sulla prefazione di de Lauretis tornerò in seguito).

invita più volte Fouque e il suo gruppo all'Università di Vincennes a svolgere dei seminari insieme a lei, in quello che diviene un rapporto di influenza reciproca. Il concetto di omosessualità secondaria è infatti sicuramente ispirato anche alle pratiche di *Psychanalyse et Politique* e, in particolare, all'uso fatto da parte del gruppo della parola 'omosessualità', talvolta 'omosessualità politica', per fare riferimento a quel processo di scoperta di sé, del proprio corpo, delle relazioni tra donne vissuto negli spazi del separatismo e che anche Fouque esplicitamente lega al ritrovamento dell'«omosessualità nativa», ovvero del legame d'amore madre-figlia represso dal fallologocentrismo<sup>102</sup>. Come in Irigaray, anche in *Psychanalyse et Politique* la parola 'omosessualità' viene quindi utilizzata per significare la dimensione erotica e affettiva madre-figlia da recuperare nell'amore per le sorelle, e viene distanziata dalla parola 'lesbismo', associata invece a forme di travestitismo e imitazione degli uomini e, per questo, aborrita<sup>103</sup>. Quest'interpretazione del lesbismo viene sostenuta dal gruppo anche pubblicamente e diviene sin da subito oggetto di forti contestazioni da parte delle lesbiche dichiarate attive all'interno del MLF, in particolare da quelle di tendenza radicale e materialista come Monique Wittig. Questi conflitti, come vedremo a breve, si ripercuoteranno anche sul suolo italiano, data la diffusione che la riflessione sull'inconscio e la differenza sessuale ha avuto in Italia.

Sin dai primi anni Settanta, infatti, diverse attiviste italiane partecipano ai raduni internazionali di sole donne organizzati da *Psychanalyse et Politique* prima a La Tranche-sur-Mer, poi a Vieux-Villez e a Évreux. Sul primo numero della rivista italiana del movimento delle donne «Sottosopra»<sup>104</sup>, nata nel 1973, vengono pubblicate testimonianze della partecipazione agli incontri e riflessioni scaturite in seguito a essi. Tali testimonianze insistono su temi cari a *Psychanalyse et Politique*: la bellezza della riscoperta del corpo e della sua nudità in un contesto di sole

---

<sup>102</sup> AA.vv., *MLF – Psychanalyse et Politique 1968 – 2018*, cit., p. 73. Questa versione di omosessualità femminile caratterizzerà anche le produzioni di Hélène Cixous.

<sup>103</sup> «Per Antoinette Fouque, la lotta omosessuale è, nella lotta femminista, il ritorno al corpo perduto della madre, l'ideologico e il simbolico sovvertiti. (...) Fouque distingue due strutture che formano politicamente nel MLF “due tendenze”: – il lesbismo, codificato in relazione al fallico, che si immagina con un pene. La messa tra parentesi del godimento per le “ragazze mascholine” (nel testo *filles jules*, letteralmente ‘camionare’) che nascondono e difendono la loro femminilità; – una omosessualità che rivela qualcosa di nuovo, un'interrogazione differente. L'omosessualità come riscoperta per le donne del loro sesso» (Ivi, p. 258, trad. mia).

<sup>104</sup> La rivista nasce con l'obiettivo di diffondere i materiali femministi prodotti in Italia e le traduzioni dei testi femministi scritti all'estero. I primi numeri, in particolare, costituiscono un importante archivio di politica femminista militante.

donne<sup>105</sup>, la necessità della critica al fallocentrismo dominante e della psicoanalisi per interrogare il non detto, l'importanza per il movimento delle donne del tema dell'«omosessualità» intesa non come esistenza o identità ma come «il desiderio di un abbraccio collettivo con le altre donne»<sup>106</sup> e come «un mezzo tra gli altri per recuperare le donne e farle esistere»<sup>107</sup>. In seguito a queste esperienze, si formano, in particolare a Milano, i primi gruppi di donne direttamente ispirati a *Psychanalyse et Politique*, che nel 1974 pubblicano sulla rivista «L'erba voglio»<sup>108</sup> un documento in cui definiscono i contorni della propria azione politica e coniano l'espressione – vera e propria invenzione italiana – «pratica dell'inconscio»<sup>109</sup>. Il termine viene ripreso da una delle autrici del documento, Lea Melandri, in alcuni contributi apparsi originariamente sempre su «L'erba voglio» e oggi raccolti nel volume *L'infamia originaria*<sup>110</sup>, dedicati all'analisi della condizione delle donne sotto il patriarcato e al possibile uso della psicoanalisi in chiave femminile e femminista. Come quella di molte altre femministe, la riflessione di Melandri prende le mosse innanzitutto da una critica alla psicoanalisi. In particolare, in *Dora, Freud e la violenza*<sup>111</sup> la femminista italiana rilegge il «caso Dora» trattato da Freud mostrando come l'interpretazione freudiana della storia della paziente sia viziata da una continua svalutazione della relazione tra Dora e sua madre e da un'esaltazione del ruolo del padre: per Melandri, Freud proietta la sua fantasia edipica sulla storia di Dora, producendo quindi una lettura analitica deformata da pregiudizi misogini e da un certo narcisismo maschile<sup>112</sup>. Come Lonzi, però, Melandri allontana la possibilità di utilizzare gli strumenti di analisi marxisti per pensare l'oppressione delle donne: a suo avviso, l'oggettivazione teorica prodotta dall'analisi marxista rimuove, in senso

---

<sup>105</sup> Firmato «una compagna di Milano» (Antonella Nappi, nda), *La nudità*, in «Sottosopra», 1973, pp. 46-53.

<sup>106</sup> AA.vv., *Dalla registrazione di una discussione collettiva*, in «Sottosopra», 1973, p. 73.

<sup>107</sup> Ivi, p. 88.

<sup>108</sup> Fondata nel 1971, la rivista radunava diversi intellettuali italiani, tra cui Elvio Facchinelli, Lea Melandri e Luisa Muraro, impegnati, inizialmente, a riflettere sulle esperienze di insegnamento non autoritario.

<sup>109</sup> Alcune femministe milanesi, *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne*, in «L'erba voglio», n. 18-19, 1974-1975.

<sup>110</sup> L. Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, Manifesto libri, Roma 2018 (prima ed. 1977).

<sup>111</sup> S. Freud, *Bruchstücke einer Hysterie-Analyse*, 1901; trad. it. *Casi clinici. Dora. Frammento di analisi di un caso di isteria*, Newton Compton, Roma 1976.

<sup>112</sup> L. Melandri, *Dora, Freud e la violenza*, in Ead., *L'infamia originaria*, cit., pp. 95-112 (prima ed. 1974).

psicoanalitico, la complessità della vita psichica e corporea, rendendo così difficile l'esplorazione della «struttura sessista» interiorizzata<sup>113</sup>. In *Per un'analisi della diversità*<sup>114</sup>, Melandri riconosce nell'ambito sessuale il «nodo specifico» dell'oppressione subita dalle donne e, influenzata da *Psychanalyse et Politique*, identifica nella pratica psicoanalitica il mezzo più utile per indagare gli effetti del sessismo interiorizzato. Per Melandri, nelle società patriarcali la vita delle donne è segnata da un'«infamia originaria»: diversamente dal bambino, la bambina non trova nel rapporto con la madre il riconoscimento della sua sessualità e del suo corpo, perché sin dall'inizio la madre è presente per lei solo come la donna dell'uomo. Il mancato riconoscimento da parte delle donne come corpo e sesso distinto dagli uomini determina, secondo Melandri, una continua dissociazione delle donne dai loro bisogni psichici e fisici, che le porta a vivere anche il rapporto con le altre donne e con le figlie attraverso il «filtro» imposto dagli uomini. Se l'autocoscienza permette di mettere a fuoco il ruolo che il regime patriarcale svolge in tali vicende e favorire così processi di presa di coscienza individuale e collettiva, essa vacilla, secondo Melandri, quando si tratta di fare i conti con l'«aspetto interiorizzato della violenza»<sup>115</sup>; quando si tratta, cioè, di agire su quel «nodo di problemi» singolari che la presa di coscienza della singola donna non riesce a sciogliere per via del loro radicamento nella dimensione inconscia: disistima, blocchi emotivi, timori di abbandono, fantasie di fusione, insomma su quel groviglio di «non detto» che per Melandri chiama direttamente in causa l'esperienza di negazione originaria del rapporto madre-figlia. È su questo terreno, allora, che la pratica psicoanalitica nella sua versione femminista della pratica dell'inconscio si rivela, per lei, decisiva: promuovendo un lavoro su se stesse e le proprie relazioni affettive simile a quello del rapporto analitico, la pratica dell'inconscio permette di elaborare nel gruppo femminista i segni più profondi e dolorosi del disagio causato dal sessismo, ricostruendo al contempo un «tessuto affettivo e intellettuale»<sup>116</sup> funzionale alla fuoriuscita da esso.

---

<sup>113</sup> Ead., *L'infamia originaria*, in Ead., *L'infamia originaria*, cit., pp. 17-24 (prima ed. 1975).

<sup>114</sup> Ead., *Per un'analisi della diversità*, in Ead., *L'infamia originaria*, cit., pp. 113-126 (prima ed. 1977).

<sup>115</sup> Ivi, p. 118.

<sup>116</sup> Ivi, p. 117.

Di pratica dell'inconscio, legame madre-figlia, sessualità e omosessualità politica trattano lungamente i due numeri di «Sottosopra» pubblicati nel 1976. Non tutte le donne interessate a esplorare il tema della sessualità, però, si inseriscono in questo nuovo filone di ricerca. Lonzi, per esempio, sostiene di ritenere problematico l'uso della psicoanalisi<sup>117</sup>: per lei che sostiene la necessità che «il femminismo, per la donna, prend[a] il posto della psicoanalisi per l'uomo»<sup>118</sup>, le teorie e le figure della clinica freudiana non possono essere recuperate in alcun modo, ma soltanto contestate in quanto costruite per limitare la libertà delle donne. Inoltre, dalla sua prospettiva, l'autocoscienza rimane la pratica più adeguata per avviare processi di liberazione, perché essa sola garantisce una messa in discussione radicale dell'esistente e quindi la sperimentazione di quel vuoto secondo Lonzi necessario all'emersione di una presa di coscienza femminista<sup>119</sup>. In realtà, diversamente che in Francia dove l'idea di colmare il vuoto attraverso l'elaborazione di un nuovo sapere sulla libido delle donne è presente sin dall'inizio nelle intenzioni di *Psychanalyse et Politique*, in Italia, almeno inizialmente, la riflessione sull'inconscio rimane fortemente calata nelle pratiche, e quindi nelle contraddizioni e nei vuoti, appunto, del vissuto<sup>120</sup>: certamente vi è l'idea che il desiderio delle donne sia represso, come in Lonzi del resto, ma non ancora quella che a questa negazione si possa fornire una riparazione sul piano simbolico e immaginativo. In seguito, la traduzione di *Speculum* di Luce Irigaray per mano di Luisa Muraro nel 1975 e la nascita, a partire dai gruppi dell'inconscio, di un gruppo di riflessione che si incontra presso la Libreria delle donne di Milano cambia i termini della questione, inaugurando anche in Italia una riflessione sulla possibilità di significare sul piano simbolico «la grandezza possibile del sesso femminile»<sup>121</sup>. Melandri, si dissocia subito da questo tentativo, che nell'appendice alla ristampa de *L'infamia originaria* definisce una «via d'uscita» all'«analisi del profondo»<sup>122</sup>: a lei, la proposta della Libreria delle donne

<sup>117</sup> C. Lonzi, *Mito della proposta culturale* in C. Lonzi, M. Lonzi, A. Jaquinta, *La presenza dell'uomo nel femminismo*, cit., pp. 137-154.

<sup>118</sup> Ead., *Sputiamo su Hegel*, in Ead., *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 72.

<sup>119</sup> Ead., *Perché si sappia*, in M. Chinese, C. Lonzi, M. Lonzi, A. Jaquinta, *È già politica*, cit., pp. 104-105.

<sup>120</sup> Sull'esercizio della pratica dell'inconscio nel movimento delle donne si veda la raccolta di materiale d'archivio organizzata e commentata da Lea Melandri *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano 2000.

<sup>121</sup> Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 25.

<sup>122</sup> L. Melandri, *L'infamia originaria*, in Ead., *L'infamia originaria*, cit., p. 141.

di Milano suona come un congedo dalla complessità e dalla contraddittorietà della vita psichica, nonché dalla ricerca critica su di sé e sui modelli sessisti ereditati<sup>123</sup>. Altre, invece, come Lia Cigarini<sup>124</sup>, impegnata sin dall'inizio con Melandri nella sperimentazione della pratica dell'inconscio, considerano questa nuova fase la naturale continuazione delle riflessioni avviate nel decennio precedente e vi prendono parte attivamente. Negli anni Ottanta nasce quindi un nuovo corpus teorico destinato a segnare profondamente la teoria femminista italiana: il femminismo/pensiero della differenza sessuale. Nel 1983, a opera della Libreria delle donne di Milano esce un nuovo numero di «Sottosopra» dal titolo *Più donne che uomini*<sup>125</sup>, unanimemente riconosciuto tra i primi documenti del differenzialismo italiano, e nel 1987 il famoso volume *Non credere di avere dei diritti*. In contemporanea, nel 1984 nasce presso l'Università di Verona la – ancora attiva – comunità filosofica femminile Diotima che nel 1987 pubblica un libro il cui sottotitolo recita *Il pensiero della differenza sessuale*<sup>126</sup>. Tra le sue autrici vi è anche Luisa Muraro che, nel 1991, dà alle stampe un libro che fornisce una trattazione sistematica e raffinata sul piano filosofico di molte delle idee espresse negli altri testi: *L'ordine simbolico della madre*<sup>127</sup>. In tutti questi testi non scompare l'interesse nei riguardi del vissuto delle donne e delle pratiche femministe; queste ultime, anzi, vengono in più punti ridefinite e reinventate, nella direzione di una loro reinscrizione nel contesto di comunità simboliche e affettive femminili gerarchicamente orientate. Nelle riflessioni del femminismo della differenza sessuale, il vuoto necessario alla presa di coscienza viene infatti riempito dalla figura della madre simbolica: all'analisi di sé e delle relazioni con le altre propria della pratica dell'inconscio si preferisce cioè ora la pratica dell'affidamento a una donna reale, dotata di autorevolezza e capacità di indicare alle donne più giovani la strada verso una vita libera dai vissuti di disistima e disprezzo causati dal sessismo interiorizzato<sup>128</sup>. Le pratiche storiche del

---

<sup>123</sup> La ricerca successiva di Melandri si concentrerà sui temi della scrittura d'esperienza e sul rapporto tra politica e passioni del corpo, una ricerca che la porterà a coltivare gruppi di “sessualità e scrittura” e a dialogare con l'esperienza delle persone LGBTIQ+.

<sup>124</sup> Tra le fondatrici della Libreria delle donne di Milano, è anche autrice di *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995.

<sup>125</sup> Gruppo n°4, *Più donne che uomini*, in «Sottosopra», 1983.

<sup>126</sup> AA.vv., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

<sup>127</sup> L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Riuniti, Roma 1991.

<sup>128</sup> Per una riflessione interna al pensiero della differenza sessuale sul complesso e non sempre facile rapporto tra pratiche storiche del femminismo e simbolico della madre si veda: I. Dominijanni,



femminismo italiano si trovano quindi riscritte a partire da un orizzonte teorico nuovo, che, seguendo in modo originale le riflessioni di Irigaray, mira a valorizzare l'autorità materna nelle relazioni tra donne e, più in generale, il contributo delle donne al pensiero e all'arte dell'umanità.

Tra gli anni Ottanta e Novanta molte donne trovano nel femminismo della differenza sessuale e nella pratica dell'affidamento un importante dispositivo di soggettivazione, capace di donare valore, sapere e fiducia alle madri, alle figlie e, più in generale, alle donne nel mondo. Non tutte, però, trovano la proposta così importante: negli anni Ottanta emergono anche in Italia, sulla falsa riga di quanto accaduto in Francia, i conflitti tra le differenzialiste e le lesbiche femministe attive all'interno del movimento delle donne italiano. La teoria della differenza sessuale italiana fa infatti proprio il sospetto e l'avversione di Irigaray e *Psychanalyse et Politique* nei riguardi dei termini 'lesbica' e 'lesbismo', a cui preferisce i termini 'omosessualità politica' o, meglio ancora, 'omosessualità simbolica'<sup>129</sup>. Possiamo vedere una traccia evidente della distinzione delineata da *Psychanalyse et Politique* tra un'omosessualità politica e simbolica buona, legata al corpo della madre e alla riscoperta della differenza sessuale, e un lesbismo invece cattivo, legato alla figura del padre, al fallo e alla cancellazione della differenza sessuale, nell'unico passaggio di *Non credere di avere dei diritti*, in cui le autrici, impegnate a ricostruire la storia dei loro legami con *Psychanalyse et Politique*, nominano la parola 'lesbismo'. Nel raccontare della straordinarietà del vivere solo tra donne e dell'«intenso erotismo» sperimentato durante i soggiorni organizzati dal gruppo francese, le autrici tengono a specificare che quanto da loro provato «non era lesbismo, ma sessualità non più imprigionata nel desiderio maschile»<sup>130</sup>. Nella prefazione alla traduzione inglese del testo da lei curata<sup>131</sup>, Teresa de Lauretis si sofferma a lungo su

---

*Pratica dell'inconscio, inconscio della pratica*, in C. Zamboni (a cura di), *La carta coperta. L'inconscio nelle pratiche femministe*, Moretti&Vitali, Bergamo 2019, pp. 13-33.

<sup>129</sup> Per una prospettiva differenzialista sulla scelta del termine 'omosessualità simbolica' si veda: C. Zamboni, *La pratica dell'inconscio. Un ponte tra "Psychanalyse et Politique"*, *Antoinette Fouque e il pensiero femminista italiano*, in «Per amore del mondo», 16, 2019. Per una visione critica delle influenze di *Psychanalyse et Politique* sul femminismo italiano sul tema della visibilità lesbica si veda il racconto in prima persona di Maria Schiavo in *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 59-97.

<sup>130</sup> Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., p. 43.

<sup>131</sup> Milan Women's Bookstore Collective, *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

questo passaggio, l'unico in cui compare la parola 'lesbica', identificando due possibili ragioni alla base del rigetto del lesbismo da parte delle autrici. In primo luogo, l'incapacità delle pensatrici della differenza sessuale di dissociare il lesbismo dall'idea che esso coincida con l'assunzione di un'identificazione al maschile: secondo de Lauretis, le donne della Libreria di Milano basano le loro considerazioni sul lesbismo su un senso comune basato sulle teorie dell'inversione sessuale del sessuologo Havelock Ellis e da lei definito «pre-femminista»<sup>132</sup>, quindi a partire da un'immagine della lesbica come fallica, 'invertita' e mascolina. In secondo luogo, la loro complicità strutturale con l'istituzione dell'eterosessualità obbligatoria: riportando l'insistenza con la quale nel dibattito pubblico le autrici sostengono di parlare di omosessualità ma non di lesbismo, de Lauretis avanza l'ipotesi che quella del femminismo della differenza sessuale sia «una teoria che non osa dire il suo nome»<sup>133</sup> in ragione di una complicità strutturale con l'omofobia. Citando un testo dell'attivista lesbofemminista romana Simonetta Spinelli<sup>134</sup>, de Lauretis sostiene quindi che l'omissione-rigetto del lesbismo dichiarato nella teoria della differenza sessuale costituisca una «perdita» per le donne tutte e per la loro capacità di immaginare figure di resistenza alla dominazione maschile. Ancora prima di de Lauretis e Spinelli, un piccolo gruppo di lesbiche attive nel Collegamento Lesbiche Italiane pubblica nel 1983 un testo<sup>135</sup> che denuncia la mancanza di un'analisi politica dell'eterosessualità e dell'esistenza lesbica nel numero della rivista «Sottosopra»

---

<sup>132</sup> T. de Lauretis, *The Practice of Sexual Difference and Feminist Thought in Italy*, in Milan Women's Bookstore Collective, *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*, cit., p. 16. Secondo de Lauretis, l'immagine della lesbica mascolina è un'immagine «prefemminista» del lesbismo, un giudizio che è influenzato dalla teoria lesbofemminista e che sarà, come vedremo, oggetto di discussione durante gli anni Ottanta e Novanta. Sul punto tornerò diffusamente nel terzo capitolo, in particolare discutendo il lavoro di Esther Newton.

<sup>133</sup> Ivi, p. 17. Il titolo dell'intero capitolo all'interno del quale questo paragrafo si colloca è un omaggio a questa citazione di de Lauretis.

<sup>134</sup> S. Spinelli, *Il silenzio è perdita*, in «DWF», n. 4, 1986, pp. 19-23. Morta nel 2017, Spinelli è stata un'importante attivista lesbica femminista attiva sin dagli anni Settanta nel Pompeo Magno, uno dei primi collettivi femministi in cui era possibile fare politica essendo visibili come lesbiche. Curava un blog: <https://simonettaspinelli2013.wordpress.com>.

<sup>135</sup> AA.vv., *Il nostro mondo comune. Un contributo del C.L.I. al dibattito aperto dal gruppo n.4 di Milano*, Asterisco, Milano 2020 (prima ed. 1983). Il testo rappresenta un importante momento nella storia della politicizzazione del lesbismo e dell'istituzione dell'eterosessualità nel contesto della teoria femminista italiana. Per approfondire si veda l'articolo di Elena Biagini "Sottosopra": *contraddizioni manifeste. La critica lesbofemminista al pensiero della differenza* (in «Diacronie. Studi di Storia Contemporanea», n. 47, 3|2021) e l'introduzione alla ripubblicazione del testo di Liana Borghi, storica attivista lesbofemminista italiana, all'epoca tra le autrici del testo. Nella nuova edizione è contenuto anche il testo *Più donne che uomini* del gruppo n.4.

*Più donne che uomini*, e inoltre rifiuta la pratica dell'affidamento, preferendo proporre una comunità politica di donne fondata su pratiche orizzontali di mutuo aiuto, mutuo riconoscimento e sorellanza, anziché sul rapporto verticale con figure autoritarie.

Ma siamo qui in un orizzonte teorico differente da quello oggetto di questo paragrafo. Il testo del CLI, così come i testi di Spinelli e de Lauretis sono ispirati a un'altra costellazione di autrici che, minoritaria in Italia, segnerà invece profondamente il dibattito anglofono durante gli anni Settanta e Ottanta. Di questa costellazione tratterò nel prossimo capitolo.

## 2. IN FUGA DALL'ETEROSESSUALITÀ

Negli anni Settanta e Ottanta, emerge nel femminismo dei paesi Occidentali un movimento e un corpus di teoria a cui ci si riferisce solitamente come 'lesbofemminismo' o 'lesbismo femminista'. Diverse donne coinvolte dalla prima ora nel femminismo anni sono infatti lesbiche, o comunque donne impegnate in relazioni con altre donne, e iniziano ad avvertire la necessità di uscir fuori in quanto tali: a partire dal principio femminista secondo il quale "il personale è politico", molte pensano che la scelta di amare un'altra donna, in una società dominata dagli uomini, sia in sé un atto politico che non può più essere taciuto o invisibilizzato. Negli Stati Uniti, e poi anche in altri paesi occidentali come la Gran Bretagna, la Francia, l'Italia, si creano gruppi di femministe che rivendicano l'etichetta di 'lesbica' come affermazione del rifiuto dell'ordine eteropatriarcale e come una forma di impegno politico nei riguardi delle altre donne e delle altre lesbiche. Con forme e modalità espressive anche molto diverse fra loro, il lesbofemminismo enfatizza infatti l'adesione delle lesbiche alla lotta femminista a partire dall'idea che il controllo maschile sui corpi delle donne sia centrale anche nell'oppressione subita dalle lesbiche: secondo le lesbiche femministe, il lesbismo viene punito e patologizzato o, più spesso, reso invisibile, soprattutto perché si tratta di una scelta di autonomia di una donna rispetto agli uomini, intesi come gruppo o classe. Per le lesbiche femministe, su questo punto si consuma una differenza importante con gli uomini gay, che orienta la scelta di aderire alla pratica politica del separatismo, in alcuni casi declinata addirittura come separatismo lesbico.

Siccome il lesbismo viene interpretato attraverso le lenti di analisi della teoria femminista radicale, in esso le lesbiche femministe tendono a vedere soprattutto un atto di resistenza nei confronti della dominazione maschile e uno stile di esistenza capace di aprire spazi di libertà per le donne tutte. Se infatti il lesbismo viene punito in quanto scelta di autonomia dagli uomini, *allora* le esistenze lesbiche possono essere viste come una radicalizzazione della lotta al patriarcato o come un'avanguardia della lotta delle donne, come viene esplicitamente sostenuto dal collettivo *Radicalesbians* negli Stati Uniti. Più in generale, la visibilità lesbica costituisce un punto centrale della teoria e della pratica lesbofemminista e proprio la lotta per la

visibilità, in paesi come l'Italia e la Francia, arriva anche a costare ad alcune un ostracismo prolungato all'interno del movimento delle donne. Il lesbismo femminista non è però solo l'estensione dei principi della teoria femminista radicale all'analisi del lesbismo: è anche una ridefinizione della teoria femminista a partire dalla critica dell'eterosessualità come sistema d'oppressione materiale e simbolico che influenzerà i lavori femministi queer del ventennio successivo, nonché un tentativo di immaginare quello che il desiderio lesbico può essere quando a descriverlo non sono medici e dottori ma le donne stesse. Su questo punto fondamentale è il contributo di due teoriche-scrittrici, autrici di due versioni "vicine ma opposte" di teoria lesbica femminista: Adrienne Rich e Monique Wittig. I loro scritti teorici saranno al centro del capitolo. Nel primo paragrafo esplorerò il lavoro della prima, il suo famoso articolo *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*<sup>1</sup>, che metterò in risonanza con i movimenti e i dibattiti dell'epoca e con alcuni scritti di Audre Lorde. Nel secondo mi dedicherò alla teoria lesbica materialista di Wittig e quindi al suo testo *The Straight Mind*<sup>2</sup>, che contestualizzerò all'interno del dibattito e della teoria femminista materialista francese. La scelta di dedicarmi a queste autrici dipende non solo dalla loro centralità in ambito teorico, ma anche dall'influenza che i loro scritti teorici e letterari hanno esercitato nel dibattito italiano: come vedremo, i testi di Rich e Wittig vengono tradotti, ripresi e commentati in Italia sin dalla fine degli anni Settanta.

Nel lesbismo femminista militante si assiste a una sorta di fusione tra femminismo, inteso come movimento di emancipazione delle donne, e lesbismo, che spesso viene rivendicata nei termini di 'lesbismo politico' in opposizione a forme di lesbismo praticato ma non politicizzato. Sin dagli anni Settanta, tale "fusione" si rivela capace di mobilitare molte donne e favorire un impegno politico nella costruzione di spazi per lesbiche che, in alcuni casi, resistono ancora oggi, ma genera anche aspri scontri e frizioni in seno alla teoria e alla politica lesbica destinati a durare, come vedremo, fino ai giorni nostri. Di alcuni di questi conflitti renderò conto nel

---

<sup>1</sup> A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in «Signs», 5(4), 1980, pp. 631-660; trad. it. *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in «Nuova DWF», n. 23-24, 1985, pp. 5-40.

<sup>2</sup> M. Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992; trad. it. *Il pensiero straight e altri saggi*, collettivo della lacuna, 2019. Il testo è leggibile qui: <https://pensiero-straight.home.blog/>

corso di entrambi i paragrafi e poi nel prossimo capitolo. Si tratta di conflitti plurimi che variano molto anche in base anche al contesto geografico: in Italia e Francia, per esempio, il conflitto tra lesbiche femministe e lesbiche impegnate nel movimento delle donne ma non visibili in quanto tali dura molto più a lungo che in paesi come gli Stati Uniti, dove il dibattito, come vedremo, viene ridefinito dalla presenza di donne trans impegnate nei luoghi del lesbofemminismo, da gruppi politicizzati di lesbiche femministe nere e da lesbiche identificate nella subcultura butch-femme.

Il lesbismo femminista ha costituito un momento importante nella storia della politicizzazione del lesbismo e dell'eterosessualità come sistema di potere in seno al movimento e alla teoria femminista e, pur avendo oggi un'influenza minore sui movimenti occidentali di quanta ne aveva nel secolo scorso, non smette di esercitare il suo fascino e la sua influenza, specie nei suoi aspetti più radicali e creativi. Ancora oggi, del resto, lesbica è e può essere una rivoluzione.

## 2.1 AVANGUARDIA DELLA RIVOLUZIONE DELLE DONNE

### 2.1.1 Lesbiche *woman-identified*

A ispirare *La donna clitoridea e la donna vaginale*<sup>3</sup> di Lonzi, come dicevo, è il testo della femminista lesbica radicale Anne Koedt *The Myth of the Vaginal Orgasm*<sup>4</sup>. Negli Stati Uniti, Koedt è nota anche per un altro breve testo che si inserisce nel solco delle lotte per la visibilità lesbica nel movimento femminista statunitense, che invece Lonzi non prende in considerazione: *Lesbianism and Feminism*<sup>5</sup>. In esso Koedt articola una riflessione sui legami tra lesbismo e lotta femminista: a partire da una riflessione sull'appellativo 'lesbica' usato per screditare e stigmatizzare le femministe e, più in generale, le donne indipendenti, l'autrice identifica nell'esistenza lesbica uno dei modi possibili per sfidare i ruoli di genere, rivendicandone la visibilità all'interno di una lotta, quella «femminista radicale», che ha per lei l'obiettivo di «eliminare le istituzioni sessiste e i ruoli di sesso (*sex roles*)»<sup>6</sup>. Inizialmente pronunciato a una conferenza del 1971 ma pubblicato nel 1973, lo scritto di Koedt riecheggia alcune idee e intuizioni diffuse nel movimento femminista statunitense dalla pubblicazione, almeno, del celebre manifesto *The Woman-Identified Woman*<sup>7</sup> del collettivo *Radicalesbians*. Costituitesi come gruppo per protestare contro l'esclusione delle questioni lesbiche dal secondo *Congress to Unite Women* organizzato dalla *National Organization for Women* (NOW)<sup>8</sup>, il collettivo pubblica *The Woman-Identified Woman* per rispondere politicamente alle parole e alle azioni

---

<sup>3</sup> C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale* in Ead., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974 (prima ed. 1971), pp. 77-140.

<sup>4</sup> A. Koedt, *The Myth of the Vaginal Orgasm*, in New York Radical Feminist, *Notes from the First Year*, New England Press, New York 1968; trad. it. *Il mito dell'orgasmo vaginale*, in L'Anabasi (a cura di), *Donne è bello*, Gruppo Anabasi, Milano 1972, pp. 48-52.

<sup>5</sup> A. Koedt, *Lesbianism and Feminism*, in A. Koedt, E. Levine, A. Rapone (ed.), *Radical Feminism*, Quadrangle, New York 1973, pp. 246-258.

<sup>6</sup> Ivi, p. 248.

<sup>7</sup> Radicalesbians, *The Woman-Identified Woman*, originariamente stampato su volantini, è stato poi nuovamente pubblicato in diverse raccolte di testi femministi. In italiano è stato tradotto la prima volta da un gruppo di lesbiche del FUORI! nel 1973 e ristampato poi più volte. Oggi si può leggere una traduzione dal titolo *La donna identificata donna* in: D. Ardilli (a cura di), *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*, Morellini Editore, Milano 2018, pp. 203-211.

<sup>8</sup> Fondata nel 1966, NOW è un'organizzazione femminista di stampo liberale, ancora attiva, che nel corso degli anni ha intrapreso diverse campagne per i diritti delle donne e delle persone LGBTIQ+.

di Betty Friedan, all'epoca presidente di NOW. Nel periodo antecedente al congresso, infatti, la celebre autrice di *The Feminine Mystique*<sup>9</sup> non solo aveva cercato in tutti i modi di limitare la presenza di lesbiche dichiarate in NOW, ma aveva anche pubblicamente definito il lesbismo «la minaccia color lavanda» (*lavender menace*) del movimento delle donne: per Friedan, la presenza di lesbiche dichiarate e la discussione di tematiche lesbiche in seno al femminismo avrebbe fatto da deterrente a una partecipazione ampia e larga delle donne al movimento. Escluse di fatto dai lavori di NOW, le militanti di *Radicalesbians* si presentano al congresso del 1970 indossando delle magliette recanti la scritta '*lavender menace*' e distribuendo le copie di quello che diventerà uno dei più famosi manifesti del lesbismo politico: *The Woman-Identified Woman*<sup>10</sup>.

Come avviene nel testo di Koedt, in *The Woman-Identified Woman* le autrici rivendicano l'esistenza lesbica come parte integrante della lotta femminista a partire da una riflessione sull'uso sociale della parola 'lesbica'. Secondo le militanti di *Radicalesbians*, la parola 'lesbica' (*lesbian* o *dyke*, nel testo) svolge una funzione di controllo sociale del comportamento delle donne simile a quella che la parola 'frocio' (*faggot*) svolge per il comportamento degli uomini: «lesbica», scrivono, «è la parola, l'etichetta, la condizione che tiene le donne in riga»<sup>11</sup>, è quell'epiteto che «una donna si sente rivolgere» quando «sa che sta uscendo dai ranghi»<sup>12</sup>. «Lesbica», in altre parole, funziona come un «insulto» che le donne si sentono rivolgere quando non «performano (*play*)» in maniera corretta il ruolo che il patriarcato prescrive loro: quando, in altre parole, non si comportano come delle «vere donne». Tale insulto, inoltre, assume per le autrici una coloritura anche peggiore di 'frocio' a causa della trasgressione che deve stigmatizzare. A loro avviso, l'accusa o l'insinuazione di lesbismo viene utilizzata per svilire una donna che aspira a svolgere le mansioni degli uomini e, più in generale, a essere una persona libera anziché un oggetto sessuale. Essa punisce, inoltre, qualsiasi forma di cooperazione, mutuo-

---

<sup>9</sup> B. Friedan, *The Feminine Mystique*, Norton & Company, New York 1963; trad. it. *La mistica della femminilità*, Edizioni di Comunità, Milano 1964.

<sup>10</sup> Per approfondire si veda: A. Echols, *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2016 (prima ed. 1989), pp. 210-220.

<sup>11</sup> Radicalesbians, *La donna identificata donna*, in D. Ardilli (a cura di), *Manifesti femministi*, cit., p. 205.

<sup>12</sup> *Ibidem*.



sostegno e solidarietà che le donne mettono in atto per cambiare la loro condizione sociale di inferiorizzate. Una delle tesi portanti del manifesto è infatti che la parola 'lesbica' sia rivestita di un'accezione particolarmente negativa non solo per mantenere le donne sotto il controllo degli uomini, ma anche per indebolirne le rivendicazioni collettive e per creare divisioni, sospetti e paure infondate tra le donne. Al fine di contestare questa lettura, le militanti di *Radicalesbians* presentano allora il lesbismo come la «rabbia di tutte le donne condensata fino al punto di esplosione»<sup>13</sup> e come una sorta di avanguardia della lotta femminista: «la donna identificata donna» (*The Woman-Identified Woman*), che dà il titolo al manifesto, è infatti la lesbica che, sottraendo le proprie energie fisiche, psichiche ed emotive al controllo degli uomini, le dedica unicamente alle donne, ai loro bisogni e interessi. Per le autrici, le lesbiche costituiscono una tipologia di donne che ha smesso di identificare i propri bisogni con quelli degli uomini e che quindi dimostra una propensione ad agire, come singole e come gruppo, in maniera femminista. *The Woman-Identified Woman* è quindi all'origine di una tendenza all'interno del femminismo che considera la critica dell'eterosessualità obbligatoria come un perno della teoria e della pratica femminista e la costruzione di spazi separatisti quale risposta strategica fondamentale alla pervasività della dominazione maschile: il lesbofemminismo.

Una delle teoriche universalmente riconosciuta tra le più importanti di questa area di femminismo è senza dubbio la poeta Adrienne Rich. Nata a Baltimora, negli Stati Uniti, e di origine ebrea, Rich è nota negli ambienti del femminismo statunitense già dalla fine degli anni Sessanta per la sua produzione poetica<sup>14</sup> e per alcuni interventi sull'importanza di una critica letteraria di taglio femminista<sup>15</sup>. Nel 1976 dà alle stampe uno dei suoi testi teorici più famosi, una lunga riflessione che Rich, madre lesbica di tre figli maschi, dedica alla maternità: *Of Woman Born*<sup>16</sup>. Il testo appartiene a quello che in ambito anglofono viene tendenzialmente definito, dalle

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 203.

<sup>14</sup> La produzione poetica di Rich è talmente vasta da non essere riassumibile in una nota. In italiano esistono, per esempio, *Lo spacco alla radice/Sources* (Estro, Firenze 1985) e di più recente pubblicazione *Cartografie del silenzio* (Crocetti, Milano 2020) e *La guida nel labirinto* (Crocetti, Milano 2021).

<sup>15</sup> Si vedano, per esempio, diversi suoi saggi tradotti in A. Rich, *Segreti, silenzi, bugie. Il mondo comune delle donne*, La Tartaruga Edizioni, Milano 1982.

<sup>16</sup> Ead., *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Norton, New York 1976; trad. it. *Nato di donna. Cosa significa per gli uomini essere nati da un corpo di donna*, Garzanti, Milano 1979.

sue detrattrici, come femminismo culturale, ovvero un tipo di femminismo che non pensa la dominazione patriarcale tanto come l'imposizione di un sistema di ruoli e obblighi per le donne, come fa il femminismo radicale, quanto piuttosto come la repressione di una fonte di energia delle donne e nelle donne che queste ultime possono ritrovare immergendosi nella cultura prodotta dalle donne. Secondo la storica femminista Alice Echols, autrice di un importante studio sul movimento femminista statunitense dal titolo *Daring to Be Bad*<sup>17</sup>, elementi di femminismo culturale emergono nel movimento delle donne statunitense in seguito a fenomeni di backlash contro il femminismo radicale, più specificamente dal 1973 circa, nei proclami sul valore delle donne e negli appelli sull'importanza della creazione di una controcultura fondata sulla valorizzazione della femminilità e dei valori, come l'empatia, la pazienza, la spiritualità, storicamente associati a essa<sup>18</sup>. In *Of Woman Born*, Rich tratta la maternità come una di queste fonti di energia femminile (*female energy*) represses e da rivalorizzare. Rich sostiene infatti che l'istituzione della maternità si sovrapponga all'esperienza reale della maternità: se la prima funziona socialmente e politicamente per mantenere le donne sotto il controllo maschile, la seconda è invece una possibilità del corpo biologico femminile capace di arricchire e valorizzare le donne e, più in generale, la società. Rich esplora innanzitutto la sua esperienza di madre, mettendola costantemente in relazione non soltanto con le privazioni emotive e materiali dovute alla maternità istituzionale, ma anche con la mitizzazione di un passato in cui, a suo avviso, la maternità non era «addomesticata» e asservita agli interessi degli uomini, ma esprimeva la potenza generativa delle donne. Nell'ottica adottata da Rich, la maternità istituzionale detta le condizioni in cui le scelte delle donne vengono operate o, più spesso, «rese impossibili», ma non descrive l'esperienza incarnata delle madri reali. Queste ultime, infatti, per Rich, parlano un linguaggio differente, non privo di ambiguità e contraddizioni, ma comunque altro da quello disumanizzante e alienante dell'istituzione. La maternità come istituzione, insomma, è certamente motivo dei loro frequenti vissuti di

---

<sup>17</sup> A. Echols, *Daring to Be Bad*, cit.

<sup>18</sup> Nel testo, Echols cita in particolare i lavori di Jane Alpert, Robin Morgan e Mary Daly e traccia un parallelismo tra quello che chiama il movimento della «néo-feminité» francese (intendendo con tale espressione *Psychanalyse et Politique* e il differenzialismo francese) e il femminismo culturale.

alienazione, frustrazione, oppressione, ma non esaurisce quello che le donne e le madri sono. Lo stesso si può dire per Rich anche di un'altra istituzione politica e sociale che opprime le donne. Già in *Of Woman Born*, Rich la nomina più volte, riconoscendo in essa soprattutto una forma di potere sociale che inibisce le donne, ma è in un articolo uscito nel 1980 sulla rivista «Signs»<sup>19</sup> che la descrive nei suoi aspetti più materiali: l'istituzione dell'eterosessualità.

Nel 1980, la denuncia dell'eterosessualità in seno al femminismo statunitense non è una novità: non solo Koedt, ma anche teoriche come Andrea Dworkin e Gayle Rubin ne avevano tratteggiato un quadro critico<sup>20</sup>. Con il testo di Rich, la questione viene approfondita e soprattutto acquista una rilevanza inedita: l'articolo *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* avrà infatti non solo una grande eco di dibattiti nel femminismo anglofono, ma anche una vasta diffusione al di fuori di esso. In Italia, per esempio, il testo viene tradotto nel 1985 sulla rivista «Nuova DWF» in un numero speciale dedicato al lesbismo, e, soprattutto, un anno prima, le autrici de *Il nostro mondo comune*<sup>21</sup> lo citano ampiamente per muovere una critica all'invisibilizzazione dell'esistenza lesbica nel femminismo della differenza sessuale della Libreria delle donne di Milano. L'articolo funziona in più paesi come una sorta di spartiacque – e nel mondo anglofono occidentale, come vedremo, in più di un senso –, per la capacità di Rich di argomentare in favore dell'importanza di un'analisi politica dell'eterosessualità in seno al femminismo, ma anche per il particolare sguardo sul lesbismo che la poeta statunitense costruisce nel testo. Il saggio di Rich è infatti un testo non solo di analisi critica dell'eterosessualità intesa come istituzione di oppressione delle donne, ma anche di produzione immaginativa e concettuale sul lesbismo: in *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* Rich mira ad affrancare l'esistenza lesbica dal suo significato clinico e patologico

---

<sup>19</sup> A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, art. cit.

<sup>20</sup> A. Dworkin, *Woman Hating. A Radical Look at Sexuality*, Penguin Books, New York 1974. G. Rubin, *The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex*, in R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975; trad. it. *Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud*, in «Nuova DWF», n. 1, 1976, pp. 23-65. Sul testo di Rubin tornerò nel prossimo capitolo.

<sup>21</sup> AA.vv., *Il nostro mondo comune. Un contributo del C.L.I. al dibattito aperto dal gruppo n.4 di Milano*, Asterisco, Milano 2020 (prima ed. 1983).

per immaginarla, usando le sue parole, come «fonte di conoscenza e di potere a disposizione delle donne»<sup>22</sup>.

Nel testo, la tesi di fondo di Rich è che un'analisi femminista che non riconosca l'obbligo eterosessuale come parte integrante del funzionamento delle società patriarcali e/o dimostri scarso interesse nei riguardi delle esistenze lesbiche sia un'analisi incapace di cogliere aspetti fondamentali del funzionamento del patriarcato. Dopo aver commentato alcuni lavori di storia e psicoanalisi femminista in cui l'esistenza lesbica risulta marginalizzata o ignorata<sup>23</sup>, Rich riprende le analisi femministe sulla disuguaglianza strutturale tra uomini e donne per dimostrare come «il diritto di accesso fisico, economico, emotivo da parte dei maschi»<sup>24</sup> al corpo delle donne dipenda innanzitutto dall'imposizione a queste ultime di un orientamento eterosessuale. Nello specifico Rich si appoggia alle caratteristiche transculturali del «potere maschile» messe in luce dall'antropologa Kathleen Gough in *The Origin of the Family*<sup>25</sup>, alle analisi di Catharine MacKinnon sulla «sessualizzazione» imposta, anche violentemente, alle donne sui luoghi di lavoro attraverso le molestie<sup>26</sup> e alla nozione di «schiavitù sessuale» coniata dalla sociologa Kathleen Barry<sup>27</sup>, per sostenere che l'eterosessualità funziona da «testa di ponte della supremazia

---

<sup>22</sup> A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, art cit., p. 7.

<sup>23</sup> Rich nomina quattro testi discussi al tempo, *For Own Good. 150 Years of the Expert's Advice to Women* di Barbara Ehrenreich e Deirdre English (Doubleday & Anchor, New York 1978), *Toward a New Psychology of Women* di Jean Baker Miller (Beacon Press, Boston 1976), *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and the Human Malaise* di Dorothy Dinnerstein (Harper & Row, New York 1976) e *The Reproduction of Mothering* di Nancy Chodorow (University of California Press, Berkeley 1978) mostrando come in essi la dimenticanza del lesbismo sia funzionale al mantenimento del suo divieto e all'imposizione alle donne di un orientamento eterosessuale.

<sup>24</sup> A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, art cit., p. 25.

<sup>25</sup> Gough definisce otto caratteristiche del potere maschile nelle società arcaiche e contemporanee, che Rich elenca nel suo testo: «la capacità degli uomini di negare alle donne la sessualità o di forzarla verso quella maschile; di disporre o sfruttare il loro lavoro al fine di controllarne i prodotti; di avere il controllo sui figli o di sottrarglieli; di confinarle fisicamente e impedirne i movimenti; di usarle come oggetti di transizioni maschili; di tarpare la loro creatività o di impedirne l'accesso ad ampie aree del sapere sociale e delle acquisizioni culturali» (K. Gough, *The Origin of the Family*, New Hogtown Press, Toronto 1973).

<sup>26</sup> C. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women. A Case of Sex Discrimination*, Yale University Press, New Haven 1979.

<sup>27</sup> La nozione di schiavitù sessuale viene definita da Rich usando le parole di Barry (*Female Sexual Slavery*, Prentice Hall, New York 1979, p. 33) come quell'«asservimento sessuale della donna presente in tutte quelle situazioni in cui una donna o una ragazza non è in grado di cambiare le condizioni della propria esistenza, situazioni da cui, indipendentemente da come vi sono finite – ad esempio per pressioni sociali, difficoltà economiche, fiducia malriposta o bisogno di affetto – non sono in grado di tirarsi fuori e in cui son sottoposte a violenza e sfruttamento sessuale» (A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, art. cit., p. 20).

maschile»<sup>28</sup>. Secondo Rich, l'appropriazione pubblica e privata del corpo delle donne, del loro lavoro di cura, della loro capacità biologica, non si realizzerebbe senza una continua pressione imposta loro a conformarsi a un comportamento eterosessuale. Nel testo, Rich definisce l'eterosessualità come un'«istituzione» che rende possibile lo sfruttamento fisico, emotivo e sessuale delle donne da parte degli uomini e che viene mantenuta sia con mezzi fisici, come la forza brutale, la molestia sessuale, l'istituto del matrimonio, sia con mezzi ideologici, come la celebrazione e naturalizzazione dell'amore romantico tra uomo e donna e la patologizzazione, degradazione e invisibilizzazione delle esistenze lesbiche. Quest'ultimo punto costituisce il nodo centrale dell'articolo, volutamente evidenziato dall'autrice nel titolo. Secondo Rich, un femminismo che non nomina e rivendica l'esistenza lesbica come parte della propria lotta è un femminismo che lavora contro gli interessi delle donne come gruppo, perché non riconosce che il patriarcato agisce patologizzando e invisibilizzando quelle esistenze che si configurano come un atto di resistenza nei confronti del controllo maschile. Per Rich, le esistenze lesbiche costituiscono «un attacco diretto o indiretto all'accesso maschile al corpo femminile»<sup>29</sup>, dal momento che rivelano che le donne non sono per natura destinate ad accettare il controllo maschile sui loro corpi o l'appropriazione fisica ed emotiva del loro tempo. Non solo: per Rich l'esistenza lesbica ha un potenziale rivoluzionario dei rapporti tra i sessi anche perché è sinonimo di un'esistenza *woman-identified*. La nozione di *woman-identification* è una nozione portante del lesbofemminismo di matrice anglofona: come visto in merito al suo primo uso nel manifesto del collettivo *Radicalesbians*, essa indica una pratica politica che permette l'identificazione con il gruppo oppresso delle donne e quindi l'assunzione della lotta al sessismo. Influenzata dal femminismo culturale, in *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* Rich estende il concetto di *woman-identification* alla sfera del desiderio e dell'identità. Nel testo, Rich interpreta infatti l'oppressione patriarcale anche nei termini di un'azione di repressione dell'energia sessuale delle donne, che propone di ritrovare proprio attraverso un'azione di *woman-identification*. Per Rich il patriarcato agisce nei termini dell'imposizione di un dominio esercitato non solo attraverso l'uso della

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 7.

<sup>29</sup> Ivi, p. 26.

violenza e del controllo, ma anche privando le donne della possibilità di vivere un'esperienza erotica piena e autentica, per esempio, spogliando l'«amicizia e il cameratismo femminile (...) di qualsiasi connotazione erotica»<sup>30</sup> o medicalizzando le possibilità di una sessualità «antifallica». La poeta statunitense propone quindi il lesbofemminismo come pratica politica in grado non solo di rompere con il sessismo sociale, ma anche di ridonare alle donne accesso a questa dimensione dell'affettività e della sessualità. Per spiegarsi meglio, Rich si affida ad alcune parole e immagini tratte da *Uses of the Erotic*<sup>31</sup>, uno dei testi più famosi di Audre Lorde.

Pensatrice del femminismo lesbico nero e poeta, Audre Lorde è un'importante protagonista della produzione femminista d'oltreoceano: le sue poesie, i suoi contributi teorici ed esperienziali influenzano molte femministe, riuscendo spesso nell'intento di mettere in dialogo donne nere e bianche sul tema del privilegio bianco e della lotta al razzismo<sup>32</sup>. *Uses of the Erotic* è il testo di un intervento che Lorde pronuncia nel 1978 al quarto Congresso del Berkshire sulla Storia delle donne che viene pubblicato l'anno seguente. Per Rich, amica di Lorde sin dalla fine degli anni Sessanta, si tratta di un testo di grande ispirazione perché in esso Lorde riflette sul recupero della dimensione erotico-affettiva tra donne quale perno fondamentale della politica delle donne. In *Uses of the Erotic*, Lorde propone di considerare l'erotico come quella risorsa «profondamente femminile e spirituale»<sup>33</sup> che giace inespresa nella vita delle donne, ma che si riattiva quando queste ultime si impegnano individualmente e collettivamente per cambiare le loro condizioni di esistenza. Per Lorde, in società dominate dalla logica capitalistica del profitto e da un uso consumistico e pornografico delle immagini del corpo delle donne, queste ultime si trovano spesso costrette a fare un'esperienza erotica svilente e mortificante in cui non si vedono riconosciute. A queste esperienze di svalutazione e alienazione, causa di disagio e odio interiorizzato, Lorde contrappone la forza dell'affettività tra donne: nella gioia che deriva dalla condivisione dell'impegno

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 28.

<sup>31</sup> A. Lorde, *Uses of Erotic. The Erotic as Power*, «Out and Out», n. 3, 1979; trad. it. *Usi dell'erotico. L'erotico come potere*, in A. Lorde, *Sorella Outsider, Gli scritti politici di Audre Lorde*, Il Dito e La Luna, Milano 2014, pp. 128-134.

<sup>32</sup> Di Lorde esiste in italiano, oltre a *Sorella Outsider*, la raccolta di poesie *D'amore e di lotta. Poesie scelte* (Le lettere, Firenze 2018) e la sua "biomitografia" *Zami. Così riscrivo il mio nome*, (Edizioni ETS, Pisa 2014).

<sup>33</sup> A. Lorde, *Usi dell'erotico. L'erotico come potere*, cit., p. 128.

femminista, nella forza del libero scambio di sentimenti profondi e pensieri trasformativi con altre donne, così come nei piccoli gesti di autoaffermazione quali scrivere una poesia o dichiarare il proprio amore per un'altra donna, Lorde identifica moti del corpo e dello spirito in grado di rendere le donne più libere e consapevoli della loro bellezza e forza interiore. In queste riflessioni di Lorde, quindi, Rich trova l'espressione di un'«energia diffusa», non limitata «a nessuna singola parte del corpo, o al solo corpo»<sup>34</sup>, capace di identificare, sul piano concettuale, un'esperienza erotica e affettiva autentica delle donne e quindi anche dall'amore tra donne. In *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* Rich attribuisce infatti a questo amalgama di ribellione femminista, complicità e solidarietà femminile il nome di «continuum lesbico», che definisce appunto come «una serie di esperienze – sia nell'ambito della vita di ogni singola donna che attraverso la storia – in cui si manifesta l'interiorizzazione di una soggettività femminile (*women-identified experience*)»<sup>35</sup>. Tale nozione viene proposta da Rich sia come chiave di lettura della politica delle donne e di interpretazione della loro storia di emancipazione, sia, come detto, di decodificazione dell'autentica esperienza lesbica. Nel testo, Rich presenta infatti l'esperienza lesbica come «un'esperienza profondamente femminile (*female*)»<sup>36</sup>, espressione a cui attribuisce due significati fondamentali. In primo luogo, uno di natura politica e sociale. Per Rich, le lesbiche occupano un preciso posizionamento nello scacchiere sociale: come le donne e in quanto donne, le lesbiche soffrono la mancanza di privilegio economico e culturale e vivono un'esperienza quotidiana di invisibilità e reificazione sessuale che fa della stessa parola 'lesbica', o dei suoi derivati, un'allusione, implicita o esplicita, alla mancata soddisfazione dei canoni estetici di femminilità e di disponibilità sessuale che il patriarcato impone alle donne. In secondo luogo, un significato che potremmo definire naturale o essenzialista. Secondo Rich, il lesbismo gode di potenzialità e significati propri legati al fatto che le lesbiche possiedono «un corpo di donna» (*female body*). Per Rich, il possesso di un corpo biologico femminile (*female*) implica un'esperienza affettiva e valoriale specifica, che distingue da espressioni sessuali lesbiche che giudica come «identificate con la cultura degli uomini». Nel testo, Rich

---

<sup>34</sup> A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, art. cit., p. 28.

<sup>35</sup> Ivi, p. 13.

<sup>36</sup> Ivi, p. 28.

distanza il lesbismo da pratiche sessuali non convenzionali come il sadomaso e da quello che indica come «role-playing», che è l'espressione tendenzialmente dispregiativa con cui molte femministe guardano in quegli anni alle forme di sessualità lesbica organizzate intorno ai significati della maschilità e della femminilità, dette nel mondo anglofono «butch-femme». In sintonia con il clima del femminismo culturale e contestando le raffigurazioni della lesbica come “mascolina” e “invertita” alla ricerca di un'amante femminile derivanti dalla sessuologia del primo Novecento, Rich immagina l'esperienza lesbica come segnata dalla riscoperta di quella affettività tra donne politicamente impegnata nella cura, nell'affetto e nella ricerca dell'uguaglianza tra donne che pone a fondamento del continuum lesbico. L'esperienza lesbica, sostiene Rich, deve «approfondirsi e ampliarsi fino a divenire una consapevole interiorizzazione di una soggettività femminile (*woman-identified experience*)»<sup>37</sup>.

Il concetto di continuum lesbico come prisma di lettura dell'esistenza e del desiderio lesbico avrà diverse fortune: verrà accolto con entusiasmo da diverse donne lesbiche che si rivedranno nel legame d'amore e d'affetto politicamente impegnato proposto da Rich, e sarà utilizzato da importanti storiche femministe come Lilian Faderman<sup>38</sup> per studiare sotto la categoria di lesbismo la storia dei rapporti d'amicizia e d'amore tra donne. Altre storiche lesbiche, invece, lo contesteranno per la sua genericità e astrattezza<sup>39</sup>, mentre alcune teoriche e attiviste, come vedremo, lo criticheranno per la de-sessualizzazione delle relazioni lesbiche implicita nell'accostamento del lesbismo a forme di amicizia e solidarietà politica tra donne ed esplicita nel rigetto della sessualità e dell'erotica butch-femme e delle pratiche sessuali, come il sadomaso, che implicano la disuguaglianza e il potere. In Rich, e lo

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 39.

<sup>38</sup> L. Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers. A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*, The Women's Press, London 1985; trad. it. parziale *Una storia tutta per noi. Lilian Faderman: un'antologia*, Il Dito e La Luna, Milano 2006. In italiano, il lavoro di Daniela Danna *Amiche, compagne, amanti. Storia dell'amore tra donne* (Mondadori, Milano 1994) si ispira anche alla nozione di esistenza lesbica e continuum lesbico di Rich. A fare ampio uso delle idee di Rich per rileggere la storia di quella che chiama «distruzione scientifica della lesbica» è anche Rosanna Fiocchetto nel suo lavoro *L'amante celeste. La distruzione scientifica della lesbica* uscito nel 1987 per la storica casa editrice lesbica Estro, fondata e gestita da Borghi e Fiocchetto stessa (sulla storia di Estro si veda P. Guazzo, *Storia breve di un'&stroza editrice. La Estro e il lesbofemminismo italiano dagli anni Ottanta ai Novanta*, in AA.vv., *Il movimento delle lesbiche in Italia*, Il Dito e la Luna, Milano 2008, pp. 133-144).

<sup>39</sup> J. Zita, *Historical Amnesia and the Lesbian Continuum*, in «Signs», 1981, 6 (3), pp. 172-187.



stesso vale con sfumature diverse, come mostrerò più avanti, anche per Monique Wittig, la riflessione sul lesbismo rimane decentrata rispetto alle forme di erotica sessuale praticate in seno alle comunità lesbiche: Rich, e anche Wittig come vedremo, sono piuttosto impegnate a politicizzare e immaginare il desiderio lesbico come elemento di rottura rispetto alle pratiche della dominazione patriarcale e come luogo di evasione dagli immaginari socialmente codificati. Diversamente da Wittig, però, in Rich si tratta anche di un lesbismo immaginato in consonanza con la rivalutazione delle caratteristiche associate alla femminilità propugnata dal femminismo culturale. Ponendo il concetto di continuum lesbico alla base dell'autentica esperienza lesbica, Rich enfatizza infatti l'adesione delle lesbiche ai tratti culturali storicamente associati alle donne, quali la cura, l'affettività, l'amorevolezza. Con il concetto di continuum lesbico, Rich non solo immagina punti di fluidità e convergenza nelle esperienze di oppressione e liberazione di donne lesbiche, bisessuale ed eterosessuali, ma identifica anche nei legami di solidarietà, amicizia, cura e affetto che le donne creano tra loro anche attraverso la pratica femminista il punto saliente del desiderio lesbico. Per Rich, anche i momenti di condivisione separata tra donne non apertamente politicizzati sono occasione di emersione di semi di consapevolezza capaci di aiutare le donne ad amare maggiormente se stesse e le loro simili e, quindi, a guadagnare gradi di libertà nel desiderio. Più in generale, durante gli anni Settanta, Ottanta e oltre, negli Stati Uniti come in Europa, il separatismo viene messo a tema, rivendicato e tematizzato da parte di numerosi collettivi che si auto-nominano lesbofemministi o lesbici. In particolare oltreoceano la pratica del separatismo lesbofemminista dà però anche luogo a critiche e dibattiti intorno alle modalità del suo esercizio (chi può stare nel luogo separato e chi no): nella seconda parte di questo paragrafo, pertanto, entrerò nel merito delle concettualizzazioni militanti del separatismo lesbofemminista, per poi approfondire i dibattiti e le controversie che, in particolare nel mondo anglofono, il separatismo ha suscitato.

### 2.2.2 Teorie, pratiche militanti e controversie del separatismo lesbofemminista

Come visto nel primo capitolo, il separatismo è, in generale, un tema centrale dei femminismi che emergono negli anni Settanta: teorizzando il sessismo e la violenza degli uomini come problemi sistemici e/o insistendo sulla cancellazione e sull'invisibilizzazione del corpo e del piacere delle donne, i femminismi associati alla cosiddetta seconda ondata convergono sull'importanza di creare luoghi politici riservati alle donne. Tali spazi vengono visti come luoghi in cui le donne possono guadagnare consapevolezza rispetto al funzionamento del patriarcato attraverso la pratica dell'autocoscienza, ma anche conoscere il proprio corpo e fare esperienza di autonomia e libertà dal sessismo sociale e interiorizzato attraverso la costruzione di relazioni politiche significative con altre donne e la gestione collettiva degli spazi. Con il lesbofemminismo, la separazione dagli uomini viene argomentata come un atto politico necessario per far fronte anche alla violenza dell'eterosessualità obbligatoria e la pratica della visibilità lesbica viene rivendicata non solo come un atto di radicalizzazione della lotta femminista contro i ruoli di genere, ma anche come un incentivo alla prassi separatista stessa. Le lesbofemministe infatti, come detto, tendono a vedere nelle esistenze lesbiche una modalità di esistenza più facilmente coinvolta nella costruzione di complicità e solidarietà femminista anche per via del loro separatismo esistenziale. In questi anni molte sono convinte che tutte le donne, se lo vogliono, possono amare altre donne e che il lesbismo sia una scelta di vita femminista: Ti-Grace Atkinson diviene famosa per l'invito da lei pronunciato, o almeno così si dice<sup>40</sup>, a considerare il femminismo «la teoria» e il lesbismo «la pratica», mentre in *Lesbian Nation*<sup>41</sup> la giornalista lesbica Jill Johnston invita esplicitamente alla costruzione di comunità di donne che amano le donne (*woman-loving-woman*) come risposta politica al maschilismo e alla violenza maschile contro le donne. In particolare agli inizi del lesbofemminismo, il lesbismo non viene tanto guardato come un'identità sessuale o un desiderio dissidente che espone allo stigma

---

<sup>40</sup> La frase è riportata da Koedt in *Lesbianism and Feminism*, in A. Koedt, E. Levine, A. Rapone (ed.), *Radical Feminism*, cit., p. 246.

<sup>41</sup> J. Johnston, *Lesbian Nation. The Feminist Solution*, Simon & Schuster, New York 1973. Una recensione italiana al libro di Johnston è presente nel numero *Fuori! Donna. Ovvero: femminismo e lesbismo* (1974, p. 42) a cura di Roberta Racano.

lesbofobico, ma più spesso come uno stile di esistenza che rende la sorellanza e la vita femminista possibili<sup>42</sup>, in una fusione, e talvolta confusione, tra lesbismo, sorellanza e femminismo che però riesce nell'intento di mobilitare le donne. Nel mondo anglofono questa declinazione iper-politicizzata del lesbismo trova una formulazione particolarmente originale e radicalizzata – a tal punto che il testo viene spesso citato come “esempio” di lesbismo politico –, in un pamphlet scritto e pubblicato nel 1981 dal gruppo lesbofemminista inglese *Leeds Revolutionary Feminist Group*, intitolato *Love Your Enemy? The Debate Between Heterosexual Feminism and Political Lesbianism*<sup>43</sup>. Facendo scalpore e generando polemiche nel movimento delle donne inglese, in *Love Your Enemy?* le autrici sostengono di considerare il lesbismo come la scelta più adeguata e coerente per una donna che si definisce femminista, perché essere lesbiche, sostengono, significa rifiutarsi di scendere, nella sfera privata quantomeno, a compromessi con il sessismo e il maschilismo agiti dagli uomini. Dissociando il lesbismo dalle questioni del desiderio e dell'attrazione erotica verso le donne, le autrici lo presentano come la scelta di evitare di perseguire relazioni sessuali e amorose con gli uomini e, quindi, di far confluire le proprie energie mentali, fisiche, emotive, economiche unicamente alle donne. Per le lesbofemministe del *Leeds Revolutionary Feminist Group* il termine ‘lesbica’ significa una scelta separatista e a favore del movimento delle donne che può essere compiuta da qualunque donna che, indipendentemente dalla reale direzione del suo desiderio, scelga di astenersi dai rapporti con gli uomini e di dedicare tutte le sue energie alle donne.

In Italia, le lesbofemministe del Collegamento Lesbiche Italiane autrici de *Il nostro mondo comune*, seguono, come dicevo, le orme di Rich e quindi non dissociano del tutto la rivendicazione dell'esistenza lesbica dalle questioni del desiderio e della ricerca erotica; tuttavia, anche per loro, nominarsi come lesbiche ha un'intrinseca connotazione femminista e separatista. In *Il nostro mondo comune* le lesbofemministe del CLI elaborano una teoria femminista che, in opposizione al

---

<sup>42</sup> Sul concetto di vita femminista e sulla possibilità di riattualizzarlo oggi si veda il bel libro di Sara Ahmed *Living a Feminist Life* (Duke University Press, Durham 2017; trad. it. *Vivere una vita femminista*, Edizioni ETS, Pisa 2021), che contiene anche un capitolo dedicato al lesbofemminismo anglofono.

<sup>43</sup> Leeds Revolutionary Feminist Group, *Love Your Enemy? The Debate Between Heterosexual Feminism and Political Lesbianism*, Only Women Press, London 1981.

differenzialismo italiano, si fonda sull'analisi critica dell'istituzione dell'eterosessualità obbligatoria, come delineata da Liana Borghi nel suo contributo<sup>44</sup>, e su un piano di azione e lotta femminista basato tanto sulla visibilità delle esistenze lesbiche quanto sulla difesa e la costruzione di luoghi di socialità separati per le donne. La costruzione di spazi di socialità liberi dalla presenza degli uomini messa in dubbio dalle differenzialiste della Libreria delle donne di Milano, viene infatti rivendicata dalle militanti del CLI come una scelta politica che si radica nel bisogno delle donne di riappropriarsi delle loro condizioni materiali, psichiche, simboliche di esistenza, attraverso la condivisione di vissuti, letture, esperienze, pratiche di mutuo aiuto e mutuo riconoscimento tra donne. Tale assunto non rimane astratto o teorico: come ha documentato la storica e attivista lesbica Elena Biagini nel suo studio *L'emersione Imprevista*<sup>45</sup>, dagli anni Settanta le lesbiche femministe italiane si spendono nella creazione di comuni e riviste lesbiche, festival e convegni femministi e, più in generale, di spazi dove le donne possano vivere o sperimentare il sesso e l'amore libero con altre donne, rifiutare le limitazioni e gli obblighi connessi alla femminilità, dirsi lesbiche con orgoglio, praticare una socialità diversa e alternativa a quella familista e patriarcale promossa dal capitalismo; e lo fanno dovendo affrontare, rimarca Biagini, la diffidenza e l'ostilità di quella parte del movimento delle donne vicina al pensiero della differenza sessuale e più visibile pubblicamente, che non riconosce nella critica dell'eterosessualità obbligatoria e nella rivendicazione dell'esistenza lesbica questioni centrali della politica femminista.

Come nel mondo anglofono occidentale, quindi, anche in Italia le lesbiche sono in prima linea nella creazione di spazi e luoghi di mutuo aiuto per donne, centri antiviolenza, spazi anticapitalisti. Diversamente che in Italia, però, negli Stati Uniti il lesbofemminismo ha sin dagli anni Settanta un'ampia diffusione nel movimento

---

<sup>44</sup> L. Borghi, *Eterosessualità obbligatoria. Nel bosco di notte* (in AA.vv., *Il nostro mondo comune. Un contributo del C.L.I. al dibattito aperto dal gruppo n.4 di Milano*, cit., pp. 57-61). Ricercatrice in letteratura angloamericana, Borghi è stata una delle protagoniste più significative della produzione lesbofemminista e lesbica italiana: a lei si devono diversi contributi sul lesbismo come pratica politica e sulla figura della lesbica come «donna liminale», pubblicati su riviste lesbiche degli anni tra gli Ottanta e i Novanta. Ha anche tradotto o curato la traduzione di alcuni dei testi più importanti di Adrienne Rich, Audre Lorde e di autrici e autori classici della teoria femminista postmoderna e queer come Donna Haraway e Paul B. Preciado, contribuendo alla diffusione del pensiero queer in Italia.

<sup>45</sup> Elena Biagini, *L'emersione Imprevista. Il movimento delle lesbiche in Italia negli anni '70 e '80*, Edizioni ETS, Pisa 2018.

delle donne, che segna profondamente l'immaginario collettivo delle statunitensi: il celeberrimo Michigan Womyn's Music Festival<sup>46</sup>, inaugurato nel 1976 e attivo fino al 2015, per esempio, si è ispirato per tutta la sua esistenza alle teorie e alle pratiche del separatismo lesbofemminista, compresa l'idea di Nazione Lesbica di Jill Johnston. Sempre negli Stati Uniti, la pratica del separatismo dà però anche luogo ad accesi dibattiti che, come avremo modo di approfondire nelle prossime pagine, segnano profondamente il movimento e la teoria femminista statunitense: il primo, e più controverso, riguarda la presenza delle donne trans negli spazi separati. Negli Stati Uniti gli spazi del lesbofemminismo sono infatti attraversati sin dagli anni Settanta anche da donne trans, che in alcuni casi contribuiscono attivamente alla gestione degli spazi e delle iniziative di movimento: i casi più noti sono quelli di Beth Elliott, una donna trans performer e cantante impegnata all'inizio degli anni Settanta nello storico collettivo lesbico *Daughters of Bilitis*<sup>47</sup>, e nel 1973 tra le organizzatrici della West Coast Lesbian Conference, e Sandy Stone, una donna trans ingegnera del suono membro dal 1974 della storica compagnia musicale composta da sole donne Olivia Records<sup>48</sup>. In entrambi i casi le due donne diventano note non tanto per il loro attivismo femminista, ma perché si trovano costrette ad affrontare l'accusa pubblica di essere delle «intruse» nei luoghi e negli spazi delle donne: durante la West Coast Lesbian Conference del 1973, Beth Elliott viene esplicitamente accusata da alcuni collettivi lesbici di essere un «travestito che invade» gli spazi politici delle donne, mentre la Olivia Records viene boicottata da molte attiviste alla fine degli anni Settanta per la presenza di Sandy Stone tra le componenti del gruppo<sup>49</sup>. Sempre alla fine degli anni Settanta, questo tipo di accuse

---

<sup>46</sup> Fondato dall'attivista lesbica femminista Lisa Vogel, il festival viene chiamato *Womyn's Festival* anziché *Women's* per evitare l'utilizzo della parola *men* (uomini) nel plurale di *women* (donne). Definito da più attiviste come luogo di utopia femminista, il festival è stato uno dei più grandi eventi autogestiti da sole donne mai esistiti. Per approfondire si veda: L. J. Kendall, *The Michigan Womyn's Music Festival. An Amazon Matrix of Meaning*, The Spiral Womyn's Press, Weelington 2008.

<sup>47</sup> Fondata nel 1955 a San Francisco, *Daughters of Bilitis* è stata la prima organizzazione nata negli Stati Uniti per i diritti civili e politici delle lesbiche. Dal 1965 al 1972 pubblica il periodico *The Ladder*.

<sup>48</sup> In Italia il dibattito è meno elaborato, ma, nel corso degli anni Novanta, alcuni episodi di tensione tra lesbiche femministe separatiste e donne trans sembrano aver avuto luogo in alcuni contesti di attivismo lesbico (AA.vv., *Il movimento delle lesbiche in Italia*, cit., p. 99).

<sup>49</sup> Nonostante la solidarietà ricevuta da parte di altre attiviste, gli episodi porteranno le due donne a lasciare gli spazi del lesbofemminismo, ma non quelli dell'attivismo: lo vedremo nelle righe che seguono in particolare per quanto riguarda Sandy Stone. Per approfondire le vicende si veda: E.

vengono sistematizzate e rese un vero e proprio attacco all'esistenza stessa delle donne trans e della chirurgia transessuale, in un libro destinato a essere discusso e criticato enormemente negli anni successivi: *The Transsexual Empire*, il cui sottotitolo recita *The Making of the She-Male*<sup>50</sup>. Scritto da Janice Raymond, una giovane teorica lesbofemminista allieva della teologa di ispirazione femminista culturale Mary Daly, il testo si presenta come una critica femminista alle procedure mediche che regolano la transizione di genere. Secondo Raymond, proprio nel modo in cui la transessualità viene medicalizzata, è evidente il ruolo che le istituzioni della medicina e della psichiatria svolgono nel rafforzamento dei «ruoli di sesso»: nel libro Raymond sostiene che la transessualità è regolata a partire da ruoli di genere rigidi che rafforzano una visione sessista delle donne. Questa idea, di matrice femminista radicale, è sicuramente l'apporto più interessante del testo: come riconosciuto, per esempio, dall'autrice queer e trans Kate Bornstein<sup>51</sup>, già nel 1979, Raymond comprende come il personale medico rivesta un ruolo significativo nel rafforzamento degli stereotipi di genere e, in particolare, delle norme sessiste che li informano, anticipando alcuni punti che la critica transgender articolerà, con un differente linguaggio, negli anni successivi. Nel portare avanti questa analisi, però, Raymond si mostra critica non solo nei riguardi dell'istituzione medica, ma anche delle stesse persone trans che accedono ai servizi della chirurgia di genere. Nel testo, Raymond dipinge le donne trans come parte integrante dell'industria medica che mira a rafforzare i ruoli, a partire da una visione delle stesse che è, di fatto, svilente, umiliante e anche profondamente transfobica. In *The Transsexual Empire* le donne trans sono dipinte come incapaci di qualsiasi azione autodeterminata o, peggio ancora, sono presentate come uomini mossi dalla ricerca di una femminilità artefatta e da un'ossessione feticista per i corpi delle donne. Raymond non considera le donne trans né come possibili attrici sociali né come vittime dell'istituzione medica, bensì le rappresenta come complici dei dottori, in quello che a tratti viene presentato come un

---

Heaney, *Women-Identified Women. Trans Women in 1970s Lesbian Feminist Organizing*, in «TSQ», 3 (1-2), 2016, pp. 137-145. Le polemiche anti-trans hanno riguardato anche il Michigan Womyn's Music Festival, per approfondire si veda: E. Currans, *Transgender Women Belong Here. Contested Feminist Visions at the Michigan Womyn's Music Festival*, in «Feminist Studies», 46, n. 2, 2020, pp. 459-488.

<sup>50</sup> J. Raymond, *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, Beacon Press, Boston 1979.

<sup>51</sup> K. Bornstein, *Gender Outlaw. On Men, Women and the Rest of Us*, Routledge, New York 1994.

vero e proprio complotto ordito dal patriarcato ai danni delle donne biologicamente femmine e dei loro spazi politici. Nel capitolo intitolato *Sappho by Surgery*, Raymond prende infatti posizione nel dibattito sul separatismo e le donne trans dell'epoca, accusando le donne trans impegnate negli spazi lesbofemministi, e in particolare proprio Sandy Stone, di compiere una sorta di stupro simbolico dei luoghi delle donne. Facendo leva sulla nozione di *woman-identification* in senso essenzialista e biologizzante, Raymond descrive le donne trans attive negli spazi del femminismo lesbico come «stupratori» delle donne e «contaminatori» dell'energia che si libera nei luoghi del separatismo lesbico:

Lo stupro, di certo, è una violazione maschilista dell'integrità corporea. Tutte le donne transessuali stuprano i corpi delle donne riducendo la reale forma della femmina a un artefatto, e appropriandosene per loro stesse. (...) Inoltre, la lesbica femminista transessuale viola la sessualità e lo spirito delle donne<sup>52</sup>.

Nominata e accusata nel testo, proprio l'ex ingegnera del suono della Olivia Records pubblicherà all'inizio degli anni Novanta la risposta più famosa al testo di Raymond, intitolata, ironicamente e ingegnosamente, *The Empire Strikes Back*<sup>53</sup>. Contro la visione patologizzante e stigmatizzante delle donne trans e dei percorsi di transizione sposata da Raymond, Stone insiste sulla chirurgia di genere quale risorsa possibile per sfidare la naturalità del genere, invitando le femministe e più in generale le persone, a rinunciare «a volere raccontare la “verità” sul genere»<sup>54</sup> perché è la stessa natura a essere malleabile e aperta a usi imprevisi<sup>55</sup>. Ma non solo: scommettendo sulla capacità dei soggetti trans nello scegliere se fare uso o meno

---

<sup>52</sup> J. Raymond, *The Transsexual Empire*, cit., p. 104 (trad. mia). Ho pensato a lungo se inserire o meno questa citazione: ho deciso di farlo come occasione per riflettere sulla violenza che hanno subito e ancora subiscono le donne trans da parte di certi luoghi del femminismo.

<sup>53</sup> S. Stone, *The Empire Strikes Back. A Posttranssexual Manifesto*, in J. Epstein, K. Straub (ed.), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, New York 1991, pp. 280-295; trad. it. *L'impero colpisce ancora. Un manifesto post-transessuale*, in E. Arfini, C. Lo Iacono (a cura di), *Canone Inverso. Antologia di teoria queer*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 135-154).

<sup>54</sup> Ivi, p. 285 (versione inglese).

<sup>55</sup> Su questo tema Stone riprende le idee di Donna Haraway, sua amica e professoressa di riferimento durante i suoi studi dottorali, contenute nel famoso *A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Ead., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991 (prima ed. 1985); trad. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

della chirurgia, nel testo Stone invita le persone trans a rendersi visibili nella complessità dei loro percorsi di vita e nell'autenticità delle loro esperienze perché ciò porterebbe a una rivoluzione dei rapporti tra i generi. Riconoscendo e denunciando l'azione di imposizione da parte della medicina di narrazioni trans stereotipate spesso colluse con il sessismo e la misoginia, Stone rivendica l'esistenza e la possibilità di un mondo «posttransessuale», in cui le persone trans siano più libere di essere chi sono senza dover subire costrizioni interne o esterne a passare come “veri uomini” e “vere donne”:

Sto suggerendo che nella memoria cancellata delle persone transessuali possiamo trovare una storia che disturba i discorsi accettati sul genere, una storia che ha origine all'interno della stessa minoranza di genere e che può fare causa comune con altri discorsi di resistenza<sup>56</sup>.

*The Empire Strikes Back* è considerato oggi il testo fondativo della teoria transgender e degli studi trans: nel mondo anglofono, esso ha dato avvio a una serie di ricerche svolte da persone trans sulla loro stessa condizione<sup>57</sup>, che si sono concentrate anche sull'analisi delle specifiche forme di sessismo e misoginia subite dalle donne trans e sulle esperienze delle donne trans lesbiche o impegnate in relazioni queer<sup>58</sup>. Questi testi costituiscono una parte importante del corpus teorico a cui si fa riferimento con la parola ‘transfemminismo’, che oggi viene rivendicata da quei collettivi e movimenti femministi che sono aperti e inclusivi nei riguardi delle persone e delle istanze di lotta trans, in contrapposizione con altre interpretazioni del femminismo. Nel corso degli anni, infatti, non solo Raymond non è mai ritornata sulle sue posizioni se non per confermarle, ma alcune lesbofemministe storiche come Sheila Jeffreys, tra le fondatrici del *Leeds Revolutionary Feminist Group*, ne hanno riproposto le analisi<sup>59</sup>. Nel mondo anglofono è diventato di uso comune

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 289.

<sup>57</sup> La lista è ampia, ma si vedano, almeno, le raccolte di testi a cura di Susan Stryker et al. *The Transgender Studies Reader* (Routledge, New York 2006 e 2013).

<sup>58</sup> J. Serano, *Whipping Girl. A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal Press, Emeryville 2007.

<sup>59</sup> S. Jeffreys, *Gender Hurts. A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*, Routledge, Abingdon-New York 2014. Jeffreys è oggi anche tra le autrici della controversa e contestata *Declaration on Women's sex-based rights*, che in Italia è stata sottoscritta e presentata pubblicamente nel 2020 dall'associazione Arcilesbica. Sul tema tornerò nel corso del lavoro.



riferirsi a queste autrici e ad altre femministe che abbracciano posizioni come le loro con l'acronimo "TERF", *Trans-Exclusionary Radical Feminists*, tradotto in italiano come 'femministe radicali trans-escludenti'. Oggi di uso molto comune sui social media, anche italiani, per bollare qualsiasi posizionamento femminista transfobico, indipendentemente dal fatto che sia radicale o meno, e contestato dalle femministe che se lo vedono attribuire, l'acronimo è stato coniato dalla giornalista femminista radicale australiana Viv Smythe con un intento preciso: isolare all'interno del corpus teorico del femminismo radicale autrici e posizionamenti transfobici, e differenziare, con un acronimo semplice e immediato, l'attivismo femminista di ispirazione radicale che ha riconosciuto e riconosce le rivendicazioni delle persone trans come parte della lotta alla denaturalizzazione del sistema sesso-genere, da quello che invece le esclude<sup>60</sup>.

La presenza delle donne trans negli spazi di separatismo è un tema che ha diviso, e in una certa misura continua a dividere, come abbiamo visto, l'attivismo femminista, ma non si tratta dell'unica questione critica che emerge in relazione alla pratica separatista. Nella storia della teoria femminista statunitense, la critica più famosa al separatismo lesbofemminista viene mossa sul finire degli anni Settanta dal collettivo *Combahee River* in *A Black Feminist Statement*<sup>61</sup>, un testo oggi considerato tra i contributi seminali del femminismo nero e precursore del concetto di intersezionalità coniato in ambito giuridico da Kimberlé Crenshaw<sup>62</sup>. Fondato nel 1974 a Boston, tra le altre da Barbara Smith, *Combahee River* è un collettivo di donne nere femministe dichiaratamente lesbiche, che si inserisce nel contesto delle mobilitazioni del femminismo nero che prendono avvio nel territorio statunitense dal 1973 circa<sup>63</sup>. Nel corso degli anni, alle sue attività partecipano molte lesbiche dichiarate: oltre alla stessa fondatrice Barbara Smith, Audre Lorde, al tempo già

---

<sup>60</sup> C. Williams, *Radical Inclusion. Recounting the Trans Inclusive History of Radical Feminism*, in «TSQ: Transgender Studies Quarterly», vol. 3, n. 1-2, May 2016, pp. 254-258.

<sup>61</sup> Combahee River Collective, *A Black Feminist Statement*, in Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York 1979; trad. it. *Dichiarazione*, in D. Ardilli (a cura di), *Manifesti femministi*, cit., pp. 212-225.

<sup>62</sup> K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», 1 (8), pp. 139-167.

<sup>63</sup> Per approfondire la storia del Combahee River Collective si veda: Keeanga-Yamahtta Taylor (ed.), *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, Haymarket Books, Chicago 2017.

nota per le sue poesie, e Cheryl Clarke, che nel 1981 scriverà un testo importante sul lesbismo come sfida al dominio eterosessista e patriarcale dal titolo *Lesbianism. An Act of Resistance*<sup>64</sup>. Pubblicato nel 1979, *A Black Feminist Statement* è la dichiarazione di intenti del collettivo e una rivendicazione pubblica delle strategie di analisi e azione messe in campo dalle donne nere per cambiare le loro condizioni di vita, in un territorio, gli Stati Uniti, da secoli ostile alla loro esistenza. Citando il lavoro di Angela Davis *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*<sup>65</sup>, le autrici ricordano le azioni di resistenza attuate dalle donne nere contro il dominio schiavista degli uomini bianchi, rivendicando in esse l'origine del femminismo nero e della consapevolezza della particolarità, troppo spesso non tematizzata, della condizione di oppressione delle donne nere. Il testo è infatti anche una dura critica ai movimenti contemporanei a *Combahee River*: per le autrici, sia i movimenti per la liberazione nera, sia il movimento di liberazione delle donne statunitensi, non tengono conto, nelle loro politiche, del fatto che razzismo, sessismo e classismo sono vettori di oppressione che possono colpire anche contemporaneamente<sup>66</sup>. Anticipando, come detto, Kimberlé Crenshaw di una decina di anni, le militanti di *Combahee River* sostengono la necessità dello sviluppo di un'analisi e di una pratica politica basate sulla consapevolezza del fatto che «i principali sistemi di potere sono imbricati (*interlocking*)»<sup>67</sup>: «troviamo difficile», scrivono, «separare l'oppressione di razza da quella di sesso e di classe perché spesso, nella vita, ne facciamo un'esperienza simultanea»<sup>68</sup>. Per le autrici, sessismo, razzismo, eterosessismo e classismo sono sistemi di potere connessi, il cui effetto di potere combinato si ripercuote proprio sulla soggettività delle donne nere statunitensi. Le autrici

---

<sup>64</sup> C. Clarke, *Lesbianism. An Act of Resistance*, in C. Moraga, G. Anzaldúa (ed.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, New York Press, Albany 2015 (prima ed. 1981), pp. 126-135. Clarke è autrice anche di un libro di poesia dedicato al lesbismo, intitolato *Living as a Lesbian* (Firebrand Books, New York 1986).

<sup>65</sup> A. Davis, *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, in «The Black Scholar», vol. 3, 1971, pp. 2-15.

<sup>66</sup> Nel testo, la critica viene rivolta soprattutto ai movimenti. La teoria femminista nera che si sviluppa dagli anni Ottanta la estenderà anche ai testi: per esempio, bell hooks nel suo classico *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism* (South End Press, Boston 1981), criticherà Firestone per aver costruito in *The Dialectic of Sex* un'analogia tra la condizione delle donne e quella dei neri che di fatto non legge la condizione di oppressione multipla delle donne nere.

<sup>67</sup> Combahee River Collective, *Dichiarazione*, in D. Ardilli (a cura di), *Manifesti femministi*, cit., p. 212.

<sup>68</sup> Ivi, p. 217.

denunciano un «costo psicologico» più alto per le donne nere: da un lato, la crudeltà di un'oppressione «razziale-sessuale» radicata in una storia fatta, sul suolo statunitense, di schiavitù, stupri sistematici da parte degli uomini bianchi, sterilizzazioni di stato forzate, rappresentazioni della donna nera come più vicina al regno animale, e, dall'altro, lo sfruttamento lavorativo diffuso connesso a un sistema economico storicamente fondato sulla schiavitù nera e sul lavoro domestico non pagato delle donne, determinano per le donne nere percorsi di presa di coscienza più difficili e soprattutto condizioni di vita particolarmente dure. Nel manifesto, però, questa posizione di marginalità sociale e politica estrema viene giocata anche come un punto di forza: «potremmo usare la nostra posizione in fondo alla scala», scrivono le autrici, «per fare un salto completo nell'azione rivoluzionaria»<sup>69</sup>. Per le militanti di *Combahee River*, le donne nere costituiscono quindi il soggetto rivoluzionario per eccellenza: «se le donne nere fossero libere, significherebbe che chiunque altro dovrebbe essere libero», scrivono, perché la libertà delle donne nere richiede «la distruzione di tutti i sistemi di oppressione»<sup>70</sup>.

Questo afflato rivoluzionario motivato dalla consapevolezza, vissuto sulla propria pelle, dell'intreccio tra oppressione (etero)sessuale, razziale e di classe, è anche il motivo per cui il separatismo lesbofemminista viene giudicato dalle femministe nere come una strategia politica non praticabile. In *A Black Feminist Statement*, le autrici sostengono l'importanza di una «politica dell'identità» (*identity politics*) radicata nell'esperienza, nell'autocoscienza e nell'azione delle donne nere, ma al contempo non separatista perché aperta alla costruzione di grandi coalizioni contro il razzismo e lo sfruttamento capitalistico. Il separatismo lesbico viene avvertito come una pratica che «lascia fuori troppe cose e troppe persone»<sup>71</sup>: focalizzandosi unicamente sul sessismo e la visibilità lesbica, esso finisce, secondo le autrici, per rimuovere le oppressioni legate alla razza e alla classe. Per le autrici, poi, il separatismo è da criticare aspramente quando prende la forma di una celebrazione della “donnità” (*womahood*) contro una maschilità (*maleness*) vista come difettosa per natura;

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 220.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Ivi, p. 219.

una forma a cui, a loro avviso, il separatismo lesbico rischia di tendere e che giudicano come una pratica «pericolosa» e «reazionaria» di «determinismo biologico»<sup>72</sup>.

Dalla pubblicazione di *A Black Feminist Statement*, la presa di parola delle donne nere negli Stati Uniti si moltiplica e nei primi anni Ottanta diversi testi e saggi importanti di teoria femminista nera vengono pubblicati, tra cui il noto *Women, Race & Class*<sup>73</sup> di Angela Davis, per sostenere l'analisi critica delle condizioni materiali di vita delle donne nere. Nello stesso periodo Rich avvia un dialogo pubblico con Lorde sui temi della visibilità lesbica e della cultura delle donne nere, in cui le due si incontrano sull'importanza degli spazi politici delle donne e riflettono insieme sulle questioni del privilegio bianco e del razzismo interno al movimento femminista<sup>74</sup>. Anche a partire da questi spunti, qualche anno più tardi, Rich elaborerà la proposta politica della pratica «del posizionamento»<sup>75</sup> come antidoto all'incapacità delle femministe bianche di mettere a tema il proprio privilegio rispetto ad altre donne, una pratica in uso ancora oggi in molti luoghi e spazi femministi. La presa di distanza delle lesbiche femministe nere dal separatismo e la risposta delle donne trans agli episodi di esclusione e stigma subiti negli ambienti femministi non sono le uniche questioni critiche che emergono nel femminismo lesbico statunitense negli anni Ottanta. Come anticipato, un altro fronte di conflitto si apre in relazione all'interpretazione della sessualità butch-femme e, più in generale, in relazione al significato sessuale del lesbismo. Prima di entrare nel merito di questo dibattito e della relazione che intrattiene con lo sviluppo degli studi e della politica queer nel mondo anglofono, analizzerò però un'altra forma di lesbismo femminista che emerge nel contesto della teoria femminista radicale francese, destinata a esercitare una grande influenza sul contesto italiano, così come sul pensiero di Judith Butler: il lesbismo materialista di Monique Wittig.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> A. Davis, *Women, Race and Class*, Random House, New York 1981; trad. it. *Donne, razza e classe*, Alegre, Roma 2018.

<sup>74</sup> A. Rich, A. Lorde, *An Interview with Audre Lorde*, in «Signs», 1981, 6(4); trad. it. *Un'intervista: Audre Lorde e Adrienne Rich*, in A. Lorde, *Sorella Outsider*, cit., pp. 155-186.

<sup>75</sup> Per approfondirla si veda: A. Rich, *Notes Towards a Politics of Location*, in Ead., *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, Virago, London 1987; trad. it. *La politica del posizionamento*, in «Mediterranean», n. 2, 1996, pp. 15-22.

## 2.2 TRANSFUGHE DI CLASSE

### 2.2.1 «Le lesbiche non sono donne»

Come spiegavo nel secondo paragrafo del primo capitolo, la teoria femminista che emerge nel contesto del movimento di liberazione delle donne francese si divide in diverse correnti, di cui due, molto influenti sul piano teorico, si scontrano sul modo in cui pensano le donne e il cambiamento politico-culturale: la teoria della differenza sessuale e il femminismo materialista. Questo paragrafo approfondisce la teoria femminista materialista e, in particolare, il contributo apportato a essa da Monique Wittig. Famosa teorica lesbica, Wittig ha influenzato generazioni di lesbiche e ancora oggi non smette di esercitare il suo fascino, in particolare nei paesi di lingua romanza: prova ne sono i numerosi progetti editoriali e artistici che continuano a nascere in Francia e in Italia attorno al suo nome e il frequente riferimento che a lei viene fatto nei documenti politici dei gruppi lesbici e queer. In questo paragrafo ricostruirò la teoria del lesbismo di Wittig: contestualizzandola all'interno della corrente del femminismo materialista e dell'attività di Wittig all'interno del *Mouvement de libération des femmes* (MLF), cercherò di mappare la complessità della sua figura e del suo pensiero e la sua importanza e crucialità per le lesbiche del vecchio continente.

Benché si sistematizzi a livello teorico soltanto nel 1977 intorno alla rivista «Questions Féministes»<sup>76</sup>, un approccio femminista materialista è presente sin dalle origini all'interno del MLF. Nel 1970 Wittig partecipa a quella che si è soliti ritenere come l'azione pubblica di avvio del MLF<sup>77</sup> e durante i primi anni Settanta milita nel gruppo considerato vicino al metodo marxista, le *Féministes Révolutionnaires*. Tanto all'azione quanto al gruppo partecipa anche la sociologa Christine Delphy, la quale in due articoli pubblicati rispettivamente nel 1970 e nel 1975,

---

<sup>76</sup> Diretto formalmente da Simone de Beauvoir, il comitato redazionale era composto da Christine Delphy, Colette Guillaumin, Emmanuèle de Lesseps, Nicole-Claude Mathieu, Monique Plaza, Monique Wittig.

<sup>77</sup> Si tratta della celebre azione all'Arco di Trionfo del 26 agosto 1970. Una decina di femministe, tra cui appunto Wittig, si reca alla tomba del milite ignoto inneggiando cori di solidarietà a un gruppo di donne statunitensi in sciopero e reggendo una ghirlanda dedicata a "colei che è più ignota del milite ignoto: sua moglie". Il gruppo viene aperto da uno striscione che reca la scritta: "un uomo su due è una donna".

*L'Ennemi Principal*<sup>78</sup> e *Pour un féminisme matérialiste*<sup>79</sup>, enuncia, per la prima volta, l'importanza per il movimento delle donne di un'analisi «femminista radicale» e «materialista». Rielaborando, similmente a Firestone negli Stati Uniti, il concetto marxiano di classe, estrapolato dal suo contesto d'origine, ovvero la lotta borghesi-proletariato, Delphy sostiene che le donne costituiscono appunto una classe, cioè un gruppo sociale definito da uno specifico rapporto di sfruttamento. Secondo la sociologa, sulla base del sesso, o meglio, dell'«ideologia naturalista» della differenza sessuale, le donne vengono relegate all'ambito della famiglia al fine di poter essere sfruttate: i servizi domestici, la cura e l'educazione della prole, di cui nelle società moderne e contemporanee le donne sono considerate le naturali operatrici, costituiscono una produzione di beni materiali in cambio della quale le donne non ricevono alcuna remunerazione. Diversamente dalle femministe marxiste o socialiste, Delphy sostiene che a usufruire dei benefici delle prestazioni di lavoro non pagato delle donne non siano i datori di lavoro dei mariti, né tantomeno un generico «capitalismo», ma gli uomini-mariti stessi, intesi anch'essi come classe. Per Delphy, esiste un sistema di potere economico che eccede il capitalismo, ma che si articola con esso, e che è responsabile dello sfruttamento delle donne nella sfera domestica, così come dei loro salari più bassi nel mercato del lavoro: il patriarcato. Contro questo sistema di potere, che nell'articolo del '70 definisce «il nemico principale», Delphy sostiene che le donne debbano organizzarsi in un movimento politico autonomo, con delle rivendicazioni precise e delle pratiche in grado di favorire percorsi di presa di coscienza ed emancipazione individuale. L'autocoscienza assume un ruolo fondamentale, come si conviene a un approccio femminista radicale: secondo le femministe materialiste, infatti, il patriarcato non si limita a sfruttare la forza lavoro delle donne, ma le espropria anche della loro capacità riproduttiva e sessuale e, più in generale, della loro persona fisica e mentale con effetti che si ripercuotono sulla soggettività delle donne. Questi ambiti diventano presto oggetto d'analisi anche della teoria femminista materialista. Nel 1977,

---

<sup>78</sup> C. Delphy, *L'Ennemi principal*, in Ead., *L'Ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 1997, pp. 31-52 (prima ed. 1970); trad. it. *Il nemico principale. 1. Economia politica del patriarcato*, Vanda Edizioni, Milano 2022, pp. 55-81.

<sup>79</sup> Ead., *Pour un féminisme matérialiste*, in Ead., *L'Ennemi principal*, cit., pp. 243-253 (prima ed. 1975); trad. it. *Il nemico principale*, cit., pp. 302-314.

in *Paternité biologique maternité sociale*, l'antropologa Nicole-Claude Mathieu discute il tema del parto, mettendo in luce il carattere costruito e socialmente costrittivo della maternità<sup>80</sup>, mentre nel 1978 la sociologa Colette Guillaumin estende l'analisi di Delphy sull'appropriazione della forza lavoro delle donne al corpo e alla psiche di queste ultime. Negli articoli *Les Corps appropriés*<sup>81</sup> e *Natur-elle-ment*<sup>82</sup> pubblicati originariamente sui numeri 2 e 3 della rivista «Questions Féministes», Guillaumin sostiene che lo sfruttamento della forza lavoro delle donne si situi all'interno di un'appropriazione della classe delle donne più ampia che ha per oggetto la loro stessa «individualità materiale». Per la sociologa, tra uomini e donne sussiste un rapporto di espropriazione che può essere letto come una vera e propria forma di «sessaggio», ovvero di servaggio basato sul sesso (*sexage*, dall'unione di *sexe*, sesso, e *servage*, servaggio). La pervasività dei commenti misogini, la violenza maschile sistemica, l'educazione differenziata in base al sesso<sup>83</sup>, l'accesso diversificato delle donne al mercato del lavoro rivelano, secondo Guillaumin, un'appropriazione collettiva che eccede lo sfruttamento economico. Di questa relazione di appropriazione/sfruttamento, il contratto matrimoniale della Francia dell'epoca costituisce una forma privata e legalizzata: nei due testi, la sociologa analizza dettagliatamente l'istituto giuridico del matrimonio, mostrandone il funzionamento patriarcale nelle regole di trasmissione del cognome alla prole, nelle cause di divorzio, negli obblighi matrimoniali scritti e non scritti<sup>84</sup>. Per Guillaumin, la nozione di sessaggio permette di mettere a fuoco in termini materialisti l'espropriazione che le

---

<sup>80</sup> N. C. Mathieu, *Paternité biologique maternité sociale*, in Ead., *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femme, Paris 1991, pp. 53-64 (prima ed. 1977).

<sup>81</sup> C. Guillaumin, *Les Corps appropriés*, in «Questions Féministes», n. 2, 1978, pp. 5-30; trad. it. *Pratica del potere e idea di Natura*, in Ead., *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Ombre Corte, Verona 2020, pp. 37-100.

<sup>82</sup> Ead., *Natur-elle-ment*, in «Questions Féministes», n. 3, 1978, pp. 5-28; trad. it. *Pratica del potere e idea di Natura*, in Ead., *Sesso, razza e pratica del potere*, cit., pp. 37-100.

<sup>83</sup> A questo tema Guillaumin dedicherà un bel saggio originariamente apparso in inglese con il titolo *The Constructed Body* in C. B. Burroughs, J. Ehrenreich (ed.), *Reading The Social Body*, University of Iowa Press, Iowa City 1993, pp. 40-57; trad. it. *Il corpo costruito* in C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, cit., pp. 133-155.

<sup>84</sup> All'epoca in cui la sociologa scrive, in Francia le donne hanno appena guadagnato il diritto di decidere autonomamente di poter lavorare senza l'autorizzazione del marito (1965) e di poter abortire (1973); il divorzio è legale, ma i termini della sua attuazione sono radicalmente diversi in base al sesso del coniuge: l'adulterio di un uomo, per esempio, è trattato giuridicamente in maniera differente e lo stupro all'interno del matrimonio non è considerato reato (soltanto nel 2010 il legislatore francese ha ammesso la possibilità di un rapporto sessuale non consensuale all'interno del matrimonio).

donne subiscono non solo in termini di denaro e tempo, ma anche di salute mentale, fisica e sessuale. In merito alla sessualità, Guillaumin la considera l'ambito nel quale l'oggettivazione delle donne è «più visibile», ma, diversamente da Lonzi, non la considera l'origine dell'oppressione, bensì uno tra i tanti modi in cui si esplica la relazione di sessaggio. La nozione di sessaggio ha insomma una presa più ampia della critica all'ambito sessuale: essa serve a svelare, come Delphy avrà modo di scrivere esplicitamente in un articolo originariamente apparso nel 1991<sup>85</sup>, che la differenza anatomica tra i corpi è il luogo dell'imposizione di una gerarchia dei generi che si iscrive profondamente negli automatismi dei comportamenti dei membri delle due classi di sesso e nei sistemi di credenze interiorizzati. Questo secondo aspetto viene approfondito da Guillaumin soprattutto in *Natur-elle-ment*. Secondo la sociologa, in quanto sistema di dominazione, il patriarcato produce anche un dispositivo ideologico-discorsivo che serve a legittimarlo e, più nello specifico, a renderlo un fatto naturale. L'altra «faccia» del sessaggio, scrive, è la produzione di una forma di naturalismo discorsivo, che influenza tanto le scienze umane quanto il senso comune, che dipinge le donne come per natura inclini alle mansioni e ai comportamenti che il patriarcato prescrive per loro. Tale forma di naturalismo, che l'autrice chiama «sessismo», ha la funzione di rendere invisibile il fenomeno dell'appropriazione delle donne, riconducendo alla differenza sessuale femminile<sup>86</sup> le caratteristiche di remissività, docilità e predisposizione all'ubbidienza che in realtà derivano dal rapporto sociale di sfruttamento. Il sessismo opera quindi mascherando il funzionamento del sessaggio, rendendo così più difficile, ma non impossibile, per le donne smarcarsi dalla situazione di oppressione in cui si trovano.

---

<sup>85</sup> C. Delphy, *Penser le genre. Problèmes et résistances*, in Ead., *L'Ennemi principal. 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris 2001, pp. 243-260 (prima ed. 1991); trad. it. *Pensare il genere. Problemi e resistenze*, in S. Garbagnoli, V. Perilli (a cura di), *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Alegre, Roma 2013, pp. 29-47.

<sup>86</sup> Nei testi in questione e poi soprattutto in *Question de différence* (in «Questions Féministes», n. 6, 1979, pp. 3-21; trad. it. *Questione di differenza*, in C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere*, cit., pp. 101-112), Guillaumin ironizza sul successo ottenuto dalla nozione di differenza sessuale nel MLF, che giudica come controproducente ai fini della creazione di una coscienza politica delle donne (il riferimento polemico principale è, ovviamente, *Psychanalyse et Politique*). Come ricordavo nel secondo paragrafo del primo capitolo, *Psychanalyse et Politique* ritiene invece che l'approccio delle femministe materialiste sia marcato da un'adesione ideologica alla lotta femminista incapace di mettere a tema il bisogno delle donne di conferire un senso positivo alle caratteristiche della femminilità denigrate dal patriarcato.



Monique Wittig è profondamente influenzata dalle riflessioni di Delphy, Guillaumin e Claude-Mathieu, con cui è in stretto dialogo sin dalle origini del MLF. Con loro nel 1977 fonda la rivista «Questions Féministes» sotto la direzione di Simone de Beauvoir, dove nel 1980 pubblica i suoi due testi forse più noti: *La Pensée straight*<sup>87</sup> e *On ne naît pas femme*<sup>88</sup>, tradotti in inglese come *The Straight Mind* e *One Is Not Born a Woman* nella raccolta di saggi *The Straight Mind and Other Essays*<sup>89</sup>. Il noto testo, che racchiude quasi tutta la produzione teorica e critica di Wittig, accompagna un'intensa produzione letteraria, fatta di romanzi, opere sperimentali e *pièces* teatrali, che lei stessa, come vedremo, pensa e progetta come parte integrante del suo attivismo politico. Le analisi di *The Straight Mind* si appoggiano alle nozioni di classe di sesso e sessaggio elaborate da Delphy e Guillaumin e allo stesso tempo contribuiscono ad approfondirle, nella direzione, come vedremo, di una critica lesbica materialista alla categoria di sesso. Come Delphy e Guillaumin e le altre femministe materialiste, Wittig è convinta che al cuore della divisione in due dei sessi vi sia lo sfruttamento delle donne. In *The Category of Sex*<sup>90</sup> e *The Straight Mind*, i due saggi che aprono la raccolta *The Straight Mind*, Wittig sostiene che la categoria di sesso funziona come un «marchio» che la classe degli uomini imprime sulle sfruttate. Secondo Wittig, è l'oppressione delle donne che crea il sesso e non il contrario: «ciò che crediamo essere un dato, una percezione fisica e immediata», scrive in *One Is Not Born a Woman*, «altro non è che una costruzione mitica e sofisticata»<sup>91</sup>. Per Wittig, «non esiste alcun sesso», ma «un sesso che è oppresso e un sesso che opprime. È l'oppressione che crea il sesso e non il contrario»<sup>92</sup>. La differenza sessuale, «maschio/femmina», «maschile/femminile» sono per lei finzioni sociali che servono a ripartire gli esseri umani in due gruppi distinti e a strutturare il corpo sociale a partire dalla gerarchia tra uomini e donne. Attraverso

---

<sup>87</sup> M. Wittig, *La Pensée straight*, in «Questions Féministes», n. 7, 1980, pp. 103-111; trad. it. *Il pensiero straight*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., pp. 29-34.

<sup>88</sup> Ead., *On ne naît pas femme*, in «Questions Féministes», n. 8, 1980, pp. 75-84; trad. it. *Non si nasce donna*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., pp. 21-28.

<sup>89</sup> Ead., *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992; trad. it. *Il pensiero straight e altri saggi*, cit.

<sup>90</sup> Ead., *The Category of Sex*, in Ead., *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 1-8; trad. it. *La categoria di sesso*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., pp. 15-20.

<sup>91</sup> Ead., *Non si nasce donna*, in Ead. *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 22.

<sup>92</sup> Ead., *La categoria di sesso*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 15.

«un'operazione di riduzione»<sup>93</sup> in cui una parte (i genitali) viene presa per il tutto, sostiene Wittig, le donne vengono costrette a lavorare senza remunerazione, vengono maltrattate, vengono trattate come «se fossero sesso» e nient'altro che sesso. Per Wittig, nelle società patriarcali il sesso svolge la funzione di una «categoria totalitaria», che con i suoi «tribunali», le sue «inquisizioni», le sue forme di «polizia» esercita un controllo pressoché assoluto sui corpi e le menti, imponendo alle donne quello che definisce, senza mezzi termini, un «regime di schiavitù». Con la categoria di sesso, quindi, per Wittig le donne non possono esercitare nessuna forma di mediazione o compromesso, neanche nei termini di una politica femminista della differenza<sup>94</sup>. Come Firestone negli Stati Uniti, Wittig è convinta che il femminismo debba fondarsi sul rigetto della differenza sessuale intesa come realtà sociologica che crea e mantiene le donne in una posizione subordinata: il sesso, scrive nella conclusione di *The Category of Sex*, è una categoria «che nemmeno le donne sognano di abolire. Io dico: è giunto il momento di farlo»<sup>95</sup>.

Come si sarà ormai potuto intuire, nonostante l'entusiasmo condensato in questa conclusione sibillina, per Wittig come per le altre femministe materialiste lavorare politicamente alla distruzione della categoria di sesso non è un'impresa semplice: significa eliminare tutti quegli impedimenti materiali, giuridici, culturali, sedimentati nel senso comune, nelle leggi, nelle scienze umane, negli usi e nei costumi, che impediscono un'effettiva uguaglianza tra il gruppo degli uomini e quello delle donne. Per Wittig, in particolare, questa azione è intimamente connessa al disvelamento del modo in cui la categoria di sesso si produce: è questo uno dei temi centrali, se non il tema centrale della raccolta di saggi *The Straight Mind*, che distingue la produzione di Wittig da quella delle altre femministe materialiste. Ogni analisi del funzionamento sociale della categoria di sesso è per lei incompleta se non arriva a comprenderne la matrice d'origine: «la categoria di sesso», scrive nell'omonimo

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 18.

<sup>94</sup> Su questo tema nello specifico la teorica si esprime nel saggio *Homo Sum*: «oggi come ieri, uomini e donne sono separati. Gli "Uni" – gli uomini – dominano e posseggono tutto, incluse le donne, gli "Altri" – le donne – sono dominate e appropriate. Ritengo che in una tale situazione, a livello filosofico e politico, le donne dovrebbero fare a meno del "privilegio di essere differenti" e soprattutto non dovrebbero mai formulare quest'ingiunzione a "essere differenti" (relegate alla categoria dell'Altro) nella forma di un "diritto alla differenza", le donne non dovrebbero mai lasciarsi tentare dall'"orgoglio di essere differenti"» (Ead., *Homo Sum*, in Ead., *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 46-58; trad. it. *Homo Sum*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 45).

<sup>95</sup> Ead., *La categoria di sesso*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 19.

saggio, «è il prodotto di una società eterosessuale»<sup>96</sup>. Similmente a Rich, Wittig ritiene che un'analisi dell'eterosessualità come sistema di potere sia necessaria alla teoria e alla pratica femminista, ma il suo modo di approcciarsi al tema diverge da quello proposto dalla poeta lesbofemminista statunitense. Diversamente da Rich, Wittig non pensa sia sufficiente analizzare l'eterosessualità nei termini di un'istituzione politica. Nel saggio *On the Social Contract*<sup>97</sup>, Wittig commenta il lavoro di Rich giudicandolo un passo avanti nella comprensione dei rapporti di potere tra classi di sesso, ma sostiene anche che la sua definizione di eterosessualità sia riduttiva. Secondo Wittig, l'eterosessualità non è un'istituzione che sostiene il patriarcato, ma è piuttosto il sistema socio-simbolico che lo rende possibile. Per Wittig, l'eterosessualità è un «regime politico»: non solo, quindi, un'istituzione obbligatoria, come direbbe Rich, ma anche un sistema di governo che dà forma ai corpi, alle menti, ai pensieri, ai modi d'agire. «Vivere in società è vivere nell'eterosessualità»<sup>98</sup>, scrive, perché l'eterosessualità non solo è ciò che si dà per scontato («it-goes-without-saying»<sup>99</sup>), ma anche ciò che stabilisce i termini e le condizioni del discorso, dell'azione, delle interazioni fra umani. Per fare riferimento all'azione nel campo delle idee e dei discorsi del regime eterosessuale, nel celebre saggio *The Straight Mind* Wittig conia l'espressione «pensiero *straight*». Rifacendosi provocatoriamente al concetto di pensiero selvaggio di Claude Lévi-Strauss<sup>100</sup>, Wittig definisce pensiero *straight* quell'insieme di discorsi che fanno perno sulle nozioni di “uomo”, “donna”, “sesso”, “differenza”, ma anche “bianco” e “nero” e che utilizzano i concetti di “storia”, “cultura” e “reale” al fine di produrre «un'interpretazione totalizzante della storia, della realtà sociale, della cultura, del linguaggio»<sup>101</sup> a favore della classe dominante degli uomini bianchi. Il pensiero *straight* permea le scienze umane, la linguistica, la letteratura, il senso comune e si fonda sulla «figura dell'“altro/differente” a ogni livello del reale»<sup>102</sup>. Nel testo Wittig presenta come

---

<sup>96</sup> Ivi, p. 17.

<sup>97</sup> Ead., *On the Social Contract*, in Ead., *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 33-45; trad. it. *Sul contratto sociale*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., pp. 35-40.

<sup>98</sup> Ivi, p. 37.

<sup>99</sup> *Ibidem*. Nell'edizione inglese la citazione si trova a pagina 41.

<sup>100</sup> C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.

<sup>101</sup> M. Wittig, *Il pensiero straight*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 32.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

vettori privilegiati di contenuti *straight* in particolare lo strutturalismo e la psicoanalisi, specialmente la teoria di Lacan. Diversamente dalle differenzialiste e da altri tipi di femminismo, ma in sintonia con Lonzi, le femministe materialiste non pensano che la psicoanalisi sia utilizzabile in chiave femminista. Termini come “la legge del padre”, “lo scambio delle donne”, “l’Edipo”, “il Desiderio”, “il Padre”, sono per Wittig espedienti retorici che, per mezzo di un linguaggio volutamente enigmatico e allusivo, svolgono una funzione di cristallizzazione della disuguaglianza sociale tra uomini e donne. Per tali espressioni del sapere, Wittig utilizza anche il concetto «ideologia», sottolineando però di non intendere il termine nella sua accezione astratta: per lei, i discorsi *straight* non sono mai meri contenuti della mente, ma vettori di una dominazione materiale. «Il concetto di differenza tra i sessi», rimarca nel testo, «costituisce le donne come differenti/altro»<sup>103</sup> per sfruttarle a livello economico, sessuale, fisico e mentale.

Ovviamente, in quanto prodotto di una società eterosessuale, la differenza tra i sessi opprime non solo le donne, ma anche i gay e le lesbiche. Nei suoi testi, la scrittrice francese critica le rappresentazioni del desiderio lesbico come invidia del pene o risentimento verso gli uomini, definendole «caricature» del pensiero *straight* e rivendica per le persone lesbiche una posizione di estraneità alle condizioni del regime eterosessuale, compreso, talvolta, ai significati culturali associati al maschile e al femminile. Diversamente da Butler, che scrive circa dieci anni dopo raccogliendo, come vedremo, l’eredità delle guerre del sesso, Wittig non insiste sulla riappropriazione omosessuale dei costrutti sociali del genere come potenzialmente sovversiva<sup>104</sup>. Come la filosofa statunitense, Wittig è certamente una costruttivista

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 33.

<sup>104</sup> In *One Is Not Born a Woman* riguardo quella che definisce «il classico esempio che suscita il maggior orrore», «quel tipo di lesbica che Proust avrebbe definito una donna/uomo»<sup>104</sup>, ovvero «un’ipotetica perfetta butch» («jules» nella versione francese del testo), Wittig si chiede in che misura «la sua alienazione» è «diversa da quella delle donne che vogliono essere donne»: «se non è zuppa è pan bagnato», scrive, «certo, del caso di una donna che vuole diventare un uomo, si può dire almeno che essa sia la prova del fatto che si tratta di una donna che vuole fuggire dalla programmazione imposta nel corso della sua socializzazione». (Ead., *Non si nasce donna*, in *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 23). Una definizione di butch positiva e validante si trova invece nella versione inglese di *Brouillon pour un dictionnaire des amantes* (M. Wittig, S. Zeig, *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, Avon Books, New York 1979), mentre in altri testi letterari come *Virgile, Non* (Minuit, Paris 1985; trad. it. *Virgile, non*, Il Dito e la Luna, Milano 2005) Wittig utilizza l’immaginario che lega le lesbiche al fallo e al cross-dressing per provocare chi legge: i testi letterari, insomma, vanno oltre il giudizio contenuto in *One Is Not Born a Woman*.

nel campo della teoria politica femminista, ma non lo è in un modo che prende in considerazione sul piano analitico quelle che Gayle Rubin in *Thinking Sex*<sup>105</sup> chiamerà «le operazioni della stratificazione sessuale» che opprimono le lesbiche in quanto «queer», «butch-femme», «pervertite»<sup>106</sup>. Il costruttivismo sessuale di Wittig è un costruttivismo di stampo femminista radicale e materialista, e cioè primariamente e prevalentemente impegnato nel disvelamento della violenza maschile contro le donne, nella denuncia delle istituzioni materiali che limitano la vita delle persone nate femmine nel corso della loro vita, nella critica delle pratiche discorsive che rafforzano la mitologia eterosessuale e con essa una visione naturalista e sessista delle donne. Come Rich, Wittig si batte per la visibilità lesbica in seno alla teoria e al movimento femminista come questione che riguarda la libertà del gruppo oppresso delle donne, ma diversamente da lei e coerentemente con il suo approccio materialista, rifiuta qualsiasi lettura differenzialista o culturalista del lesbismo. Per Wittig, le lesbiche non vanno lette e guardate attraverso il prisma di una supposta cultura femminile da riscoprire per valorizzare le donne, ma vanno intese come delle «transfughe»<sup>107</sup> della classe di sesso delle donne: seppur in modo parziale e precario, rifiutando «di diventare o restare eterosessuali»<sup>108</sup>, le lesbiche vengono meno a tutta una serie di atti quotidiani che costituisce le donne in quanto tali. Facendo leva su quella che chiama «coscienza lesbica»<sup>109</sup> del carattere costrittivo della categoria donna e sull'accusa rivolta alle lesbiche di non essere “vere” donne, Wittig sostiene, nella celebre conclusione del saggio *The Straight Mind*, che «le lesbiche non sono donne»<sup>110</sup>. Pur non potendo del tutto sfuggire all'oppressione che le investe in quanto donne, le lesbiche si trovano, secondo la scrittrice francese, in una posizione più fortunata per denunciare la violenza degli uomini, per disertare il lavoro domestico non pagato, per mettere in discussione i significati culturali associati al genere e alla sessualità. Le lesbiche rappresentano, in altre parole, per Wittig, un'avanguardia della lotta femminista, ma non perché, come sostengono le

---

<sup>105</sup> G. Rubin, *Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in Ead., *Deviations*, Duke University Press, Durham & London 2011 (prima ed. 1984). Per approfondire, rimando al capitolo successivo.

<sup>106</sup> Ivi, p. 179.

<sup>107</sup> M. Wittig, *Homo Sum*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 41.

<sup>108</sup> Ead., *Non si nasce donna*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 26.

<sup>109</sup> “Conscience lesbienne” nel testo originale francese.

<sup>110</sup> M. Wittig, *Il pensiero straight*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 34.

attiviste di *Radicalesbians*, sono più facilmente identificate con le donne, i loro bisogni e interessi di classe (*woman-identified*), bensì perché sono più facilmente disidentificate dalla categoria di sesso. Dal momento che non dipendono né economicamente, né politicamente, né ideologicamente dagli uomini, le lesbiche sfuggono a diverse misure del controllo maschile; pertanto, se e quando hanno il coraggio di pensare radicalmente la loro condizione di esistenza, esse possono rivelare alle altre come la stessa categoria 'donna' sia una finzione politica al servizio della dominazione di classe degli uomini: come, usando le sue parole, «la-donna ha senso solo nei sistemi di pensiero e nei sistemi economici eterosessuali»<sup>111</sup> che perpetuano la disuguaglianza tra le classi di sesso.

Questa famosa rilettura dell'esistenza lesbica ha avuto e continua ad avere un impatto sull'immaginario delle lesbiche politicizzate, in particolare in quei paesi, come l'Italia e la Francia, dove il femminismo della differenza sessuale ha goduto di una grande diffusione nel movimento e nel pensiero femminista. Per apprezzare fino in fondo la formulazione wittighiana del lesbismo occorre infatti contestualizzarla all'interno delle dinamiche del MLF e degli sviluppi della teoria femminista francese, oltreché ricomprenderla all'interno della sua attività di scrittrice. Nel prossimo paragrafo, seguendo questa linea interpretativa approfondirò brevemente l'opera letteraria e l'attività militante di Wittig, guardando anche all'influenza della teoria e delle opere wittighiane nel contesto italiano.

### 2.2.2 Immaginare l'aldilà della categoria di sesso

Nella corrente del femminismo materialista, Wittig occupa una posizione del tutto peculiare: tra antropologhe e sociologhe, o comunque persone formate nello studio delle scienze sociali, Wittig è l'unica con un'educazione in campo linguistico e letterario e di vocazione scrittrice. Nella prefazione all'edizione inglese di *The Straight Mind* è lei stessa a presentarsi innanzitutto come una scrittrice: descrivendo la raccolta di saggi, sostiene di essersi dedicata nella seconda parte a quello che ritiene il suo «principale interesse», ovvero «la scrittura»<sup>112</sup>. Del resto, Wittig

---

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> Ead., *Preface*, in Ead., *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. VII-XVII; trad. it. *Prefazione*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 12.

esordisce molto prima come scrittrice che come teorica: nel 1964 pubblica *L'Opoponax*<sup>113</sup>, un romanzo sperimentale che gode di un certo successo e le vale il prestigioso premio *Médicis*. A *L'Opoponax* seguono altri testi che avranno però una circolazione più circoscritta agli ambienti femministi e lesbici militanti, dove, secondo la storica attivista lesbica femminista Suzette Robichon, finiscono per irradiare l'azione politica delle femministe e delle lesbiche in particolare<sup>114</sup>.

In *The Straight Mind*, e poi nell'opera postuma *Le Chantier littéraire*<sup>115</sup>, Wittig descrive l'attività di scrittura letteraria come una dimensione imprescindibile del suo attivismo politico. Come detto, Wittig è fermamente convinta che il tessuto complesso di simboli, significati, concetti che utilizziamo per comunicare e pensare pertenga alla sfera politica tanto quanto i rapporti d'ordine economico e giuridico. In *On the Social Contract* definisce il linguaggio addirittura come «il primo contratto sociale»<sup>116</sup>, quel contratto che gli individui sono costretti a sottoscrivere se vogliono diventare umani. Il linguaggio occupa, nelle riflessioni di Wittig, uno spazio decisivo in quanto vettore di trasmissione del pensiero *straight*, e allo stesso tempo gode di uno statuto del tutto particolare: in quanto «contratto», gli individui che lo hanno sottoscritto possono anche, a suo avviso, decidere di non onorarlo più e di impegnarsi a cambiarlo per modificare i termini della propria soggettivazione. Per lei, il linguaggio mantiene un'ambiguità di fondo che, come scrittrice, immagina di poter abitare con le sue opere: Wittig è infatti convinta che in particolare proprio il linguaggio letterario costituisca un potenziale mezzo di liberazione rispetto ai contenuti e alle forme già date e quindi alle stratificazioni di senso prodotte dal pensiero *straight*. Per Wittig, la letteratura costituisce il «campo privilegiato di battaglia» perché in essa il linguaggio può essere più facilmente ricondotto a quello che definisce il suo «grado zero»<sup>117</sup>. Attraverso la scrittura letteraria si può, secondo Wittig, ricondurre le parole dal loro significato «convenzionale» a uno stato «grezzo», ovvero non ancora saturato dal pensiero *straight* e agire quindi perché

---

<sup>113</sup> Ead., *L'Opoponax*, Minuit, Paris 1964; trad. it. *L'Opoponax*, Einaudi, Torino 1966.

<sup>114</sup> S. Robichon, *Monique Wittig, une œuvre pionnière*, in S. Robichon, M.H. Sam Bourcier (éd.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes*, Éditions gaies et lesbiennes, Paris 2002, p. 15.

<sup>115</sup> M. Wittig, *Le Chantier littéraire*, iXe et Presses Universitaire de Lyon, Lyon 2010. Si tratta della tesi che Wittig discute nel 1986 per ottenere il diploma dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi pubblicata postuma nel 2010.

<sup>116</sup> Ead., *Sul contratto sociale*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 35.

<sup>117</sup> Ead., *Le Chantier littéraire*, cit., p. 97 (trad. mia).

assumano un significato nuovo. Per Wittig, la letteratura rappresenta il luogo dove le condizioni di enunciazione del discorso possono essere più facilmente sfidate e reinventate e dove questa reinvenzione può più facilmente avvenire grazie all'instaurazione di una relazione intima tra chi scrive e chi legge. Questo punto costituisce un tema centrale della teoria di Wittig, che mette in gioco direttamente il suo rapporto alla teoria marxista. A Marx, infatti, Wittig imputa non solo di aver relegato le questioni legate al genere e alla sessualità al rango di sovrastruttura, ma anche di non aver saputo cogliere l'importanza della soggettività individuale nei processi rivoluzionari. La questione del cambiamento soggettivo non può essere demandata a una riconfigurazione dei rapporti sociali da farsi dopo la rivoluzione: diventare un soggetto «a dispetto dell'oppressione»<sup>118</sup> è per lei una questione politica cruciale e urgente nel qui e ora, specie per un movimento, quello femminista, che ingaggia persone che aspirano anche a guadagnare gradi di libertà nelle loro vite personali. E la letteratura, investendo chi legge di un'esperienza corporea in grado di cambiarne le coordinate di pensiero, può realizzare quella «rivalutazione concettuale del mondo sociale» a partire dalla «scienza dell'oppressione elaborata dagli stessi oppressi e oppresse»<sup>119</sup> che per Wittig costituisce il fine della rivoluzione femminista. La letteratura è, in altre parole, il luogo dell'aldilà dei sessi: quel luogo dove l'utopia di un mondo senza classi di sesso può più facilmente iniziare a prendere forma, imprimendosi nella soggettività di chi legge.

La centralità che Wittig attribuisce alla letteratura e all'esperienza letteraria come motore di cambiamento politico non è legata solamente alla sua vocazione di scrittrice: è anche influenzata dai dibattiti dell'epoca. Negli stessi anni in cui Wittig scrive è infatti in corso in Francia un dibattito intenso sul rapporto tra scrittura e politica che coinvolge non solo illustri filosofi e romanzieri come Jean-Paul Sartre e Roland Barthes, ma anche femministe impegnate come Simone de Beauvoir e Hélène Cixous. Quest'ultima, vicina ai riferimenti teorici del differenzialismo francese, propone in un testo del 1975 il concetto di «scrittura femminile» come

---

<sup>118</sup> Ead., *Non si nasce donna*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 25.

<sup>119</sup> Ivi, p. 26.



strumento per liberare le donne dalla repressione patriarcale<sup>120</sup>. Convinta che scrivere possa donare accesso alle donne a una dimensione di significato forclusa dal fallologocentrismo dominante, Cixous esorta le donne a prendere carta e penna per produrre nuovi miti e nuove immagini più vicine a quello che le donne pensano di essere: per lei, scrivendo, le donne sarebbero riuscite finalmente a dare forma e voce al «loro corpo». Anche Wittig, come detto, partecipa al dibattito, ma non pensa che esista una caratteristica femminile della scrittura a cui affidarsi. Anzi, a lei la pratica della scrittura femminile sembra un tentativo di rafforzamento di quello che chiama, riprendendo Simone de Beauvoir, il «mito de la-donna»<sup>121</sup>, ovvero la «costruzione mitica e sofisticata» della categoria di sesso che impedisce alle donne di costituirsi in quanto classe e di esistere in quanto singole individue. In *The Point of View: Universal or Particular?*<sup>122</sup>, all'approccio della scrittura femminile contrappone il suo, che definisce «il punto di vista di una lesbica»<sup>123</sup>. Per Wittig, usando il lessico di Cixous, è al massimo il lesbismo e non il corpo delle donne a rappresentare la dimensione forclusa dal fallologocentrismo dominante: usando le parole di Wittig, è il lesbismo e non «la-donna» che costituisce «il punto di vista» da cui è possibile condurre un «assalto» alla categoria di sesso. La visibilità delle amanti lesbiche, per Wittig, costituisce un'arma potente per riscrivere il canone occidentale, i suoi modi misogini di raccontare le donne, la sua celebrazione cruenta dell'amore eterosessuale. Diversamente da Cixous, Wittig invita le donne non tanto a scrivere, quanto piuttosto a lasciarsi interpellare e trasfigurare dai testi prodotti dagli «scrittori minoritari»<sup>124</sup> come lei. Rifiutando la dicitura di scrittrice o, peggio ancora, di donna scrittrice, Wittig si nomina come «scrittore» convinta che anche le donne abbiano diritto all'uso del neutro. «Scrittori minoritari» sono quindi, per lei, tutti quegli scrittori che riescono a introdursi nel canone letterario in maniera «obliqua»,

---

<sup>120</sup> H. Cixous, *Le Rire de la Méduse*, in «L'Arc», n. 61, 1975, pp. 39-54; trad. it. *Il riso della Medusa*, in R. Baccolini et al. (a cura di), *Critiche femministe e teorie letterarie*, CLUEB, Bologna 1997, pp. 221-245.

<sup>121</sup> M. Wittig, *Non si nasce donna*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 22.

<sup>122</sup> Ead., *The Point of View: Universal or Particular?*, in Ead., *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 59-67; trad. it. *Il punto di vista: universale o particolare?*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., pp. 53-58.

<sup>123</sup> Ivi, p. 54.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

iscrivendo in esso nuove forme espressive<sup>125</sup>. Le opere d'arte degli scrittori minoritari agiscono, secondo Wittig, come «cavalli di Troia»<sup>126</sup> che, entrando furtivamente nel territorio ostile del canone, fanno esplodere le forme istituite al fine di ottenere una nuova configurazione del linguaggio e della cultura. I loro testi, sostiene, si differenziano da quelli degli altri scrittori perché riescono nella difficile impresa di universalizzare un punto di vista minoritario. Scrittori minoritari sono quindi, in altre parole, tutti quegli scrittori che costringono chi legge a confrontarsi continuamente con una posizione minoritaria capace di demandare una ridefinizione del linguaggio e della cultura e aprire così nuove configurazioni dei rapporti sociali e nuove forme della soggettività.

Commentando il suo lavoro, Wittig spiega più volte di aver cercato di produrre testi capaci di esercitare un effetto di «shock» in chi legge<sup>127</sup>. La pratica di risignificazione del linguaggio di Wittig è complessa e articolata, ma si può dire che si sviluppi principalmente su due piani: uno formale, che riguarda le scelte linguistiche e stilistiche, e uno contenutistico che ha invece per oggetto la storia narrata e i personaggi. Riguardo il primo piano, molto è stato scritto sul suo uso dei pronomi personali<sup>128</sup>, che Wittig stessa reputa come uno degli ambiti principali del lavoro linguistico. In *The Mark of Gender*, Wittig sostiene che i pronomi personali riflettono il funzionamento della categoria di sesso nel linguaggio. L'uso dei pronomi personali, fa esistere il genere nella lingua, oscurando allo stesso tempo gli effetti di potere che questa azione comporta: i generi nella lingua francese (ma lo stesso si potrebbe dire per la lingua italiana) vengono infatti presentati come due, ma in realtà, sostiene Wittig, solo quello femminile è «marcato» perché il maschile

---

<sup>125</sup> «Ogni scrittore minoritario (consapevole di esserlo) entra in letteratura in modo obliquo, se così si può dire. I problemi importanti che preoccupano [i letterati], i suoi contemporanei, gli appaiono di sbieco, inquadrati [deformati] dalla sua prospettiva. Le questioni di forma lo appassionano, certo, come appassionano gli scrittori *straight*, ma non può fare a meno di farsi mettere il cuore e l'anima in subbuglio per il soggetto che lo tocca da vicino – “ciò che esige il nome nascosto”, “ciò che non osa dire il suo nome” –, che ritrova ovunque, anche se non è mai scritto» (*Ibidem*).

<sup>126</sup> Ead., *The Trojan Horse*, in Ead., *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 68-75; trad. it. *Il cavallo di Troia*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., pp. 59-62.

<sup>127</sup> Si veda per esempio: Ead., *The Mark of Gender*, in Ead., *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 76-89; trad. it. *Il marchio del genere*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., pp. 63-72.

<sup>128</sup> Si vedano in particolare: D. Bourque, *Écrire l'inter-dit. La subversion formelle dans l'œuvre de Monique Wittig*, L'Harmattan, Paris 2006 e E. Ostrovsky, *A Constant Journey. The Fiction of Monique Wittig*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1991.

funziona come la forma astratta, generale e universale, in grado cioè di nominare l'umanità intera. Per Wittig, il funzionamento del genere linguistico rivela l'appropriazione dell'universale agita dalla classe degli uomini al livello della forma del linguaggio: strutturando l'«indice linguistico dell'opposizione tra i sessi»<sup>129</sup>, «il marchio di genere» garantisce sul piano delle forme mentali e simboliche il controllo e l'appropriazione delle donne. In diversi suoi testi e con diverse strategie, Wittig cerca quindi di contestare il funzionamento linguistico del marchio di genere: l'intero romanzo *L'Opoponax*, per esempio, è scritto utilizzando il pronome di terza persona singolare indefinito *on* (il “si” impersonale in italiano) al fine di evitarne l'uso, mentre nel suo secondo romanzo, *Les Guérillères*<sup>130</sup> Wittig usa ripetutamente il pronome *elles* (esse in italiano) al posto della forma maschile generale *ils* (essi in italiano) con l'obiettivo di costringere chi legge a utilizzare il genere femminile come forma universale.

Oltre al lavoro sui pronomi, Wittig elabora diverse strategie anche per sconvolgere il genere delle parole, la forma narrativa e i personaggi. In questo ambito diviene evidente l'investimento di Wittig nei riguardi del lesbismo come posizionamento politico di fuga dalla classe delle donne<sup>131</sup>. In *Les Guérillères e Brouillon pour un dictionnaire des amantes*<sup>132</sup>, per esempio, protagonista è un popolo di guerriere, chiamate guerrigliere nella prima opera e amanti nella seconda, che ha deciso di auto-organizzarsi in assenza degli uomini. Unite, le guerrigliere-amanti si pronunciano contro la violenza e la naturalizzazione dei concetti del pensiero *straight*:

Esse dicono, sì, sono gli stessi oppressori dominatori, gli stessi padroni che hanno detto che i negri e le femmine non hanno il cuore la milza il fegato nello stesso posto in cui li hanno loro, che la differenza di sesso, la differenza di colore significano l'inferiorità, che dà loro diritto alla dominazione e all'appropriazione<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> M. Wittig, *Il marchio di genere*, in Ead., *Il pensiero straight e altri saggi*, cit., p. 53.

<sup>130</sup> Ead., *Les Guérillères*, Minuit, Paris 1969; trad. it. *Le guerrigliere*, La Porta Terra di Donne, Bologna 2019 (prima ed. 1996).

<sup>131</sup> Sul tema si vedano: C. Écarnot, *L'Écriture de Monique Wittig. À la couleur de Sappho*, L'Harmattan, Paris 2002 e D. G. Crowder, *Universalizing Materialist Lesbianism*, in N. Shaktini (ed.), *On Monique Wittig. Theoretical, Political, and Literary Essays*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2005.

<sup>132</sup> M. Wittig, *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, Grasset, Paris 1976; trad. it. *Appunti per un dizionario delle amanti*, Meltemi, Milano 2020.

<sup>133</sup> Ead., *Le guerrigliere*, cit., p. 81.

In *Virgile, non*<sup>134</sup> e *Le Voyage sans fin*<sup>135</sup> Wittig si cimenta invece nella riscrittura di grandi classici della letteratura occidentale (*La Divina Commedia* e *Don Quichotte*), sostituendo i protagonisti uomini con delle fiere lesbiche compagne di lotta intente a salvare le anime dannate dall'inferno dell'eterosessualità (*Virgile, non*) o a guarire il mondo dalle sue ingiustizie (*Le Voyage sans fin*)<sup>136</sup>. Questa "lesbicizzazione" del canone non risparmia nemmeno i corpi e la fisionomia delle personaggi<sup>137</sup>. Protagonisti di *Le Corps lesbien*<sup>138</sup> sono, per esempio, atti di passione sessuale e amorosa tra donne che non sono le donne belle e angeliche del canone, ma esseri con tratti animaleschi e spaventosi, capaci di dare e provare piacere in ogni parte del corpo, di morire e risorgere insieme. Attraverso l'evocazione della passione lesbica, Wittig contesta la costruzione del corpo delle donne come definito dalle zone erogene dei seni, delle labbra e della vulva e dipinge l'amore tra donne come una pratica attiva, capace di trascendere i canoni dell'erotica comunemente intesa, conseguendo un godimento senza limiti né confini:

Tu m/i rivolti, i/o nelle tue mani sono un guanto, dolcemente fermamente inesorabilmente tenendo la m/ia gola nel tuo palmo, i/o batto i/o perdo la testa, i/o godo della tua paura, tu enumeri le vene e le arterie, le scarti, tocchi gli organi vitali, soffi nei polmoni attraverso la m/ia bocca, i/o soffoco, tu reggi i lunghi tubi delle viscere, li distendi, li srotoli, te li fai scivolare intorno al collo (...).<sup>139</sup>

In *Virgile, non*, ovvero la riscrittura della *Divina Commedia*, tra un limbo di lesbiche ribelli dalla testa rasata e un paradiso popolato da creature senza sesso, il lesbismo è evocato dalle donne costrette alle pene dell'inferno eterosessuale, tra l'ironico e il grottesco, come la «peste» dai contorni fallici e mostruosi che le inquieta, ma che può anche trasformarle da «schiave» in «transfughe»:

---

<sup>134</sup> Ead., *Virgile, non*, cit.

<sup>135</sup> Ead., *Le Voyage sans fin*, «Vlasta», n. 4 supplemento, 1985.

<sup>136</sup> La riscrittura di miti e testi canonici della cultura occidentale è una pratica chiave della scrittura di Wittig: le sue commentatrici hanno cercato di mappare i molteplici riferimenti che l'autrice fa alla Bibbia, al Vangelo, al mito greco, alla mitologia pagana.

<sup>137</sup> Su questo punto in particolare si veda: E. Feole, *Corpo a corpo con il linguaggio. Il pensiero e l'opera letteraria di Monique Wittig*, Edizioni ETS, Pisa 2020.

<sup>138</sup> M. Wittig, *Le Corps lesbien*, Minuit, Paris 1973; trad. it. *Il corpo lesbico*, Vanda Edizioni, Milano 2023. Il testo è stato tradotto per la prima nel 1976 dalla casa editrice Edizioni delle donne.

<sup>139</sup> Ivi, p. 132.

Vola dunque verso i tuoi piaceri, corri all'angolo della ventiquattresima strada per ritrovarti con le tue pari. La maggior parte di voi del resto non ha casa né tetto. Per non parlare della fede reciproca, tra voi non esiste. Però pretendete di voler tirar fuori dalla sua servitù l'intero nostro sesso. C'è da morir dal ridere, se non fosse che la bile mi soffoca prima, quando penso che la sola cosa che vi interessa è di corromperlo tutto, il nostro sesso<sup>140</sup>.

In generale, nella sua opera letteraria Wittig gioca con immagini e simboli, anche scomodi e disturbanti, che nella tradizione occidentale si richiamano al lesbismo, iscrivendo nei suoi libri delle rappresentazioni che hanno l'obiettivo ricercato di costringere chi legge a mettere in discussione l'idea di donna che ha interiorizzato e a sperimentare immaginari di lotta femminista e stili di vita alternativi a quelli proposti e imposti dal patriarcato. La lettura delle opere letterarie rende evidente quello che l'attivista lesbica Louise Turcotte scrive nella prefazione alla raccolta *The Straight Mind*: Wittig pensa e teorizza il lesbismo come una «posizione strategica» per lanciare l'assalto al «regime eterosessuale»<sup>141</sup>.

La teoria lesbica di Wittig è insomma il prodotto di una riflessione complessa che intreccia la teoria femminista radicale e materialista alla poetica d'universalizzazione del punto di vista lesbico dell'autrice; eppure, secondo la storica del movimento femminista e lesbico francese Ilana Eloit, essa non va interpretata solo come il risultato di una riflessione puramente filosofica e poetica. Per Eloit, in particolare proprio la famosa frase «le lesbiche non sono donne» che chiude il saggio *The Straight Mind* va letta anche come la risposta emotiva di Wittig all'emarginazione patita dalle lesbiche identificate lesbiche all'interno del MLF<sup>142</sup>. Secondo Eloit, la teoria lesbica di Wittig è anche il prodotto dell'isolamento, negli anni sempre più marcato, che Wittig subisce sia come attivista ingaggiata nella formazione di gruppi

---

<sup>140</sup> Ead., *Virgile, Non*, cit., pp. 17-18.

<sup>141</sup> L. Turcotte, *Changing the Point of View*, in M. Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, cit., p. X. Sull'universalizzazione del punto di vista lesbico in letteratura come azione di rottura con il linguaggio ereditato si veda anche un interessante contributo di Judith Butler: *Wittig's Material Practice. Universalizing a Minority Point of View* in «GLQ», vol. 13, n. 4, 2007, pp. 519-533.

<sup>142</sup> I. Eloit, *American Lesbians Are Not French Women. Heterosexual French Feminism and the Americanisation of Lesbianism in the 1970s*, in «Feminist Theory», vol. 20, n. 4, 2019, pp. 381-404.

lesbici – le *Gouines Rouges*<sup>143</sup>, per esempio – sia come teorica femminista che ha deciso di fare del suo lesbismo una questione politica. Tale isolamento trova il suo culmine nella vicenda che porta allo scioglimento del comitato redazionale di «Questions Féministes» e, di fatto, sostiene Eloït, all’«eliminazione della teoria e della politica lesbica dal femminismo francese negli anni Settanta e nei primi anni Ottanta»<sup>144</sup>. Quando nel 1980 escono su «Questions Féministes» prima l’articolo *La Pensée Straight* e poi *On ne naît pas femme* si accende un’aspra discussione che, pur non avendo come oggetto esplicito i testi di Wittig, diventa di fatto un processo al suo contributo teorico. L’analisi della differenza sessuale come prodotto del regime politico eterosessuale produce infatti delle tensioni, non solo con le differenzialiste, con cui il conflitto è inevitabile, ma anche con alcune componenti del collettivo redazionale della rivista del femminismo materialista. Nello stesso numero in cui esce *La Pensée Straight*, Emmanuèle de Lesseps pubblica un contributo dal titolo *Hétérosexualité et Féminisme*<sup>145</sup> in cui accusa le lesbiche di proporre il lesbismo come una scelta sessuale migliore dell’eterosessualità e di creare così delle gerarchie politiche tra le femministe. In seguito al dibattito, la rivista si scioglie e un anno dopo Delphy, de Lesseps e Hennequin annunciano la creazione di una nuova rivista, sempre sotto la direzione di Simone de Beauvoir, intitolata «Nouvelles Questions Féministes», a cui Wittig non è invitata. Nell’editoriale del primo numero, le autrici confermano le analisi di de Lesseps, sostenendo che il lesbismo politico non politicizza un rapporto di potere naturalizzato, ma cerca piuttosto di «eliminare le donne eterosessuali dai ranghi femministi»<sup>146</sup>. Due anni dopo, Wittig consegna al testo *Les Questions féministes ne sont pas des questions lesbiennes*<sup>147</sup> e poi all’opera *Virgile*, non tutta la sua disillusione e amarezza nei riguardi del femminismo, presentato come miope e incapace di fare i conti con i pregiudizi che la società eterosessuale riserva alle lesbiche. A questo punto della sua vita è già

---

<sup>143</sup> Il nome del collettivo nasce dall’unione delle parole ‘gouines’ che in francese è un peggiorativo di ‘lesbiche’ e ‘rouges’, ‘rosse’, ovvero un possibile richiamo alla tradizione della sinistra rivoluzionaria francese.

<sup>144</sup> I. Eloït, *American Lesbians Are Not French Women. Heterosexual French Feminism and the Americanisation of Lesbianism in the 1970s*, art. cit., p. 401 (trad. mia).

<sup>145</sup> E. de Lesseps, *Hétérosexualité et féminisme*, in «Questions Féministes», n. 7, 1980, pp. 55-69.

<sup>146</sup> C. Delphy, C. Hennequin, E. de Lesseps (ed.), *Éditorial*, in «Nouvelles Questions Féministes», n. 1, 1981, p. 8.

<sup>147</sup> M. Wittig, *Les Questions féministes ne sont pas des questions lesbiennes*, in «Amazones d’hier, lesbiennes d’aujourd’hui», vol. 2, n. 1, 1983, pp. 10-14.

emigrata da anni negli Stati Uniti, dove condurrà fino alla fine dei suoi giorni una vita appartata e lontana dai centri dell'attivismo, continuando però a scrivere e a svolgere dagli anni Novanta la professione di docente nel dipartimento di studi delle donne dell'Università dell'Arizona. Negli anni Ottanta i suoi lavori ispirano alcuni collettivi di lesbiche separatiste radicali in Francia e in Quebec e, dal finire della decade, anche alcuni gruppi di lesbiche femministe attivi in Italia. Nel 1990 Rossanna Fiocchetto traduce il saggio *The Straight Mind* per la prima volta in italiano sul bollettino del già menzionato Collegamento Lesbiche Italiane<sup>148</sup> e negli anni successivi il pensiero di Wittig viene discusso<sup>149</sup>, alcuni dei suoi testi letterari tradotti<sup>150</sup>, la sua teoria utilizzata come un'arma politica per affermare la visibilità lesbica fuori e dentro al femminismo, in particolare in opposizione al pensiero della differenza sessuale e alle sue influenze nel movimento lesbico<sup>151</sup>. Ancora nel nuovo millennio, Wittig continua a circolare grazie anche al lavoro della sociologa femminista e militante lesbica Sara Garbagnoli che ne traduce alcuni testi teorici, fornendo un ottimo apparato critico<sup>152</sup>. Tutt'oggi, nei paesi di lingua romanza, Wittig è un riferimento ineludibile, talvolta rielaborato a partire da uno sguardo queer, come nel caso dei lavori di Paul B. Preciado e Sam Bourcier<sup>153</sup>, che negli anni Duemila hanno ridonato al pensiero dell'autrice una nuova vita in Francia dopo un lungo periodo di oblio. Tali riletture hanno sottolineato il carattere predittivo della frase «le lesbiche non sono donne» e più in generale del lavoro di Wittig nei riguardi di tutte quelle forme di “genderfuck” e di sperimentazione di genere e sessuale praticate in seno all'attivismo queer: Wittig è stata vista, in altre parole, come una

---

<sup>148</sup> M. Wittig, *The Straight Mind*, in «Bollettino del CLI», febbraio 1990.

<sup>149</sup> Per esempio, diffusamente da Simonetta Spinelli sul suo blog: <https://simonettaspinelli2013.wordpress.com/wittig-cantora-dellindicibile/>

<sup>150</sup> Nel 1996 esce per la prima volta *Le Guerrigliere*, ripubblicato nel 2019.

<sup>151</sup> S. Spinelli, *L'Espace du désir. La réception de l'œuvre de Wittig en Italie*, in S. Robichon, M.H. Sam Bourcier (ed.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes*, cit., pp. 77-92. Il tema della ricezione italiana di Wittig è trattato anche da Feole in *Corpo a corpo con il linguaggio*, cit., pp. 70-90.

<sup>152</sup> Dell'autrice, su Wittig, si veda: *Monique Wittig: l'eterosessualità come presupposto. Per una semiologia politica del senso comune*, in S. Garbagnoli, V. Perilli (a cura di), *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Alegre, Roma 2013, pp. 143-157.

<sup>153</sup> Bourcier ha tradotto e curato nel 2001 la traduzione integrale per la prima volta in francese della raccolta di saggi *The Straight Mind* (M. Wittig, *La Pensée straight*, Édition Balland, Paris 2001).

profeta delle forme di trasgressione messe in atto nei collettivi queer nel vecchio continente dagli anni Duemila<sup>154</sup>.

Ma per capire meglio che cos'è stato e che cosa è il queer in relazione al lesbismo, occorre in realtà lasciare Wittig, l'Europa, le paladine della visibilità lesbica e tornare a immergerci nella storia del dibattito anglofono, statunitense in particolare. Come ho anticipato nel precedente paragrafo, l'affermazione del lesbofemminismo negli Stati Uniti trova una forma di resistenza in quelle lesbiche identificate nella subcultura butch-femme che non accettano di essere dipinte come mere imitatrici dell'eterosessualità. Nel prossimo capitolo esplorerò quindi le cosiddette 'guerre lesbiche del sesso', la loro influenza sulla nascita degli studi e dei movimenti queer e alcuni dei lavori che ne hanno segnato la storia.

---

<sup>154</sup> Dei lavori queer di Preciado in relazione a Wittig si veda in particolare *Comment se faire un corps queer à partir de la pensée straight*, in S. Robichon, M.H. Sam Bourcier (ed.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes*, cit., pp. 179-214 e *Manifeste contra-sexuel*, Editions Balland, Paris 2000; trad. it. *Manifesto contra-sessuale*, Il Dito e La Luna, Milano 2002.



#### 4. RIVENDICARSI SESSUALI CONTRO LO STIGMA

Negli anni Ottanta, il lesbismo femminista viene attraversato da una serie di conflitti che hanno luogo in particolare in quei paesi, come gli Stati Uniti e la Gran Bretagna, dove gli studi delle donne e di genere stanno trovando più facilmente una collocazione accademica. Rinominati ‘guerre femministe del sesso’, tali conflitti riguardano l’interpretazione politica in chiave femminista di tre questioni legate alla sessualità delle donne, ovvero la pornografia, il sadomasochismo e la sessualità butch-femme; dal momento che le ultime due vengono dibattute prevalentemente e principalmente in ambito lesbico, in particolare la questione butch-femme, alla loro discussione si fa riferimento anche come ‘guerre lesbiche del sesso’. L’importanza di questi conflitti nella storia della teoria e del movimento femminista non è da sottovalutare: pur focalizzandosi su questioni specifiche, tali discussioni hanno messo in gioco questioni profonde sul piano teorico-politico, come il modo in cui pensare l’oppressione patriarcale e le pratiche di liberazione delle donne, i saperi critici da coltivare all’interno dei movimenti, e infine le strategie da adottare sul piano legislativo.

L’intensità degli scontri crea delle fratture probabilmente mai del tutto ricomposte nella teoria e nell’attivismo femminista, statunitense e non solo, ma dà anche luogo a momenti di dibattito di alto livello teorico, su cui può essere interessante ancora oggi tornare per interrogare a fondo non solo le ragioni della teoria femminista, ma anche la relazione tra quest’ultima e le tematiche legate alla sessualità e all’identità di genere non conforme. Le guerre del sesso, infatti, accompagnano nel mondo anglofono occidentale la nascita e l’istituzionalizzazione degli studi lesbici e gay, influenzando profondamente non solo il corso della teoria femminista, ma anche la nascita e lo sviluppo del pensiero e dell’attivismo queer. Probabilmente, senza le guerre del sesso non avremmo gli studi e le teorie queer così come oggi li conosciamo, e infatti, in quei paesi, come l’Italia, dove un conflitto analogo non si è verificato o comunque ha avuto una risonanza molto minore per ragioni storiche e culturali, gli studi queer non hanno avuto lo stesso sviluppo e lo stesso impatto, e faticano ancora oggi a trovare una piena legittimazione accademica. Durante le guerre del sesso vengono scritti

alcuni testi, oggetto di numerose ristampe, come *What We're Rollin' around in Bed With*<sup>1</sup> di Amber Hollibaugh e Cherrie Moraga, *Thinking Sex*<sup>2</sup> di Gayle Rubin, *The Mythic Mannish Lesbian*<sup>3</sup> di Esther Newton, *The Femme Question*<sup>4</sup> di Joan Nestle, che hanno influenzato profondamente la nascita del pensiero queer e in particolare la scrittura di *Gender Trouble*<sup>5</sup> e *Bodies That Matter*<sup>6</sup> da parte di Judith Butler. Come vedremo nella prima parte di questo capitolo, la riflessione prodotta durante le guerre del sesso è di fondamentale importanza nell'elaborazione di una teoria capace di farsi carico dello stigma sessuale lesbofobico nella sua interezza e di contestare i pregiudizi eterosessisti connessi alla diade butch-femme: da queste riflessioni, oltretutto da quelle di Wittig e Foucault, Butler prenderà spunto per teorizzare il genere come una performance di cui non esiste originale e per tematizzare la pratica della riappropriazione dell'insulto sessuale, e dell'aggettivo 'queer' in particolare, quale perno centrale della politica delle minoranze sessuali e di genere.

La pratica di riappropriazione dell'insulto sessuale non è del tutto nuova: come abbiamo visto, per quanto riguarda il termine 'lesbica' e i suoi peggiorativi o analoghi, quali 'dyke' per esempio, era già in uso in molti collettivi lesbici femministi e lo stesso vale ovviamente per i termini connessi all'omosessualità maschile nei movimenti di liberazione omosessuale. Diversamente da quanto avviene nel lesbofemminismo, però, sotto l'influenza della teoria lesbica prodotta negli anni Ottanta e poi rielaborata in seno alla politica queer nei Novanta, il lesbismo viene interpretato e politicizzato per quello che rappresenta su un piano politico e sociale ampio: questo significa che non viene più quindi letto

---

<sup>1</sup> A. Hollibaugh, C. Moraga, *What We're Rolling Around in Bed With*, in A. Hollibaugh, *My Dangerous Desires. A Queer Girl Dreaming Her Way Home*, Duke University Press, Durham-London 2000, pp. 62-84.

<sup>2</sup> G. Rubin, *Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in Ead., *Deviations. A Gayle Rubin Reader*, Duke University Press, Durham-London 2011, pp. 137-181.

<sup>3</sup> E. Newton, *The Mythic Mannish Lesbian. Radclyffe Hall and the New Woman*, in Ead., *Margaret Mead Made Me Gay. Personal Essays, Public Ideas*, Duke University Press, Durham-London 2000, pp. 176-188.

<sup>4</sup> J. Nestle, *The Femme Question*, in Ead. (ed.), *The Persistent Desire. A Femme-Butch Reader*, Alyson Publications Inc, Boston 1992, pp. 138-146.

<sup>5</sup> J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990; trad. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>6</sup> Ead., *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London 1993; trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996.

come una pratica politica femminista o una posizione d'avanguardia della lotta delle donne, ma come una sessualità non conforme, un desiderio sessuale non sconnesso alle modalità di espressione del genere, che espone, ancora oggi in più parti del mondo, alla discriminazione, all'odio e all'abiezione sociale. Questo cambiamento di prospettiva dà origine a riflessioni sul lesbismo come fenomeno storico e sessuale, non solo da parte della già citata Butler ma, come approfondiremo nella seconda parte del capitolo, anche della coniatrice dell'espressione 'queer theory', ovvero l'accademica italo-statunitense Teresa de Lauretis. L'attenzione nei riguardi del sesso porta inoltre ad analizzare lo stigma connesso agli atti sessuali tra donne o assegnate tali, che viene approfondito ed esaminato anche nelle sue intersezioni con la classe, la razza, le variabili del sessismo, della grassofobia e della transfobia; e poi a celebrare, sul piano militante, la sfida ai rapporti di genere e sessuali incarnata dalle subculture lesbiche: come esploreremo nella parte finale del capitolo, nell'alveo degli studi e dei movimenti queer, le identità butch e femme in particolare diventano oggetto di numerose trattazioni e di alcuni dei lavori accademici più celebri che si sono inseriti nel solco della teoria della performatività del genere di Butler, come, per esempio, *Female Masculinity*<sup>7</sup> di Jack Halberstam o *An Archive of Feelings*<sup>8</sup> di Ann Cvetkovich.

Tali riflessioni maturano all'interno di una forma di attivismo nuova che al contempo ispirano. Al pensiero queer si connettono infatti collettivi come *Queer Nation* o *Lesbian Avengers* che nascono all'inizio degli anni Novanta negli Stati Uniti. Tali collettivi coltivano la pratica lesbofemminista della visibilità lesbica, ma non si tratta dell'unico obiettivo che perseguono: la visibilità delle lesbiche butch, per esempio, acquisisce un'importanza inedita, così come la lotta contro l'invisibilità delle lesbiche femme e la creazione di alleanze politiche tra lesbiche e uomini gay sul tema dell'AIDS, tra lesbiche e bisessuali sul tema della discriminazione sessuale, tra lesbiche e persone trans sul contrasto allo stigma legato alla trasgressione delle norme di genere. In generale, l'attivismo lesbico che emerge negli Stati Uniti e poi in Europa, anche in Italia negli anni Duemila, sotto l'insegna della parola 'queer' non punta tanto sul separatismo o sulla costruzione

---

<sup>7</sup> J. Halberstam, *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham-London 1998.

<sup>8</sup> A. Cvetkovich, *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press, Durham-London 2003.

di comunità di donne, ma su azioni capaci di provocare una rottura dello status quo dei rapporti di genere e sessualità e della definizione stessa di ‘donna’, anche attraverso la risignificazione politica di pratiche come quella drag king o drag queen, per esempio. Questa attenzione alla militanza performativa non impedisce però, nel mondo anglofono e statunitense in particolare, di dare vita a una costruzione di archivi comunitari collocati tra la militanza e la ricerca accademica, che si incentrano sull’esperienza lesbica e sulla varianza di genere nel mondo subculturale lesbico, compresi romanzi cruciali per l’esperienza trans/butch come *Stone Butch Blues*<sup>9</sup> di Leslie Feinberg. Proprio questi archivi esercitano oggi il loro fascino immenso ben oltre i confini del mondo anglofono.

La teoria lesbica che emerge negli anni Ottanta e che viene approfondita e rimodellata nell’alveo dell’attivismo e degli studi queer permette insomma di dare vita a un orizzonte di pratiche teoriche e politiche in cui le identità lesbiche vengono finalmente celebrate, raccontate, situate storicamente, nonché proiettate in un futuro di generi e sessualità multiformi. In questo futuro non sappiamo che senso avranno le parole che oggi utilizziamo e nemmeno se una politica lesbica e queer sarà ancora necessaria o meno: quel che è certo è che parole come ‘lesbica’, ‘butch’, ‘femme’ avranno senso e importanza solo se ci saranno persone, identificate al femminile o meno, disposte a raccogliere e a rivendicarle perché risuonano ancora nella materialità delle loro vite.

---

<sup>9</sup> L. Feinberg, *Stone Butch Blues*, Firebrand books, New York 1993; trad. it. *Stone Butch Blues*, Il Dito e la Luna, Milano 2004.

### 3.1 LE GUERRE DEL SESSO E LA NASCITA DELLA TEORIA QUEER

#### 3.1.1 Il femminismo e «quello che facciamo sotto le coperte»

Se, nel lesbofemminismo, femminismo e lesbismo sono guardati l'uno come la continuazione dell'altro e talvolta, come detto, “fusi” insieme, è anche perché in non pochi casi il lesbismo viene letteralmente scoperto grazie alla militanza politica nel movimento delle donne. Per molte, prima di accedere al femminismo, il fatto di amare un'altra donna era un'opzione impensabile, così come lo era la possibilità di vivere una vita completamente indipendente dagli uomini. In *My Lesbian Heresy*<sup>10</sup>, Sheila Jeffreys, autrice lesbofemminista britannica di cui ho fatto menzione nel precedente capitolo, racconta molto bene questa esperienza e il modo in cui ha segnato una generazione di donne lesbiche:

Negli anni Settanta le femministe lesbiche, me compresa, portavano un distintivo con la scritta “ogni donna può essere lesbica” e ci credevamo. Ci credevamo non solo per motivi politici, come la nostra resistenza alle teorie biologiche del genere o del comportamento sessuale, ma perché per molte di noi era la nostra esperienza. Migliaia di donne che non avevano considerato il lesbismo come una possibilità, hanno lasciato gli uomini e hanno dedicato tutte le loro energie emotive e sessuali alle donne<sup>11</sup>.

La politicizzazione femminista del lesbismo capace di produrre articolate analisi dell'intreccio tra patriarcato e obbligo all'eterosessualità e di immaginare e prospettare un mondo più libero dai ruoli sessuali e dagli obblighi di genere è frutto anche di questa esperienza. Tuttavia, il lesbismo non nasce con il femminismo degli anni Settanta: forme di lesbismo praticato ma non politicizzato esistono da ben prima della nascita del femminismo radicale e dei movimenti di liberazione sessuale degli anni Settanta.

Negli Stati Uniti, in particolare, tra gli anni Trenta e Sessanta, esistono vere e proprie comunità di lesbiche organizzate intorno alla frequentazione di bar, partite

---

<sup>10</sup> S. Jeffreys, *The Lesbian Heresy. A Feminist Perspective on the Lesbian Sexual Revolution*, Spinifex Press, North Geelong 1993.

<sup>11</sup> Ivi, p. 62 (trad. mia).

di softball, case private. Si tratta di lesbiche della classe operaia, spesso non bianche che, paradossalmente proprio in virtù della propria condizione subalterna, sono più libere di apparire e mostrarsi in quanto lesbiche di quanto non lo siano le donne della classe media, più facilmente ricattabili sui luoghi di lavoro. Pur diverse tra loro, queste comunità sviluppano linguaggi e codici simili per parlare di interazioni erotiche, che non sono facilmente “contenuti” nel termine ‘lesbica’. In queste comunità, il termine ‘lesbian’ appare come uno dei tanti termini (insieme a ‘gay’, ‘queer’, ‘dyke’) che compongono un linguaggio incentrato sul codice butch-fem<sup>12</sup>, dove ‘butch’ indica la lesbica mascolina e ‘fem’ la lesbica con un’apparenza femminile. In questi anni, questo codice fa esplicito riferimento anche alla pratica sessuale: in analogia con il modello sessuale maschio-femmina, la sessualità butch viene codificata come maschile e quindi attiva, mentre quella fem come femminile, quindi ricettiva. Rispetto al modello eterosessuale esiste però una variazione significativa: non essendo la butch un maschio, la sua attività viene definita principalmente come capacità di far provare piacere e godimento sessuale alle fem. Il codice butch-fem è poi soggetto a delle variazioni. Linguistiche: nelle comunità afroamericane, per esempio, al posto di butch vengono più spesso adoperati termini come ‘stud’ o ‘aggressive’. Ma anche “contenutistiche”: nel contesto della vita comunitaria, vengono sviluppati altri termini come, per esempio, ‘stone butch’, ‘baby butch’, ‘bulldagger’ per indicare delle sfumature di comportamento di genere e sessuale, e anche il termine ‘ki-ki’, usato con accezione dispregiativa per indicare le lesbiche che cambiano ruolo sessuale a seconda della partner o delle circostanze. In *Boots of Leather, Slippers of Gold*<sup>13</sup>, lo studio etnografico più importante realizzato su queste comunità, e in particolare sulla comunità lesbica di Buffalo (New York), Elizabeth Lapovsky Kennedy e Madeline Davis sostengono che il codice butch-fem svolga la funzione di «un imperativo sociale»<sup>14</sup>: chi fa parte della comunità è costretta ad aderirvi, e allo stesso tempo la sua esistenza permette la creazione e lo

---

<sup>12</sup> Negli anni in questione, la grafia maggiormente attestata di ‘femme’ è ‘fem’: molte, non conoscendo la lingua francese, lo scrivono come sono abituate a pronunciarlo in inglese. Riferendomi a questo periodo storico userò pertanto ‘fem’, utilizzando ‘femme’ invece più avanti, come è attestato durante il periodo del femminismo lesbico.

<sup>13</sup> E. Lapovsky Kennedy, M. Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian Community*, Routledge, New York 2014 (prima ed. 1993).

<sup>14</sup> Ivi, p. xii.

sviluppo di legami di solidarietà e resistenza fondati sulla pratica della sessualità lesbica. Secondo Lapovsky Kennedy e Davis, il codice butch-fem assolve la funzione di «riunire» le lesbiche «intorno al piacere»: pur non prevedendo variazioni erotiche significative alla diade in sintonia con la rigida dicotomia di genere della società statunitense di questo periodo<sup>15</sup>, il codice fornisce «un linguaggio per l'espressione sessuale» che dà modo alle lesbiche di sviluppare una cultura sessuale in autonomia dagli uomini<sup>16</sup> e di rompere con il clima di repressione sessuale di

---

<sup>15</sup> Non esisteva, cioè, la possibilità di relazioni codificate come butch-butth, femme-femme o organizzate secondo altri tipi di erotismo meno legato o del tutto slegato ai significati di genere. Questo non significa, però, che la sessualità nel contesto della diade venisse vissuta da tutte allo stesso modo. Secondo la ricostruzione di Lapovsky Kennedy e Davis, variazioni sessuali all'interno della diade erano presenti e praticate già all'epoca: se la stone butch (lesbica mascolina di pietra, ovvero non disposta a lasciarsi penetrare e nemmeno toccare) era spesso descritta come un ideale a cui tendere, l'esistenza di detti ironici, come «butch per strada, femme a letto» (*butch on the streets, femme in the sheets*), rivelavano l'esistenza di una vita sessuale più complessa, vivibile, però, solamente nel segreto della coppia; al di fuori di essa, infatti, ogni variazione significativa del codice butch-femme era considerata strana e anormale.

<sup>16</sup> In Italia, la storia delle lesbiche tra gli anni Trenta e Sessanta sembra essere molto diversa, complice una congiuntura storica e geografica differente e probabilmente un tessuto sociale maggiormente impregnato di sessismo e lesbofobia: secondo uno dei pochi studi storici dedicati alle lesbiche in questo periodo, *Fuori della norma. Storie lesbiche nell'Italia della prima metà del Novecento* (Rosenberg & Sellier, Torino 2007) a cura di Nerina Milletti e Luisa Passerini, comunità lesbiche sono assai rare e non sembrano esistere di organizzate secondo la frequentazione di bar e un codice di genere simile a quello inventato in nord America. In *Nespole, nurzie, camionare. Il lesbismo a Bologna anni '70 e '80* (BLI, Roma 2002) Paola Cavallin rileva invece che, nel ventennio successivo a Bologna, esistevano bar frequentati da «camionare» e dalle loro compagne. Attraverso interviste a donne, anche lesbiche, che all'epoca erano impegnate nel movimento femminista, Cavallin ricostruisce come a Bologna vi fosse una florida vita notturna lesbica e come questa non fosse integrata nel femminismo a causa dell'adozione di un codice simile a quello butch-femme: le stesse intervistate, nelle parole riportate da Cavallin, tendono a giudicare l'interazione erotica tra le camionare e le loro compagne come un'odiosa riproduzione e riproposizione dei modelli patriarcali tra le donne, praticata nelle discoteche e nei bar ma non nei collettivi femministi. Il documento di Cavallin è particolarmente interessante perché rivela l'esistenza anche in Italia, sin dagli anni Settanta e Ottanta, di tensioni e incomprensioni tra movimento femminista e subcultura lesbica, come è ampiamente documentato nella storia degli Stati Uniti; e poi anche perché attesta l'uso di un termine 'camionara', che insieme ad altri termini documentati in uso in altre parti d'Italia come 'mascula', 'camionista', 'maschia', 'masculillo', 'mascrufemina' o, più semplicemente, 'lesbica mascolina', può essere considerato come una possibile traduzione italiana di 'butch'. Come 'butch', infatti, che letteralmente significa 'virile', questi termini hanno una forte carica e connotazione negativa quando impiegati da persone non interne alla subcultura queer per qualificare persone di sesso femminile. Diversamente da 'butch', però, i termini italiani mantengono una carica di negatività che il corrispettivo inglese ha meno, essendo stato, come approfondiremo, strumento di riscatto, rivendicazione e riflessione politica all'interno dei movimenti lesbici statunitensi e degli studi queer. Per via della globalizzazione, e quindi dell'influenza della lingua americana sull'italiano, 'butch' e 'femme', così come altri termini subculturali anglofoni connessi alla pratica del genere e della sessualità, sono oggi utilizzati anche in Italia. L'uso dei termini anglofoni ha generato alcune varianti linguistiche come, per esempio, 'batch', pronuncia erronea di 'butch' motivata dal fatto che l'inglese non è una lingua trasparente e la sua pronuncia spesso non è conosciuta con precisione dalle persone italofone. Se i termini inglesi fanno ormai parte del vocabolario delle comunità lesbiche e queer italiane, occorre notare, però, che proprio l'uso di una lingua straniera al posto della lingua autoctona può rendere opaco il significato originario e/o

quegli anni. Ricordando nel romanzo autobiografico *Zami*<sup>17</sup> la sua frequentazione di queste comunità, Audre Lorde critica la rigidità del sistema di ruoli sessuali prescritto, raccontando la sua fatica e reticenza a conformarsi a esso anche in quanto donna nera<sup>18</sup>, ma al tempo stesso riconosce nell'esistenza di queste comunità una forma di resistenza. Le donne, o assegnate tali, di queste comunità sono infatti spesso visibili in quanto lesbiche in un periodo storico in cui non solo i margini di libertà per le donne sono limitati, ma in cui tale visibilità può arrivare anche a costare la vita: queste sono le comunità che si trovano maggiormente coinvolte al fianco di drag queen, marchette e prostitute, cross-dresser, persone omosessuali e trans nella rivolta di Stonewall del 1969 e nelle diverse sommosse intraprese, in quegli anni, contro le violenze sistemiche, tra cui gli stupri correttivi, da parte della polizia.

Quando alla fine degli anni Sessanta emerge l'onda lunga del femminismo radicale, queste comunità vengono da subito guardate con sospetto e tenute ai margini della mobilitazione politica. A molte femministe, in particolare della classe media, sembra infatti che la critica che stanno portando avanti ai «ruoli di sesso» quale base per svelare la violenza maschile contro le donne e, più in generale, il dominio degli uomini, non possa sposarsi con l'uso e l'esercizio dei ruoli che avviene in queste comunità prevalentemente working-class. Come emerge anche nel già citato manifesto del collettivo *Radicalesbians*<sup>19</sup>, negli spazi femministi le lesbiche sono sospettate di trattare le donne come oggetti sessuali e a questo clima molte reagiscono non solo rivendicando l'esistenza lesbica come parte fondamentale della lotta femminista, ma anche prendendo le distanze dalla subcultura butch-femme. Per esempio, in *Lesbian Nation*<sup>20</sup>, anch'esso già citato, Jill Johnston dipinge il desiderio butch-femme come uno "scimmiettamento" dell'eterosessualità che appartiene al passato e che non può né deve trovare spazio nella gloriosa e utopica nazione di

---

edulcorarlo, rendendo così meno incisiva la rivendicazione politica. Su tali temi, comunque, tornerò approfonditamente nel corso dell'ultimo paragrafo del presente capitolo.

<sup>17</sup> A. Lorde, *Zami. A New Spelling of My Name*, Crossing Press, New York 1982; trad. it. *Zami. Così riscrivo il mio nome*, Edizioni ETS, Pisa 2014.

<sup>18</sup> A Lorde, il sistema di ruoli risulta di difficile accettazione anche per via di dinamiche che sono connesse al razzismo: in diversi passaggi di *Zami*, Lorde racconta come nelle comunità butch-femme degli anni Cinquanta e Sessanta ci si aspettasse dalle donne nere l'assunzione di un ruolo *stone butch*, in particolare se in relazione con donne bianche.

<sup>19</sup> Si torni al primo paragrafo del capitolo 2.

<sup>20</sup> J. Johnston, *Lesbian Nation. The Feminist Solution*, Simon & Schuster, New York 1973.



donne-che-amano-le-donne (*woman-loving-woman*). Il giudizio di Johnston non è isolato, ma si trova ripreso e inasprito in diversi contributi dell'epoca: in alcuni interventi vicini al femminismo culturale, per esempio, le lesbiche butch vengono accusate di essere *male-identified*, un termine che inizialmente viene utilizzato per indicare la mancanza nelle donne di coscienza politica femminista, e che poi diventa, appunto, sinonimo dispregiativo di identificazione delle donne nei significati culturali associati alla maschilità<sup>21</sup>. In taluni casi, la critica si spinge fino al punto di raccomandare un lesbismo fondato sull'unione spirituale, anziché carnale, tra le amanti, per evitare qualsiasi compromissione con il sistema di ruoli di cui sarebbero vittime innanzitutto le femme<sup>22</sup>. All'epoca, molte non si riconoscono nei ruoli sessuali rigidi e polarizzati che vengono associati alla diade, ma le critiche in questione sottendono anche una visione ideologica: molte pensano che i ruoli e le identità butch e femme rappresentino una forma di falsa coscienza che riproduce e asseconda modelli sessisti e patriarcali, non permettendo alle lesbiche l'accesso alla loro "vera" identità politica e culturale di donne lesbiche. Molte militanti lesbofemministe dell'epoca pensano la diade butch-femme come un residuo del passato e tendono ad assumere un look androgino e/o a presentarsi come fiere disertrici dei significati culturali associati alla maschilità e alla femminilità, finendo in alcuni casi, secondo le testimonianze di alcune protagoniste dell'epoca<sup>23</sup>, per pretendere tale look e la dismissione dei ruoli anche da parte delle altre lesbiche in nome del femminismo. Negli anni Settanta, secondo la studiosa statunitense Judith Roof, la subcultura butch-femme

scompare come possibilità nel pensiero lesbofemminista, perché non c'era modo di comprenderla come qualcosa di diverso dall'imitazione dell'eterosessualità, intesa quale forma centrale dell'oppressione di sesso/genere. Le identificazioni o gli atteggiamenti apertamente butch-femme erano considerati come pratiche retrograde e

---

<sup>21</sup> R. Morgan, *Going Too Far. The Personal Chronicle of a Feminist*, Random House, New York 1977.

<sup>22</sup> J. Raymond, *Putting the Politics Back into Lesbianism*, in «Women's Studies International Forum», vol. 12, n. 2, pp. 149-156.

<sup>23</sup> Si vedano, per esempio, le testimonianze di Jeanne Cordova e Lyndall MacCowan in, rispettivamente, *Butches, Lies, and Feminism* e *Re-collecting History, Renaming Lives: Femme Stigma and the Feminist Seventies and Eighties* contenuti in Joan Nestle (ed.), *The Persistent Desire*, cit., pp. 272-292 e pp. 299-328.

antipolitiche che disturbavano l'elegante corrispondenza fra la giusta pratica sessuale lesbica e la purezza della precisa convergenza tra pratica sessuale, filosofia politica e immagine idealizzata della donna pre-patriarcale del lesbofemminismo<sup>24</sup>.

In particolare proprio negli Stati Uniti dove la diade butch-femme è più visibile, l'idea che da essa occorra prendere le distanze pervade l'attivismo lesbico femminista degli inizi, iscrivendosi anche nella teoria del lesbismo proposta da Adrienne Rich: quest'ultima, infatti, suggerisce, come abbiamo visto, il rigetto del «role-playing» in favore di un «continuum lesbico» incentrato sulla solidarietà femminile contro la dominazione maschile.

Quando Rich pubblica *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*<sup>25</sup>, però, come accennavo, diverse lesbiche non si riconoscono nella sua proposta; lo stesso anno della pubblicazione del testo di Rich, esce un'altra pubblicazione destinata a influenzare enormemente il dibattito anglofono degli anni Ottanta: non senza fratture e dibattiti all'interno della redazione, che trovano esplicita menzione nell'editoriale, nel 1981 esce il numero 12 della rivista «Heresies» dedicato a sesso e femminismo, che prende appunto il titolo di *Sex Issue*. Al suo interno, vi sono due contributi esplicitamente e interamente dedicati alla subcultura butch-femme, scritti da autrici che si riconoscono in questa forma di interazione sessuale lesbica: *Butch-Fem Relationships*<sup>26</sup> di Joan Nestle e *What We're Rolling Around in Bed With*<sup>27</sup> di

---

<sup>24</sup> J. Roof, *1970s Lesbian Feminism Meets 1990s Butch-Femme*, in S. Munt (ed.), *Butch/femme. Inside Lesbian Gender*, Cassell, London 1998, p. 29.

<sup>25</sup> A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in «Signs», vol. 4, n. 5, 1980, pp. 631-660; trad. it. *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in «Nuova DWF», n. 23-24, 1985, pp. 5-40.

<sup>26</sup> J. Nestle, *Butch-Fem Relationships. Sexual Courage in the 1950's*, in «Heresies», vol. 3, n. 4, Issue 12, 1981, pp. 21-24. Il testo si trova anche nel libro di Nestle *A Restricted Country* (Firebrand Books, New York 1987, pp. 100-109) ed è stato recentemente ristampato in una nuova raccolta di testi di Nestle dal titolo *A Sturdy Yes of a People. Selected Writings* (Sinister Wisdom, Dover 2022, pp. 99-109). In italiano, è stato tradotto nel 1985 sul famoso numero di DWF dedicato al lesbismo in cui si trova anche la traduzione di *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* di Rich, con il titolo *Relazioni lesbiche. Coraggio sessuale negli anni Cinquanta, "la bulla e la femmina"* (in «Nuova DWF», n. 23-24, 1985, pp. 103-116). In Italia, il testo non ha avuto la stessa fortunata ricezione di quello di Rich, ma la sua traduzione attesta comunque un interesse, per quanto tiepido, verso il desiderio e i ruoli butch-femme anche nel nostro paese già negli anni Ottanta. Nelle note che seguono citerò dal testo in inglese contenuto in *A Restricted Country* con traduzione mia.

<sup>27</sup> A. Hollibaugh, C. Moraga, *What We're Rolling Around in Bed With*, in «Heresies», vol. 3, n. 4, Issue 12, 1981, pp. 58-62. Il testo è stato oggetto di numerose ristampe, per esempio, in J. Nestle (ed.), *The Persistent Desire. A Femme-Butch Reader*, cit., 1992, pp. 243-253 e in A. Hollibaugh, *My Dangerous Desires*, cit., pp. 62-84.

Cherrie Moraga e Amber Hollibaugh. Le autrici sono attiviste impegnate nel movimento femminista della seconda ondata sin dai suoi albori: Joan Nestle è una donna ebrea working-class, che ha forgiato la sua identità di lesbica femme durante la frequentazione dei bar del Greenwich Village di New York, alla fine degli anni Cinquanta e che nel 1973 co-fonda insieme a Deborah Edel quello che è, a oggi, il più grande archivio lesbico del mondo, i Lesbian Herstory Archives di New York. Cherrie Moraga e Amber Hollibaugh, che si identificano, rispettivamente, come butch e come femme, sono due lesbiche di provenienza working-class, la prima chicana e di colore, co-curatrice con Gloria Anzaldúa della famosa antologia *This Bridge Called My Back*<sup>28</sup>, la seconda di origine rom ed ex lavoratrice del sesso. Scritti, come vedremo, con linguaggi differenti, i due testi contenuti nel *Sex Issue* sono accomunati dal fatto di fornire un ritratto dei ruoli e del desiderio butch-femme diverso da quello tratteggiato da molte lesbiche femministe teoriche e militanti dell'epoca. In *Butch-Fem Relationships*, Joan Nestle si concentra in particolare sulle comunità lesbiche degli anni Cinquanta, che presenta come un'importante «eredità erotica» che non viene adeguatamente compresa quando viene liquidata sotto il segno del «role-playing» o dell'«odio interiorizzato». Per Nestle, butch e femme sono «affermazioni erotiche complesse» e «non false copie dell'eterosessualità», che si sono strutturate intorno a «un linguaggio profondamente lesbico», fatto cioè «di postura, abito, gesti, affetto, coraggio e autonomia»<sup>29</sup>. «Per me», scrive Nestle,

l'essenza erotica della relazione butch-femme consisteva nella differenza nell'aspetto delle donne e nel legame di una relazione di cura consapevole. Amavo la mia amante sia per come si presentava, sia per quello che faceva. L'abito ne era parte: il segnale erotico dei suoi capelli sulla nuca a contatto con il colletto della camicia, il modo in cui teneva la sigaretta, l'anello al mignolo che scintillava quando muoveva la mano. Per quanto possa suonare superficiale, tutti questi gesti costituivano uno stile di presentazione di sé che rendeva la competenza erotica una dichiarazione politica negli anni Cinquanta<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> C. Moraga, G. Anzaldúa (ed.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, New York Press, Albany 2015 (prima ed. 1981).

<sup>29</sup> J. Nestle, *Butch-Fem Relationships*, in Ead., *A Restricted Country*, cit., p. 100.

<sup>30</sup> Ivi, p. 104.

Per Nestle, il paragone sprezzante con l'eterosessualità non è adeguato a spiegare gli scambi erotici butch-femme, ma viene adottato a causa della mancanza di categorie erotiche nella cultura *straight* e dell'imbarazzo che la visibilità esplicitamente sessuale della coppia genera. Secondo Nestle, infatti, la coppia butch-femme desta resistenze particolarmente forti perché rende esplicito e visibile il fatto che, nonostante una cultura profondamente patriarcale e misogina, le donne possono avere rapporti sessuali tra loro. Molte lesbiche femministe anziché contestare tale pregiudizio, preferiscono guadagnarsi una superficiale «accettazione eterosessuale», criticando la subcultura butch-femme e dipingendo il lesbismo come la quintessenza di un comportamento femminista e della possibilità di un amore privo di potere. L'attivista critica quindi la tendenza lesbofemminista a sublimare il lesbismo in un progetto politico, giudicandola una forma di accettazione dell'omofobia delle femministe eterosessuali: «i primi testi del lesbofemminismo», sostiene, «vanno riesaminati al fine di capire come mai molte di noi si sono dedicate più a comprendere l'omofobia delle femministe etero che la vita reale delle donne lesbiche “che non erano femministe”»<sup>31</sup>.

La critica ad alcuni degli assunti fondamentali del lesbismo politico innerva anche *What We're Rolling Around in Bed With* di Moraga e Hollibaugh, che, però, diversamente dal contributo di Nestle, si struttura come un dialogo intimo ispirato alla pratica dell'autocoscienza<sup>32</sup>. In quello che la studiosa queer Heather Love ha definito un contributo «cruciale per la nascita degli studi queer»<sup>33</sup>, Moraga e Hollibaugh discutono di desiderio e identità, fantasie e atti sessuali, cercando di mettere in relazione le difficoltà che provano a livello corporeo e psichico con il contesto sociale in cui sono cresciute e in cui vivono. Le due si mettono a nudo con un

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 105.

<sup>32</sup> Per approfondire il dialogo come pratica femminista si veda: J. Lubin, J. Vaccaro, *Learning in Public*, in «Women & Performance», vol. 29, n. 3, 2019, pp. 276-295.

<sup>33</sup> H. Love, *Feminist Criticism and Queer Theory*, in G. Plain, S. Sellers (ed.), *A History of Feminist Literary Criticism*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 313. Gli stessi lavori di Love sulla melanconia dell'identità omosessuale e sui costi emotivi della politica gay e lesbica mainstream degli anni Duemila si riconnettono in un certo senso a questo dialogo. Di Love si veda, almeno: *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007.

obiettivo preciso: contestare quelli che chiamano «silenzi sessuali nel femminismo»<sup>34</sup> e creare uno spazio autocoscienziale in cui sia possibile fare i conti con il trauma dell'omofobia e della razzializzazione e con la differenza di classe. Nell'introduzione al dialogo, al femminismo Moraga e Hollibaugh imputano una visione del lesbismo come sessualità «perfettamente egalitaria», «libera da guai» e «libera da lotte»<sup>35</sup> che in realtà non trova corrispondenza nella realtà delle loro vite. Similmente a Nestle, le due autrici considerano la tendenza a elevare il lesbismo a pratica o teoria del femminismo come espressione della difficoltà delle donne di fare i conti con la dimensione sessuale: da questa difficoltà deriverebbe la propensione ad accettare il lesbismo nella teoria femminista del tempo «più come un concetto politico e intellettuale»<sup>36</sup> che come una sessualità. Agli occhi di Hollibaugh e Moraga, tale prospettiva risulta limitante per il femminismo e lesiva della vita delle lesbiche: entrambe considerano la vita sessuale come una dimensione non separata dalle difficoltà che vivono nel più largo contesto sociale come lesbiche butch e femme con un background razzializzato e di classe. Nel testo, con enorme coraggio, Moraga racconta di quelli che chiama «*butch trip*», ovvero le sue ricorrenti fantasie di immaginarsi nell'atto di «prendere una donna» (*taking a woman*) come farebbe un uomo per dare avvio a un rapporto sessuale («*capture fantasy*»). Moraga racconta tale identificazione con la parte maschile come così forte, così sentita, così a lungo protrattasi nel tempo da farle dubitare di essere una donna:

Essere butch per me non è essere una donna. (...) Entrambe facciamo esperienza del dolore, ma credo che il dolore provato sia particolare se ti identifichi come *queer butch* fin da piccola, come è stato per me. Non mi pensavo né femmina né maschio. Mi vedevo come un ibrido o qualcosa del genere<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> «Silenzi sessuali nel femminismo. Una conversazione per porvi fine» è il sottotitolo che apre la prima parte del contributo (A. Hollibaugh, C. Moraga, *What We're Rolling Around in Bed With*, in A. Hollibaugh, *My Dangerous Desires*, cit., p. 62, trad. mia).

<sup>35</sup> «Trouble-free» e «struggle-free» nel testo (ivi, p. 72).

<sup>36</sup> Ivi, p. 81 (trad. mia). Secondo Hollibaugh, tale difficoltà è comunque da mettere in relazione con la matrice sessuale della violenza patriarcale, che rende più difficile alle donne parlare apertamente e liberamente di sesso.

<sup>37</sup> Ivi, p. 77 (trad. mia).

Nel vissuto di Moraga, tale sentire si connette anche a una ritrosia a immaginarsi come oggetto di atti e attenzioni sessuali che la «fanno sentire femmina» (*feel one's femaleness*), come, per esempio, il sesso penetrativo. L'autrice spiega di avvertire tale ritrosia come in contrasto con il suo bisogno di sentire e lasciarsi andare emotivamente: nel corso del dialogo, Moraga confessa di desiderare, ogni tanto, anche di «essere presa» (*be handled*) come farebbe lei con una donna e di «provare molto dolore» (*feel a lot of pain*) all'idea che sia così difficile per lei immaginarsi sessualmente ricettiva. All'esplorazione di questo insieme di sensazioni che la fanno sentire «più queer che ogni altra cosa» (*queerer than anything*), Moraga dedica tutto il contributo: l'attivista chicana si chiede esplicitamente se il suo rifiuto a essere penetrata derivi dai pregiudizi misogini connessi a tale atto sessuale e se e come sia possibile lasciarsi andare al bisogno di sentire senza negare il proprio modo d'essere, i propri bisogni e il proprio sentire; altrove approfondirà poi se la sua reticenza sia influenzata dalla storia di soprusi coloniali e violenza razzista che la riguardano in quanto donna chicana<sup>38</sup>. Nel corso del dialogo, Moraga utilizza il termine 'queer'<sup>39</sup> proprio per indicare la possibilità di indagare le identità lesbiche che si formano in relazione al trauma dell'omofobia, così come della differenza di razza e classe:

Non dimentichiamo, anche se il femminismo talvolta vorrebbe che lo facessimo, che le lesbiche sono oppresse in questo mondo. Forse ci sono alcune di noi che hanno fatto coming out attraverso il movimento e che si sentono immuni dall'“attacco queer” (*queer attack*), ma non sono la maggioranza di noi (...) Se hai abbastanza soldi e

---

<sup>38</sup> C. Moraga, *Loving in the War Years*, South End Press, Cambridge 1983.

<sup>39</sup> Difficilmente traducibile in italiano per via della sua invariabilità di genere (una traduzione che è stata proposta è 'frocio/frocia', insulto comunemente rivolto alle persone omosessuali, in particolare maschi, riappropriato dalla comunità gay italiana), 'queer', nella lingua inglese, funziona come un insulto che viene rivolto alle persone omosessuali e/o dall'aspetto di genere non conforme. Durante gli anni Ottanta, a rivendicare la parola 'queer' con un'accezione simile a quella utilizzata da Moraga sono anche, per esempio, Nestle in *Voices From Lesbian Herstory* (in J. Nestle, *A Restricted Country*, cit., pp. 110-119) in relazione al desiderio butch-femme e alla storia di soprusi subita dalle donne di genere non conforme e Gloria Anzaldúa. Quest'ultima lo utilizza in *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (Aunt Lute Books, San Francisco 2012 [prima ed. 1987]; trad. it. *Terre di confine. La frontiera. La nuova Mestiza*, Edizioni Black Coffee, Firenze 2022) in contrapposizione a *lesbian* per marcare il suo status doppiamente marginale di donna lesbica di colore. Nel libro, inoltre, Anzaldúa propone una teoria del soggetto «Mestiza», ovvero che vive e si muove tra le culture conservando un grado di illeggibilità.

privilegi puoi separarti dall'oppressione eterosessista. Puoi essere *saffica* o qualcosa di questo genere, ma non devi essere queer<sup>40</sup>.

Alle sollecitazioni di Moraga, Hollibaugh risponde mettendo a tema il desiderio butch-femme come una risposta intima al trauma dell'omofobia e dello stigma legato agli atti sessuali e all'espressione del genere. Hollibaugh descrive l'erotica butch-femme come un'esperienza capace di creare soggettività: da una parte, essa permette alle butch di legittimare, nella vita quotidiana e nell'esperienza intima e corporea della sessualità, un modo d'essere maschile che nella vita sociale viene costantemente svilito e mortificato perché non incarnato da un corpo biologicamente maschio (*male*); dall'altra, consente alle femme di accedere alla dimensione del desiderio sessuale preclusa alle donne dal regime patriarcale ed eterosessuale proprio perché sono donne. Nel corso del dialogo, Hollibaugh racconta del suo desiderio di farsi, tra le lenzuola, attivamente e consapevolmente sempre più ricettiva al tatto e alle attenzioni sessuali delle sue amanti per incontrare il loro desiderio. Contestando l'associazione tra essere desiderata e penetrata e l'assunzione di un comportamento passivo e remissivo, Hollibaugh rivendica l'atto di aprirsi e lasciarsi andare alle mani della propria amante come una forma di attività che implica coraggio; e in quello che serve nel rispondere come femme alla domanda d'amore e riconoscimento delle sue amanti butch, Hollibaugh legge la capacità dell'erotica butch-femme di funzionare come un luogo di protezione dallo stigma e di produzione del desiderio:

La mia sensazione è che parte del motivo per cui amo stare con le butch è che sento di riparare quel danno. Faccio in modo che sia giusto desiderarmi così tanto. Alle butch

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 81. Sul tema, Moraga torna anche in *Loving in the War Years* (cit., p. 49, trad. mia.): «penso a come, anche da lesbica femminista, ho voluto ignorare la mia omofobia, il mio odio interiorizzato per il fatto di essere queer. Non ho voluto ammettere che il mio senso personale più profondo di me stessa non si è “allineato” con la mia politica femminista delle donne (*woman-identified*). (...) Nel 1979 si parlava dei “vecchi ruoli gay butch-femme” come se fossero storia passata. Li abbiamo messi da parte come semplici nozioni patriarcali. Eppure, la verità è che a volte ho portato a letto con me la paura e l'odio della società nei confronti delle lesbiche. A volte ho odiato la mia amante perché mi amava. A volte mi sono sentita “non abbastanza donna” per lei. A volte mi sono sentita “non abbastanza uomo”. Per una lesbica che cerca di sopravvivere in una società eterosessista, non c'è un modo semplice per evitare queste emozioni. Allo stesso modo, in un mondo dominato dai bianchi, c'è poco da fare per evitare il razzismo e la nostra interiorizzazione di esso». Per Moraga, il rigetto dei ruoli butch-femme è connesso al classismo e razzismo delle classe media bianca.

non è stato permesso di sentire il loro desiderio perché quella parte dell'essere butch può essere percepita dal mondo etero (*straight*) come appartenente a un maschio. Sento di ricevere indietro il mio essere donna (*femaleness*) e, come femme, di dare una definizione diversa di ciò che significa essere donna (*femaleness*) alle butch. È questo che intendo quando parlo dei territori inesplorati che vanno oltre i ruoli, per giungere ai quali, però, serve attraversare i ruoli<sup>41</sup>.

Incorporando il danno, la fantasia sessuale e la complessità delle costruzioni di genere all'interno delle proprie narrative, Moraga e Hollibaugh delineano una teoria lesbica capace di non liquidare il dolore causato da eterosessismo e maschilismo e l'erotica connessa a ruoli e significati di genere a questioni impolitiche. Così facendo, le due autrici chiedono inoltre al femminismo, implicitamente ed esplicitamente nelle conclusioni del dialogo, una ridefinizione di se stesso come movimento in grado di allargarsi alle istanze delle persone razzializzate e working-class.

Sia nel contributo di Nestle che in quello di Moraga e Hollibaugh, l'analisi dei ruoli e del desiderio butch-femme prende insomma la forma di una riflessione che mette in gioco il rapporto che intercorre, sul piano non solo politico ma anche esistenziale, tra teoria femminista e lesbismo. Tale riflessione si inserisce nel contesto di una ridiscussione più ampia dei rapporti tra teoria femminista e sessualità che investe il dibattito anglofono, statunitense in particolare, degli anni Ottanta. Verso la fine degli anni Settanta, una grossa parte del movimento femminista statunitense è concentrata sul tema della lotta all'industria pornografica, che viene accusata di essere un'istituzione che disumanizza le donne e incentiva la violenza contro di loro: alcune delle più influenti attiviste femministe radicali del tempo, come Andrea Dworkin, descrivono la pornografia come una delle cause principali, se non *la* causa principale, della violenza maschile<sup>42</sup>, e si impegnano al fianco di associazioni come *Women Against Violence in Pornography and Media* e *Women Against Pornography* per promuovere una legislazione che tratti la pornografia come violazione dei diritti umani delle donne, anziché come crimine contro la morale<sup>43</sup>. All'inizio

---

<sup>41</sup> A. Hollibaugh, C. Moraga, *What We're Rolling Around in Bed With*, in A. Hollibaugh, *My Dangerous Desires*, cit., p. 78 (trad. mia).

<sup>42</sup> A. Dworkin, *Pornography. Men Possessing Women*, Putnam's Sons, New York 1981.

<sup>43</sup> A. Dworkin, C. MacKinnon, *The Reasons Why. Essays on the New Civil Rights Law Recognizing Pornography as Sex Discrimination*, Women Against Pornography, New York 1985.



degli anni Ottanta, altre attiviste e teoriche iniziano a contestare a questo filone di analisi femminista una deriva “repressiva”: sempre nel *Sex Issue* di «Heresies», per esempio, Patrick Califia in *Feminism and Sadomasochism*<sup>44</sup> e Paula Webster in *Pornography and Pleasure*<sup>45</sup> denunciano un atteggiamento di critica al sadomasochismo e alla pornografia da parte di alcune organizzazioni femministe che rasenta la condanna moralista e che tende a mistificare la possibilità di agency delle donne in questi ambiti, e, più in generale, nel campo della sessualità. Per alcune, all’inizio degli anni Ottanta, la teoria femminista radicale si presenta come disposta a discutere e politicizzare unicamente i pericoli connessi all’esperienza sessuale delle donne sotto il patriarcato e non anche le possibilità di emancipazione erotica e sessuale, come avveniva all’inizio<sup>46</sup>. A teorie sempre più sofisticate della dominazione patriarcale, che comprendono, come abbiamo visto, analisi raffinate dell’intreccio tra violenza maschile e obbligo eterosessuale, in quegli anni non sembra in effetti corrispondere un eguale interesse analitico nei riguardi della possibilità di liberazione erotica delle donne, se non nei termini di un investimento creativo nella dimensione utopica del desiderio lesbico da parte delle lesbiche femministe<sup>47</sup>.

Inserendosi in questo dibattito, nel 1982 l’antropologa Carol Vance decide di dedicare la conferenza annuale *The Scholar and the Feminist* del Barnard College di New York al tema politica della sessualità (*Towards a Politics of Sexuality*). Per l’occasione, Vance riunisce un comitato scientifico, che funziona anche come gruppo di studio, incaricato di comporre un diario della conferenza a uso delle partecipanti, dal titolo *Piacere e pericolo (Pleasure and Danger)*, contenente titoli dei workshops e questioni, immagini, suggestioni da discutere. L’intento di fondo della conferenza è sia interrogare la sessualità delle donne come «dominio di restrizione, repressione e pericolo», sia esplorarla come sito di «piacere e agency»: i numerosi contributi si propongono di approfondire, in ottica femminista, «la tensione tra pericolo sessuale e piacere sessuale» che caratterizza la vita sessuale delle donne, esplorando i temi della pornografia, del sadomasochismo, delle identità e dei ruoli

---

<sup>44</sup> P. Califia, *Feminism and Sadomasochism*, in «Heresies», cit., pp. 30-34.

<sup>45</sup> P. Webster, *Pornography and Pleasure*, in «Heresies», cit., pp. 48-51.

<sup>46</sup> Si pensi ai lavori su orgasmo e soggettività femminile di Koedt e Lonzi, indagati nel primo paragrafo del primo capitolo di questo lavoro.

<sup>47</sup> Su questo punto si torni al capitolo precedente. Per approfondire il tema dell’utopia nel lesbofemminismo rimando anche a: A. Jagose, *Lesbian Utopics*, Routledge, New York 1994.

di genere nella sessualità a partire da questa prospettiva<sup>48</sup>. Le organizzatrici si pongono in modo critico nei riguardi delle politiche del fronte anti-pornografia, che giudicano cieche nei riguardi del desiderio di emancipazione erotica e sessuale delle donne, ma, al contempo, non pensano la conferenza in semplice opposizione alle loro tesi: nel diario propongono tra le letture propedeutiche anche brani critici verso la pornografia e l'industria pornografica. Nonostante questo, la conferenza diventa teatro di scontri tra le organizzatrici e le attiviste di *Women Against Pornography*. Queste ultime interpretano infatti l'evento come un'azione di sostegno alle istituzioni che opprimono le donne e, nei giorni antecedenti alla conferenza, fanno pressione sull'amministrazione del Barnard College perché venga annullata. Le attiviste insistono sul carattere anti-femminista della conferenza e sull'oscenità del diario preparato – che, su disposizione degli amministratori del College, viene quindi ritirato –, e si presentano il giorno di apertura indossando delle magliette nere recanti le scritte “Per una sessualità femminista” (*For feminist sexuality*) e “Contro il sadomaso” (*Against sadomasochism*). A disturbare le attiviste è soprattutto il carattere ‘queer’ del desiderio: nei volantini che distribuiscono vengono criticati Califia, Gayle Rubin e Dorothy Allison per il loro coinvolgimento in collettivi lesbici sadomaso e si allude a Nestle, Hollibaugh e Moraga come a «coloro che sostengono i ruoli sessuali butch-femme, negando che essi abbiano una relazione con i ruoli sessuali maschio-femmina che costituiscono il fondamento psicologico del patriarcato»<sup>49</sup>. Nei volantini, sadomasochismo e ruoli butch-femme vengono sovrapposti e accostati alla violenza contro le donne perché, secondo *Women Against Pornography*, l'erotizzazione dei ruoli in campo sessuale è sempre complice del dominio maschile, paradossalmente anche quando avviene tra due donne.

La conferenza viene oggi annoverata come un evento cruciale delle cosiddette ‘guerre del sesso’ (*sex wars*) e ricordata come un momento di elaborazione femminista chiave ai fini dello sviluppo della teoria e degli studi queer. Sebbene infatti la

---

<sup>48</sup> C. Vance (ed.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Routledge, Boston 1984.

<sup>49</sup> Le informazioni sul contenuto dei volantini sono tratte dall'articolo di Rachel Corbman *The Scholars and the Feminists. The Barnard Sex Conference and the History of the Institutionalization of Feminism* (in «Feminist Formations», vol. 27. n. 3, 2015, pp. 49-80, trad. mia). Il testo costituisce un'interessante e ragionata lettura della conferenza e del suo rapporto con l'istituzionalizzazione degli studi femministi negli Stati Uniti, arricchita dall'analisi del materiale d'archivio custodito ai Lesbian Herstory Archive.

storiografia femminista abbia talvolta minimizzato l'evento, la conferenza ha costituito un momento di fondamentale ridefinizione della teoria e del movimento femminista a partire dalla presa in carico dello stigma sessuale come problema politico e dell'esplorazione erotica e sessuale come obiettivo etico e politico. Durante la conferenza, vengono approfondite diverse questioni connesse alla sessualità lesbica: Esther Newton e Shirley Walton tengono un intervento in cui, a partire dalla loro esperienza dei ruoli butch-femme nella pratica lesbica ed etero, esplorano il significato dell'identità erotica, dei ruoli e della loro possibile divergenza o convergenza nella pratica sessuale, contestando come dannosi e frustranti i diktat lesbo-femministi di completa versatilità e uguaglianza a letto<sup>50</sup>, mentre autrici come Alice Echols, Dorothy Allison, Joan Nestle e Amber Hollibaugh, sostengono l'importanza di continuare a esplorare il lesbismo come «fantasia», «desiderio», «perversione», piuttosto che come amicizia o scelta politica<sup>51</sup>. Sul piano teorico è però soprattutto l'antropologa lesbica Gayle Rubin ad articolare una nuova proposta di analisi politica della sessualità che si incentra sull'esperienza di marginalità sessuale delle minoranze sessuali: attaccata nei volantini di *Women Against Pornography* per il suo coinvolgimento nel collettivo di lesbiche sadomasochiste Samois<sup>52</sup>, alla Barnard Sex Conference Rubin dà lettura della versione finale del famoso articolo *Thinking Sex*<sup>53</sup>, che verrà poi pubblicato per la prima volta proprio negli atti del convegno, e ristampato e celebrato più volte nel mondo anglofono, anche recentemente<sup>54</sup>, come un contributo metodologico fondamentale agli studi gay, lesbici e queer.

---

<sup>50</sup> «Nel sesso», scrivono le due autrici, «ciò che funziona, ciò che porta piacere reciproco, dovrebbe essere il criterio del "buono". La questione problematica è il consenso, non se il mio desiderio sia migliore del tuo» (E. Newton, S. Walton, *The Misunderstanding: Towards a More Precise Sexual Vocabulary*, in C. Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, cit., pp. 242-250. Ristampato in: E. Newton, *Margaret Mead Made Me Gay*, cit., p. 171).

<sup>51</sup> Per approfondire i contenuti rimando sempre al testo degli atti della conferenza *Pleasure and Danger*, cit.

<sup>52</sup> Di Rubin, sul tema del sadomaso si veda: *The Leather Menace*, in G. Rubin, *Deviations*, cit., pp. 109-136.

<sup>53</sup> Ead., *Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in C. Vance (ed.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, cit., pp. 267-319. Ora anche in: G. Rubin, *Deviations*, cit., pp. 137-181.

<sup>54</sup> Nel 2010, la rivista «GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies» ha dedicato un numero speciale a Rubin curato da Heather Love intitolato *Rethinking Sex* (vol. 17, n. 1, 2011).

In *Thinking Sex* Rubin avanza l'ipotesi che indagare la sessualità solo attraverso la lente della gerarchia di genere possa non essere il miglior modo per comprendere il funzionamento dello stigma legato a essa: quando la teoria femminista interpreta la sessualità solo nei termini di gerarchia di genere, essa incappa, secondo l'antropologa, in alcune *impasse* che non le permettono di articolare una critica approfondita «dell'oppressione sessuale» e delle «ingiustizie erotiche». Nel testo, Rubin rilegge criticamente uno dei suoi saggi femministi più noti, *The Traffic in Women*<sup>55</sup>. Scritto nel 1975, il testo contiene la fortunata nozione, ormai classica negli studi femministi, di «sistema sesso-genere»<sup>56</sup>: Rubin sostiene che, in ogni società, il sesso e la sessualità non sono dati puramente biologici, perché soggetti a sistemi di interpretazione socio-simbolica (il genere). Contestando il concetto di scambio delle donne di Lévi-Strauss, l'autrice descrive la parentela come fondata, in occidente, sull'eterosessualità obbligatoria quale mezzo di oppressione delle donne: irriducibile al funzionamento del capitalismo, il sistema sesso-genere funziona, secondo l'antropologa, imponendo alle donne degli obblighi che ne limitano la vita sociale e ne influenzano negativamente quella sessuale. Scritto negli anni di fermento del femminismo radicale, *The Traffic in Women* invoca una rivoluzione femminista «utopica» contro «il sistema sociale che crea il sessismo e il genere». Attraverso la lotta al sessismo, il rifiuto dei ruoli imposti dai legami di parentela, la liberazione della sessualità rimasta latente, è possibile, secondo Rubin, creare una configurazione dei rapporti del sistema sesso-genere nuova e inedita e soprattutto non oppressiva per le donne:

L'evoluzione culturale ci fornisce la possibilità di assumere il controllo dei significati attribuiti alla sessualità, alla riproduzione e alla socializzazione, e ci consente di prendere decisioni coscienti al fine di liberare la vita sessuale dalle relazioni arcaiche che la deformano. Insomma, una rivoluzione che procedesse perfettamente potrebbe

---

<sup>55</sup> G. Rubin, *The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex*, in R. Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975; trad. it. *Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud*, in «Nuova DWF», n. 1, 1976, pp. 23-65.

<sup>56</sup> Il testo di Rubin è uno dei primi contributi femministi in cui compare la parola genere (*gender*): riprendendola dallo psicologo John Money, Rubin la utilizza all'interno della locuzione "sistema sesso-genere" per sottolineare che la subordinazione delle donne non è un fatto naturale ma un prodotto della cultura e dell'organizzazione sociale e che quindi è modificabile.

liberare non solo la donna: potrebbe liberare le forme di espressione sessuale e la personalità umana dalla “camicia di forza” del genere<sup>57</sup>.

In *Thinking Sex* è la stessa Rubin a definire la prospettiva di *The Traffic in Women* come «in contrasto» con quella che sta ora elaborando. *The Traffic in Women* non tiene a sufficienza conto del fatto che nelle società occidentali il desiderio sessuale è soggetto a un sistema di costruzione irriducibile al sistema dei legami di parentela: ora, secondo Rubin, l'articolo del 1975 non distingue a sufficienza «tra libido (*lust*) e genere (*gender*)», trattandoli alla stregua di due «modalità dello stesso processo sociale fondamentale»<sup>58</sup> riferibile al genere e in particolare alla sua costruzione nel contesto delle relazioni parentali. In *Thinking Sex* Rubin riprende le analisi sviluppate da Michel Foucault in *La Volontà di sapere*<sup>59</sup>. Nel celebre testo, il filosofo francese sostiene che la sessualità non sia un'energia naturale che viene repressa o incanalata dai legami familiari imposti dal capitalismo, ma l'esito di un processo di costruzione complesso che genera e produce, piuttosto che arginare o limitare, il desiderio sessuale. Secondo il filosofo, nelle società occidentali, la sessualità costituisce un «dispositivo di sapere-potere»: dalla fine del diciottesimo secolo, ai fini di controllo sociale, la condotta sessuale e le forme di desiderio sessuale degli individui vengono definite attraverso i saperi della psichiatria e della medicina e proprio dall'intersezione tra tali discipline e il senso comune prende forma la soggettivazione sessuale degli individui. In *Thinking Sex* Rubin riprende il concetto di dispositivo di sessualità di Foucault fornendone una lettura che insiste sulla «realtà della repressione»: l'antropologa è infatti convinta che le analisi del filosofo francese non neghino la funzione repressiva del controllo sessuale ma che piuttosto la iscrivano in dinamiche sociali che permettono di cogliere come certe forme di condotta e desiderio sessuale sono state più esposte di altre alla punizione e allo stigma sociale<sup>60</sup>. In *Thinking Sex* Rubin dipinge il dispositivo di sessualità come regolato da

---

<sup>57</sup> G. Rubin, *Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud*, art. cit., p. 57.

<sup>58</sup> Ead., *Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in Ead., *Deviations*, cit., p. 178 (trad. mia).

<sup>59</sup> M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

<sup>60</sup> È questo un aspetto originale della ripresa di Foucault da parte di Rubin e che l'antropologa colloca in continuità con le analisi del filosofo francese. Per Rubin l'opera di Foucault è passibile di

un «sistema gerarchico di valore sessuale», che vede nel sesso «eterosessuale, matrimoniale, monogamico, riproduttivo e non commerciale» il «vertice della piramide erotica», mentre in quello «omosessuale, non coniugale, promiscuo, non procreativo o commerciale» il «sesso cattivo» o «innaturale» e nelle pratiche di «travestitismo, sadomasochismo, feticismo e transessualismo» la perversione massima<sup>61</sup>. *Thinking Sex* traccia una storia del controllo repressivo della condotta sessuale negli Stati Uniti e fornisce alcune nozioni chiave per comprendere la storia della repressione delle minoranze sessuali come, per esempio, il concetto di panico morale in relazione alle campagne contro le persone omosessuali negli anni Cinquanta e contro il sesso omosessuale negli anni Ottanta. Rubin suggerisce, inoltre, anche alcune piste di analisi per indagare il funzionamento del dispositivo di sessualità in rapporto alla storia di genere: per esempio, sostiene che la libido sia stata a lungo descritta come dominio degli uomini, mentre le donne accostate alla mancanza di desiderio e alla purezza, e ciò si riflette nell'egemonia maschile nell'industria pornografica. Gerarchia di genere e dispositivo di sessualità sono insomma, per lei, collegati, ma non trattabili come uno stesso dispositivo sociale. Per Rubin, infatti, proprio il fatto di non articolare sul piano analitico alcuna distinzione tra sistema di genere e dispositivo di sessualità porta quelle che chiama «femministe anti-pornografia» a sposare politiche repressive verso soggetti sessuali marginalizzati dal dispositivo di sessualità; e allo stesso modo, molte lesbiche femministe a sottostimare o a non vedere del tutto l'oppressione vissuta dalle lesbiche in quanto lesbiche:

Gran parte del pensiero femminista contemporaneo (...) tratta la sessualità come una derivazione del genere. Per esempio, l'ideologia lesbofemminista ha analizzato l'oppressione delle lesbiche soprattutto nei termini dell'oppressione delle donne. Tuttavia, le lesbiche sono oppresse anche in quanto queer e pervertite dalle operazioni della stratificazione sessuale e non di genere. Anche se fa soffrire molte lesbiche

---

interpretazioni che minimizzano l'aspetto repressivo del controllo sessuale, ma, a suo avviso, questa non costituisce un'adeguata interpretazione delle sue analisi: «Foucault», scrive Rubin, «chiarisce bene che non sta negando l'esistenza della repressione sessuale ma che la sta inscrivendo in dinamiche sociali più ampie» (G. Rubin, *Thinking Sex*, cit., p. 147).

<sup>61</sup> Nell'articolo Rubin include anche degli aerogrammi e degli schemi per spiegare il funzionamento della gerarchia legata al valore sessuale (ivi, pp. 152-153).

pensarlo, è un dato di fatto che le lesbiche hanno condiviso molte delle caratteristiche sociologiche e hanno sofferto di molte delle stesse sanzioni sociali che hanno colpito gli uomini gay, i sadomasochisti, i travestiti e le prostitute<sup>62</sup>.

Secondo Rubin, la critica del femminismo alla gerarchia di genere è destinata a «essere incorporata» in una teoria radicale del sesso e l'analisi del dispositivo di sessualità è destinata ad «arricchire» il femminismo; ma questo sarà possibile, sostiene l'antropologa, solo dopo che saranno state sviluppate «una teoria autonoma e una politica specifica per la sessualità»<sup>63</sup> che sappiano farsi carico dello stigma connesso alla gerarchia di valore sessuale connaturata al dispositivo di sessualità.

Il modello di costruttivismo sessuale di *Thinking Sex* e le intuizioni di Rubin sui legami tra dispositivo di sessualità e storia di genere vengono riprese da Esther Newton in un articolo che costituisce una delle prime esplorazioni e rivendicazioni di 'butch' come significante del desiderio lesbico e come marcatore di un'identità di genere al maschile: *The Mythic Mannish Lesbian*<sup>64</sup>. Presente, come detto, alla Barnard Conference, Newton è un'antropologa già nota nella comunità gay dell'epoca per uno studio antropologico pionieristico sulle comunità drag queen statunitensi pubblicato nel 1972, in cui si trovano riflessioni d'avanguardia sul carattere costruito dei ruoli di genere e sulle difficoltà connesse all'accettazione dello «stigma» dell'omosessualità simbolizzato e incarnato da «queen», «nellie» e «street fairies» – termini usati per indicare persone effeminate e/o in abiti e make-up femminili appartenenti alla comunità gay<sup>65</sup>. Dopo averlo pubblicato, Newton partecipa al movimento lesbofemminista e poco prima della Barnard Conference, rimasta colpita e folgorata dalle intuizioni di Hollibaugh in *What We're Rollin' Around In Bed With*, inizia una relazione amorosa con lei<sup>66</sup>. Pubblicato nel 1984, *The Mythic Mannish Lesbian* tratta del legame tra maschilità e lesbismo attraverso un'analisi del

---

<sup>62</sup> Ivi, p. 179 (trad. mia).

<sup>63</sup> Ivi, p. 180 (trad. mia).

<sup>64</sup> E. Newton, *The Mythic Mannish Lesbian. Radclyffe Hall and the New Woman*, in «Signs», vol. 9, n. 4, 1984, pp. 557-575; ora anche in Ead., *Margaret Mead Made Me Gay*, cit., pp. 176-188.

<sup>65</sup> Ead., *Mother Camp. Female Impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago 1979 (prima ed. 1972).

<sup>66</sup> Su questo punto e, più in generale, sulla vita e la carriera accademica di Newton consiglio la visione del film *Esther Newton Made Me Gay* della regista lesbica Jean Carlomusto.

celebre romanzo *The Well of Loneliness*<sup>67</sup> di “John”<sup>68</sup> Radclyffe Hall e in particolare della sua protagonista, l’“invertita” Stephen<sup>69</sup>. L’antropologa scrive il testo con un obiettivo esplicito: sfatare quelle letture femministe di *The Well of Loneliness* che all’epoca dipingevano la protagonista del romanzo, Stephen, e la sua autrice, Radclyffe Hall, come vittime inconsapevoli del modello clinico dell’inversione<sup>70</sup>. In *The Mythic Mannish Lesbian*, Newton auspica una visione più complessa dei rapporti tra femminismo, lesbismo e genere, una visione capace cioè di non sacrificare i legami tra maschilità e lesbismo, evidenti nell’identità butch, sull’altare della politica della “*woman identification*”. Per Newton, Radclyffe Hall e la protagonista del suo romanzo simboleggiano lo «stigma del lesbismo» così come è stato socialmente codificato e patologizzato dalla fine dell’Ottocento e così come disturba la comprensione dei rapporti sociali ancora negli anni Ottanta del Novecento. Applicando la categoria di ‘lesbica mascolina’ a Stephen e alla sua inventrice, Newton ricostruisce le condizioni di produzione socio-culturale del lesbismo («con il termine lesbica mascolina», scrive, «intendo una figura che è definita lesbica *perché* il suo comportamento o il suo vestiario manifestano elementi designati come

---

<sup>67</sup> M. Radcliffe Hall, *The Well of Loneliness*, Penguin Classic, London 2015 (prima ed. 1928); trad. it. *Il pozzo della solitudine*, Corbaccio, Milano 2018.

<sup>68</sup> Marguerite è il nome di nascita di Radclyffe Hall, che però, pur non passando per uomo nella quotidianità, amava farsi chiamare anche ‘John’.

<sup>69</sup> *Il pozzo della solitudine* racconta la storia di Stephen, una giovane aristocratica figlia di nobili inglesi, così chiamata dai suoi genitori perché desideravano avere un figlio maschio. Sin dall’adolescenza Stephen avverte inclinazioni omosessuali e scopre di essere un’invertita attraverso la lettura di una copia di uno dei libri del sessuologo Krafft Ebing presente nella biblioteca del padre e sulla quale proprio quest’ultimo aveva annotato il nome della figlia. Influenzato dalle atmosfere cupe e gotiche di inizio Novecento, il romanzo racconta le storie d’amore vissute come impossibili da parte di Stephen con Angela e Mary, due donne molto diverse tra loro ma accomunate dal fatto di essere, agli occhi di Stephen, “normali”, e dà voce a una visione tragica dell’omosessualità e della disforia di genere come difetti congeniti inevitabilmente connessi a una vita di dolore e sofferenza. Pubblicato nel 1928, il libro fece grande scalpore e fu sottoposto a processo per oscenità in Inghilterra e negli Stati Uniti per via dei suoi contenuti esplicitamente omosessuali. Oggi il testo è considerato un classico della letteratura queer: letta e commentata da diverse autrici lesbiche e autori trans, la figura di Stephen viene oggi considerata al crocevia tra identità butch e identità trans. Tra le riletture contemporanee più famose e politicamente stimolanti della figura di Stephen segnalò quella svolta, sulla scia delle pionieristiche analisi sulla maschilità lesbica di Newton, da Jack Halberstam in *Female Masculinity* (Duke University Press, Durham-London 2018, pp. 75-110 [prima ed. 1998]) e quella incentrata sulla melanconia di genere e sulle passioni tristi come stile identitario sviluppata da Heather Love in *Feeling Backward* (cit., pp. 100-128).

<sup>70</sup> Nel testo, Newton cita i lavori di diverse storiche femministe, tra i quali spicca il nome di Lilian Faderman, autrice di *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendships and Love Between Women from the Renaissance to the Present* (William Morrow & Co., New York 1981).



esclusivamente maschili»<sup>71</sup>) e ridefinisce la capacità di azione di quei soggetti che cadono sotto tale etichetta. Per Newton, Radclyffe Hall e la protagonista del suo romanzo *Stephen* non sono vittime dell'«attacco misogino dei medici alle amicizie femministe romantiche»<sup>72</sup> perché contribuiscono attivamente alla costruzione del modello dell'inversione, non da ultimo assumendolo come cifra interpretativa del loro desiderio e della loro ribellione di genere. Ribaltando il ragionamento di alcune storiche lesbofemministe a partire da un'analisi costruttivista della sessualità, Newton sostiene che Radclyffe Hall e le altre donne 'invertite' di inizio Novecento rappresentino una nuova categoria di persone che contesta il modello sessuale patriarcale e maschilista che pensa le donne come prive di desiderio e agency sessuale<sup>73</sup>. Per Newton, Radclyffe Hall fa proprio il modello clinico dell'inversione per esistere socialmente come individuo sessuale: attraverso l'uso di simboli e codici maschili, Radclyffe Hall esprime, secondo l'antropologa, «un senso autentico di sé», che mina i codici di genere e sessuali dell'epoca. *The Mythic Mannish Lesbian* sostiene, in altre parole, che l'adesione di Stephen e Radclyffe Hall ai codici della maschilità e la loro identificazione con la sessualità fallica non rappresentino una forma di identità antifemminista; all'esatto opposto di quanto sostenuto da diverse studiosse lesbofemministe, Radclyffe Hall e il suo romanzo incarnano, secondo l'antropologa, una sfida alla rappresentazione asessuale delle relazioni lesbiche, nonché alla posizione di privilegio sociale occupata dagli uomini. La «mano dell'invertita», scrive Newton, è descritta nel romanzo di Radclyffe Hall come «contaminata» (*polluted*), perché le 'invertite', e le lesbiche più in generale, occupano uno spazio sociale che il patriarcato preserva solo per i maschi. In maniera quasi preveggenza rispetto a quello che avverrà negli anni Novanta e Duemila, l'antropologa sostiene che l'associazione del lesbismo alla maschilità ha bisogno di «espansione», non di «condanna»: l'equazione tra maschilità e lesbismo «deve essere sfidata», scrive citando Nestle e Hollibaugh, perché «non costituisce l'unica possibilità», ma

---

<sup>71</sup> E. Newton, *The Mythic Mannish Lesbian*, in Ead., *Margaret Mead Made Me Gay*, cit., p. 177 (trad. mia).

<sup>72</sup> *Ibidem*, trad. mia.

<sup>73</sup> Sul tema del privilegio del fallo-pene nel discorso sulla sessualità occidentale rimando alla critica femminista radicale e differenzialista che ho esplorato nel primo capitolo. Del «fallo lesbico» invece tratterò più avanti.

«dobbiamo accettare il fatto che, a prescindere dai loro scopi ideologici, Radclyffe Hall e i sessuologi stavano descrivendo qualcosa di reale»<sup>74</sup>.

Durante gli anni Ottanta, i testi di Rubin, Newton, Nestle, Hollibaugh, Moraga, Califia permettono uno sviluppo degli studi lesbici autonomo dalla teoria femminista; e alla fine degli anni Ottanta, l'esplorazione del lesbismo come sessualità e della diade butch-femme come agency sessuata sono argomenti che si ritrovano in testi accademici femministi come *Sexual Indifference and Lesbian Representation*<sup>75</sup> di Teresa de Lauretis e *Towards a Butch-Femme Aesthetic*<sup>76</sup> di Sue-Ellen Case. I contributi delle autrici pro-sesso e butch-femme continuano però a essere oggetto anche di dure critiche da parte di autrici rimaste politicamente impegnate nel progetto di creazione di una sessualità lesbica slegata dai significati culturali associati alla femminilità e alla maschilità e "woman-identified": la più nota è certamente la già citata Sheila Jeffreys che, per tutti gli anni Ottanta e ancora nei Novanta, definisce tali testi come un tradimento del femminismo e come una riproposizione, nel caso delle riflessioni sulla maschilità lesbica, delle teorie del desiderio omosessuale come tratto congenito<sup>77</sup>. Non adottando un'analisi costruttivista della sessualità ma interpretando quest'ultima attraverso le lenti della gerarchia maschio-femmina, Jeffreys legge la rivendicazione delle identità butch e femme e l'esplorazione dell'erotica lesbica connessa a ruoli e significati di genere come un tentativo di «backlash» contro il movimento delle donne, anziché come lo sforzo di emancipazione sessuale e di genere delle persone identificate o assegnate come tali; durante gli anni Duemila, attraverso ragionamenti simili, orienterà la sua critica contro le butch in transizione e contro gli uomini trans<sup>78</sup>. Sempre durante gli anni Ottanta, tali testi vengono però

---

<sup>74</sup> E. Newton, *The Mythic Mannish Lesbian*, in Ead., *Margaret Mead Made Me Gay*, cit., pp. 187-188 (trad. mia).

<sup>75</sup> T. de Lauretis, *Sexual Indifference and Lesbian Representation*, in «Theatre Journal», vol. 40, n. 2, 1988, pp. 155-177; trad. it. *Differenza e indifferenza sessuale. Per l'elaborazione di un pensiero lesbico*, Estro, Firenze 1989.

<sup>76</sup> S. E. Case, *Towards a Butch-Femme Aesthetic*, in «Discourse», vol. 11, n. 1, 1988-1989, pp. 55-73. Sia il testo di de Lauretis che quello di Case sono stati ristampati in numerose raccolte di scritti dedicati agli studi di genere, gay e lesbici.

<sup>77</sup> S. Jeffreys, *My Lesbian Heresy*, cit.

<sup>78</sup> Ancora negli ultimi anni, Jeffreys si è distinta per alcuni interventi contro l'avanzamento dei diritti trans nel contesto britannico. È anche tra le ideatrici e scrittrici della contestata e controversa *Declaration on Women's Sex-Based Rights*, diffusa nel 2019 e sottoscritta anche da associazioni italiane.

letti anche da un<sup>79</sup> giovane studente di filosofia, che in un'intervista del 1992 li definirà come «davvero importanti»<sup>80</sup> per la sua formazione teorica e identitaria: Judith Butler. All'epoca poco più che venticinquenne, Butler partecipa a uno dei workshop collaterali della Barnard Conference, di cui poi recensirà gli atti in maniera entusiastica, sottolineandone la complessità di interpretazioni e la capacità di teorizzare lungo differenti linee di analisi, come la preferenza sessuale, il ruolo sessuale, il colore, l'etnia<sup>81</sup>. Negli anni Novanta, già famosa come teorica queer, Butler racconterà come sia stata la lettura di *Thinking Sex* di Rubin ad averla introdotta

---

<sup>79</sup> In una recente intervista Butler ha sostenuto di apprezzare oggi l'utilizzo del pronome 'they' per fare riferimento alla sua persona. Più precisamente ha affermato: «continuo a pensare che i pronomi mi arrivino dalle altre persone, cosa che trovo interessante, visto che ne ricevo molti – quindi rimango sempre un po' sorpresa e colpita quando le persone decidono i propri pronomi o quando addirittura mi chiedono quali pronomi preferisco. Non ho una risposta facile, anche se mi piace il mondo del "they"». URL: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/sep/07/judith-butler-interview-gender-trad-mia>). L'uso al singolare del pronome 'they' (ma grammaticalmente coniugato, quindi, con il verbo al plurale) si è diffuso negli ultimi anni nel mondo anglofono per designare una persona evitando di segnalare la sua appartenenza al genere femminile o maschile (come avviene nel caso dei pronomi 'she' e 'he'). In italiano riferirsi a una persona senza doverne dichiarare il genere è un'operazione più complessa, che non riguarda solo i pronomi personali, ma anche le desinenze di nomi, participi, aggettivi e pronomi qualificativi, perché l'italiano, a differenza dell'inglese, è profondamente strutturato, in fatto di genere delle parole, sul binarismo linguistico. Negli ultimi anni, al fine di evitare la marcatura di genere maschile o femminile negli aggettivi o nei participi coniugati sono state inventate diverse soluzioni: per esempio, l'asterisco, la vocale finale 'u', la chiocciola, la consonante 'x' o semplicemente la troncatura delle parole per evitare l'esplicitazione della vocale finale. Ultimamente, si è affermato, con una vasta eco nel dibattito pubblico, l'uso del simbolo dell'alfabeto fonetico internazionale 'schwa' (che diversamente dagli altri segni grafici è, in linea teorica, pronunciabile) e proprio 'schwa' ha dato vita a un nuovo pronome, il pronome 'lɔi', che può essere visto come il corrispettivo italiano di 'they'. Questi usi sono sempre più diffusi e pongono delle sfide entusiasmanti alla lingua italiana, non sempre ben viste per via della loro radicalità e, in parte, anche per la loro difficoltà d'utilizzo: in italiano, diversamente che in inglese, si tratta di cambiamenti che vanno a toccare la struttura profonda della lingua e che non sono sempre di uso immediato e spontaneo, soprattutto nel parlato (per approfondire la questione rimando al libro della linguista Vera Gheno *Femminili singolari. Il femminismo è nelle parole*, Effequ, Firenze 2019). Per via di queste difficoltà, siccome Butler ha lasciato aperta la possibilità di riferirsi a lei utilizzando anche il pronome 'she', in questo lavoro mi riferirò alla sua persona usando soprattutto il genere grammaticale femminile: questo non significa però, e questo lavoro mira a contribuire a dimostrarlo raccontandone la traiettoria di vita e pensiero, che Butler si identifichi con la femminilità. Riferendomi a Butler utilizzando il genere grammaticale femminile, provo piuttosto a contestare l'idea che all'uso di un pronome femminile in italiano da parte di persone butch, soft butch, masc debba corrispondere per forza una posizione cisgenere (ovvero di persona il cui genere è compatibile con la forma dei genitali posseduta) o priva di conflitti e ambivalenze nei riguardi della propria assegnazione di genere.

<sup>80</sup> «Gli scritti di persone come Cherrie Moraga e Amber Hollibaugh, Gayle Rubin, Joan Nestle, sono stati davvero importanti per me. Dorothy Allison è stata estremamente formativa: loro mi hanno dato coraggio. Sento di essermi immersa molto intensamente nei loro scritti» (*The Body You Want. Liz Kotz Interviews Judith Butler*, «Artforum», november 1992, p. 89, trad. mia).

<sup>81</sup> Per approfondire il rapporto tra Butler e la Barnard Conference in relazione alla sua traiettoria di pensiero rimando ancora al bell'articolo di Corbman *The Scholars and the Feminists. The Barnard Sex Conference and the History of the Institutionalization of Feminism* (art. cit.).

alle analisi di Foucault sulla sessualità<sup>82</sup> e come nei confronti di *Mother Camp* di Newton intrattenga un debito non solo teorico, ma anche esistenziale. In un passaggio che Jack Halberstam in un saggio del 1998<sup>83</sup> definisce come un «momento» di «riluttante rivelazione butch»<sup>84</sup> (*reluctant butch disclosure*), Butler scrive:

Da giovane ho sofferto a lungo, e sospetto di non essere stata la sola, perché mi veniva detto, esplicitamente o implicitamente, che ciò che “sono” è una copia, un’imitazione, un esempio derivato, un’ombra del reale. L’eterosessualità obbligatoria si pone come l’originale, il vero, l’autentico; la norma che determina il reale implica che “essere” lesbica sia sempre una sorta di imitazione, un tentativo vano di partecipare alla pienezza fantasmatica dell’eterosessualità naturalizzata, destinato sempre e solo al fallimento. Eppure, ricordo distintamente quando lessi per la prima volta in *Mother Camp. Female Impersonators in America* di Esther Newton che il drag non è un’imitazione o la copia di un qualche genere preesistente e vero; secondo Newton, il drag mette in atto la struttura stessa di impersonificazione attraverso la quale *ogni genere* viene assunto<sup>85</sup>.

Come è stato sottolineato da studiose quali Lisa Duggan<sup>86</sup> o dalla già nominata Heather Love<sup>87</sup>, le guerre del sesso permettono quindi di tracciare una genealogia della teoria, dei movimenti e degli studi queer che affonda le sue radici nei contributi delle femministe radicali del sesso e negli scritti sul desiderio lesbico e l’erotica butch-femme. Poco noti in Italia, dove le guerre del sesso sono arrivate solo tangenzialmente<sup>88</sup> o sono state sbrigativamente presentate come uno scontro tra due

---

<sup>82</sup> *Sexual Traffic. Interview with Gayle Rubin by Judith Butler*, in G. Rubin, *Deviations*, cit., p. 285.

<sup>83</sup> J. Halberstam, *Between Butches*, in S. Munt (ed.), *Butch/femme*, cit., pp. 57-65.

<sup>84</sup> Ivi, p. 62.

<sup>85</sup> J. Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, in D. Fuss (ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, New York-London 1991, p. 20 (trad. mia). Il testo è contenuto in numerose ristampe dedicate a studi gay, lesbici, queer e trans.

<sup>86</sup> L. Duggan, *Introduction*, in L. Duggan, N. Hunter, *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*, Routledge, New York 1996.

<sup>87</sup> H. Love, *Feminist Criticism and Queer Theory* in G. Plain, S. Sellers (ed.), *A History of Feminist Literary Criticism*, cit.

<sup>88</sup> Un tentativo di usare lo schema delle guerre del sesso per interpretare un pezzo di storia lesbica italiana della fine degli anni Novanta è presente nel contributo firmato da Helen Ibray *Sessualità in movimento. Legittimità e affermazione del desiderio lesbico* nel volume collettaneo *Il movimento delle lesbiche in Italia* (Il Dito e la Luna, Milano 2008, pp. 273-298).

schieramenti<sup>89</sup>, questi testi costituiscono a tutti gli effetti quella genealogia lesbica della politica e degli studi queer che in Italia è stata più volte messa in discussione<sup>90</sup> o, più semplicemente, ignorata: la teoria della performatività del genere di Butler, la sua idea di politica della sessualità come riappropriazione dell'insulto ed esposizione del carattere costruito del genere attraverso la pratica drag, che esplorerò nel prossimo paragrafo, non esisterebbero senza il lavoro politico e teorico, radicato nell'esperienza di marginalità sessuale e di genere, svolto dalle autrici lesbiche e femministe, spesso working-class, a volte razzializzate, che ho trattato in questo paragrafo.

### **3.1.2 Sono una donna? La teoria queer e il riscatto della coppia butch-femme**

Uscito nel 1990, *Gender Trouble* è universalmente riconosciuto come uno dei testi fondativi della teoria e degli studi queer, pur non contenendo, come è noto, l'espressione 'teoria queer'. All'epoca della sua scrittura poco più che trentenne, Butler immaginava *Gender Trouble* come un contributo al pensiero e alla teoria femminista, come è evidente anche dal sottotitolo che contiene la parola 'femminismo'. *Gender Trouble* è infatti influenzato dai dibattiti del ventennio precedente e può essere letto anche come un intervento di ampio respiro e spessore filosofico nel contesto "prolungato" delle guerre del sesso. Nel nuovo millennio, tuttavia, il testo

---

<sup>89</sup> Per esempio, così ne tratta Liana Borghi nella prefazione alla traduzione italiana del già citato *Zami* di Audre Lorde del 2014. In generale, nelle comunità lesbiche italiane, il discorso sulle pratiche sessuali e sulle identità erotiche lesbiche non sembra aver assunto la stessa importanza di cui gode nelle comunità anglofone, se non in anni molto più recenti, e, comunque, senza la stessa profondità di analisi. La questione, comunque, andrebbe indagata più approfonditamente. Potrebbe forse aver svolto un ruolo un contesto culturale e politico maggiormente segnato dalla religione cattolica e dalla presenza del Vaticano, ma anche dalla mancanza degli studi di genere in accademia, da un'egemonia teorica, almeno per tutti gli anni Ottanta e Novanta, della teoria della differenza sessuale, e anche da una minor forza della comunità lesbica nell'articolare un discorso sulla sessualità autonomo dal femminismo. Come vedremo, negli anni Novanta, gli sforzi più interessanti in questa direzione sono compiuti da Teresa de Lauretis, che però risiedeva e insegnava negli Stati Uniti.

<sup>90</sup> Per esempio, nel libro del 2021 *Noi le lesbiche. Preferenza femminile e critica al transfemminismo* (Il Dito e la Luna, Milano 2021), la politica e gli studi queer vengono presentati come un progetto lontano e in conflitto con l'esperienza, addirittura l'esistenza, delle lesbiche. Nel formulare questo giudizio, le autrici Flavia Franceschini, Lucia Giansiracusa, Cristina Gramolini, Stella Zaltieri Pirola, Sabina Zenobi, attiviste lesbiche femministe italiane storiche, non tengono conto sul piano storico e teorico dell'esistenza delle guerre del sesso e delle elaborazioni femministe e lesbiche connesse a questo evento, dei lavori proto-queer e queer sul desiderio e le identità butch-femme e, più in generale, dell'esplorazione dell'erotica lesbica connessa a ruoli e significati di genere che gli studi queer hanno permesso.

è diventato a livello internazionale il più noto associato al campo del pensiero e degli studi queer e questo per una ragione fondamentale: in *Gender Trouble* Butler elabora, o meglio inizia a elaborare, una teoria del funzionamento del genere volta a riscattare le forme di vita e di subcultura praticate nei contesti omosessuali, articolando, attraverso di essa, una nuova idea di politica femminista.

*Gender Trouble* si apre proprio con una sfida al femminismo, e in particolare alla categoria ‘donne’ come referente fondamentale dell’azione politica femminista. Prendendo spunto dalle considerazioni di Foucault su potere, discorso e produzione di identità, Butler non presenta le donne nei termini di un gruppo oppresso o di una classe in lotta, come le femministe radicali o materialiste, o di un ordine simbolico da risignificare, come le differenzialiste, ma piuttosto come un significante discorsivo che, se non adeguatamente interrogato, può fungere da limite regolativo delle espressioni del genere e del desiderio. Butler contesta in particolare alla tradizione di pensiero differenzialista di fondarsi su una visione «prediscorsiva» della differenza tra uomini e donne che finisce per fare delle donne un’entità definita dai rapporti di genere esistenti: ereditando da Lacan una visione del simbolico come struttura presociale, autrici come Luce Irigaray e Julia Kristeva fanno coincidere, a suo avviso, le donne e il loro desiderio con il femminile prescritto dalle norme eterosessuali e patriarcali. In *Gender Trouble*, Butler si richiama a una tradizione di pensiero femminista di matrice costruttivista e radicale che esamina criticamente la categoria ‘donna’: è influenzata da Simone de Beauvoir, per cui «donna non si nasce, ma si diventa»<sup>91</sup>, dalla Gayle Rubin di *The Traffic in Women* per la quale l’identità di genere è il prodotto dell’organizzazione familiare e sociale e, soprattutto, da Monique Wittig. Con quest’ultima, in *Gender Trouble* Butler instaura un dialogo serrato, non sempre del tutto corretto sul piano dell’interpretazione dei testi e della teoria dell’autrice francese, come vedremo, ma molto produttivo su quello teorico. Da Wittig, Butler riprende l’idea che è l’eterosessualità, intesa come sistema sociale e simbolico, a creare la categoria di sesso: come per la scrittrice francese, anche per la filosofa americana il sesso non costituisce un fatto naturale, ma è piuttosto l’esito di un processo di interpretazione culturale legato a

---

<sup>91</sup> S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949; trad. it *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2016 (prima ed. 1961).

specifici rapporti di potere codificati in senso eterosessuale. Diversamente da Wittig, però, Butler non guarda all'eterosessualità come a un «regime politico» che rende «schiava» la metà femminile del genere umano<sup>92</sup>, bensì come a una «matrice» di «intelligibilità culturale» responsabile, in particolare, della produzione della violenza dello stigma omotransfobico. Secondo Butler, nelle società moderne e contemporanee, la produzione dei corpi e dei desideri è infatti regolata dalla pratica obbligatoria dell'eterosessualità: ai corpi «per essere coerenti e avere senso» viene imposto di «avere un sesso stabile espresso attraverso un genere stabile (...) che è definito in modo oppositivo e gerarchico attraverso la pratica obbligatoria dell'eterosessualità»<sup>93</sup>. Secondo Butler, l'eterosessualità non funziona dunque come «un'istituzione», ma come un «modello discorsivo epistemico di intelligibilità», che richiede e istituisce la produzione di un'opposizione binaria e asimmetrica tra femminilità e maschilità, prescritte e regolate a loro volta «come attributi espressivi» rispettivamente della femmina e del maschio. La matrice eterosessuale crea, in altre parole, le categorie 'degli uomini' e 'delle donne', prescrivendo che «il maschile» stia al maschio ed esprima l'uomo, come «il femminile» stia alla femmina ed esprima la donna e punendo quelle identità in cui questa relazione di coerenza e continuità non si realizza. Proprio perché l'eterosessualità non è un contratto ma una matrice di intelligibilità, all'interno dei processi di «eterosessualizzazione del desiderio» si sviluppano infatti anche, secondo Butler, quelle identità «in cui il genere non deriva dal sesso» e «in cui le pratiche del desiderio non “derivano” né dal sesso, né dal genere»<sup>94</sup>. La matrice eterosessuale funziona insomma, secondo Butler, come una norma sociale fondamentale che genera e riproduce i generi dominanti attraverso il ripudio di determinate forme di desiderio connesse alla pratica dell'omosessualità e/o all'identificazione con l'altro genere/sesso, iscrivendo tale ripudio nei saperi e nei sistemi di conoscenza istituiti sotto forma di patologia, perversione, psicosi, impossibilità o stranezza<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Sull'eterosessualità come istituzione del potere patriarcale si torni al capitolo precedente.

<sup>93</sup> J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 10.

<sup>94</sup> Ivi, p. 27.

<sup>95</sup> In *Gender Trouble* Butler si confronta lungamente con la psicoanalisi di Lacan e Freud per contestare gli assunti eterosessisti impliciti nelle loro teorie, ma anche con riflessioni, come quella di Kristeva, che ritiene releghino l'omosessualità femminile al rango di «impossibilità psicotica».

Butler è però anche fermamente convinta che la pratica regolatoria che presiede al processo di costruzione delle identità possa essere svelata e quindi contestata proprio a partire dall'azione di quelle identità che il sistema consegna al ripudio e all'abiezione. Il testo si chiude con la celebre teoria secondo cui la performance delle drag queen, all'epoca pratica comune nei locali della comunità gay statunitense, svela il carattere artificiale della «coerenza eterosessuale». Riprendendo le riflessioni di Newton in *Mother Camp*, Butler sostiene che il drag, giocando sulla distinzione tra l'anatomia di chi compie la performance e il genere performato, ma anche tra queste due dimensioni e la manifesta omosessualità dell'attore, rivela il meccanismo di fabbricazione attraverso cui ha luogo la produzione sociale dei generi. «Il drag», scrive Butler, «così come crea un'immagine unificata della “donna” (cosa che viene spesso contestata), rivela anche la distintività di quegli aspetti dell'esperienza (...) che vengono falsamente naturalizzati come un'unità, attraverso la finzione regolativa della coerenza eterosessuale»<sup>96</sup>. Rivelando la radicale contingenza della relazione tra sesso e genere per mezzo di una performance che ne nega al contempo la separatezza (per tutta la durata della performance, il performer è una performer), il drag mette in scena il meccanismo culturale attraverso cui l'unità di sesso, genere, desiderio e pratica sessuale viene assunta e fabbricata: esso svela, in altre parole, «*la struttura imitativa del genere stesso, nonché la sua contingenza*»<sup>97</sup>. Elevando il drag a pratica politica di contestazione della matrice eterosessuale, Butler intende mostrare il contributo che le pratiche e le subculture elaborate dalle minoranze di genere e sessuali possono fornire non solo alla lotta di liberazione omosessuale, ma anche alla lotta femminista: in *Gender Trouble* e da *Gender Trouble*, le drag queen emergono come potenziali eroine del femminismo per la loro capacità performativa di denaturalizzare il sistema sesso-genere.

Attraverso la produzione del concetto di matrice eterosessuale, rispetto a Rich, ma anche a Wittig, Butler sposta quindi il focus della critica dell'eterosessualità dall'analisi degli effetti (prevalentemente) sulla soggettività delle donne o sulle donne intese come classe, alle ricadute sulle persone devianti sessuali e di genere. Tuttavia, nel testo, la filosofa statunitense non sembra esserne del tutto

---

<sup>96</sup> J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 195.

<sup>97</sup> *Ibidem*. Il corsivo è di Butler.



consapevole: nel serrato dialogo che intrattiene con i testi di Wittig, Butler le contesta piuttosto di aver prodotto un'analisi rigida e statica dell'eterosessualità come «sistema totale» e di aver postulato l'esistenza di un soggetto lesbico totalmente estraneo ai significati culturali a essa associati che è possibile diventare come strategia di liberazione. Butler non legge l'autrice nel contesto della teoria femminista materialista e delle dinamiche del *Mouvement de libération des femmes* e, soprattutto, interpreta l'idea wittigghiana di universalizzazione del punto di vista lesbico come «una provocatoria strategia imperialista»<sup>98</sup> che mira a trasformare le donne reali in lesbiche. Come ammesso da lei stessa in un contributo del 2007<sup>99</sup>, Butler non coglie la dimensione figurata dell'azione di universalizzazione del punto di vista lesbico e l'importanza che Wittig attribuisce alla ridefinizione della cultura e del linguaggio quale punto centrale della sua politica e poetica lesbica materialista: anche a causa di ciò, in *Gender Trouble* Butler finisce per ridurre la sua teoria politica del lesbismo a un invito rivolto alle donne a diventare persone lesbiche e a praticare il lesbismo come separatismo e rifiuto radicale dei significati culturali connessi all'eterosessualità<sup>100</sup>. A tale appello, la filosofa controbatte quindi sottolineando la permanenza dei «costrutti eterosessuali» nelle subculture gay e lesbiche:

Per quanto possa sembra emancipativa, la proposta di Wittig [ignora] quei discorsi che nella cultura gay e lesbica fanno proliferare identità sessuali specificamente gay, facendo proprie le categorie del sesso e rimettendole in campo. Parole come *queens*, *butches*, *femmes*, *girls*, persino la riappropriazione parodica di termini come *dyke*, *queer* e *fag*, rimettono in campo e destabilizzano le categorie del sesso e quelle categorie originariamente dispregiative utilizzate per definire l'identità omosessuale<sup>101</sup>.

In *Gender Trouble*, a un lesbismo idealizzato come al di là dei significati culturali connessi all'eterosessualità, Butler contrappone quindi la persistenza delle

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 171.

<sup>99</sup> Ead., *Wittig's Material Practice. Universalizing a Minority Point of View* in «GLQ», vol. 13, n. 4, 2007, pp. 519-533.

<sup>100</sup> Per una lettura corretta dei testi e dell'opera di Wittig rimando al paragrafo 2 del capitolo 2 di questo lavoro.

<sup>101</sup> J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 174. La traduttrice italiana traduce 'overrides' (dal verbo inglese 'to override' che significa ignorare, annullare, escludere) con 'ricalca', portando in questo modo a fraintendere il senso del testo. Nella citazione da me riportata mi sono quindi permessa di correggere 'ricalca' con 'ignora' per rendere con chiarezza il senso originale.

«strutture di eterosessualità psichica» nella «sessualità e nelle relazioni gay e lesbiche». Oltre alle performance drag, Butler insiste sulle identificazioni e sugli scambi erotici butch-femme, che presenta come siti di piacere e desiderio, come modalità incarnate di vivere il genere e il corpo sessuato:

Nei contesti lesbici, l'«identificazione» con la mascolinità che si manifesta come identità butch non è una mera riassimilazione del lesbismo ai termini dell'eterosessualità. Come mi ha spiegato una femme lesbica, a lei piace che i suoi boys siano girls, intendendo che «essere una girl» contestualizza e risignifica la «mascolinità» in un'identità butch. Il risultato è che la mascolinità, se così la si può chiamare, viene sempre messa in rilievo rispetto a un «corpo femminile» (*female body*) culturalmente intelligibile. E sono proprio questa giustapposizione dissonante e la tensione sessuale che deriva dal trasgredirla a costituire l'oggetto del desiderio<sup>102</sup>.

Gli scambi butch-femme possono variare, «cambiare posizione», «invertirsi e creare vari tipi di confusione erotica», ma ciò che interessa a Butler è soprattutto la forza denaturalizzante e parodica all'opera nello scambio in sé. Per Butler, alla stregua del drag, la stilizzazione butch-femme rimette in campo il potere della matrice eterosessuale, privandola al contempo delle «sue rivendicazioni di naturalità e originalità»<sup>103</sup>. Il desiderio butch-femme può non contestare la polarizzazione maschile-femminile dominante a livello sociale che contribuisce alla subordinazione delle donne, ma certamente resiste a un altro assunto sociale sistemico legato alla fabbricazione eterosessuale del desiderio: all'idea che esistano dei generi veri e originali a partire dai quali altre modalità di esistere, desiderare e amare possono essere dichiarate false, derivate, irreali. Per Butler, «gay sta a “*straight*” non come una copia sta all'originale, ma, piuttosto, come una copia sta a una copia»<sup>104</sup>. In *Gender Trouble*, Butler sostiene che il genere sia «una serie di atti ripetuti» nel contesto di una rigida cornice di regolamentazione eterosessuale che crea l'illusione di un fondamento corporeo alla base delle espressioni del genere e del desiderio. Sin dall'infanzia, i soggetti sono chiamati a performare rigidi ruoli di genere in base alla

---

<sup>102</sup> Ivi, p. 175.

<sup>103</sup> Ivi, p. 177.

<sup>104</sup> Ivi, p. 48.

biologia con cui si presentano alla nascita e quando non vi riescono vengono puniti con la minaccia dell'irrealtà e la violenza dello stigma omotransfobico; ma proprio l'esistenza e la persistenza di individui e individue che, nonostante il divieto, lo stigma, la punizione, incorporano e desiderano incorporare comportamenti reputati "dell'altro sesso", rivela, per la filosofa statunitense, il carattere socialmente costruito del genere e del desiderio. L'esistenza di persone il cui genere e/o la cui sessualità non è conforme alle aspettative sociali invalida, in altre parole, l'idea che presiede al funzionamento naturalizzato del genere, e cioè la credenza che il comportamento di genere e sessuale derivi da un nucleo originario ed essenziale iscritto nel corpo.

Con il concetto di matrice eterosessuale e con la teoria della performatività del genere, Butler delinea quindi uno spazio teorico nuovo, che rende possibile non solo una comprensione ampia e disancorata dal dato biologico della categoria 'donne', ma anche la revisione degli assunti di verità e falsità legati alla produzione del genere talvolta fatti propri anche dalla teoria e dal movimento femminista. Questo punto è esplicitamente sollevato da Butler nelle pagine finali di *Gender Trouble*. Riprendendo l'idea che gay stia a *straight* non come una copia sta a un originale, ma come una copia sta a una copia, Butler contesta esplicitamente il ripudio femminista del drag e delle stilizzazioni butch-femme:

Nella teoria femminista queste identità parodiche sono state considerate degradanti per le donne, nel caso del drag e del travestimento di genere, oppure come un'appropriazione acritica, dall'interno della pratica eterosessuale, della stereotipizzazione dei ruoli sessuali, in particolare nel caso delle identità lesbiche butch/femme. Ma la relazione tra l'"imitazione" e l'"originale" è, credo, più complessa di quanto questa critica sia generalmente disposta ad ammettere<sup>105</sup>.

Come abbiamo visto, il tema della relazione tra femminismo e sessualità e tra politica lesbica e subcultura di genere segna il dibattito anglofono, statunitense in particolare, almeno da quando emergono i primi testi e movimenti femministi e lesbici: le guerre del sesso all'inizio degli anni Ottanta costituiscono solo il momento di

---

<sup>105</sup> Ivi, p. 194.

massima tensione all'interno del dibattito. *Gender Trouble* non è estraneo a queste vicende. Non solo Butler è influenzata dalle autrici pro-sesso che legge, incontra e segue, come detto, ma nella prefazione all'edizione del 1999 è lei stessa a presentare *Gender Trouble* come un intervento teorico nel dibattito sulla relazione tra femminismo e lesbismo:

Mentre negli anni Ottanta molte posizioni femministe partivano dal presupposto che il lesbismo incontrasse il femminismo nel lesbofemminismo, *Questione di genere* [*Gender Trouble*] ha cercato di rifiutare l'idea che la pratica lesbica rappresenti un modello per la teoria femminista, istituendo una relazione più problematica tra i due termini. In questo testo il lesbismo non rappresenta un ritorno a ciò che è più importante nell'essere una donna; non consacra la femminilità né prospetta un mondo gino-centrico. Il lesbismo non è la consumazione erotica di un insieme di convinzioni politiche (sessualità e convinzioni intrattengono relazioni molto più complesse e spesso in contraddizione tra loro)<sup>106</sup>.

In *Gender Trouble*, sulla scia della Rubin di *Thinking Sex*, Butler rifiuta di leggere il lesbismo come una pratica politica femminista o di solidarietà femminile: come l'antropologa statunitense, Butler pensa che analizzare l'oppressione lesbica attraverso le lenti della sola gerarchia di sesso/genere non renda adeguatamente conto del carattere costruito *anche* della sessualità lesbica e che produca storture sul piano della rappresentazione dell'oppressione lesbica stessa<sup>107</sup>. Diversamente da Rubin, però, in *Gender Trouble* Butler postula l'esistenza di un qualche tipo di legame strutturale tra il genere e la sessualità: se Rubin in *Thinking Sex* suggerisce di separare sul piano analitico il funzionamento della gerarchia di sesso/genere da quella del dispositivo di sessualità al fine di analizzare meglio lo stigma prodotto da quest'ultimo, Butler ritiene invece che presupporre un legame costitutivo tra la produzione del genere e la regolamentazione eterosessuale del desiderio sia fondamentale per comprendere in maniera più approfondita il funzionamento dello stigma sessuale, omotransfobico in particolare. Come abbiamo visto, per Butler è

---

<sup>106</sup> Ivi, p. IX.

<sup>107</sup> Sul tema si veda anche: C. Calhoun, *Separating Lesbian Theory from Feminist Theory*, in «*Ethics*», vol. 104, n. 3, 1994, pp. 558-581.

infatti proprio la matrice eterosessuale a generare forme specifiche di repulsione del desiderio sessuale e di genere, che possono segnare anche pesantemente la vita delle persone LGBTIQ+. Per Butler, inoltre, la stessa gerarchia di sesso/genere è un prodotto dei processi che regolano il desiderio in senso eterosessuale: gli uomini e le donne come categorie differenti, gerarchiche, opposte e coerenti non esisterebbero senza l'operare della matrice eterosessuale. Con questo Butler non intende però dire che la pratica drag, le stilizzazioni butch-femme, la proliferazione di nuove configurazioni del genere e del desiderio faranno sparire la violenza maschile contro le donne e il sessismo o che produrranno automaticamente un cambiamento significativo nelle condizioni materiali di esistenza delle donne, casalinghe, nere e proletarie in particolare: per Butler l'oppressione sessuale non è riducibile alla gerarchia di genere e lo stesso vale quindi all'inverso. *Gender Trouble* non è un tentativo di invalidare l'attivismo femminista radicale e materialista, quanto piuttosto di rendere l'apertura del campo delle possibilità connesse al genere e al desiderio sessuale un progetto del movimento femminista. Secondo Butler, le pratiche sessuali non normative, così come le forme di esistenza transgender o tra i generi, hanno il potere di indebolire la costruzione gerarchica dei generi: portando chi le vive e il mondo circostante a chiedersi che cos'è un uomo e che cos'è una donna, le esistenze sessuali e di genere non conformi favoriscono processi di allentamento della normatività eterosessuale, rendendo così maggiormente instabili i significati di genere che rendono possibile la dominazione degli uomini sulle donne.

L'idea che la pratica sessuale abbia il potere di destabilizzare il genere viene del resto a Butler da uno dei testi più famosi della tradizione femminista: sempre nella prefazione all'edizione del 1999, sostiene di essere stata ispirata su questo punto proprio da *The Traffic in Women* di Rubin, testo che cita ampiamente in *Gender Trouble* soprattutto al fine di decostruire le teorie psicoanalitiche e antropologiche del desiderio. Di *The Traffic in Women*, però, Butler rifiuta l'idea che la liberazione delle pratiche sessuali possa condurre all'eliminazione di quella che Rubin chiama la «camicia di forza del genere». Influenzata da *Thinking Sex*, Butler riprende il concetto di dispositivo di sessualità di Foucault: utilizzando le analisi del filosofo francese per criticare non solo Irigaray, Kristeva e Wittig, ma

anche lo stesso Foucault commentatore dei diari di Herculine Barbin<sup>108</sup>, Butler sostiene che non esistano delle forme di desiderio ideali a cui tendere e nemmeno dei piaceri sessuali completamente liberi dai condizionamenti sociali pronti per essere scoperti, goduti, liberati. L'intuizione di Rubin di *The Traffic in Women* viene quindi ripresa da Butler per essere piuttosto applicata al contesto delle pratiche e delle subculture di genere omosessuali: contro l'accusa mossa al mondo gay, butch e trans di imitare il mondo *straight*, Butler rivendica le pratiche, le forme di erotismo e di identificazione di genere che si sviluppano nelle comunità sessuali minoritarie come fonte di sapere sul mondo, aprendo, di fatto, a un nuovo campo di studi che, sulla scia dell'antropologia di Rubin e Newton, si propone di studiarle e farne un uso politico sovversivo: gli studi queer.

All'inizio degli anni Novanta, poi, proprio l'aggettivo 'queer', utilizzato inizialmente, come detto, come un insulto rivolto alle persone omosessuali e/o di genere non conforme, diventa l'oggetto di una rivendicazione politica collettiva: prima il collettivo composto da persone lesbiche, gay, trans e bisessuali *Queer Nation*, e poi altri gruppi, come *Lesbian Avengers*, lo rivendicano per definire la propria azione di contestazione delle norme di genere e sessuali e, contro la gestione dell'emergenza dell'AIDS, per chiedere politiche sanitarie anti-omofobe<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Herculine Barbin era un ermafrodita francese vissuta/o nell'Ottocento, che si è suicidato/a in giovane età a causa di pressioni sociali legate alla sua condizione di persona intersex assegnata donna alla nascita e costretta a diventare legalmente e socialmente un uomo in seguito alla scoperta del suo comportamento omosessuale. Nel 1978 Foucault cura la pubblicazione inglese dei suoi diari personali insieme ai documenti medici e legali connessi al suo caso, ripercorrendo e commentando la sua vicenda umana e giudiziaria (M. Foucault, *Présentation, Quatrième de couverture*, in *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, Gallimard, Paris 1978; trad. it. *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, Einaudi, Torino 1979). In *Gender Trouble*, Butler rimprovera al filosofo francese «un'appropriazione romantica» della posizione di Barbin che smentisce le analisi svolte dal filosofo stesso ne *La volontà di sapere*. Secondo Butler, assecondando la narrazione di Barbin e presentando quindi la prima parte della sua esistenza come il «limbo felice di una non-identità», contrassegnata dal moltiplicarsi di «teneri piaceri» consumati all'ombra e al riparo di un collegio esclusivamente femminile, Foucault non coglie le reali e drammatiche relazioni di potere che danno forma all'esperienza di Barbin, anche nel contesto del collegio, e cade vittima di quel discorso sulla sessualità che preesiste al potere che ne *La volontà di sapere* contesta (J. Butler, *Gender Trouble*, cit., pp. 134-151).

<sup>109</sup> Dichiarata epidemia globale all'inizio degli anni Ottanta, l'AIDS venne inizialmente definita «malattia delle 4H» dall'iniziale del nome inglese delle quattro categorie che erano più colpite, ovvero omosessuali maschi, eroinomani, haitiani ed emofiliaci. Mortale nei primi anni della pandemia nel quasi 100% dei casi, la malattia venne sottovalutata e la sua diffusione sottostimata proprio perché a essere colpite erano categorie sociali stigmatizzate e considerate superflue. La comunità gay si mobilitò, dando vita a una rete internazionale chiamata ACT-UP, che aveva l'obiettivo di richiamare l'attenzione sulle vite dei malati di AIDS e fare pressione sui governi per

Nel 1993 il collettivo *Lesbian Avengers* dà addirittura alle stampe un nuovo manifesto politico intitolato *Out Against the Right. The Dyke Manifesto* che si richiama all'azione di rottura praticata all'interno del femminismo dal collettivo *Radicalesbians*, ma che al contempo esplicita un nuovo orizzonte di azione politica per le lesbiche femministe. Il testo si apre con una presa d'atto del giudizio di immoralità e perversione che i cittadini e le cittadine statunitensi riservano alle lesbiche e invoca uno spazio di cambiamento sociale alle condizioni poste dalle lesbiche e non dal mondo *straight*:

Lesbiche butch, femme e androgine, froce (*queer*) di cuoio, drag king e queen, persone transessuali e transgender non saranno gettate in pasto ai lupi affinché le “persone gay” che si comportano in modo etero possano mendicare la loro accettazione a nostre spese. Le persone lesbiche e gay di colore non saranno costrette in identità parziali che negano la complessità delle nostre vite. Alle giovani persone lesbiche e gay, alle persone affette da AIDS e alle persone QUEER a basso reddito NON SARÀ NEGATO LORO IL PIENO ACCESSO, il sostegno e la partecipazione alle nostre lotte per la giustizia. Non vogliamo vincere una battaglia se questo significa perdere la guerra<sup>110</sup>.

*Lesbian Avengers* e *Queer Nation* si pongono oltre l'utopismo sessuale dei primi movimenti femministi e di liberazione omosessuale e riprendono la loro carica rivoluzionaria per denunciare piuttosto i danni psichici e materiali causati dall'omotransfobia e per lottare per la liberazione delle minoranze sessuali. “Queer”, nei loro testi e pamphlet, è sinonimo di rabbia e lotta allo stigma: «ci sono buoni motivi per dire “gay”. Ma molte lesbiche e uomini gay si svegliano la

---

investire nella ricerca di cure per la malattia e nella costruzione di percorsi educativi per la prevenzione.

<sup>110</sup> Lesbian Avengers, *Out Against the Right. The Dyke Manifesto*, Lesbian Avengers Civil Rights Organizing Project, New York 1995 (trad. Mia). Sempre il collettivo Lesbian Avengers ha inventato la marcia annuale di lesbiche e loro alleate “Dyke March”, oggi ripresa in diverse zone e parti del mondo. Sull'attivismo e sull'esperienza delle Lesbian Avengers si veda anche il libro di Sarah Schulman tra le attiviste e fondatrici del gruppo *The Lesbian Avenger Handbook. A Handy Guide to Homemade Revolution* (Homocom, Nw York 2021).

mattina e si sentono arrabbiati, disgustati, non “felici”. Così abbiamo scelto di chiamarci queer»<sup>111</sup>.

Di questo nuovo tipo attivismo, *Gender Trouble* diventa da subito il simbolo. Per la sua rapida notorietà, il testo è però da subito anche oggetto di critiche, non solo da parti del femminismo<sup>112</sup>, ma anche da alcuni teorici trans<sup>113</sup>. Nonostante Butler sia, come abbiamo visto, molto più interessata di molte pensatrici a lei precedenti all’esperienza vissuta dei fuorilegge del genere e della sessualità, alcune studiose femministe e alcuni studiosi trans le rimproverano una visione dei processi di costruzione del genere troppo «flessibile», cioè non in grado di tenere a sufficienza conto delle esperienze di lotta delle donne per modificare la gerarchia di genere e delle persone trans per arrivare al possesso di un genere stabile. Interrogata ancora nel 2021 sull’interpretazione della teoria della performatività<sup>114</sup>, Butler spiega con *Gender Trouble* di non aver voluto dipingere il genere come un insieme di attributi, slegati dal desiderio, che possono essere «indossati» o «tolti» come «un vestito» o «scelti» o «rifiutati» a seconda del momento, ma nemmeno come una «costruzione culturale» che si iscrive nel «DNA» di una persona determinandone il comportamento e il desiderio: commentando brevemente le critiche trans al testo, Butler sostiene con *Gender Trouble* di aver piuttosto cercato di mostrare che «la realtà storico-sociale vissuta è tale da rendere l’identità trans reale»<sup>115</sup>. Dall’uscita di *Gender Trouble*, i libri e contributi di Butler hanno spesso

---

<sup>111</sup> Queer Nation, *The Queer Nation Manifesto*, Asterisco Edizioni, Sesto San Giovanni 2022, p. 45. Il testo è stato distribuito sotto forma di volantino durante il Gay Pride di New York nel 1990.

<sup>112</sup> Molte femministe legate a un approccio materialista o differenzialista hanno reagito tiepidamente a *Gender Trouble*, criticandone in alcuni casi alcune delle visioni di fondo. Si veda, per esempio: C. Delphy, *L’Ennemi principal, Penser le genre*, Syllepse, Paris 2001; R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002; trad. it. *In Meta-morfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>113</sup> Le critiche più note sono state mosse da Jay Prosser in *Second Skins. The Body-Narratives of Transsexuality* (Columbia University Press, New York 1998) e da Jacob Hale in *Consuming the Living. Dis(re)membering the Dead in the Butch/Ftm Borderlands* (in «GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies», vol. 2, n. 2, 1998).

<sup>114</sup> *Judith Butler: Looking Back on ‘Gender Trouble’*, intervista rilasciata nel 2021 alla Otworthy Uniwersytet polacca, visionabile all’URL: <https://www.youtube.com/watch?v=tUSb5vEcdFQ>.

<sup>115</sup> Nello stesso passaggio, Butler sostiene lei stessa di non essere il genere che le è stato assegnato alla nascita, pur sostenendo altrove (*Judith Butler on women as a political subject*, visionabile all’URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WTtp4P1euDY>) di continuare a identificarsi come donna per motivi politici: «Non mi importa se la categoria ‘donne’ viene rafforzata, voglio dire, parliamo come donne, io mi oppongo alla violenza contro le donne e a tal fine dirò di essere una donna, mi presenterò così e mi farò carico della questione, anche se penso che il mio rapporto con questa categoria sia più complesso e critico di quanto non sia necessario ammettere in ogni momento nel discorso pubblico». In diversi momenti e passaggi della sua produzione teorica, la



avuto l'obiettivo di ridiscutere la teoria della performatività al fine di chiarirne gli assunti, sondarne le implicazioni psichiche o semplicemente rendere più espliciti gli intenti. Per farlo, nel corso degli anni, Butler ha dialogato con il pensiero di diversi filosofi del canone, come Freud e Hegel, Nietzsche e Spinoza<sup>116</sup>, e con quello di filosofe femministe contemporanee come Adriana Cavarero<sup>117</sup>. Ancora più interessante, ai fini del presente lavoro, è che l'affinamento della teoria della performatività ha preso avvio nel 1993 con un testo, *Bodies That Matter*, che la approfondisce anche attraverso una discussione della sessualità lesbica. Nel prossimo capitolo esplorerò quindi la lettura della sessualità lesbica operata da Butler attraverso il concetto di «fallo lesbico», che metterò a confronto con quella che la pensatrice italo-statunitense Teresa de Lauretis produce negli stessi anni attraverso il concetto di «feticcio lesbico»<sup>118</sup>. Proprio de Lauretis, già nominata nel dibattito italiano su differenza sessuale e lesbismo, è anche, come vedremo, responsabile dell'invenzione dell'espressione 'teoria queer'. Sondare i “guai del genere”, le “identificazioni abiette” e “perverse” all'interno della sessualità lesbica ci condurrà poi ad approfondire le due identità di genere connesse alla pratica dell'omosessualità femminile su cui gli studi e i movimenti queer si sono più a lungo soffermati per contestare i regimi di visibilità e verità collegati al genere e al lesbismo: l'identità butch e quella femme.

---

filosofa ha fornito descrizioni della sua identificazione con i significati culturali associati alla maschilità lesbica e di come questa abbia impattato sulla sua esperienza sociale e psichica (si veda, per esempio, la citazione da me riportata alla fine del precedente paragrafo, ma anche il capitolo *La questione della trasformazione sociale* contenuto in *Undoing Gender*, Routledge, New York-London 2004; trad. it. *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 310-332).

<sup>116</sup> J. Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997; trad. it. *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2013; Ead., *Fare e disfare il genere*, cit.

<sup>117</sup> Ead., *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

<sup>118</sup> T. de Lauretis, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1994; trad. it. *Pratica d'amore. Percorso del desiderio perverso*, La Tartaruga edizioni, Milano 1997.

## 3.2 SESSUALITÀ, GENERE E DESIDERIO NELLA (SUB)CULTURA LESBICA

### 3.2.1 Fallo lesbico o feticcio lesbico?

Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, insistendo sul carattere performativo del genere, Butler mira a dare forma a una politica femminista meno legata alle rivendicazioni di identità e donnità (*womanhood*) e più all'individuazione di forme di ripetizione sovversiva capaci di mettere in crisi le norme alla base del funzionamento della matrice eterosessuale. Queste forme di ripetizione, come detto, sono storicamente situate e sono esemplificate paradigmaticamente dal desiderio butch-femme e dalla performance drag queen, ma non si riducono a esse. Nelle pagine finali di *Gender Trouble*, Butler invita alla ricerca e alla valorizzazione di tutti quei «tipi di performance» capaci di «destabilizzare le categorie naturalizzate dell'identità e del desiderio», auspicando una proliferazione delle forme di identità e desiderio in grado di svelare «l'unità fabbricata» di sesso, genere, desiderio e pratica sessuale: «il compito» della politica femminista, scrive, «non è di chiedersi se sia il caso di ripetere, ma come ripetere o, meglio, ripetere e, attraverso una radicale proliferazione del genere, *dislocare* le stesse norme di genere che permettono la ripetizione stessa»<sup>119</sup>. Come anticipavo nel precedente paragrafo, l'invito butleriano non viene raccolto da tutte le femministe e persino alcuni teorici trans vi leggono un eccesso di volontarismo o di ottimismo. Non insensibile a tali resistenze, nell'opera successiva a *Gender Trouble*, Butler ritorna sui «guai del genere», trattandoli, però, questa volta, secondo uno dei più noti commentatori dei suoi testi, lo studioso e teorico queer Jack Halberstam, «in modo leggermente diverso»<sup>120</sup>. Per Halberstam, in *Bodies That Matter*, Butler «si spinge un gradino oltre», perché «osa nominare la forma sovversiva della ripetizione che può rovesciare il sistema»<sup>121</sup>. Secondo Halberstam, in *Bodies That Matter*

invece di obbedire alle leggi del genere, all'interno delle quali la performance di femminilità (*feminine performance*) opera per sostenere la mascolinità maschile (*male*

---

<sup>119</sup> J. Butler, *Questione di genere*, cit. p. 209.

<sup>120</sup> J. Halberstam, *Gender Trouble in Paradise*, in «Representations», n. 158, 2022, p. 21 (trad mia).

<sup>121</sup> *Ibidem*.

*masculinity*), Butler propone una maschilità lesbica (*lesbian masculinity*) che, dalla posizione di abiezione, mette in discussione l'intero edificio del patriarcato fallologocentrico bianco e dell'eterosessismo<sup>122</sup>.

Questa «maschilità», sempre secondo Halberstam, «non necessita» di alcuna particolare «figura genderqueer», sia essa butch o trans, per apparire sulla scena, perché è presentata da Butler come un effetto dell'operare dell'ordine simbolico «fallologocentrico»<sup>123</sup>. Butler, sostiene sempre Halberstam, non è una teorica utopista e in *Bodies That Matter* non fa che nominare quella posizione desiderante interna al sistema ideologico dominante capace di svelarne «la logica» eterosessista: utilizzando, come vedremo, il pensiero di Lacan, Butler la nomina come «fallo lesbico».

Nell'introduzione a *Bodies That Matter*, Butler definisce il fallo lesbico come quel «profilo corporeo che oscilla tra la materialità e l'immaginario»<sup>124</sup>, che rende possibile la critica delle condizioni normative che danno forma a corpi che contano e corpi «abietti», ovvero che non contano. Il testo si apre con una lunga discussione critica che Butler dedica alle riflessioni di Irigaray sulla possibilità delle donne di dislocare il discorso fallologocentrico. Nella ricostruzione di Butler, Irigaray conferisce alla mimesi delle norme di genere un interessante potere trasformativo, che confina però alle imitazioni del femminile codificato dai padri della psicoanalisi<sup>125</sup>: identificando nella libido femminile il grande rimosso del sistema fallologocentrico, Irigaray non coglie, secondo Butler, che l'«altrove» del fallologocentrismo non è popolato solo o principalmente dalle donne, ma da corpi resi abietti per le loro preferenze di genere e sessuali. Per la filosofa statunitense, esiste un «altrove» dell'«altrove» di Irigaray<sup>126</sup> che non necessita di un desiderio nascosto al potere per comparire sulla scena. Come la psicoanalista belga, anche Butler pensa che il sistema che regola la produzione del desiderio nelle società moderne e contemporanee si fondi sul fallo come significante privilegiato e sulla sua corrispondenza col pene, un fallo-pene che in *Bodies That Matter* Butler presenta e descrive anche

---

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> Per la definizione di fallologocentrismo rimando al paragrafo 2 del primo capitolo.

<sup>124</sup> J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 17.

<sup>125</sup> Sul ruolo della mimesi isterica nella teoria della differenza sessuale si torni al secondo paragrafo del primo capitolo.

<sup>126</sup> J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 44.

come marcato dalla bianchezza. Diversamente dalla psicoanalista belga, però, Butler è orientata a rivendicare politicamente quelle figure di omosessualità prese in considerazione dalla psicoanalisi classica solo in quanto «oggetto di ripudio» e «fallimento del simbolico». Laddove Irigaray si pone, come detto, in maniera critica nei riguardi della lesbica fallica, immaginando un oltre utopico omosessuale-materno, Butler si domanda invece esplicitamente cosa accade «se la legge che schiera la figura spettrale dell'omosessualità abietta a scopo intimidatorio diventa essa stessa un inconsapevole luogo di erotizzazione»<sup>127</sup>. Cosa succede insomma, alla teoria di Irigaray, ma soprattutto a quelle di Freud e Lacan, se la versione spettrale del fallo, il fallo lesbico appunto, emerge dall'abiezione come opzione di vita non solo possibile ma anche desiderabile? Per Irigaray, e anche per gran parte del pensiero lesbofemminista, si tratta di un'opzione che preclude la sperimentazione di forme di erotismo e sessualità immaginate a partire dal corpo biologico femminile, mentre tanto per Freud quanto per Lacan, di un'opzione impossibile; o meglio, di un'opzione che entrambi, in modi diversi, secondo Butler, si sforzano di rendere impossibile.

Nei capitoli che dedica al fallo lesbico, Butler s'impegna in una discussione dei testi di Freud e Lacan che non ha tanto lo scopo, come in *Gender Trouble*, di criticare gli assunti eteronormativi impliciti nelle loro teorie, ma di discuterne gli effetti eterosessisti e discriminatori verso forme di maschilità che non sono incarnate dal corpo biologico maschile. Per Butler, tanto le teorie dello sviluppo sessuale di Freud quanto quelle di Lacan si fondano sull'idea che il corpo sessuato non sia una base stabile per la costruzione dell'identità di genere e sessuale, ma un sito di investimenti e proiezioni fantasmatiche: secondo i due psicoanalisti, il corpo non esiste senza una legge simbolica e culturale che gli conferisce significato, coerenza e integrità (oppure incoerenza e abiezione). A questa legge, come è noto, i padri della psicoanalisi assegnano il nome di 'legge del Padre': idealizzando l'ordine dei legami parentali patriarcali, la psicoanalisi classica assegna al fallo il ruolo di forza simbolica ordinante, capace di investire il corpo di una coerenza, integrità e significato che altrimenti non avrebbe. Tuttavia, sostiene Butler, la cognizione del carattere costruito e culturale del fallo è destinata nei loro testi a finire sullo sfondo, se

---

<sup>127</sup> Ivi, p. 88.

non a scomparire. Per Butler, tanto Freud quanto Lacan, pur tentando di mostrare come i genitali rappresentino una forma di potere che deriva dalla cultura e non dalla natura, finiscono per fondere e confondere fallo e pene e per conferire a quest'ultimo il potere di significare: i due teorici cadono vittime, sostiene tra le righe, del narcisismo del maschio bianco e della sua fede nell'anatomia maschile quale forza capace di conferire un ordine *naturale* al sistema di genere e sessualità.

Questa operazione intellettuale di fusione del fallo con il pene si svolge nei due autori, secondo Butler, in maniera leggermente diversa. In Freud, l'origine fantasmatica della corrispondenza tra fallo e pene è oggetto di una costante rimozione. Nei suoi lavori e in particolare nel suo saggio intitolato *Introduzione al narcisismo*, Freud dimostra consapevolezza del fatto che fallo e pene non siano la stessa cosa: quando tratta dell'infanzia, il padre della psicoanalisi sostiene la pluralità delle zone erogene e il loro polimorfismo come tratto caratteristico dell'infante, postulando, di fatto, sostiene Butler, l'esistenza di «una temporalità causale» che fa precedere l'ideale fallico all'anatomia maschile. Nel delineare le fasi dello sviluppo sessuale, però, Freud finisce per dipingere il pene come il «sito originario» di erogenicità, come il vero e autentico luogo di eccitazione ed erotizzazione fallica a cui le altre zone erogene devono, in un certo senso, “cedere” il loro potere erotico. La teoria della sessualità di Freud viene quindi interpretata da Butler come «la produzione forzata di un 'originale' maschile»<sup>128</sup>: all'ambivalenza che caratterizza il legame tra significante e referente corporeo nella sua stessa teoria/clinica, Freud reagisce «idealizzando» l'organo genitale maschile e «patologizzando» le altre zone erogene. Diversamente da Freud, Lacan riconosce invece la precedenza del significante sul referente corporeo. In Lacan, secondo Butler, l'operazione di fusione intellettuale del fallo col pene si svolge in maniera più sottile ed elaborata perché Lacan, a differenza di Freud, sostiene esplicitamente che il fallo non è un organo fisico, ma “il” significante simbolico che rende possibile al soggetto l'accesso al linguaggio. Lacan, in altre parole, riconosce esplicitamente il carattere culturale e costruito della differenza sessuale, ma tutela l'eterosessualità normativa, secondo Butler, in altro modo, ovvero negando che il simbolico dipenda da degli effetti dell'immaginario. Nella lettura butleriana di Lacan, il fallo si sostiene in una

---

<sup>128</sup> Ivi, p. 57.

dimensione a sé, che esiste in quanto tale proprio perché è presentata come inaccessibile a certi soggetti. L'accesso al simbolico è infatti in Lacan mediato dalla scena della castrazione all'interno della quale lo psicoanalista assume esplicitamente la presenza delle figure abiette del «frocio effeminato» e della «lesbica fallica» quali figure minacciose, inabitabili, «impossibili», che garantiscono al soggetto l'acquisizione di una «sana» eterosessualità e «corretta» espressione del genere. Proprio la presenza di queste figure abiette, e, come detto, della lesbica fallica in particolare, rende tuttavia evidente a Butler che, compatibilmente con lo schema lacaniano, il fallo può significare altre parti corporee, o assimilabili al corpo, che non sono il pene: «il fallo lesbico interviene come una conseguenza inaspettata dello schema lacaniano», scrive Butler, come «un significante apparentemente contraddittorio che, attraverso una mimesi critica, mette in discussione il potere del fallo lacaniano»<sup>129</sup>.

Per Butler, il fallo lesbico rappresenta una «finzione teoricamente utile» che si deduce dallo schema lacaniano per essere giocata contro di esso, ma è anche più di questo: si tratta anche di un «desiderio» che «si produce storicamente» nel divieto per una donna o persona biologicamente femmina di avere il fallo e nella vergogna e nel ripudio di non poter avere «la cosa ritenuta vera»<sup>130</sup>. Il fallo lesbico rappresenta lo «spettro del pene» nella sessualità tra donne, ma anche la possibilità da parte di queste ultime di usare e identificarsi con simboli e segni socialmente codificati come maschili dalla cultura dominante per il proprio piacere e godimento. Il fallo lesbico mette in evidenza «la plasticità» del fallo, ovvero il modo in cui esso eccede il luogo strutturale al quale Lacan lo consegna: «se una lesbica lo “ha”», scrive Butler, «è chiaro anche che non ce l'“ha” in senso tradizionale: la sua attività favorisce una crisi del significato dell'“averlo”»<sup>131</sup>. La presenza del fallo nella sessualità lesbica mette, in altre parole, in discussione il legame tra significante simbolico e morfologia corporea maschile, e quindi la posizione di privilegio che quest'ultima assume nei sistemi simbolici occidentali. Nella sessualità lesbica, sostiene Butler, non solo il fallo può essere simbolizzato da una mano, dalle dita, da una lingua, ma anche da qualsiasi parte del corpo o protesi del corpo che assume

---

<sup>129</sup> Ivi, p. 67.

<sup>130</sup> Ivi, p. 80.

<sup>131</sup> Ivi, p. 82.

senso e significato durante lo scambio erotico e sessuale: come rimarcherà Paul Preciado in uno dei testi più importanti del pensiero queer europeo, ovvero *Manifesto contrasessuale*<sup>132</sup>, tradotto in italiano nel 2002, non c'è nessuna ragione per pensare che il dildo non possa venire prima del pene. Il fallo lesbico apre insomma, secondo Butler, non solo alla possibilità di tematizzare forme di maschilità e di scambio erotico in cui il fallo è presente ma non dipende dalla presenza del pene, ma anche alla messa in discussione del fallo stesso come principio ordinatore della sessualità. La proliferazione del fallo in luoghi e modalità che non dipendono dal pene, infatti, può rendere superflua la simbologia stessa del fallo, e aprire quindi a quella «erogenicità che lo eccede», o addirittura non lo comprende, tanto agognata da Irigaray ma anche da Rich, Lorde, Wittig. Nella rilettura butleriana di Lacan, il fallo costituisce insomma un sito di identificazione ambivalente che dà luogo a forme di vita capaci di mettere in crisi l'impianto eterosessista della teoria psicoanalitica e, con esso, di aprire alla possibilità di forme alternative di immaginario: il fallo lesbico, sostiene Butler, è destinato ad agire «sempre sia come velo sia come confessione, deviazione da una erogenicità che include ed eccede il fallo, manifestazione di un desiderio che testimonia una trasgressione morfologica e, dunque, l'instabilità dei confini immaginari del sesso»<sup>133</sup>.

Nella sua rilettura di queste pagine di *Bodies That Matter*, Halberstam sottolinea come la trasgressione e instabilità del fallo lesbico comporti anche un prezzo psichico e corporeo da pagare, a volte anche molto alto, per i soggetti abietti. Diversamente dai soggetti etero e in particolare dai maschi bianchi etero, «i soggetti queer e trans\*», gli ultimi in particolare, scrive Halberstam, «non possono sfuggire al disagio dell'incorporamento (*embodiment*)»<sup>134</sup>: laddove i primi possono godere della

---

<sup>132</sup> P. Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Editions Balland, Paris 2000; trad. it. *Manifesto contrasessuale*, Il Dito e La Luna, Milano 2002. In tale testo Preciado inventa il concetto e la pratica della contra-sessualità quale risposta politica provocatoria, ironica e al contempo utopica alla presunta naturalità di sesso, genere e pratica sessuale.

<sup>133</sup> Ivi, p. 81.

<sup>134</sup> J. Halberstam, *Gender Trouble in Paradise*, art. cit., p. 26 (trad. mia). L'utilizzo da parte di Halberstam della formula trans con l'asterisco (trans\*) indica un'apertura alla varietà dei corpi di genere non conforme e ai modi in cui le loro storie possono essere narrate. L'asterisco serve, in altre parole, a rimarcare l'identificazione non conforme, e socialmente abietta, piuttosto che il risultato dei processi di transizione. Nell'ottica adottata da Halberstam, trans\* apre quindi alla possibilità di continuare a raccontare anche le forme di varianza di genere che non rientrano per forza nella categoria 'trans' (per approfondire si veda dell'autore: *Trans\*. A Quick and Quirky Account of Gender Variability*, University of California Press, Oakland 2018).

«finzione della congruenza», immergendosi «nelle calme acque di un insieme naturalizzato di relazioni tra corpo, io, superficie, ideologia di genere, genitali» e proiettando la propria incongruenza su altri soggetti, per i secondi «queste relazioni» sono «confuse, contraddittorie, ambivalenti»<sup>135</sup>. Come alle donne, anche ai soggetti abietti non è dato il privilegio di scambiare la propria morfologia corporea per la fonte del potere sociale e questo lascia una ferita aperta, a cui difficilmente si può fornire una cura risolutiva. Per Butler, come per Halberstam, difficilmente può esistere un luogo sicuro dell'immaginario o del simbolico in cui trovare una volta per tutte rifugio; e certamente questo luogo non può essere rappresentato dalla sessualità lesbica in virtù di una supposta fisiologia femminile che accomunerebbe le amanti. Letta attraverso le lenti della teoria della performatività del genere, la sessualità lesbica appare infatti come un luogo spurio, “contaminato” dai significati culturali associati all'eterosessualità, dalle nozioni costruite di maschile, femminile, attivo, ricettivo e dal loro sovrapporsi a corpi con fattezze biologicamente femminili: «il fallo», scrive Butler, «in quanto significante all'interno della sessualità lesbica coinvolgerà lo spettro della vergogna e del ripudio liberato da quella teoria femminista che garantisce una morfologia femminile nella sua radicale diversità da quella maschile»<sup>136</sup>. Agli occhi di Butler, le presupposizioni che le identificazioni omosessuali si rispecchino l'una nell'altra e che l'amore omosessuale coincida con l'amore per il simile costituiscono una prospettiva limitante, che non coglie i complessi scambi erotici che possono avere luogo sullo scenario omosessuale, gli attraversamenti del maschile e del femminile, le sfide e gli scarti del gioco di ruolo, in altre parole «il fatto di essere coinvolti» nella matrice eterosessuale «che si osteggia»<sup>137</sup>.

Queste questioni acquisiscono uno spazio centrale nella teoria lesbica degli anni Novanta e nello stesso periodo vengono riprese anche dalla studiosa e teorica lesbica Teresa de Lauretis. Già nota per aver teorizzato, sul finire degli anni Ottanta, il genere come un insieme di tecniche visive e discorsive che produce effetti di

---

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 181.

<sup>137</sup> Ivi, p. 183



realtà che si incarnano in corpi<sup>138</sup>, de Lauretis è colei che nel 1990 conia l'espressione 'queer theory' durante un convegno dedicato agli studi gay e lesbici tenutosi all'Università di Santa Cruz<sup>139</sup>. L'invenzione terminologica, nelle sue intenzioni, era finalizzata a creare un campo teorico capace di contestare il rischio di omogeneizzazione delle esperienze, prima fra tutte quella tra gay e lesbiche, prodottasi negli Stati Uniti sotto l'etichetta di 'gay and lesbian studies' e di aprire a una moltiplicazione dei punti di vista sulla sessualità capace di includere nell'indagine anche le variabili di genere, razza, etnia, classe. Sebbene il campo degli studi queer assumerà poi, per ammissione della stessa de Lauretis, una forma diversa da quella da lei immaginata, anche a causa dell'egemonia della teoria della performatività del genere di Butler<sup>140</sup>, la centralità che la pensatrice accorda al lesbismo come sessualità la colloca a pieno titolo tra le pensatrici lesbiche del panorama queer. Come molte altre studiose queer, infatti, de Lauretis rifiuta l'idea che il lesbismo possa essere spiegato nei termini esclusivi di una pratica politica. Per la pensatrice italo-statunitense, il lesbismo va interpretato per quello che è socialmente, ovvero un modo di fare sesso e di praticare l'amore tra donne che si struttura intorno a immaginari codificati, collettivamente prodotti e storicamente situati: proprio questi ultimi costituiscono l'oggetto di indagine di *The Practice of Love*, un libro che esce un solo anno dopo *Bodies That Matter* e che de Lauretis dedica interamente all'esplorazione della sessualità lesbica.

Nel testo la pensatrice italo-statunitense si confronta con Butler: sostiene, in particolare, di apprezzare il «progetto» di destituzione del «concetto egemonico ed eterosessista di differenza sessuale» e di promozione di «un immaginario erotico alternativo» intrapreso dalla filosofa statunitense attraverso il «tropo decostruttivo del fallo lesbico»<sup>141</sup>; ma scrive anche di trovare tale concetto troppo dipendente dalla terminologia e simbologia fallica di cui Butler mirerebbe invece anche a disfarsi. Diversamente da Butler, de Lauretis non è tanto interessata a riscattare forme alternative di maschilità incarnate da corpi biologicamente femminili sullo scenario

---

<sup>138</sup> T. de Lauretis, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

<sup>139</sup> I cui atti vengono raccolti in un numero della rivista «Differences» (n. 3, 1991) da lei curato e intitolato proprio *Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An introduction*.

<sup>140</sup> T. de Lauretis, *Habit Changes*, in «Differences», n. 6, 1994, pp. 296-313.

<sup>141</sup> Ead., *The Practice of Love*, cit., p. 231 (trad. mia, il pezzo non è contenuto nella versione italiana).

sessuale e fuori da esso, quanto piuttosto a decentrare l'enfasi posta sul fallo-pene, o sulla sua mancanza, nella sessualità tra donne, senza però, per questo, perdere la possibilità di nominare la differenza tra le amanti. In *The Practice of Love*, de Lauretis specula «appassionatamente» sulle dinamiche del desiderio lesbico, senza nascondere di far leva anche sulle *sue* fantasie. Tale metodo è considerato dalla pensatrice italo-statunitense alla stregua di una componente positiva nella produzione di sapere sul desiderio: la fantasia, in quanto attività psichica incarnata in un corpo, mantiene, per lei, un accesso privilegiato a ciò che il corpo sa ma non conosce, e può quindi produrre un sapere del/sul corpo in grado di tenere conto di quegli aspetti fantasmatici, inconsci e irrazionali che fanno parte della soggettività e che sfuggono invece alle analisi oggettive. Spaziando dalla critica letteraria a quella cinematografica, in *The Practice of Love* de Lauretis indaga le rappresentazioni e gli immaginari che sorreggono le pratiche d'amore lesbiche, interpretandoli attraverso una lettura originale e per niente ortodossa non di Lacan, bensì di Freud<sup>142</sup>.

Giudicato dalle critiche femministe che ho esaminato nel primo capitolo, non a torto, come il padre dei pregiudizi sulla sessualità della donna, Freud è trattato da de Lauretis alla stregua di un pensatore complesso e ambiguo, autore di almeno due teorie della sessualità: una, «esplicita» e «positiva» della sessualità cosiddetta “normale” e una, «implicita» e «negativa» delle perversioni. Riprendendo l'interpretazione dei *Tre Saggi sulla teoria sessuale* fornita da Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis in *The Language of Psycho-Analysis*<sup>143</sup>, de Lauretis sostiene che in Freud l'analisi della sessualità “normale” occupa una posizione non poi così centrale rispetto all'analisi delle nevrosi e delle perversioni – nel testo la paragona alla posizione assunta dall'Io nella vita psichica dell'individuo. Secondo l'autrice, invece, nel pensiero di Freud l'analisi delle perversioni non solo definisce il concetto di normalità, ma la sua analisi clinica permette al padre della psicoanalisi di elaborare il concetto attorno a cui ruota e si sviluppa tutta la sua teoria sessuale: la pulsione (*Trieb*), ovverosia quella forza che spinge il soggetto alla ricerca di un'eccitazione

---

<sup>142</sup> Di de Lauretis su Freud e la critica letteraria e cinematografica si veda anche: *Freud's Drive. Psychoanalysis, Literature and Film*, Palgrave Macmillan, London 2010.

<sup>143</sup> J. Laplanche, J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, W. W. Norton, New York 1973.

sessuale che ignora le finalità dell'autoconservazione e della riproduzione<sup>144</sup>. La perversione, quindi, non è solo centrale nella teoria freudiana, ma da sola può costituire, secondo de Lauretis, un modello di interpretazione della sessualità che, non subordinando quest'ultima alle esigenze della riproduzione, può essere utilizzato per spiegare il desiderio lesbico meglio di quanto Freud abbia saputo fare.

Riprendendo le riletture femministe di Freud, de Lauretis sostiene che la spiegazione freudiana del lesbismo sia viziata dallo sguardo maschilista sulla sessualità delle donne e che, pertanto, si presenti come incapace di rendere conto, da un lato, dell'esistenza dell'«“invertita femminile”», rappresentata come una donna volubile, lesbica in seguito a rapporti deludenti con uomini e, dall'altro, della lesbica mascolina (*mannish*) letta attraverso la nozione di complesso di mascolinità come una figura invidiosa degli uomini e del loro potere in ambito sociale<sup>145</sup>. Seguendo Irigaray, de Lauretis sostiene che l'interpretazione freudiana sia basata su fantasie maschili di controllo e uso del corpo delle donne, ma ritiene anche che Irigaray e altre autrici del paradigma della differenza sessuale, come Kristeva e Cixous, corrano il rischio opposto: proiettare sull'omosessualità femminile la fantasia di un immaginario pre-epico caratterizzato dall'affetto e da una relazione di armonia e amore tra la madre e la figlia. Questa fantasia, secondo de Lauretis, è l'indizio del potenziamento narcisistico all'opera nelle relazioni tra donne plasmate dal femminismo, ma anche della cancellazione del lesbismo perpetrata dal movimento delle donne: per la pensatrice italo-statunitense, quando viene ridotto a metafora della relazione madre-figlia e a identificazione tra donne, il lesbismo come rapporto sessuale e identità sociale scompare<sup>146</sup>. Perché si possa rendere conto delle pratiche sessuali e degli immaginari storici che lo caratterizzano, il desiderio lesbico richiede una cornice teorica capace di mettere a tema la differenza tra le amanti, ma anche, psicoanaliticamente, ciò che di questa differenza rimane non detto. Per de Lauretis,

---

<sup>144</sup> Per approfondire il concetto di pulsione in Freud e il suo uso nella teoria gay antisociale di Leo Bersani e Lee Edelman si veda il libro del teorico gay italiano e filosofo queer Lorenzo Bernini *Il sessuale politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault*, Edizioni ETS, Pisa 2019.

<sup>145</sup> Sulle figure della lesbica mascolina e della lesbica femminile tornerò nel prossimo paragrafo indagando la letteratura queer prodotta intorno alle figure della butch e della femme.

<sup>146</sup> Sintomo di questa scomparsa è, del resto, la reticenza stessa da parte delle differenzialiste all'uso della parola 'lesbica'. Per cogliere come questa reticenza sia connessa al “fantasma sessuale” della lesbica mascolina/fallica si torni al secondo paragrafo del primo capitolo, mentre per una critica all'invisibilità delle esistenze lesbiche rimando ovviamente al capitolo dedicato al lesbismo politico.

infatti, la sessualità lesbica non sfugge completamente all'Edipo e allo scenario che nel teatro psicoanalitico istituisce la differenza tra i sessi, ovvero la scena della castrazione; ma nella «finzione appassionata» della studiosa, tale scenario si trova completamente rivisitato a partire dalla teoria negativa delle perversioni di Freud: de Lauretis immagina l'angoscia di castrazione lesbica non come mancanza e invidia del pene, bensì come perdita di un'immagine corporea di sé amabile causata dalla ferita narcisistica inferta dal fallologocentrismo dominante, fantasmaticamente rimpiazzata non dal fallo lesbico di cui tratta Butler, ma da quello che lei chiama «feticcio lesbico».

Utilizzando la categoria freudiana di feticismo, e in particolare la revisione di essa operata da Bersani e Dutoit in *The Form of Violence*<sup>147</sup>, de Lauretis mira non solo a evitare la complicità semantica tra fallo e pene, ma anche a mettere in rilievo l'autonomia del desiderio lesbico dal significante paterno. Nella rilettura freudiana del feticismo realizzata dai due autori, infatti, il feticcio fa molto più che rimpiazzare il pene: significando qualcosa che non c'è mai stato (il pene materno), il feticcio rivela l'esistenza di un'esperienza psicosessuale che eccede i rigidi contorni stabiliti dal fallo e dalle esigenze della riproduzione. Il desiderio lesbico è, insomma, per de Lauretis, creazione feticista che risponde al trauma dell'espropriazione di un'immagine di sé amabile a cui le donne vengono sottoposte dai regimi patriarcali: detto altrimenti, attraverso degli investimenti pulsionali in oggetti reali (parti del corpo, abbigliamento) o immaginari (poesie, rappresentazioni), che significano la differenza e il desiderio delle amanti, l'amante lesbica ritrova, fantasmaticamente, quell'immagine di sé amabile che le è stata negata. Meglio sarebbe dire *le* amanti lesbiche: il feticcio è infatti sempre un oggetto che significa al contempo sia il desiderio dell'amante, sia ciò che la sua amata desidera in lei. Poeticamente, de Lauretis sostiene che «non basta una donna» ma che ce ne vogliano «almeno due» per fare una lesbica: che, in altre parole, il lesbismo è sempre il risultato di uno scambio erotico e sessuale, il cui significato dipende da un contesto discorsivo subculturale di riferimento condiviso dalle amanti e che si presenta come irriducibile a relazioni politiche di somiglianza. «Dal mio punto di vista», scrive de

---

<sup>147</sup> L. Bersani, U. Dutoit, *The Form of Violence. Narrative in Assyrian Art and Modern Culture*, Schocken Books, New York 1985.

Lauretis, «il desiderio lesbico non è identificazione con il desiderio dell'altra donna, ma desiderio per il suo desiderio così come viene significato nel suo feticcio e nello scenario fantasmatico che esso evoca»<sup>148</sup>. Nel movimento di tensione erotica e sessuale tra le amanti prende forma quello spazio di agency sessuata che la sessualità e il desiderio lesbico, secondo de Lauretis, offrono alle persone assegnate al sesso femminile:

Ciò che una desidera è il desiderio perverso dell'amante; il suo feticcio, in cui la sua castrazione o mancanza d'essere è allo stesso tempo riconosciuta e negata, media anche l'accesso fantasmatico dell'altra al suo corpo originariamente perduto. A condizione che i loro scenari di fantasia siano compatibili, entrambi i soggetti possono trovare insieme, sempre per la prima volta, quel corpo fantasmatico per se stesse e nell'altra<sup>149</sup>.

In *The Practice of Love*, l'autrice ritrova all'opera questo scenario fantasmatico perverso in diversi prodotti della cultura lesbica: in alcune poesie di Adrienne Rich, nel testo *Le Corps lesbien* di Monique Wittig, nelle parole e nello scambio erotico di Moraga e Hollibaugh in *What We're Rolling Around in Bed With*, nel film *She Must Be Seeing Things* di Sheila McLaughlin. A seconda dei testi e dei contesti, il feticcio lesbico viene evocato come allegoria della clitoride ritrovata (Adrienne Rich), come smembramento e ricomposizione del corpo delle amanti (Monique Wittig), come «potere erotico, ferita, bisogno, mani» (*What We're Rolling Around in Bed With*), come trasgressione sessuale e «gioco di ruolo» butch-femme (*She Must Be Seeing Things*). Quest'ultimo, come avviene in *Gender Trouble*, viene trattato alla stregua di una parte integrante e vitale della cultura e dell'erotica lesbica, anche se la lettura che ne fornisce de Lauretis diverge da quella proposta da Butler. In *The Practice of Love*, il desiderio butch-femme non rivela tanto il carattere costruito del genere, di ogni genere, o l'investimento erotico lesbico in forme alternative di maschilità e femminilità, come in *Gender Trouble* e *Bodies That Matter*, quanto piuttosto la forza perversa della fantasia lesbica, secondo lo spunto fornito

---

<sup>148</sup> T. de Lauretis, *The Practice of Love*, cit., p. 251 della versione inglese (trad. mia, in italiano non è tradotto).

<sup>149</sup> *Ibidem*.

da Bersani e Dutoit. Agli occhi di de Lauretis, l'erotica butch-femme svela quello che sta dietro (e dentro) ogni forma di desiderio lesbico, ovvero l'investimento in una fantasia di riappropriazione di sé e del proprio corpo sessuato attraverso la pratica d'amore:

Il gioco di ruolo di butch e femme è eccitante non perché rappresenti il desiderio eterosessuale, ma perché non lo rappresenta; vale a dire, nell'imitarlo mostra la differenza perturbante che intercorre fra il desiderio (rappresentato in maniera eterosessuale) e la sua rappresentazione. E poiché la rappresentazione, come le attrici che la interpretano, ha qualcosa di stonato, essa dimostra soltanto il loro investimento in una fantasia<sup>150</sup>.

Diversamente da Butler che lavora negli scarti di una teoria di Lacan ampiamente decostruita per contestare, à la Foucault, il regime discorsivo eterosessista e omotransfobico che dà forma al genere e alla sessualità, de Lauretis si immerge nella psicoanalisi di Freud per produrre una speculazione appassionata e storicamente situata sul desiderio lesbico e le fantasie cosce e inconscie che lo alimentano. Operando di lato alla teoria della performatività del genere di Butler, de Lauretis propone una lettura intrigante e affascinante del desiderio lesbico, capace di tenere insieme più immagini e raffigurazioni, e di interloquire criticamente non solo con le letture dell'omosessualità femminile della psicoanalisi classica ma anche con quelle prodotte dalla riflessione differenzialista francese e italiana. Il dialogo e confronto critico con la «metafora omosessuale-materna» prodotta da queste ultime costituisce una parte fondamentale del testo ed è particolarmente importante per il contesto italiano, dove il testo viene tradotto nel 1997: nonostante il linguaggio poco accessibile e denso di riferimenti alla teoria psicoanalitica, il libro è discusso in ambito di movimento, anche grazie all'attivismo della compagna di de Lauretis, Simonetta Spinelli, e all'amicizia dell'autrice con la già citata Liana Borghi. Un anno prima della traduzione di *The Practice of Love* viene tradotto in italiano anche *Bodies That Matter* con una prefazione di Adriana Cavarero, in cui la nota filosofa femminista segnala al pubblico italiano la centralità del lavoro di Butler nel dibattito

---

<sup>150</sup> Ead., *Pratica d'amore*, cit., p. 144.

femminista anglosassone. Curiosamente, in Italia, la traduzione di *Bodies That Matter* precede quella di *Gender Trouble*, che viene tradotta solamente nel 2004: l'avvento del nuovo millennio inaugura in Italia un contesto decisamente più ricettivo, sia a livello accademico che militante, al pensiero dell'autrice<sup>151</sup> e, più in generale, ai testi della produzione queer statunitense<sup>152</sup>. Nel 2004, in particolare, non solo viene tradotta *Gender Trouble*, ma anche un altro testo molto importante per la discussione intorno alla vita delle persone queer viene pubblicato da Il Dito e la Luna, una piccola casa editrice militante: il romanzo *Stone Butch Blues* di Leslie Feinberg. Il testo, come vedremo, apre un importante momento di riflessione, tanto negli Stati Uniti quanto in Italia, sui legami tra mondo lesbico e mondo transgender e proprio da esso prenderò le mosse per trattare, come anticipato, della rivendicazione e produzione anglofona intorno alle figure di maschilità butch e femminilità lesbica.

### 3.2.2 Ritratti del corpo butch e narrative di femminilità lesbica

Nel 2004, Leslie Feinberg<sup>153</sup> insieme alla sua compagna e poeta e saggista Minnie Bruce Pratt si sposta per alcune delle maggiori città italiane per presentare la

---

<sup>151</sup> Negli anni Duemila e Duemila e dieci vengono tradotti quasi tutti gli altri libri di Butler ed escono alcuni testi interamente dedicati al suo pensiero, come, per esempio, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Adriana Cavarero e Judith Butler* a cura di Lorenzo Bernini e Olivia Guaraldo (Ombre Corte, Verona 2009) e *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler* curato da Monica Pasquino e Sandra Plastina (Mimesis, Milano-Udine 2008).

<sup>152</sup> Nel 2011 viene tradotta da Federico Zappino un altro testo considerato tra i fondativi della teoria queer, ovvero *Epistemology of the Closet* (University of California Press, Berkeley 1990; trad. it. *Stanze Private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci, Milano 2011), mentre nel 2012 esce la prima antologia dedicata alle riflessioni queer anglofone a cura degli attivisti e studiosi Elia A. G. Arfini e Cristian Lo Iacono dal titolo *Canone inverso. Antologia di teoria queer* (Edizioni ETS, Pisa 2012). Del 2013 e 2017 sono invece *Apocalissi queer. Elementi di teoria antisociale* (Edizioni ETS, Pisa 2013) e *Le teorie queer. Un'introduzione* (Mimesis, Milano-Udine 2017) di Lorenzo Bernini. Tra i testi sul tema usciti negli ultimi anni, il più noto è certamente *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+* (Einaudi, Torino 2021) della storica Maya de Leo.

<sup>153</sup> Leslie Feinberg si identificava come persona di sesso femminile, lesbica, transgender, della classe operaia, bianca antirazzista, ebrea secolare e comunista rivoluzionaria e faceva un uso molto contestuale dei pronomi, che descrivo utilizzando le sue parole: «Per me i pronomi sono sempre inseriti nel contesto. Il mio corpo è biologicamente femminile, sono una lesbica butch, una lesbica transgender: riferirsi a me come “lei” è appropriato, soprattutto in un contesto non trans in cui riferirsi a me come “lui” sembrerebbe risolvere la contraddizione sociale tra il mio sesso di nascita e l'espressione di genere, rendendo così invisibile la mia espressione transgender. Mi piace il pronome di genere neutro “ze/hir”, perché rende impossibile formulare ipotesi di genere/sesso/sessualità su una persona che si sta per incontrare o che si è appena conosciuta. E in un ambiente interamente trans, riferirsi a me come “lui” onora la mia espressione di genere allo stesso modo in

traduzione italiana di *Stone Butch Blues*. Uscito negli Stati Uniti nel 1993 e tradotto dalla scrittrice e traduttrice di opere a tematica lesbica Margherita Giacobino, e dal portavoce del nascente Coordinamento Nazionale FtM, Davide Tolu, il libro racconta la storia di Jess, una giovane butch proveniente da una famiglia della classe operaia di Buffalo: attraverso i suoi occhi, Feinberg racconta il prezzo pagato da Jess per la sua precoce identificazione con i significati culturali associati alla maschilità, il suo faticoso percorso di affermazione di genere che la vede iniziare una terapia ormonale e poi abbandonarla, affrontare un intervento di rimozione del seno e ricostruzione del petto e fare i conti con la transfobia strisciante del personale medico, ma anche gli amori di Jess, la sua vita comunitaria nel contesto della subcultura lesbica operaia degli anni '60 e '70, la sua passione per, ma anche amicizia con, le donne femmine, la sua militanza appassionata per i diritti dei lavoratori e delle lavoratrici. Descrivendo il suo romanzo, Feinberg lo definisce «lesbico e al tempo stesso transgender»<sup>154</sup>, nel modo specifico in cui Feinberg intende quest'ultima parola: un «verbo» e un «aggettivo» che le persone discriminate, isolate, lasciate ai margini della vita sociale per il fatto che la loro espressione di genere non collima con il sesso loro assegnato alla nascita e/o con le aspettative sociali a esso connesse possono assumere nella loro lotta politica<sup>155</sup>. La presentazione del libro nelle varie città italiane viene co-organizzata da gruppi affiliati all'associazione nazionale Arcilesbica, nata nel 1996 per ottenere diritti civili per le persone omosessuali e promuovere la visibilità lesbica (a cui la casa editrice Il Dito e la Luna è strettamente connessa), da associazioni e gruppi legati all'attivismo trans, come lo storico Movimento Identità Trans di Bologna e il gruppo Crisalide Azionetrans, e da collettivi LGBT di sinistra. La presenza di Feinberg diventa l'occasione per discutere, per la prima volta pubblicamente in Italia, del rapporto tra lesbiche e uomini trans e, più in generale, dei legami tra lesbismo e transgenderismo. L'incontro riesce, ma

---

cui riferirsi con “lei” alle mie sorelle drag queen onora la loro». (URL: <https://www.nytimes.com/2014/11/25/nyregion/leslie-feinberg-writer-and-transgender-activist-dies-at-65.html>). Il suo primo romanzo, *Stone Butch Blues*, ha avuto un enorme successo ed è stato tradotto in diverse lingue. Feinberg è stata tra le prime persone a diffondere il termine ‘transgender’.

<sup>154</sup> L. Feinberg, *Postfazione*, in Id., *Stone Butch Blues*, cit., p. 359.

<sup>155</sup> Id., *Trans Liberation. Beyond Pink of Blue*, Beacon Press, Boston 1998; Id., *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*, Beacon Press, Boston 2022 (prima ed. 1997).



accende aspre discussioni<sup>156</sup> e lascia aperte una serie di questioni difficilmente districabili senza l'ausilio di un approccio queer<sup>157</sup> ai temi della sessualità e del genere: quali sono i punti di continuità e discontinuità nelle esperienze di lesbiche maschili e uomini trans? Dove si situa il confine che divide le donne butch dagli uomini trans? Qual è il rapporto tra identità/sexualità butch e identificazione tra i generi?

Come suggerisce Halberstam in *Female Masculinity*, la risposta a queste questioni «ha meno a che fare con la politica dell'identità del femminismo lesbico e più con questioni di incorporamento (*embodiment*)»<sup>158</sup>. Pubblicato nel 1998, *Female Masculinity* è probabilmente lo studio accademico più famoso dedicato all'analisi delle forme di maschilità lesbica e si colloca in un alveo di studi che, nel solco tracciato da Butler, cerca di mappare, attraverso gli strumenti dell'antropologia critica, degli studi culturali e dell'analisi di genere, il modo in cui i soggetti negoziano con le norme di genere, affrontando e ridefinendo lo stigma connesso all'eterocisnormatività. *Female Masculinity* si incentra sulla figura della butch, un tema caro all'esperienza del suo autore e, come vedremo, Halberstam non è il solo a interessarsi a questo tema: più in generale, sotto l'influenza degli studi e dei movimenti

---

<sup>156</sup> H. Ibry, *Lesbiche e trans FtM. Contese all'incrocio fra identità di genere e orientamento sessuale*, in «ACHAB», n. XIII, giugno 2008, pp. 38-44.

<sup>157</sup> Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, un approccio queer ai temi della sessualità e del genere riscatta la diade butch-femme dall'idea che costituisca una copia dell'eterosessualità e fornisce degli strumenti teorici per leggere il genere e la sessualità come un prodotto della costruzione storica aperto al riutilizzo da parte degli attori sociali. Sebbene molti teorici e teoriche queer hanno argomentato l'importanza di non fornire una definizione stabile di queer per lasciarne l'uso libero alle esigenze e alle necessità politiche del presente (si veda, per esempio, il testo di David Eng, Jack J. Halberstam e José Esteban Muñoz *Introduction. What's Queer about Queer Studies Now?*, in «Social Text 23», 3/4, 2005, pp. 1-17), in questo capitolo, e in generale nel mio lavoro, utilizzo e definisco il termine 'queer' a partire dalla sua collocazione storica nella produzione teorica e movimentista del mondo anglofono degli anni Novanta, statunitense in particolare, diffusasi poi anche in Europa. In questo senso, quindi, pur ritenendo valide e importanti le riflessioni politiche che si battono per l'instabilità semantica del termine, mi sento più affine alle riflessioni sviluppate da Kadi Amin in *Haunted by the 1990s. Queer Theory's Affective Histories* (pubblicato in «Women's Studies Quarterly», vol. 44, n. 3/4, 2016, pp. 173-189) sull'importanza di storicizzare il termine 'queer' quale buona prassi atta a garantire una reale comprensione di ciò che sta alle radici del suo uso politico e teorico (spesso non così chiaro soprattutto a chi non viene da un retroterra culturale anglofono) e quale forma di riconoscimento dei legami affettivi e identitari che ha generato (non per forza, tuttavia, allo scopo di assumerli). Dello stesso autore, su temi affini si veda anche: *Disturbing Attachments. Genet, Modern Pederasty, and Queer History*, Duke University Press, Durham-London 2017.

<sup>158</sup> J. Halberstam, *Female Masculinity*, cit., p. 153. Il testo è solo parzialmente tradotto in italiano, insieme ad altri pezzi scritti dall'autore, in un libro che prende il titolo di *Maschilità senza uomini. Scritti scelti*, Edizioni ETS, Pisa 2012. Vista la parzialità della traduzione italiana, per comodità, citerò dalla versione inglese con traduzione mia.

queer, butch e femme vengono trattate alla stregua di posizioni identitarie che arricchiscono il discorso sul lesbismo, permettendo al contempo di spingersi oltre esso, indagando, per esempio, i legami porosi tra sessualità lesbica e sessualità eterosessuale e tra butchness e transgenderismo. Quella che negli scritti lesbici degli anni Ottanta e anche in Butler appare soprattutto come una coppia, negli anni Novanta viene scissa, non solo per facilitare l'emersione di scritti dedicati all'erotica butch-butth o femme-femme o a linguaggi subculturali intermedi o altri, ma anche per analizzare le due figure nelle loro specificità e complessità. Nelle righe che seguiranno, esplorerò alcuni di questi lavori, indagando un terreno di identificazioni e pratiche sessuali lesbiche che ha ricevuto scarsa considerazione in Italia, pur donando tuttavia innumerevoli spunti di riflessione sul funzionamento del genere e dell'eteronormatività.

La figura della butch, seguendo le riflessioni di Esther Newton, viene rivendicata e tematizzata come la «forma pubblicamente riconoscibile del lesbismo»<sup>159</sup> nelle società occidentali, e assieme come lo «spettro» della «vergogna»<sup>160</sup> (*shame*) e dell'«imbarazzo»<sup>161</sup> (*embarrassment*) accostato al corpo del desiderio lesbico, che ha finito per «terrorizzare» le lesbiche stesse. Come puntualizza la storica Amy Tooth Murphy<sup>162</sup>, in inglese e in americano, 'butch' è stato a lungo usato come un insulto per descrivere quelli che sono comunemente intesi come gli stereotipi negativi associati al lesbismo, quali l'essere mascolina, virile, poco attraente e poco femminile; in un contesto omofobico ed eteronormativo, 'butch' può essere talvolta ancora usato come un termine dispregiativo per descrivere le lesbiche o le donne ritenute tali e, più in generale, qualsiasi donna o persona di sesso femminile che non corrisponda ai canoni di femminilità e bellezza bianca imposti dal patriarcato razzista. Come suggerivo nella nota 16 del terzo capitolo, 'butch' può essere visto come il corrispettivo dei termini italiani 'camionara', 'mascula', 'camionista', 'lesbica mascolina'; questi termini svolgono infatti nella lingua e cultura italiana una

---

<sup>159</sup> S. Munt, *The Butch Body*, in Ead., *Heroic Desire. Lesbian Identity and Cultural Space*, New York University Press, New York 1998, p. 54 (trad. mia).

<sup>160</sup> Ead., *Introduction*, in Ead. (ed.), *Butch/femme*, cit., p. 6 (trad. mia).

<sup>161</sup> J. Halberstam, *Female Masculinity*, cit., p. 120.

<sup>162</sup> A. T. Murphy, *Butch on the Streets. The Butch Flaneur and the Queering of the City*, in J. Berry, T. Moore, N. Kalms, G. Bawden (ed.), *Contentious Cities. Design and the Gendered Production of Space*, Routledge, Abingdon 2020, pp. 149-160.

funzione di controllo della sessualità delle donne simile a quella storicamente svolta da 'butch', come osservato da Finn Mackay:

Quello che c'è dietro a tutte queste rappresentazioni del lesbismo, così ben note, è ovviamente il fatto che le lesbiche rifiutano gli uomini dal punto di vista sessuale. (...) Questi insulti vengono usati per rafforzare l'idea che qualsiasi allontanamento dagli uomini, sia sessuale che di altro tipo, sia uno stato indesiderabile e terribile, frequentato da mostri. In questo modo, la fragile istituzione dell'eterosessualità si conserva<sup>163</sup>.

Anche se 'butch' ha le sue radici nella cultura anglofona, statunitense, tendenzialmente bianca e working-class, lo stereotipo della lesbica mascolina appartiene quindi a più culture, compresa la nostra. Per via dell'esistenza di questi pregiudizi, non è inusuale che, dal punto di vista della società e della cultura dominante, la persona butch di, o assegnata al, sesso femminile possa essere vista, a seconda dei casi, come un maschio mancato, una donna fallita, un uomo a metà, pregiudizi che possono farsi ancora più forti nel caso di una persona working-class e/o nera. Come puntualizza infatti Halberstam in *Female Masculinity*, la maschilità «diventa leggibile come maschilità» soprattutto «dove e quando abbandona il corpo del maschio bianco di classe media»<sup>164</sup>. Come detto, tali pregiudizi sono stati talvolta riproposti dalla teoria e dal movimento lesbofemminista, che davanti alla prospettiva di sostenere le forme di maschilità femminili, e lesbiche in particolare, ha sempre tentennato. Questo è dipeso, come detto, anche dallo sforzo di espandere l'immaginario legato al lesbismo, ma non solo: il tentativo di squalificare la maschilità femminile presentandola come una pericolosa forma di riproduzione psichica del patriarcato in un corpo assegnato femmina alla nascita va letta anche, come spiega sempre Halberstam, come il riflesso della tendenza delle «culture etero e omonormative» a interpretare la maschilità femminile «come un segno patologico di cattiva identificazione e disadattamento»<sup>165</sup>. Alcune letture femministe, sostiene il teorico, possono appoggiare e sostenere forme di androginia e fluidità di genere in quanto

---

<sup>163</sup> F. Mackay, *Female Masculinities and the Gender Wars*, I. B. Tauris, New York-London-Dublin 2021, p. 180 (trad. mia).

<sup>164</sup> J. Halberstam, *Female Masculinity*, cit., p. 2.

<sup>165</sup> Ivi, p. 9.

distruttive dei ruoli di genere e sessuali, senza però cogliere le difficoltà insite nell'abitare un corpo che può essere biasimato, rimproverato, ridicolizzato per il fatto di essere troppo mascolino o non abbastanza femminile. Queste forme di polizia e controllo sociale sono legate alla storia della lesbofobia e in particolare alla visibilità del corpo butch quale forma storicamente visibile del lesbismo nelle società occidentali e sono, secondo Halberstam, estensive al corpo sociale: essere scrutinate o addirittura redarguite nel bagno delle donne o in altri spazi riservati alle donne è un'esperienza piuttosto comune per le lesbiche butch<sup>166</sup>, così come può esserlo ricevere biasimo da parte di familiari, parenti, amici, sconosciuti, datori e datrici di lavoro, talvolta amanti, per il fatto di vestirsi e comportarsi in un modo ritenuto maschile o eccessivamente maschile.

Queste forme di controllo repressivo del corpo hanno ovviamente un riflesso sulla desiderabilità di sé e del proprio corpo: proprio esse possono condizionare la formazione di vissuti di disforia di genere – una categoria che già Newton nel 1984 mobilita per le butch – e sicuramente incidono sulla possibilità di riconoscersi come soggetti di desiderio e soprattutto come potenziali oggetti del desiderio altrui. Sempre Newton nella sua autobiografia *My Butch Career*<sup>167</sup>, racconta di come si sia a lungo sentita «brutta» e «sgraziata» e come solo attraverso il «riconoscimento delle sue amanti» sia riuscita a vedersi in modo diverso. Per Newton, il riscatto di una fiera identità butch è stato reso possibile dal fatto che, nonostante il carico di stigma a essa connesso, la parola 'butch' ha una lunga storia di riappropriazione da parte delle comunità lesbiche statunitensi: negli anni Cinquanta, il termine era, come detto, di uso comune nelle comunità lesbiche working-class, rigidamente e normativamente accoppiato alla parola femme, mentre dagli anni Novanta si trova adoperato al fianco di altri termini per indicare una «categoria del genere lesbico», caratterizzata dalla «coesistenza di caratteristiche maschili e anatomia femminile», fortemente «erotizzata»<sup>168</sup> da diverse lesbiche. La teoria queer, in particolare nella versione proposta da Butler, e i movimenti queer hanno permesso di muovere una

---

<sup>166</sup> Sul cosiddetto 'problema del bagno' che le lesbiche butch e le persone trans si trovano ad affrontare quotidianamente esiste una vasta letteratura; il problema viene discusso già da Halberstam nel testo del 1998.

<sup>167</sup> E. Newton, *My Butch Career. A memoir*, Duke University Press, Durham-London 2018.

<sup>168</sup> G. Rubin, *Of Catamites and Kings. Reflections on Butch, Gender, and Boundaries*, in Ead., *Deviations*, cit., p. 243 (trad. mia).

critica decisiva ai pregiudizi sulla butchness adottati dalla società come dal femminismo: mostrando come il significato del sesso dipenda dal genere e come questo sia, a sua volta, il prodotto della matrice eterosessuale, Butler ha permesso di continuare la contestazione dei processi normativi che deducono le caratteristiche di genere e sessualità dal genere attribuito alla nascita, in particolare, come abbiamo visto, celebrando la sfida che le identità butch e femme presentano alle relazioni eteronormative tra i sessi e alle aspettative di genere. A maggior ragione dopo *Gender Trouble*, quindi, nelle comunità lesbiche e queer anglofone occidentali, ‘butch’ è un termine che viene preso molto sul serio, che ha dato e dà vita a comunità politiche e affettive, a progetti editoriali o di altro tipo<sup>169</sup>. In Italia, invece, una riabilitazione politica dei termini ‘camionara’ o ‘mascula’ (ecc.) paragonabile a quella statunitense non è mai avvenuta, ma, almeno dagli anni Duemila, ‘butch’ viene abbastanza comunemente utilizzato per rivendicare l’orgoglio lesbico<sup>170</sup>. Come molte studiose e attiviste anglofone hanno notato, quando viene usato dalle lesbiche, ‘butch’ infatti si trasforma, e da indicatore di un presunto scimmiettamento dell’eterosessualità diventa «un orgoglioso segno dell’identità lesbica»<sup>171</sup>, «uno schiaffo in faccia alle convenzioni sociali»<sup>172</sup>, «un grande vaffanculo alla femminilità obbligatoria»<sup>173</sup>. Nelle comunità lesbiche europee contemporanee, ‘butch’ può assumere anche il significato politico femminista di una ribellione contro i requisiti soffocanti e limitanti della femminilità e, più in generale, contro le norme di genere e sessuali.

---

<sup>169</sup> Ne segnalo alcuni: il progetto fotografico di S.D. Holman *Butch. Not Like the Other Girls*, che nel 2014 è diventato un libro; il sito web e community online *Butch Is Not a Dirty Word* (<https://butchisnotadirtyword.com/>) gestito da un gruppo di butch residenti in Australia; la community *The Butch Monologues* e lo spettacolo teatrale a cui ha dato vita negli ultimi anni (<https://www.thebutchmonologues.com/>); la rete di serate londinesi *Butch, Please!* (<https://www.butchplease.co.uk/>). Esistono inoltre lavori sul termine ‘butch’ che eccedono il contesto anglofono come *Butches. Begehrt und bewundert* (Querverlag, Berlin 2018) curato da Pia Thilman in Germania. In francese esiste, invece, *Attirances. Lesbiennes fems, Lesbiennes butchs* a cura di Christine Lemoine e Ingrid Renard (Éditions Gaies et Lesbiennes, Paris 2001).

<sup>170</sup> Per esempio, l’edizione 2022 del festival di cinema lesbico *Some Prefer Cake*, ideato nel 2007 dalla storica attivista lesbofemminista italiana e regista Luki Massa e da Marta Bencich, è stata dedicato alla celebrazione dell’identità butch quale forma storica di identità lesbica che continua a esistere nel contemporaneo: durante l’edizione è stato proiettato il film *Esther Newton Made Me Gay* alla presenza della stessa Esther Newton e della regista Jean Carlomusto.

<sup>171</sup> E. Blackwood, *From Butch-Femme to Female Masculinities. Elizabeth Kennedy and LGBT Anthropology*, in «Feminist Formations», vol. 24, n. 3, 2012, p. 92 (trad. mia).

<sup>172</sup> L. D. Burana, Linnea & Roxxie (ed.), *Dagger. On Butch Women*, Cleiss Press, San Francisco 1994, p. 10 (trad. mia).

<sup>173</sup> C. A. Queen, *Why I Love Butch Women*, in L. D. Burana, Linnea & Roxxie (ed.), *Dagger*, cit., p. 15 (trad. mia).

Tuttavia, per chi all'interno e al di fuori di queste comunità, utilizza 'butch' come marcatore identitario, non si tratta solo di rivendicare un simbolo politico: diversamente da termini come 'drag king'<sup>174</sup> o altri che possono essere utilizzati per designare una performance sovversiva, 'butch' fa riferimento anche a un senso profondo di sé, che in molti casi, come scrive Sally Munt, «non aspetta altro che di essere espresso»<sup>175</sup>. Anche se ogni persona costituisce un'entità complessa e può quindi essere oggetto, come gli studi sull'intersezionalità sottolineano, di diversi tipi di oppressione, molte persone butch vivono l'essere butch come un aspetto importante, se non centrale, della loro identità, alla cui consapevolezza sono spesso arrivate con fatica e/o dovendo affrontare lo stigma, legato, come detto, non solo all'orientamento sessuale ma anche all'espressione del genere<sup>176</sup>. Ciò detto, definire in cosa consista questo senso profondo di sé non è semplice. Come ha puntualizzato Gayle Rubin nel suo prezioso e pionieristico lavoro etnografico sulle maschilità femminili, pubblicato per la prima volta nel 1992 nella raccolta di testi *The Persistent Desire*, «tentare di definire termini come butch e femme è uno dei modi più sicuri per suscitare discussioni animate tra le lesbiche»<sup>177</sup>. Siccome la maschilità cambia storicamente e culturalmente ed è influenzata da numerose variabili come la classe, il censo, la razza, l'età anagrafica, l'occupazione, le attitudini individuali, secondo Rubin non esiste un solo modo di essere butch, come non esiste un unico modo di essere uomini:

Ci sono butch che sono tipe toste da strada, butch sportive, butch studioso, butch artiste, butch rock-and-roll, butch che hanno una moto e butch che hanno i soldi. Ci sono butch i cui modelli di riferimento sono uomini effeminati, *sissies*, drag queen e molti tipi diversi di maschi omosessuali. Ci sono butch nerd, butch con corpi morbidi e animo duro<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> Sulla pratica drag king in Italia si veda: M. Baldo, R. Borghi, O. Fiorilli, *Il re nudo. Per un archivio drag king in Italia*, Edizioni ETS, Pisa 2014.

<sup>175</sup> S. Munt, *Heroic Desire*, cit., p. 72 (trad. mia).

<sup>176</sup> H. M. Levitt, K. R. Hiestand, *A Quest for Authenticity. Contemporary Butch Gender*, in «Sex Roles», vol. 50, n. 9-10, 2004, pp. 605-621. Delle stesse autrici si veda anche: *Butch Identity Development. The Formation of an Authentic Gender*, in «Feminism & Psychology», vol. 15, n. 1, 2005, pp. 61-85.

<sup>177</sup> G. Rubin, *Of Catamites and Kings. Reflections on Butch, Gender, and Boundaries*, in Ead., *Deviations*, cit., p. 241 (trad. mia).

<sup>178</sup> Ivi, p. 246 (trad. mia).

Proprio tale varietà non permette, secondo Rubin, di affermare una definizione di ‘butch’ precisa ed esaustiva, che vada cioè bene per tutte le persone butch; tuttavia, questo non impedisce che il termine sia utilizzato e compreso, anche per dire qualcosa di molto intimo e profondo. Per l’antropologa, quindi, non esiste un’essenza butch, e tuttavia ‘butch’, come ‘lesbica mascolina’, ‘camionara’, ‘mascula’ in italiano, è qualcosa che le persone riconoscono e comprendono: dentro e fuori le comunità lesbiche e queer, esiste «un senso comune» di cosa «significhi» essere butch, scrive Finn Mackay riprendendo Rubin, che corrisponde grossomodo «a un certo grado di maschilità e alla presentazione riconoscibile di questa da parte di una persona classificata come femmina che si presume persegua relazioni con donne»<sup>179</sup>. Nelle comunità lesbiche influenzate dal queer, come detto, tale senso comune viene più spesso celebrato e, anche per questo, le butch in carne e ossa possono essere talvolta guardate con quel rispetto timoroso e ossequioso che si deve alle pioniere queer del passato. Secondo Halberstam, le lesbiche butch adulte hanno sempre «più facilmente suscitato terrore e paura nel cuore della giovane persona queer piuttosto che adorazione, accettazione e identificazione»<sup>180</sup>: oggi come ieri, scrive Halberstam nella prefazione all’edizione del 2018 di *Female Masculinity*, ‘butch’ «può rappresentare una forma apparentemente all’antica di identificazione queer», ma, sostiene ancora l’autore, «essa può anche contenere i semi dei generi del futuro»<sup>181</sup>.

La valenza e resilienza del termine ‘butch’ su cui Halberstam insiste poeticamente nella prefazione del 2018 ha comunque probabilmente a che fare non solo con il futuro dei generi, ma anche con la persistenza, nelle società contemporanee, dell’associazione tra non conformità/devianza di genere e omosessualità, nonostante la crescente visibilità del transgenderismo e la tendenza dell’attivismo mainstream contemporaneo a vedere la sessualità come “scorporata” dal genere. Questa visione, scrive Jen Manion in *Female Husbands*<sup>182</sup> – che permette di comprendere l’esistenza di persone transgender che non sono eterosessuali, ma lesbiche, gay,

---

<sup>179</sup> F. Mackay, *Female Masculinities and the Gender Wars*, cit., p. 157 (trad. mia).

<sup>180</sup> J. Halberstam, *Preface to the Twentieth Anniversary Edition*, in Id., *Female Masculinity*, cit., p. xx (trad. mia).

<sup>181</sup> Ivi, p. xxi.

<sup>182</sup> J. Manion, *Female Husbands. A Trans History*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

bisessuali, pansessuali, o di persone queer che sembrano conformi per aspetto alle norme di genere, ma che in realtà sono lesbiche, gay, bisessuali, pansessuali – «lotta contro secoli di stereotipi che collegano l’effeminatezza maschile (*male effeminacy*) o la maschilità femminile (*female masculinity*) all’omosessualità»<sup>183</sup>. «Da qualche parte», quindi, l’«essenza testarda, recalcitrante, inamovibile della butch»<sup>184</sup>, come la descrive Halberstam, continua a esistere e a fare pressione non solo sulle forme di maschilità egemonica, ma anche sui sistemi di classificazione contemporanei che tendono a distinguere nettamente tra orientamento sessuale, genere e identità di genere. Nell’identità butch, infatti, non è così semplice distinguere tra questi piani dell’identità. Nella sua autobiografia, cercando di mappare il significato di ‘butch’ come identità di genere, per esempio, Newton sostiene che anche la sessualità giochi una «parte centrale» in tale identificazione. Per Newton, «essere butch» è anche «una questione di attitudine, intenzione, fantasia a letto», che tuttavia non determina «chi è “attiva” (*on top*) o alcunché della meccanica sessuale»<sup>185</sup>. Per analogia con la sessualità “tipo” del maschio eterosessuale, ci si aspetta infatti che la sessualità butch sia attiva, ovvero che si componga di atti sessuali prevalentemente penetrativi, ma in realtà la sessualità butch è ben più varia e complessa. Come scrive Rubin già nel 1992, ci sono butch che amano essere (anche) ricettive, butch che desiderano una partner butch e/o immaginarsi in un rapporto sessuale – in buona compagnia di altre tipologie di lesbiche a dire il vero – a partire dagli spunti offerti dalla pornografia gay maschile. Secondo Rubin, «molte butch che desiderano altre butch hanno guardato alla letteratura e al comportamento gay maschile (*male*) come fonte di immaginario e linguaggio»<sup>186</sup> perché, storicamente, gli uomini gay «hanno sviluppato modelli di ruolo» per gli uomini che sono passivi o subordinati negli scambi sessuali, e nonostante questo, «conservano la loro maschilità»<sup>187</sup>. La sessualità butch, quindi, non è confinata a un’esperienza specifica o a particolari atti sessuali. Nel femminismo, tuttavia, a volte è stata letta in modo monolitico e giudicata

---

<sup>183</sup> Ivi, p. 5 (trad. mia).

<sup>184</sup> J. Halberstam, *Preface to the Twentieth Anniversary Edition*, in Id., *Female Masculinity*, cit., p. xix.

<sup>185</sup> E. Newton, *My Butch Career*, cit., p. 244 (trad. mia).

<sup>186</sup> G. Rubin, *Of Catamites and Kings. Reflections on Butch, Gender, and Boundaries*, in Ead., *Deviations*, cit., p. 247 (trad. mia).

<sup>187</sup> *Ibidem* (trad. mia).



negativamente quando interpretata come più simile a quella di un uomo eterosessuale che a quella di una donna. Sia Jack Halberstam che Sally Munt, infatti, hanno notato come la figura della stone butch, che dà il titolo al famoso romanzo di Leslie Feinberg, occupi una posizione ambigua nella storia del femminismo e delle stesse comunità lesbiche. Come spiegavo nel precedente paragrafo, il termine ‘stone butch’ fa riferimento a una lesbica butch che non desidera ricevere atti di sesso penetrativo e, più in generale, può provare imbarazzo all’idea di essere sessualmente toccata in certe zone del corpo o in certi modi particolari: questo può essere dovuto, come spiega Mackay, «a una preferenza identitaria», ma anche «a una disforia di sesso o a un mix di tali condizionamenti»<sup>188</sup>. Storicamente, lo stile sessuale stone butch è stato accostato al sessismo interiorizzato o all’assenza di sentimenti e all’incapacità di sentire, ma, secondo la studiosa e critica culturale Ann Cvetkovich, è probabilmente vero il contrario: l’apparente intoccabilità emotiva della stone butch è il «segno» di un eccesso di sentire, di una vergogna esperita come interna e corporea, ma in realtà eminentemente sociale, nel mostrarsi per chi si è alle altre persone<sup>189</sup>. Secondo Sally Munt, tali forme di intoccabilità esemplificano in realtà qualcosa che è «cruciale» in ogni identità butch: «la definizione di alcuni confini» corporei che definiscono e sostengono l’identificazione e oltre i quali nemmeno «l’amante si può spingere»<sup>190</sup>. Si tratta di confini che sono, ovviamente, immaginari, ma non per questo irreali: secondo la studiosa butch, essi raccontano lo sforzo psichico della persona butch di conservare un’immagine corporea di sé che rispecchi la realtà della propria persona. Questo sforzo, che è ovviamente comune a molte, se non tutte, le forme di identità, nel caso della persona stone butch avviene a dispetto di un ambiente sociale che è ostile alle forme di maschilità incarnate da corpi biologicamente femminili o assegnati tali alla nascita. I confini della *stoneness*, secondo Munt, vengono costantemente invalidati dal «discorso omofobico» che ne

---

<sup>188</sup> F. Mackay, *Female Masculinities and the Gender Wars*, cit., p. 156 (trad. mia). Mackay distingue tra “disforia di genere”, legata alla percezione del proprio genere come maschile, femminile, nessuno dei due, tutti e due, nel mezzo, e “disforia di sesso” che ha invece per oggetto la percezione del proprio corpo, e quindi le caratteristiche sessuali primarie e secondarie. Le due disforie sono ovviamente connesse, ma possono non coesistere o non darsi nello stesso modo da individuo a individuo. In questo caso, Mackay usa disforia di sesso anziché di genere per segnalare che può trattarsi di una questione connessa alla percezione del proprio corpo e non solo ai significati sociali attribuiti a esso o alle pratiche sessuali.

<sup>189</sup> A. Cvetkovich, *An Archive of Feelings*, cit., pp. 66-82.

<sup>190</sup> S. Munt, *Heroic Desire*, cit., p. 74 (trad. mia).

«imporre» la violazione, a partire dall'intuizione «che ciò comporterà una frattura dell'identità»<sup>191</sup> e quindi una rinuncia da parte della persona butch nel perseguire quel determinato senso di sé. Gli effetti di questo discorso si ripercuotono anche nelle stesse comunità lesbiche dove, sostiene Munt, la figura della stone butch ricopre uno statuto ambiguo, idealizzato e mitizzato, ma al contempo patologizzato come il segno di una mancata identificazione con il “proprio” corpo «di Donna» o di una rinuncia incomprensibile ai piaceri del corpo. La critica al modello medico e lesbofemminista di Sheila Jeffreys e altre che definiscono la *stoneness* butch come rigida e disfunzionale, intrinsecamente lesbofobica e misogina, innerva anche il capitolo che in *Female Masculinity* Halberstam dedica all'identità stone butch, ingenuamente intitolato *Even Stone Butches Get the Blues* – che provo a rendere in italiano come “anche le stone butch hanno un'anima”. Per il teorico trans butch, la figura della stone butch rappresenta un punto di «contraddizione produttiva tra sesso biologico e genere sociale»<sup>192</sup>; di più: «creando un'identità sessuale e un insieme di pratiche sessuali che rispondono e si adattano allo scollamento vissuto tra l'essere donna e il sentirsi maschile», «la stone butch», scrive Halberstam, «rende la maschilità femminile possibile»<sup>193</sup>. Similmente a Munt, Halberstam pensa alla *stoneness* butch non solo come un modo di negoziare con le norme di genere e sessualità, ma anche di trasgredirle attraverso una «performance-non performance» che rivela un attaccamento coraggioso e viscerale al desiderio di essere percepite come maschili, pur in assenza della volontà di passare nello spazio pubblico come uomini. Contestando quelle retoriche che vedono nell'identità stone butch solamente un'identità «pre-transessuale», in *Female Masculinity* Halberstam posiziona la figura della stone butch «da qualche parte sul confine»<sup>194</sup> tra lesbiche butch e uomini trans, più nello specifico in quello spazio tra i generi, transgender appunto, che si crea, secondo il teorico, quando le categorie di «lesbica gender-deviant» e «uomo transessuale» non sono pensate come distinte e in contrapposizione l'una con l'altra. Riprendendo le riflessioni sviluppate da Rubin in *Of Catamites and Kings* sul confine esperienziale condiviso da lesbiche butch e uomini transessuali,

---

<sup>191</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>192</sup> J. Halberstam, *Female Masculinity*, cit., p. 125.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 124.

Halberstam dedica un intero capitolo alle differenze e somiglianze tra butch e uomini trans e soprattutto alle «dispute» e «scaramucce» che possono segnare il confine tra le due forme di identità: analizzando in particolare alcune narrative di uomini trans degli anni Novanta che costruiscono la loro identità di maschi transessuali in opposizione all'identità butch, Halberstam denuncia la «finzione» conservatrice di porre «chiare distinzioni» e argomenta l'importanza di costruire una politica lesbica e trans post-identitaria, radicata cioè in una politica di risignificazione dello stigma sessuale, contestatarie delle derive trans-escludenti del femminismo e aperta a una «cartografia queer» del genere e del desiderio.

La definizione di cartografie complesse, auspicata da Halberstam nel 1998, nei movimenti queer ha riguardato ovviamente non solo il confine esperienziale tra butch e uomini trans ma anche quello tra 'butch' e altre forme di genere lesbico: termini come 'butch', 'stud' e 'soft butch' condividono infatti un confine non solo con gli uomini trans, ma anche con forme di androginia tomboy (in italiano maschiaccio), per esempio<sup>195</sup>. Siccome la realtà è varia e articolata, anche la cartografia dei generi lesbici (o queer o trans\*, a seconda degli usi e dei contesti) è ampia e variopinta e può comprendere varie tipologie e forme identitarie, come lesbiche che alternano i codici del maschile e del femminile a seconda della situazione o del momento e che possono dirsi, talvolta, di genere fluido, o che li bilanciano in modo accorto creando uno stile originale tra maschile e femminile, dette 'futch' (termine inventato negli anni Duemila dall'unione di 'butch' e 'femme'<sup>196</sup>), o ancora lesbiche che desiderano essere viste come genderfuck e agender, cioè che se ne infischiano dei codici di genere o senza genere. Le cartografie del desiderio e dell'identità, inoltre, non sono fisse e rigide ma soggette alla variazione storica: oggi, per esempio, in particolare nei contesti queer, accanto a 'butch' si possono trovare in uso anche i termini 'masc' (da 'masculine') e 'boi' (in inglese ragazzo ma con la lettera 'i' al posto di 'y' della forma corretta) per dire qualcosa di molto simile a butch<sup>197</sup>. Non tutte le lesbiche o persone queer, comunque, utilizzano linguaggi

---

<sup>195</sup> Sul tema si veda sempre il continuum della maschilità proposto e discusso da Halberstam a pagina 151 di *Female Masculinity* e ripreso in diversi lavori dedicati alla subcultura butch e transmasc.

<sup>196</sup> I. E. Coyote, Z. Sharman (ed.), *Persistence. All Ways Butch and Femme*, Arsenal Pulp Press, Vancouver 2017 (prima ed. 2011).

<sup>197</sup> C. D'Cruz, *Foreword: In bed with Joan Nestle*, in J. Nestle, *A Sturdy Yes of a People*, cit., pp. 11-29.

subculturali per definirsi: pur riconoscendone il valore per parlare di sessualità, interazioni erotiche e identità di genere, alcune possono trovare tali linguaggi restringenti, limitanti o instabili e ritenere sufficiente o più importante definirsi ‘donne che amano le donne’ o ‘lesbiche’ o non definirsi in alcun modo. All’interno di tali cartografie, comunque, non sono mai mancati i termini per fare riferimento anche alle esperienze di femminilità lesbica, nominate attraverso le parole ‘femme’, nelle sue gradazioni ‘soft femme’ e ‘high femme’, e ‘lipstick’ (in italiano, rossetto). Come ho mostrato nel precedente paragrafo, nel mondo lesbico e queer anglofono, l’utilizzo del termine di importazione francese ‘femme’ ha una lunga storia di utilizzo, segnata anche da attriti con il movimento femminista. Durante gli anni delle mobilitazioni del femminismo radicale, non era infatti raro imbattersi, come dicevo, in interpretazioni del ruolo e dell’identità femme quali forme di femminilità coatta al servizio del patriarcato e dell’oppressione delle donne. Queste interpretazioni avevano luogo nel contesto di un’analisi femminista bianca e di classe media che tendeva non solo a svilire la capacità di agency delle persone working-class, a cui, come detto, il termine ‘femme’ era collegato, ma anche a pensare la femminilità esclusivamente come un mezzo di limitazione e controllo del comportamento e del desiderio delle donne. Questa insistenza aveva l’obiettivo, centrale nel femminismo di ieri come di oggi, di elevare la consapevolezza delle donne in merito alla matrice patriarcale dei ruoli di genere, ma all’epoca funzionava anche come un giudizio morale sulle espressioni di femminilità lesbica: come scrive Joan Nestle in uno dei primi e forse più famosi testi dedicati alla femmeness lesbica, molte lesbiche, influenzate da questo discorso, «liquidavano» la figura della femme come «una vittima», come «una donna che non poteva fare altro perché non sapeva fare di meglio»<sup>198</sup>. Pubblicato per la prima volta proprio negli atti della Barnard Conference del 1982, *The Femme Question* individuava nel giudizio negativo e sprezzante nei riguardi delle forme di femminilità lesbica l’esito perverso dell’interpretazione femminista della femminilità come «controllo patriarcale del corpo delle donne»: anziché vedere nell’estetica e nei rituali di corteggiamento femme un tentativo di vestirsi «per piacersi» e soprattutto per «annunciare» il proprio desiderio «alle altre donne», molte lesbiche impegnate nel movimento femminista, secondo Nestle,

---

<sup>198</sup> J. Nestle, *The Femme Question*, in Ead. (ed.), *The Persistent Desire*, cit., p. 138.

finivano per accusare le femmine di vestire «gli abiti del nemico»<sup>199</sup> e di «tradire» le comunità lesbiche e il femminismo.

Questa svalutazione delle forme di femminilità lesbica aveva inoltre l'esito paradossale, puntualizzato già da Nestle, di rafforzare l'idea della sessuologia del primo Novecento, ripresa da Freud e da altri dopo di lui, secondo cui le lesbiche femminili sono «false omosessuali»<sup>200</sup>. Storicamente, anche nelle comunità lesbiche, le lesbiche femminili sono state viste (e possono esserlo tutt'ora) come più fragili e volubili nella loro scelta sessuale, a volte persino dalle loro stesse compagne, come accade nel già citato romanzo *Il pozzo della solitudine* di Radclyffe Hall. Come detto, lo stereotipo della lesbica mascolina è stato a lungo utilizzato per punire e scoraggiare le esistenze lesbiche, e, più in generale, per controllare la sessualità e il comportamento delle donne; al tempo stesso, la produzione dell'identità fortemente stigmatizzata delle butch ha finito per rafforzare persino nelle comunità lesbiche l'invisibilità delle espressioni di genere connesse alla femminilità. Negli scritti autobiografici prodotti dalle lesbiche femmine questo aspetto è spesso messo in luce. Minnie Bruce Pratt, per esempio, scrive di essere «sicuramente lesbica», «ma non in un modo riconoscibile per un mondo eterosessuale, dove viene dato per scontato che una lesbica sia mascolina» e che lei sia «etero»<sup>201</sup>. La teoria della performatività del genere di Butler ha permesso e permette di comprendere l'invisibilità femmine come un effetto dell'operare della matrice eterosessuale. Altre autrici hanno poi interrogato tali effetti nelle loro intersezioni con l'operare socio-simbolico della razza: la studiosa Kara Keeling, per esempio, ha analizzato come le lesbiche femmine nere soffrano di un'invisibilità ancora maggiore dovuta al nesso razzista tra bianchezza, autentica femminilità e bellezza<sup>202</sup>, già abbozzato, come detto, da Audre Lorde in *Zami*.

*Gender Trouble* di Butler, però, ha anche ricevuto delle critiche per non aver reso sufficiente giustizia alla sovversione di genere incarnata dalle femmine, dal momento che, nel testo, le femmine vengono dipinte come trasgressive solamente nel

---

<sup>199</sup> Ivi, p. 141.

<sup>200</sup> Sul tema si veda: C. Hemmings, *Out of Sight, Out of Mind? Theorizing Femme Narrative*, in «Sexualities», vol. 2, n. 4, 1999, pp. 451-464.

<sup>201</sup> M. B. Pratt, *S/he*, Alyson Books, Los Angeles 2005, p. 21 (prima ed. 1995).

<sup>202</sup> Per approfondire si veda il suo testo: K. Keeling, *The Witch's Flight. The Cinematic, the Black Femme, and the Image of Common Sense*, Duke University Press, New York-Durham 2007.

contesto della diade butch-femme. Negli anni Novanta, questo punto e più in generale la propensione della teoria e della politica queer a privilegiare le identificazioni cross-gender è stato sollevato o trattato da diverse studiose, come, per esempio, Bidy Martin<sup>203</sup> e Anne Maria Jagose<sup>204</sup>. Tale propensione è stata interpretata dalla teoria femme contemporanea anche come un riflesso della tendenza delle nostre società a privilegiare la maschilità sulla femminilità e a sottovalutare, o a non vedere del tutto, il fenomeno sociale della femmefobia, cioè della svalutazione della femminilità, intesa come caratteristica dell'espressione del genere; un fenomeno che, secondo la sociologa Rhea Ashley Hoskin, spesso acuisce ed esacerba la violenza maschile contro le donne (cis e trans) o sugli uomini o assegnati tali femminili<sup>205</sup>. Per superare i limiti di *Gender Trouble*, alcune autrici queer come Lisa Duggan e Kathleen McHugh hanno quindi insistito sulla trasgressione politica insita nel presentarsi (iper) femminili e nel dichiarare al contempo la propria incapacità o il proprio rifiuto a conformarsi a un comportamento (esclusivamente) eterosessuale o adeguato alle aspettative di rispettabilità del genere<sup>206</sup>, oppure hanno cercato di enucleare una differenza di natura etica tra la femminilità convenzionale e la femmeness. In *Gender Warriors*<sup>207</sup>, Amber Hollibaugh, per esempio, sostiene che insita nell'assunzione di un'identità femme autocosciente vi sia la percezione del carattere costruito e non naturale della femminilità e che tale presa di coscienza avvicini le persone femme non solo alle drag queen, ma anche alle persone transgender; similmente, in *My Fem Quest* Nestle sostiene che la femness (nel testo Nestle utilizza la grafia più antica) differisca dalla femminilità convenzionale perché implica un percorso identitario non conforme, nel suo caso quello «di una donna in carne e ossa,

---

<sup>203</sup> B. Martin, *Sexualities without Genders and Other Queer Utopias*, in «Diacritics», vol. 24, n. 2-3, Summer–Autumn 1994, pp. 104-121.

<sup>204</sup> A. Jagose, *Queer Theory. An Introduction*, New York University Press, New York 1996; Ead., *Orgasmology*, Duke University Press, Durham-London 2012.

<sup>205</sup> Per approfondire si veda: R. A. Hoskin, *Feminizing Theory. Making Space for Femme Theory*, Routledge, New York 2022.

<sup>206</sup> L. Duggan, K. McHugh, *A Fem(me)inist Manifesto*, in «Women & Performance», vol. 8, n. 2, 1996, pp. 153-159. Riflessioni sulla rivendicazione di una femminilità performativa e performata come «cagna» si trovano anche in *Diventare cagna* (Golena Edizioni, Roma 2015) di Itziar Ziga, discusso anche nel transfemminismo italiano.

<sup>207</sup> A. Hollibaugh, *Gender Warriors*, in Ead., *My Dangerous Desires*, cit., 239-252.

dalle tette grosse e dal culo grosso, ferma sui suoi piedi, che accoglie il desiderio della sua amante nel compimento del proprio»<sup>208</sup>.

In ogni caso, ‘femme’, come scrivono Laura Harris ed Elizabeth Crocker nell’introduzione alla raccolta di testi *Femme*<sup>209</sup>, non designa solo un modo di apparire identificabile come più o meno femminile o più o meno sovversivo in rapporto alla norma eterosessuale e ai codici del genere, ma anche «un insieme di comportamenti utilizzati come codici del desiderio»<sup>210</sup>. L’identità femme è legata «a un particolare insieme di relazioni di desiderio che hanno luogo sia nella dinamica butch-femme sia in altri tipi di relazione»<sup>211</sup>. Essere femme, scrivono, significa inscenare una «femminilità scelta piuttosto che assegnata» nel contesto di una relazione di desiderio codificabile come queer. Questo, comunque, non ha un legame diretto con la pratica sessuale: come nel caso delle lesbiche butch o di altri tipi di lesbismo, dedurre le pratiche sessuali che una persona preferisce da come essa si presenta, in questo caso, quindi, con un’apparenza di genere codificabile come femminile, può essere limitante. Le donne femme possono amare giocare diversi ruoli sul piano sessuale, come usare o aver usato attivamente anche dildo e/o vari altri strumenti atti alla penetrazione, anche con altre femme, sovvertendo anche in questo modo i codici di genere<sup>212</sup>. Sul piano storico, tuttavia, lo stigma della passività sessuale che la società proietta sulle donne e sugli uomini gay e che un certo lesbofemminismo ha riprodotto sulle lesbiche femme, ha fatto in modo che le prime narrative femme si concentrassero sulla rivendicazione della ricettività sessuale quale tratto vibrante e squisitamente attivo dell’erotismo femme. Nella prima e forse più celebre raccolta di testi dedicata al desiderio e alla subcultura butch-femme uscita nel 1992 a cura di Nestle con il titolo *The Persistent Desire*, molti scritti di lesbiche femme<sup>213</sup>

---

<sup>208</sup> J. Nestle, *My Fem Quest*, ora in Ead., *A Sturdy Yes of a People. Selected Writings*, Sinister Wisdom, Dover 2022, p. 60 (trad. mia).

<sup>209</sup> L. Harris, E. Crocker (eds.), *Femme. Feminists, Lesbians, and Bad Girls*, Routledge, New York-London 1997.

<sup>210</sup> Ead., *An Introduction to Sustaining Femme Gender*, in Ead., *Femme*, cit., p. 3.

<sup>211</sup> Ivi, p. 5.

<sup>212</sup> Si veda il bel racconto di Joan Nestle *A Femme’s diary* contenuto in *A Fragile Union* (cit., pp. 167-169) e il saggio *Female Fem(me)inities. New Articulations in Queer Gender Identities and Subversion* di Maltry e Tucker contenuto in M. Gibson, D. T. Meem (ed.), *Femme/Butch. New considerations of the Way We Want to Go*, Harrington Park Press, New York-London-Oxford 2002, pp. 89-102.

<sup>213</sup> L. Brightwell, A. Taylor, *Why femme stories matter. Constructing femme theory through historical femme life writing*, in «Journal of Lesbian Studies», vol. 25, n. 1, 2021, pp. 18-35.

contribuiscono a mettere fortemente in discussione l'equazione tra ricettività sessuale e passività o mancanza di agency sessuale, senza tuttavia rinunciare, come messo in luce da studiosi queer autoidentificate come Ann Cvetkovich e Ulrika Dahl<sup>214</sup>, a tematizzare la vulnerabilità del soggetto femminilizzato nello scenario sessuale. Interloquendo con le riflessioni sul carattere antisociale del sesso tra uomini di Leo Bersani<sup>215</sup>, nel già citato *An Archive of Feelings*, Cvetkovich sostiene che i racconti sulle sessualità contenuti in *The Persistent Desire* «evitano una lettura redentiva del sesso, insistendo sulla paura, il dolore e la difficoltà che possono sbarrare la strada e palesarsi nell'atto di rendersi fisicamente ed emotivamente vulnerabili o ricettivi»<sup>216</sup>. Cvetkovich sottolinea la capacità delle autrici della raccolta di descrivere il lasciarsi andare alle mani della propria amante come una forma di attività che implica non solo la valutazione della qualità delle attenzioni dell'altra, ma anche l'abilità di avvertire e comunicare ciò che di gradevole o sgradevole avviene dentro di sé e sulla superficie del proprio corpo: quella che socialmente può essere codificata e derisa come un'azione meramente passiva, viene ridefinita, sostiene Cvetkovich, come un'attività di intenso lavoro fisico ed emotivo, all'interno della quale «non solo le profondità del proprio corpo, ma anche quelle della propria mente vengono rese accessibili alla propria amante»<sup>217</sup>. Negli scritti di *The Persistent Desire*, secondo Cvetkovich, la paura di essere «scopate» (*fucked*) che può trattenere alcune dal farlo, non viene rimossa, ma attraversata e ridefinita in termini attivi: anche per questo, il piacere che deriva dalla penetrazione non viene rappresentato come l'esito di uno scambio corporeo o biologico, ma come il risultato della qualità dell'interazione sessuale tra le amanti e della loro capacità di condividere degli immaginari. Qualcosa di analogo avviene, secondo la studiosa, anche per i sentimenti di omofobia e sessismo interiorizzato. La paura e la vergogna che derivano dal fatto di desiderare la penetrazione per mano di un'altra donna che, in alcuni casi, può presentarsi in maniera molto maschile, per esempio, è un tema che emerge nelle narrative di Bruce Pratt e Hollibaugh, così come la difficoltà di

---

<sup>214</sup> U. Dahl, *Femmediment. Notes on queer feminine shapes of vulnerability*, in «Feminist Theory», vol. 18, n. 1, 2017, pp. 35-53.

<sup>215</sup> L. Bersani, *Homos*, Harvard University Press, Cambridge, 1995; trad. it. *Homos. Diversi per forza*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1998.

<sup>216</sup> A. Cvetkovich, *An Archive of Feelings*, cit., p. 63 (trad. mia).

<sup>217</sup> Ivi, p. 58 (trad. mia).



godere attraverso un corpo talvolta odiato per i significati di femminilità degradata connessi alle sue forme rotonde. Secondo Cvetkovich, in questi scritti tali sentimenti non vengono silenziati per mezzo del ricorso a una retorica della liberazione del desiderio o dell'utopia dell'amore tra donne, ma ricontestualizzati e negoziati nel contesto di una narrativa che riconosce non solo la parzialità del desiderio, ma anche il suo potenziale nel ridefinire le traiettorie di vita di un corpo.

Questa breve esplorazione delle riflessioni di Cvetkovich sulla ricettività sessuale mi permette di concludere evidenziando la centralità dell'analisi dello stigma connesso agli atti sessuali, nelle sue intersezioni con la razza, la classe, il sessismo, la transfobia, la grassofobia, negli studi queer sul lesbismo. Sotto l'influenza dei movimenti e del pensiero queer, da cattivi stereotipi del lesbismo, butch e femme diventano siti di orgoglio e investigazione complessa, capaci di aprire su questioni profonde e politicamente rilevanti della vita del genere e del desiderio, come il continuum tra identità butch e trans o la relazione tra svalutazione della femminilità e violenza maschile contro le donne, o ancora la politicità e complessità dei modi di desiderare, vivere e praticare il sesso. Tali questioni non sono esaurite né, tantomeno, superate, e continuano ancora oggi a interrogare la relazione tra genere, pratica sessuale, emotività e desiderio.

## CONCLUSIONI

Con il presente lavoro mi sono proposta di ricostruire una storia delle riflessioni sorte nell'ambito del pensiero femminista e queer intorno al lesbismo. Nel farlo, ho prestato particolare attenzione alla ricostruzione dei contesti storici, politici e culturali che hanno prodotto idee e modelli interpretativi, così come alla loro trasmissione, ricezione e rielaborazione nel contesto italiano. Inoltre, ho cercato di mostrare come il lesbismo sia stato un sito di riflessioni composite che hanno profondamente inciso non solo sullo sviluppo, ma anche sulle traiettorie del pensiero femminista e queer. Sul piano teorico-politico la figura della lesbica si è rivelata molto più significativa di quanto mi aspettassi: come suggerisce Annamarie Jagose, si è mostrata «una chiave utile per comprendere gli sviluppi nel pensiero femminista e queer e le relazioni storicamente cangianti tra loro»<sup>1</sup>. Nel corso della ricerca, ho realizzato che molti dei quadri concettuali che ancora oggi vengono usati per analizzare il sesso, il genere e la sessualità, devono molto non solo all'attivismo e al genio delle lesbiche, ma anche agli smottamenti creati e causati dalla categoria di lesbismo: il presente lavoro ha fornito degli elementi per dimostrarlo, nonché alcune chiavi interpretative per meglio comprendere le diverse proposte di analisi teorica sviluppate in seno agli studi femministi e queer.

La storia che ho ricostruito non delinea e non vuole delineare una linea del progresso, ma piuttosto un campo di tensioni, che, con la divisione in tre capitoli del lavoro ho voluto enfatizzare. Il mio intento non è stato tanto insistere sulle conflittualità a discapito dei punti di convergenza – che, infatti, come abbiamo visto, esistono –, quanto piuttosto far emergere più chiaramente le questioni profonde in gioco nei mutamenti di paradigma. Tale operazione mi è sembrata interessante per due motivi. Il primo è di natura storica e teorica. Nel contesto italiano, come detto, gli studi femministi e LGBTIQ+, che pur esistono, non hanno una precisa collocazione accademica e di sicuro mancano di quella storia di ricerca quarantennale di cui godono in altri paesi occidentali come gli Stati Uniti o la Gran Bretagna. Questo

---

<sup>1</sup> A. Jagose, *Debating Definitions. The Lesbian in Feminist Studies and Queer Studies*, in J. Medd (ed.), *The Cambridge Companion to Lesbian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 32-44.

lavoro fornisce degli elementi di storia del pensiero femminista e queer e fa emergere i conflitti sorti intorno alla nomina del lesbismo anche nella storia della teoria femminista italiana, un tema spesso ignorato dalla storiografia femminista dominante. Il secondo motivo è di natura politica. La storia che ho ricostruito non indica una linea del progresso anche perché queste linee di tensione permangono nelle discussioni contemporanee sul genere e la sessualità. Negli ultimi anni, in particolare, abbiamo assistito a un'escalation dei conflitti interni al femminismo italiano, culminata nel dibattito per l'approvazione parlamentare del disegno di legge Zan, dal nome del primo firmatario, Alessandro Zan, poi bocciato al senato italiano il 27 ottobre 2021. Tale disegno di legge, che prevedeva l'estensione della legge che punisce i crimini d'odio anche alle discriminazioni e alle violenze fondate su sesso, genere, orientamento sessuale, identità di genere e disabilità è stato infatti duramente contestato dall'associazione italiana Arcilesbica e da reti di femministe vicine alla Libreria delle donne di Milano, in particolare, ma non solo, per la presenza dell'espressione 'identità di genere' nel disegno di legge<sup>2</sup>. Arcilesbica, in particolare, ha avviato una vera e propria campagna<sup>3</sup> al fine di ottenere una modifica della legge, culminata in un evento organizzato con altre associazioni femministe dal titolo *Cambiare la legge Zan per salvarla*, la cui proposta chiave risiedeva nell'eliminazione dell'espressione 'identità di genere' dal disegno di legge e con la sua sostituzione con la parola 'transessualità'<sup>4</sup>. Durante l'evento, questa richiesta di modifica è stata definita dalla giurista Silvia Niccolai come un modo per tutelare la differenza sessuale<sup>5</sup>: da anni, tanto le attiviste di Arcilesbica quanto alcune femministe della differenza sessuale vicine alla libreria delle donne di Milano inneggiano al pericolo della cancellazione simbolica della differenza sessuale, delle donne<sup>6</sup> e delle lesbiche<sup>7</sup> a opera del "neutro", del "gender", del "queer", come rilevato anche

---

<sup>2</sup> <https://www.libriadelledonne.it/puntodivista/dallarete/un-contributo-per-fare-il-punto-sul-ddl-zan/>. <https://www.libriadelledonne.it/puntodivista/dallarete/omofobia-arcilesbica-ddl-zan-contiene-errori-va-emendato-e-poi-approvato/>.

<sup>3</sup> [http://www.arcilesbica.it/wp-content/uploads/2022/06/Proposte-emendamenti-ArciLesbica-marzo-2021\\_Senato.pdf](http://www.arcilesbica.it/wp-content/uploads/2022/06/Proposte-emendamenti-ArciLesbica-marzo-2021_Senato.pdf).

<sup>4</sup> *Cambiare la legge Zan per salvarla*, webinar tenutosi il 18 giugno 2021.

<sup>5</sup> <https://www.libriadelledonne.it/puntodivista/dallarete/cambiare-il-testo-della-legge-zan/>; <https://ilmanifesto.it/la-legge-zan-e-le-ragioni-del-femminismo-della-differenza>.

<sup>6</sup> M. Terragni, *La scomparsa delle donne. Maschile, femminile e altre cose del genere*, Mondadori, Milano 2007.

<sup>7</sup> C. Gramolini, F. Franceschini, L. Giansiracusa, S. Zaltieri Pirola, S. Zenobi, *Noi le lesbiche. Preferenza femminile e critica al transfemminismo*, Il Dito e la Luna, Milano 2021.

dal filosofo queer Lorenzo Bernini da anni impegnato nella disamina critica di tali considerazioni<sup>8</sup>.

Come ho mostrato nel primo capitolo del presente lavoro, le retoriche che paventano il pericolo della cancellazione della differenza sessuale non pertengono all'area radicale del femminismo, ma piuttosto a quella differenzialista e il loro uso contro le istanze LGBTIQ+ non è affatto nuovo: negli anni Settanta e Ottanta, la retorica della cancellazione della differenza sessuale veniva impugnata per scoraggiare il coming out e la visibilità lesbica nel movimento delle donne, tanto in Francia quanto in Italia. Come detto, anche a causa dell'associazione pregiudiziale della parola 'lesbismo' a forme di maschilità femminile e, soprattutto, dell'interpretazione di queste ultime come una minaccia 'fallica' per l'identità femminile, la visibilità del lesbismo era scoraggiata: non stupisce quindi che oggi la retorica della cancellazione della differenza sessuale possa essere mobilitata contro il concetto di identità di genere, e in particolare contro gli uomini trans e le persone trans e di genere non conforme identificate al maschile. La pratica politica della differenza sessuale è stata, e sicuramente può esserlo ancora, significativa per alcune donne sul piano esistenziale; certamente è stata egemone nel femminismo italiano del secolo scorso, ma, come questo lavoro ha sottolineato, è stata da sempre anche oggetto di contestazione: come detto, proprio per il rigetto del lesbismo dichiarato in nome della differenza sessuale, il paradigma teorico della differenza sessuale è stato contestato dalle lesbiche femministe politicizzate che, negli anni Ottanta e ancora nei Novanta, hanno provato a proporre differenti paradigmi per analizzare l'oppressione delle donne e i suoi nessi con l'istituzione dell'eterosessualità.

Oggi, in Italia, paradigmi teorici femministi alternativi a quello della differenza sessuale esistono, come dimostra, per esempio, il nuovo e diffuso interesse per il femminismo e lesbismo materialista francofono, che, come abbiamo visto, analizza la differenza sessuale e il corpo delle donne come sito di riproduzione della gerarchia di genere, e *non* come dato biologico che dà forma a un'esperienza qualitativamente diversa da quella degli uomini. Nel nuovo millennio, poi, il pensiero e l'attivismo queer hanno fornito mezzi e strumenti utili per superare quelle visioni,

---

<sup>8</sup> L. Bernini, *Uno spettro si aggira per l'Europa. Sugli usi e gli abusi del concetto di "gender"*, in «Cambio», a. IV, n. 8, 2014, pp. 81-90; L. Bernini, *La teoria del gender, i "negazionisti" e la fine della differenza sessuale*, in «About Gender», vol. 5, n. 10, 2016, pp. 367-381.

a volte reiterate anche dall'attivismo e dalla teoria lesbofemminista, che interpretano le forme di maschilità e femminilità lesbica e trans come una copia malvenuta dei generi veri e originali eterosessuali. Il presente lavoro contribuisce a far emergere più chiaramente il ruolo delle elaborazioni lesbiche nella nascita e nello sviluppo del pensiero e dell'attivismo queer, mettendo in luce non solo i lavori più interessanti prodotti sul desiderio e le subculture di genere lesbiche in seno agli studi queer anglofoni, ma anche la critica al paradigma del lesbismo politico intrapresa a partire dagli anni Ottanta da autrici e attiviste lesbiche femministe proto-queer come Gayle Rubin, Esther Newton, Joan Nestle, Amber Hollibaugh. La teoria lesbica femminista elaborata in seno ai movimenti degli anni Settanta o da autrici come Adrienne Rich e Monique Wittig ha costituito e può costituire uno strumento importante di affermazione e visibilità delle esistenze lesbiche e di mobilitazione e costruzione di comunità lesbica, ma manca di approfondire l'oppressione lesbica nella sua interezza, così come lo stigma legato agli atti sessuali nelle sue intersezioni con la razza, la classe e altre variabili e, infine, di rivendicare e celebrare le possibilità e le identità connesse all'erotismo lesbico. Questi temi sono stati indagati dalla teoria lesbica proto-queer e poi approfonditi dal pensiero e dagli studi queer in modi che hanno intersecato fruttuosamente il pensiero e i movimenti trans. L'eredità del lesbofemminismo, comunque, continua certamente a esistere nelle pratiche di costruzione di comunità femminista e anti-capitalista, nell'arte e nella poesia lesbica che continuano a essere coltivate in seno all'attivismo queer contemporaneo.

Questo lavoro fornisce inoltre elementi per comprendere la storia del termine 'butch' e della sua rivendicazione nel mondo anglofono, collegandola alla storia dei termini italiani 'camionara', 'camionista', 'mascula', 'lesbica mascolina', usati per stigmatizzare e deridere la maschilità nelle donne e nelle lesbiche in particolare. Oggi, in Italia, come in altri paesi europei, la figura della lesbica butch si trova spesso invocata per mettere in discussione il diritto alla transizione/affermazione di genere, a partire dall'idea che le persone assegnate femmina in transizione verso un corpo più simile al corpo biologico maschile siano in realtà delle lesbiche butch affette da misoginia interiorizzata, che quindi decidono di intraprendere un percorso

di transizione perché incapaci di accettarsi in quanto donne<sup>9</sup>. In Italia, queste argomentazioni sono utilizzate in particolare da giornaliste femministe non lesbiche, come Marina Terragni<sup>10</sup>, storicamente vicina al pensiero della differenza sessuale, e oggi fondatrice del gruppo RadFem Italia<sup>11</sup>, che, insieme ad altre associazioni femministe e lesbiche italiane, tra cui Arcilesbica, partecipa a reti internazionali di femministe che si autodefiniscono *gender critical* e che hanno firmato la controversa *Declaration on Women's Sex Based Rights*. Tali associazioni si caratterizzano per l'uso del dispositivo retorico 'ideologia gender', di cui ricercatori e ricercatrici italiani<sup>12</sup> hanno mostrato la radice conservatrice, antifemminista e anti-LGBTIQ+, e utilizzano tra i loro riferimenti teorici anche autrici legate alla teoria femminista radicale transescludente come Janice Raymond e Sheila Jeffreys. Queste teoriche, come abbiamo visto nel corso del lavoro, non sono state un riferimento nella storia del femminismo e del lesbismo italiano, mentre nel mondo anglofono alle loro interpretazioni si è opposto un approccio transfemminista elaborato da autrici trans come Sandy Stone, Kate Bornstein, Susan Stryker<sup>13</sup>, ma anche lesbico proto-queer sviluppato da attiviste e teoriche come Joan Nestle, Amber Hollibaugh, Cherrie Moraga, Gayle Rubin, Esther Newton. Proprio queste ultime hanno rivendicato la validità di 'butch' e 'femme' come significanti possibili e legittimi dell'espressione e dell'identità di genere lesbica, aprendo, negli anni Novanta e Duemila, non solo alla tematizzazione dei nessi di 'butch' con le forme di transidentità, visibili in particolare nel lavoro di Jack Halberstam, ma anche all'analisi della butchfobia e dello stigma legato alla maschilità femminile come problema che deriva dagli effetti della matrice eterosessuale e *non* della gerarchia di genere. Come messo in luce da Butler, tra matrice eterosessuale e gerarchia di genere esiste un rapporto complesso, che non è dell'ordine della semplice derivazione. La gerarchia di genere, che nelle nostre società è responsabile della violenza maschile contro le donne e dell'egemonia

---

<sup>9</sup> Si veda, per esempio, il dossier *Viaggio ai confini del gender* curato da Mara Accettura e Federica D'Alessio pubblicato sulla rivista D – La Repubblica (pp. 226-232).

<sup>10</sup> <http://marinaterragni.it/trans-ragazze-la-nuova-anoressia/>.

<sup>11</sup> <https://feministpost.it>.

<sup>12</sup> Si veda: S. Garbagnoli, M. Prearo, *La crociata 'anti-gender'. Dal Vaticano alla manif pour tous*, Torino, Kaplan 2018; M. Prearo, *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

<sup>13</sup> Di Stryker è appena stato tradotto in italiano: *Transgender History. The Roots of Today's Revolution*, Seal Press, New York 2008; trad. it. *Storia Transgender. Radici di una rivoluzione*, Luiss University Press, Roma 2023.

maschile nei luoghi del potere, influenza, per esempio, le forme di visibilità minoritaria: gay, donne trans e forme di femminilità drag o incarnata da maschi sono stati e sono molto più visibili di lesbiche, uomini trans e forme di maschilità drag o incarnata da femmine; inoltre, la gerarchia di genere orienta le modalità dell'oppressione eterosessista e transfobica: la butchfobia, per esempio, ha molto più a che fare con il giudizio estetico e con la produzione di un senso di irrealtà nei confronti del genere, rispetto alla fobia dei comportamenti effeminati gay/femme, che è invece molto più legata al giudizio morale e produce senso di inadeguatezza. La gerarchia di genere, tuttavia, non è responsabile diretta dell'omotransfobia, che è un prodotto specifico, come Butler ha messo in luce, sulla scia di Rubin, della matrice eterosessuale. L'uso di 'butch' contro 'trans' non coglie quindi le forme di oppressione comune che le lesbiche butch e gli uomini trans e, più in generale, le persone assegnate femmina alla nascita che si presentano in un modo riconoscibile come maschile subiscono, nonché i punti di convergenza possibili tra le diverse esperienze. Secondo Finn Mackay, attivista femminista radicale di lungo corso che si identifica come queer butch e ha pubblicato di recente *Female Masculinities and the Gender Wars*<sup>14</sup> al fine di contestare le aggressive politiche anti-trans messe in atto da parte di alcuni gruppi lesbici, lesbofemministi e *gender critical* in Gran Bretagna, la discussione delle «aree grigie dell'esperienza» rimane cruciale non solo per «evitare situazioni dove le identificazioni possono essere assunte o comprese solo le une contro e in contrasto con le altre»<sup>15</sup> ma anche per togliere il diritto a persone non butch di parlare per le persone butch. Attraverso una ricca analisi non solo storica e teorica, ma anche empirica, Mackay mostra come le categorie di 'tomboy', 'dyke', 'butch', 'transmasc', 'non binary', 'gender non conforming', 'queer', possono oggi sempre più spesso trovarsi sovrapposte, senza però per questo tramutarsi in significanti vuoti. Nei loro gruppi amicali e sociali e nell'intimità, le persone continuano a negoziare il significato della loro identità e 'butch' rimane un termine utilizzato tanto per comprendersi quanto per definirsi: da alcune persone viene vissuto come un modo particolare e sovversivo di essere donne lesbiche o di affermare un'orgogliosa presenza lesbica che non si appoggia interamente sulle nozioni

---

<sup>14</sup> Finn Mackay, *Female Masculinities and the Gender Wars*, I.B. Tauris, New York-London-Dublin 2021.

<sup>15</sup> Ivi, p. 210.

codificate di maschilità e femminilità, per altre si tratta invece di una posizione riconoscibile come forma di maschilità lesbica/queer, che è possibile quindi vivere anche come una forma di identità transmaschile, come già suggeriva Halberstam negli anni Novanta.

Il mio auspicio è, quindi, che questo lavoro possa contribuire al dibattito femminista, transfemminista e LGBTQI+ italiano introducendo temi che fino a oggi sono stati poco frequentati, e che tuttavia riguardano molte delle polemiche oggi in corso. Comprendere e contestualizzare storicamente teorie sul lesbismo e le identità lesbiche sviluppate altrove può essere infatti un nuovo avvio per continuare a dibattere nell'Italia del presente.





## BIBLIOGRAFIA

### 1. Testi Teorici

#### 1.1 Teoria e studi femministi

- AA.vv., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.
- Ahmed, S., *Living a Feminist Life*, Duke University Press, Durham 2017; trad. it. *Vivere una vita femminista*, Edizioni ETS, Pisa 2021.
- Anzaldúa, G., *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 2012 (prima ed. 1987); trad. it. *Terre di confine. La frontiera. La nuova mestiza*, Edizioni Black Coffee, Firenze 2022.
- Barry, K., *Female Sexual Slavery*, Prentice Hall, New York 1979.
- Braidotti, R., *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002; trad. it. *In Metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Califia, P., *Feminism and Sadomasochism*, «Heresies», vol. 3, n. 4, Issue 12, 1981, pp. 30-34.
- Chinese, M., Lonzi, C., Lonzi, M., Jaquinta, A., *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977.
- Cigarini, L., *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995.
- Cixous, *Le Rire de la Méduse*, «L'Arc», n. 61, 1975, pp. 39-54; trad. it. *Il riso della Medusa*, in Baccolini, R. et al. (a cura di), *Critiche femministe e teorie letterarie*, CLUEB, Bologna 1997, pp. 221-245.
- Crenshaw, K., *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, «University of Chicago Legal Forum», 1 (8), pp. 139-167.
- Dalla Costa, M., *Donne e sovversione sociale*, Ombre corte, Verona 2021 (prima ed. 1972).
- Davis, A., *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, «The Black Scholar», vol. 3, 1971, pp. 2-15.
- Davis, A., *Women, Race and Class*, Random House, New York 1981; trad. it. *Donne, razza e classe*, Alegre, Roma 2018.
- De Beauvoir, S., *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2016 (prima ed. 1961).

- De Lesseps, E., *Hétérosexualité et féminisme*, «Questions Féministes», n. 7, 1980, pp. 55-69.
- Delphy, C., Hennequin, C., de Lesseps E. (ed.), *Éditorial*, «Nouvelles Questions Féministes», n. 1, 1981, p. 8.
- Delphy, C., *L'Ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 1997 (prima ed. 1970); trad. it. *Il nemico principale. 1. Economia politica del patriarcato*, Vanda Edizioni, Milano 2022.
- Delphy, C., *L'Ennemi principal. 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris 2001.
- Dworkin, A., *Pornography. Men Possessing Women*, Putnam's Sons, New York 1981.
- Dworkin, A., MacKinnon, C., *The Reasons Why. Essays on the New Civil Rights Law Recognizing Pornography as Sex Discrimination*, Women Against Pornography, New York 1985.
- Dworkin, A., *Woman Hating. A Radical Look at Sexuality*, Penguin Books, New York 1974.
- Federici, S., *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004; trad. it. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Firestone, S., *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Verso, London-New York 2015 (prima ed. 1970); trad. it. *La Dialettica dei Sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalista*, Guaraldi, Firenze 1976.
- Fouque, A., *Il y a deux sexes. Essai de féminologie*, Gallimard, Paris 1995; trad. it. *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, Pratiche, Parma 1999.
- Friedan, B., *The Feminine Mystique*, Norton & Company, New York 1963; trad. it. *La mistica della femminilità*, Edizioni di Comunità, Milano 1964.
- Guillaumin, C., *Les Corps appropriés*, «Questions Féministes», n. 2, 1978, pp. 5-30; trad. it. *Pratica del potere e idea di Natura*, in Guillaumin, C., *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Ombre Corte, Verona 2020, pp. 37-100.
- Guillaumin, C., *Natur-elle-ment*, «Questions Féministes», n. 3, 1978, pp. 5-28; trad. it. *Pratica del potere e idea di Natura*, in Guillaumin, C., *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Ombre Corte, Verona 2020, pp. 37-100.
- Guillaumin, C., *Question de différence*, «Questions Féministes», n. 6, 1979, pp. 3-21; trad. it. *Questione di differenza*, in Guillaumin, C., *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Ombre Corte, Verona 2020, pp. 101-112.
- Guillaumin, C., *The Constructed Body* in C. B. Burroughs, J. Ehrenreich (eds.), *Reading The Social Body*, University of Iowa Press, Iowa City 1993, pp. 40-57; trad. it. *Il corpo*

- costruito, in Guillaumin, C., *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Ombre Corte, Verona 2020, pp. 133-155.
- Haraway, D., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991 [1985]; trad. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.
- hooks, b., *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*, South End Press, Boston 1981.
- Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris 1977; trad. it. *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Irigaray, L., *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984; trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Irigaray, L., *Le corps-à-corps avec la mère*, Pleine Lune, Montreal 1981; trad. it. *Corpo a corpo con la madre*, in *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, pp. 17-32.
- Irigaray, L., *Speculum. De l'autre femme*, de Minuit, Paris 1974; trad. it. *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Koedt, A., Levine, E., Rapone A., (ed.), *Radical Feminism*, Quadrangle, New York 1973.
- Koedt, A., *The Myth of the Vaginal Orgasm*, in *New York Radical Feminist, Notes from the First Year*, New England Press, New York 1968; trad. it. *Il mito dell'orgasmo vaginale*, in *L'Anabasi* (a cura di), *Donne è bello*, Gruppo Anabasi, Milano 1972, pp. 48-52.
- Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
- Lonzi, C., *Die Lust Frau zu sein*, Merve-Verlag, Leipzig 1975.
- Lonzi, C., Lonzi, M., Jaquinta, A., *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978.
- Lonzi, C., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974.
- Mackinnon, C., *Sexual Harassment of Working Women. A Case of Sex Discrimination*, Yale University Press, New Haven 1979.
- Mathieu, N.C., *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femme, Paris 1991, (prima ed. 1977).
- Melandri, L., *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, Manifesto libri, Roma 2018 (prima ed. 1977).

- Melandri, L., *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Milan Women's Bookstore Collective, *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- Millett, K., *Sexual Politics*, Columbia University Press, New York 2016 (prima ed. 1969); trad. it. *La politica del sesso*, Rizzoli, Segrate 1971.
- Moraga, C., *Loving in the War Years*, South End Press, Cambridge 1983.
- Moraga, C., Anzaldúa, G. (ed.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, New York Press, Albany 2015 (prima ed. 1981).
- Morgan, R., *Going Too Far. The Personal Chronicle of a Feminist*, Random House, New York 1977.
- Muraro, L., *L'ordine simbolico della madre*, Riuniti, Roma 1991.
- Rich, A., *Notes Towards a Politics of Location*, in Rich, A., *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, Virago, London 1987; trad. it. *La politica del posizionamento*, «Mediterranean», n. 2, 1996, pp. 15–22.
- Rich, A., *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Norton, New York 1976; trad. it. *Nato di donna. Cosa significa per gli uomini essere nati da un corpo di donna*, Garzanti, Milano 1979.
- Rocheftort, C., *Le Mythe de la frigidity féminine*, «Partisans», n. 54-55, 1970, pp. 120-132.
- Rubin, G., *The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex*, in R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975; trad. it. *Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud*, in «Nuova DWF», n. 1, 1976, pp. 23-65.
- Sarachild, K., *Consciousness-Raising: A Radical Weapon*, in Redstockings, *Feminist Revolution*, Random House, New York 1978.
- Vance, C. (ed.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Routledge, Boston 1984.
- Webster, P., *Pornography and Pleasure*, «Heresies», vol. 3, n. 4, Issue 12, 1981, pp. 48-51.

## 1.2 Teoria e letteratura lesbica femminista

- Fiocchetto, R., *L'amante celeste. La distruzione scientifica della lesbica*, Estro, Firenze 1987.

- Jagose, A., *Lesbian Utopics*, Routledge, New York 1994.
- Jeffreys, S., *Gender Hurts. A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*, Routledge, Abingdon-New York 2014.
- Jeffreys, S., *The Lesbian Heresy. A Feminist Perspective on the Lesbian Sexual Revolution*, Spinifex Press, North Geelong 1993.
- Johnston, J., *Lesbian Nation. The Feminist Solution*, Simon & Schuster, New York 1973.
- Lorde, A., *D'amore e di lotta. Poesie scelte*, Le lettere, Firenze 2018.
- Lorde, A., *Uses of Erotic. The Erotic as Power*, «Out and Out», n. 3, 1979; trad. it. *Usi dell'erotic. L'erotic come potere*, in Lorde, A., *Sorella Outsider, Gli scritti politici di Audre Lorde*, Il Dito e La Luna, Milano 2014, pp. 128-134.
- Raymond, J., *Putting the Politics Back into Lesbianism*, «Women's Studies International Forum», vol. 12, n. 2, pp. 149-156.
- Raymond, J., *The Transexual Empire. The Making of the She-Male*, Beacon Press, Boston 1979.
- Rich, A., Lorde, A., *An Interview with Audre Lorde*, «Signs», 1981, 6(4), pp. 713-736; trad. it. *Un'intervista: Audre Lorde e Adrienne Rich*, in Lorde, A., *Sorella Outsider, Gli scritti politici di Audre Lorde*, Il Dito e La Luna, Milano 2014, pp. 155-186.
- Rich, A., *Cartografie del silenzio*, Crocetti, Milano 2020.
- Rich, A., *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, «Signs», 5(4), 1980, pp. 631-660; trad. it. *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, «Nuova DWF», n. 23-24, 1985, pp. 5-40.
- Rich, A., *La guida nel labirinto*, Crocetti, Milano 2021.
- Rich, A., *Lo spacco alla radice/Sources*, Estro, Firenze 1985.
- Rich, A., *Segreti, silenzi, bugie. Il mondo comune delle donne*, La Tartaruga Edizioni, Milano 1982.
- Wittig, M., Zeig, S., *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, Grasset, Paris 1976; trad. it. *Appunti per un dizionario delle amanti*, Meltemi, Milano 2020.
- Wittig, M., Zeig, S., *Lesbian Peoples. Material for a Dictionary*, Avon Books, New York 1979.
- Wittig, M., *La Pensée straight*, «Questions Féministes», n. 7, 1980, pp. 103-111; trad. it. *Il pensiero straight in Il pensiero straight e altri saggi*, s.l. 2019, pp. 29-34.
- Wittig, M., *La Pensée straight*, Édition Balland, Paris 2001.
- Wittig, M., *Le Chantier littéraire*, iXe e Presses Universitaire de Lyon, Lyon 2010.
- Wittig, M., *Le Corps lesbien*, Minuit, Paris 1973; trad. it. *Il corpo lesbico*, Vanda Edizioni, Milano 2023.

- Wittig, M., *Les Guérillères*, Minuit, Paris 1969; trad. it. *Le guerrigliere*, La Porta Terra di Donne, Bologna 2019 (prima ed. 1996).
- Wittig, M., *Les Questions féministes ne sont pas des questions lesbiennes*, «Amazones d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui», vol. 2, n. 1, 1983, pp. 10-14.
- Wittig, M., *L'Opoponax*, Minuit, Paris 1964; trad. it. *L'Opoponax*, Einaudi, Torino 1966.
- Wittig, M., *On ne naît pas femme*, «Questions Féministes», n. 8, 1980, pp. 75-84; trad. it. *Non si nasce donna* in *Il pensiero straight e altri saggi*, s.l. 2019, pp. 21-28.
- Wittig, M., *The Straight Mind*, «Bollettino del CLI», febbraio 1990.
- Wittig, M., *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992; trad. it. *Il pensiero straight e altri saggi*, s.l. 2019 URL: <https://pensierostraight.home.blog/> oppure *Il pensiero eterosessuale*, Ombre Corte, Verona 2019.
- Wittig, M., *Virgile, Non*, Minuit, Paris 1985; trad. it. *Virgile, non*, Il Dito e la Luna, Milano 2005.

### 1.3 Teoria e studi lesbici

- Brightwell, L., Taylor, A., *Why femme stories matter. Constructing femme theory through historical femme life writing*, «Journal of Lesbian Studies», vol. 25, n. 1, 2021, pp. 18-35.
- Burana, L. D., Linnea & Roxxie (ed.), *Dagger. On Butch Women*, Cleiss Press, San Francisco 1994.
- Calhoun, C., *Separating Lesbian Theory from Feminist Theory*, «Ethics», vol. 104, n. 3, 1994, pp. 558-581.
- Case, S. E., *Towards a Butch-Femme Aesthetic*, «Discourse», vol. 11, n. 1, 1988-1989, pp. 55-73.
- Clarke, C., *Living as a Lesbian*, Firebrand Books, New York 1986.
- De Lauretis, T., *Sexual Indifference and Lesbian Representation*, «Theatre Journal», vol. 40, n. 2, 1988, pp. 155-177; trad. it. *Differenza e indifferenza sessuale. Per l'elaborazione di un pensiero lesbico*, Estro, Firenze 1989.
- De Lauretis, T., *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1994; trad. it. *Pratica d'amore. Percorso del desiderio perverso*, La Tartaruga edizioni, Milano 1997.
- Harris, L., Crocker, E., (ed.), *Femme. Feminists, Lesbians, and Bad Girls*, Routledge, New York-London 1997.

- Hollibaugh, A., Moraga, C., *What We're Rolling Around in Bed With*, «Heresies», vol. 3, n. 4, Issue 12, 1981, pp. 58-62.
- Jagose, A., *Debating Definitions. The Lesbian in Feminist Studies and Queer Studies*, in J. Medd (ed.), *The Cambridge Companion to Lesbian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 32-44.
- Lemoine, C., Renard, I. (éd.), *Attrances. lesbiennes fems, lesbiennes butchs*, Éditions Gaies et lesbiennes, Paris 2001.
- Munt, S. (ed.), *Butch/femme. Inside Lesbian Gender*, Cassell, London 1998.
- Munt, S., *Heroic Desire. Lesbian Identity and Cultural Space*, New York University Press, New York 1998.
- Nestle, J., *A Restricted Country*, Firebrand Books, New York 1987.
- Nestle, J., *A Sturdy Yes of a People. Selected Writings*, Sinister Wisdom, Dover 2022.
- Nestle, J., *Butch-Fem Relationships. Sexual Courage in the 1950's*, «Heresies», vol. 3, n. 4, Issue 12, 1981, pp. 21-24; trad. it. *Relazioni lesbiche. Coraggio sessuale negli anni Cinquanta, "la bulla e la femmina"*, «Nuova DWF», n. 23-24, 1985, pp. 103-116.
- Nestle, J. (ed.), *The Persistent Desire. A Femme-Butch Reader*, Alyson Publications Inc, Boston 1992.
- Newton, E., *Margaret Mead Made Me Gay. Personal Essays, Public Ideas*, Duke University Press, Durham-London 2000.
- Newton, E., *The Mythic Mannish Lesbian. Radclyffe Hall and the New Woman*, in «Signs», vol. 9, n. 4, 1984, pp. 557-575.
- Rubin, G., *Deviations*, Duke University Press, Durham & London 2011.

#### **1.4 Teoria e studi queer**

- Amin, K., *Disturbing Attachments. Genet, Modern Pederasty, and Queer History*, Duke University Press, Durham-London 2017.
- Amin, K., *Haunted by the 1990s. Queer Theory's Affective Histories*, «Women's Studies Quarterly», vol. 44, n. 3/4, 2016, pp. 173-189.
- Arfini, E. A. G., Lo Iacono, C. (a cura di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, Edizioni ETS, Pisa 2012.
- Baldo, M., Borghi, R., Fiorilli, O., *Il re nudo. Per un archivio drag king in Italia*, Edizioni ETS, Pisa 2014.
- Bernini, L., *Apocalissi queer. Elementi di teoria antisociale*, Edizioni ETS, Pisa 2013.



- Bernini, L., *La teoria del gender, i "negazionisti" e la fine della differenza sessuale*, «About Gender», vol. 5, n. 10, 2016, pp. 367-381.
- Bernini, L., *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Bernini, L., *Uno spettro si aggira per l'Europa. Sugli usi e gli abusi del concetto di "gender"*, «Cambio», a. IV, n. 8, 2014, pp. 81-90.
- Bersani, L., *Homos*, Harvard University Press, Cambridge, 1995; trad. it. *Homos. Diversi per forza*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1998.
- Blackwood, E., *From Butch-Femme to Female Masculinities. Elizabeth Kennedy and LGBT Anthropology*, in «Feminist Formations», vol. 24, n. 3, 2012, pp. 92-100.
- Butler, J., *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London 1993; trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990; trad. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Butler, J., *Imitation and Gender Insubordination*, in Fuss D. (ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, New York-London 1991, p. 13-31.
- Butler, J., *Undoing Gender*, Routledge, New York-London 2004; trad. it. *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- Coyote, I. E., Sharman, Z. (ed.), *Persistence. All Ways Butch and Femme*, Arsenal Pulp Press, Vancouver 2017 (prima ed. 2011).
- Cvetkovich, A., *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press, Durham-London 2003.
- Dahl, U., *Femmebodiment. Notes on queer feminine shapes of vulnerability*, «Feminist Theory», vol. 18, n. 1, 2017, pp. 35-53.
- De Lauretis, T., *Habit Changes*, «Differences», n. 6, 1994, pp. 296-313.
- De Lauretis, T. (ed.), *Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An introduction*, «Differences», n. 3, 1991, pp. iii-xviii.
- Eng, D., Halberstam, J., Muñoz, J. E., *Introduction. What's Queer about Queer Studies Now?*, «Social Text 23», 3/4, 2005, pp. 1-17.
- Halberstam, J., *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham-London 1998; trad. it. parziale *Maschilità senza uomini. Scritti scelti*, Edizioni ETS, Pisa 2012.
- Halberstam, J., *Gender Trouble in Paradise*, «Representations», n. 158, 2022, pp. 17-29.
- Hemmings, C., *Out of Sight, Out of Mind? Theorizing Femme Narrative*, «Sexualities», vol. 2, n. 4, 1999, pp. 451-464.

- Holdman, S. D., *Butch. Not Like the Other Girls*, Caitlin Press Inc., Qualicum Beach 2017.
- Hollibaugh, A., *My Dangerous Desires. A Queer Girl Dreaming Her Way Home*, Duke University Press, Durham-London 2000.
- Hoskin, R. A., *Feminizing Theory. Making Space for Femme Theory*, Routledge, New York 2022.
- Huffer, L., *Are the Lips a Grave? A Queer Feminist on the Ethics of Sex*, Columbia University Press, New York 2013.
- Jagose, A., *Orgasmology*, Duke University Press, Durham-London 2012.
- Jagose, A., *Queer Theory. An Introduction*, New York University Press, New York 1996.
- Keeling, K., *The Witch's Flight. The Cinematic, the Black Femme, and the Image of Common Sense*, Duke University Press, New York-Durham 2007.
- Love, H., *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007.
- Love, H., *Feminist Criticism and Queer Theory*, in Plain, G., Sellers, S. (ed.), *A History of Feminist Literary Criticism*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Mackay, F., *Female Masculinities and the Gender Wars*, I.B. Tauris, New York-London-Dublin 2021.
- Martin, B., *Sexualities without Genders and Other Queer Utopias*, «Diacritics», vol. 24, n. 2-3, Summer–Autumn 1994, pp. 104-121.
- Meem, D. T. (ed.), *Femme/Butch. New considerations of the Way We Want to Go*, Harrington Park Press, New York-London-Oxford 2002.
- Pratt, M. B., *S/he*, Alyson Books, Los Angeles 2005 (prima. ed. 1995).
- Preciado, P., *Manifeste contra-sexuel*, Editions Balland, Paris 2000; trad. it. *Manifesto contra-sessuale*, Il Dito e La Luna, Milano 2002.
- Sedgwick, K. E., *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley 1990; trad. it. *Stanze Private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci, Milano 2011.
- Thilman, P., *Butches. Begehrt und bewundert*, Querverlag, Berlin 2018.

## 1.5 Teoria e studi trans

- Bornstein, K., *Gender Outlaw. On Men, Women and the Rest of Us*, Routledge, New York 1994.

- Feinberg, L., *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*, Beacon Press, Boston 2022 (prima ed. 1997).
- Feinberg, L., *Trans Liberation. Beyond Pink of Blue*, Beacon Press, Boston 1998.
- Halberstam, J., *Trans\*. A Quick and Quirky Account of Gender Variability*, University of California Press, Oakland 2018.
- Hale, J., *Consuming the Living. Dis(re)membering the Dead in the Butch/Ftm Borderlands*, «GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies», vol. 2, n. 2, 1998, pp. 311–348.
- Prosser, J., *Second Skins. The Body-Narratives of Transexuality*, Columbia University Press, New York 1998.
- Serano, J., *Whipping Girl. A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal Press, Emeryville 2007.
- Stone, S., *The Empire Strikes Back. A Posttranssexual Manifesto*, in Epstein, J., Straub, K. (ed.), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, New York 1991, pp. 280-295; trad. it. *L'impero colpisce ancora. Un manifesto post-transessuale*, in Arfini, E., Lo Iacono C. (a cura di), *Canone Inverso. Antologia di teoria queer*, Edizione ETS, Pisa 2012, pp. 135-154.
- Stryker S. et al. *The Transgender Studies Reader*, Routledge, New York 2006 e 2013.
- Stryker, S., *Transgender History. The Roots of Today's Revolution*, Seal Press, New York 2008; trad. it. *Storia Transgender. Radici di una rivoluzione*, Luiss University Press, Roma 2023.

## 2. Studi filosofici e politici

- Bernini, L., *Il sessuale politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault*, Edizioni ETS, Pisa 2019.
- Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004; trad. it. *Vite Precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia, Milano 2013.
- Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997; trad. it. *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Cavarero, A., *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano 2007.

- Cavarero, A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.
- De Lauretis, T., *Freud's Drive. Psychoanalysis, Literature and Film*, Palgrave Macmillan, London 2010.
- De Lauretis, T., *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1987.
- Engels, F., *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*, 1884; trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, Editori Riuniti, Roma 2019.
- Foucault, M., *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Foucault, M., *Présentation, Quatrième de couverture*, in *Herculine Barbin, dite Alexina B*, Gallimard, Paris 1978; trad. it. *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, Einaudi, Torino 1979.
- Garbagnoli, S., Prearo, M., *La crociata 'anti-gender'. Dal Vaticano alla manif pour tous*, Torino, Kaplan 2018.
- Guaraldo, O., *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa 2012.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, 1807; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- Pasquino, M., Plastina S., *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Prearo, M., *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

### **3. Studi storici e antropologici**

- AA.vv., *MLF – Psychanalyse et Politique 1968 – 2018. 50 ans de libération des femmes, des femmes*, Paris 2018.
- Bertilotti, T., Scattigno A. (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, Roma 2005.
- Biagini, E., *L'emersione Imprevista. Il movimento delle lesbiche in Italia negli anni '70 e '80*, Edizioni ETS, Pisa 2018.

- Biagini E., "Sottosotto": contraddizioni manifeste. *La critica lesbofemminista al pensiero della differenza*, «Diacronie. Studi di Storia Contemporanea», n. 47, 3|2021, pp. 107-126.
- Cavallin, P., *Nespole, nurzie, camionare. Il lesbismo a Bologna anni '70 e '80*, BLI, Roma 2002.
- Corbman, R., *The Scholars and the Feminists. The Barnard Sex Conference and the History of the Institutionalization of Feminism*, «Feminist Formations», vol. 27., n. 3, 2015, pp. 49-80.
- Danna, D., *Amiche, compagne, amanti. Storia dell'amore tra donne*, Mondadori, Milano 1994.
- De Leo, M., *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Einaudi, Torino 2021.
- Duggan, L., Hunter, N., *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*, Routledge, New York 1996.
- Echols, A., *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2016 (prima ed. 1989).
- Eloit, I., *American Lesbians Are Not French Women. Heterosexual French Feminism and the Americanisation of Lesbianism in the 1970s*, «Feminist Theory», vol. 20, n. 4, 2019, pp. 381-404.
- Faderman, L., *Odd Girls and Twilight Lovers. A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*, The Women's Press, London 1985; trad. it. parziale *Una storia tutta per noi. Lilian Faderman: un'antologia*, Il Dito e La Luna, Milano 2006.
- Faderman, L., *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendships and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, William Morrow & Co., New York 1981.
- Gheno, V., *Femminili singolari. Il femminismo è nelle parole*, Effequ, Firenze 2019.
- Gough, K., *The Origin of the Family*, New Hogtown Press, Toronto 1973.
- Heaney, E., *Women-Identified Women. Trans Women in 1970s Lesbian Feminist Organizing*, in «TSQ» (2016), 3 (1-2), pp. 137-145.
- Ibry, H., *Lesbiche e trans FtM. Contese all'incrocio fra identità di genere e orientamento sessuale*, «ACHAB», n. XIII, giugno 2008, pp. 38-44.
- Kendall, L. J., *The Michigan Womyn's Music Festival. An Amazon Matrix of Meaning*, The Spiral Womyn's Press, Weelington 2008.
- Lapovsky Kennedy, E., Davis, M., *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian Community*, Routledge, New York 2014 (prima ed. 1993).
- Lévi-Strauss, C., *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.

- Manion, J., *Female Husbands. A Trans History*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Milletti, N., Passerini, L. (a cura di), *Fuori della norma. Storie lesbiche nell'Italia della prima metà del Novecento*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007.
- Murphy, A. T., *Butch on the Streets. The Butch Flaneur and the Queering of the City*, in J. Berry, T. Moore, N. Kalms, G. Bawden (eds.), *Contentious Cities. Design and the Gendered Production of Space*, Routledge, Abingdon 2020, pp. 149-160.
- Newton, E., *Mother Camp. Female Impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago 1979 (prima ed. 1972).
- Park, K., *The Rediscovery of the Clitoris. French Medicine and the Tribade, 1570-1620*, in Hillman, D., Mazzio, C., (ed.), *The Body in Parts. Fantasies of Corporality in Early Modern Europe*, Routledge, New York 1997, pp. 171-193.
- Picq, F., *Libération des femmes. Quarante ans de mouvement*, Dialogues, Brest 2011.
- Traub, V., *The Psychomorphology of the Clitoris*, «GLQ», 2, 1996, pp. 81-113.
- Williams, C., *Radical Inclusion. Recounting the Trans Inclusive History of Radical Feminism*, «TSQ: Transgender Studies Quarterly», vol. 3, n. 1-2, May 2016, pp. 254-258.
- Zita, J., *Historical Amnesia and the Lesbian Continuum*, «Signs», 1981, 6 (3), pp. 172-187.

#### **4. Studi psicologici e psicoanalitici**

- Baker Millet, J., *Toward a New Psychology of Women*, Beacon Press, Boston 1976.
- Bersani, L., Dutoit, U., *The Form of Violence. Narrative in Assyrian Art and Modern Culture*, Schocken Books, New York 1985.
- Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley 1978.
- Dinnerstein, D., *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and the Human Malaise*, Harper & Row, New York 1976.
- Ehrenreich, B., English, D., *For Own Good. 150 Years of the Expert's Advice to Women*, Doubleday & Anchor, New York 1978.
- Freud, S., *Bruchstücke einer Hysterie-Analyse*, 1901; trad. it. *Casi clinici. Dora. Frammento di analisi di un caso di isteria*, Newton Compton, Roma 1976.
- Johnson, V., Masters, W., *Human Sexual Response*, Bantam Books, Toronto 1966; trad. it. *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna. Indagine sugli aspetti anatomici e fisiologici*, Feltrinelli, Milano 1967.

- Jung, C. G., *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, 1934; trad. it. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati-Boringhieri, Torino 1977.
- Laplanche, J., Pontalis, J. B., *The Language of Psycho-Analysis*, W. W. Norton, New York 1973.
- Levitt, H. M., Hiestand, K. R., *A Quest for Authenticity. Contemporary Butch Gender*, «Sex Roles», vol. 50, n. 9-10, 2004, pp. 605-621.
- Levitt, H. M., Hiestand, K. R., *Butch Identity Development. The Formation of an Authentic Gender*, «Feminism & Psychology», vol. 15, n. 1, 2005, pp. 61-85.
- Zamboni, C. (a cura di), *La carta coperta. L'inconscio nelle pratiche femministe*, Morretti&Vitali, Bergamo 2019.

## 5. Letteratura secondaria

- Love, H. (ed.), *Rethinking Sex*, «GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies», vol. 17, n. 1, 2011.
- Bernini, L., Guaraldo, O. (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Adriana Cavarero e Judith Butler*, Ombre Corte, Verona 2009.
- Boccia, M., *L'Io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano 1990.
- Bourque, D., *Écrire l'inter-dit. La subversion formelle dans l'œuvre de Monique Wittig*, L'Harmattan, Paris 2006.
- Burke, C., Schor, N., Whitford M. (ed.), *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*, Columbia University Press, New York 1994.
- Butler, J., *Wittig's Material Practice. Universalizing a Minority Point of View*, «GLQ», vol. 13, n. 4, 2007, pp. 519-533.
- Conte, L., Fiorino, V., Martini, V. (a cura di), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, ETS, Pisa 2011.
- Écarnot, C., *L'Écriture de Monique Wittig. À la couleur de Sappho*, L'Harmattan, Paris 2002.
- Feole, E., *Corpo a corpo con il linguaggio. Il pensiero e l'opera letteraria di Monique Wittig*, Edizioni ETS, Pisa 2020.
- Garbagnoli, S., Perilli V. (a cura di), *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Alegre, Roma 2013.
- Lasserre, A., *Des féministes qui ne sont pas féministes ? Écrivaines et lutte des femmes en France des années 1970 aux années 1980*, «GLAD!», 04, 2018, URL: <http://journals.openedition.org/glad/1133>.

- Lubin, J., Vaccaro, J., *Learning in Public*, «Women & Performance», vol. 29, n. 3, 2019, pp. 276-295.
- Milletti, N., Pintadu, I., *Il giardiniere, il giardino e le rose. L'omoerotismo in Rivolta Femminile e negli scritti di Carla Lonzi*, «Genesis», XI/1-2, 2012, pp. 67-93.
- Ostrovsky, E., *A Constant Journey. The Fiction of Monique Wittig*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1991.
- Robichon, S., Sam Bourcier M.H. (ed.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes*, Éditions gaies et lesbiennes, Paris 2002.
- Rudan, P., *Omologazione, differenza, rivolta. Carla Lonzi e l'imprevisto dell'ordine patriarcale*, «Scienza & Politica», Quaderno n. 8, anno 2020, pp. 261-281.
- Shaktini, N. (ed.), *On Monique Wittig. Theoretical, Political, and Literary Essays*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2005.
- Taylor, K.-Y., (ed.), *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, Haymarket Books, Chicago 2017.
- Whitford, M., *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, Routledge, London-New York 1991.
- Zamboni, C., *La pratica dell'inconscio. Un ponte tra "Psychanalyse et Politique", Antoinette Fouque e il pensiero femminista italiano*, «Per amore del mondo», 16, 2019.

## 6. Romanzi e scritti autobiografici

- Feinberg, L., *Stone Butch Blues*, Firebrand books, New York 1993; trad. it. *Stone Butch Blues*, Il Dito e la Luna, Milano 2004.
- Lonzi, C., *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1979.
- Lorde, A., *Zami. A New Spelling of My Name*, Crossing Press, New York 1982; trad. it. *Zami. Così riscrivo il mio nome*, Edizioni ETS, Pisa 2014.
- Newton, E., *My Butch Career. A memoir*, Duke University Press, Durham-London 2018.
- Radcliffe Hall, M., *The Well of Loneliness*, Penguin Classic, London 2015 (prima ed. 1928); trad. it. *Il pozzo della solitudine*, Corbaccio, Milano 2018.
- Schiavo, M., *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Franco Angeli, Milano 2002.



## 7. Manifesti, pamphlet, comunicati di movimento e altri testi

AA.vv., *Esperienze dei gruppi femministi in Italia*, «Sottosopra», n. 1, Milano 1973.

AA.vv., *Il nostro mondo comune. Un contributo del C.L.I. al dibattito aperto dal gruppo n.4 di Milano*, Asterisco, Milano 2020 (prima ed. La Felina 1983).

Agenzia DIRE, *Omofobia, Arcilesbica: "Ddl Zan contiene errori, va emendato e poi approvato"*, URL: <https://www.libreriadelledonne.it/puntodivista/dallarete/omofobia-arcilesbica-ddl-zan-contiene-errori-va-emendato-e-poi-approvato/>

Alcune femministe milanesi, *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne*, in «L'erba voglio», n. 18-19, 1974-1975.

Arcilesbica, *La proposta di emendamenti di ArciLesbica rivolta ai partiti di centrosinistra e al Movimento 5 Stelle*, URL: [chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpcgcle-findmkaj/http://www.arcilesbica.it/wp-content/uploads/2022/06/Proposte-emendamenti-ArciLesbica-marzo-2021\\_Senato.pdf](chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpcgcle-findmkaj/http://www.arcilesbica.it/wp-content/uploads/2022/06/Proposte-emendamenti-ArciLesbica-marzo-2021_Senato.pdf)

Ardilli, D. (a cura di), *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*, Morellini Editore, Milano 2018.

Combahee River Collective, *A Black Feminist Statement*, in Eisenstein, Z. (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York 1979; trad. it. *Dichiarazione*, in Ardilli D. (a cura di), *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*, Morellini Editore, Milano 2018, pp. 212-225.

Duggan, L., McHugh, K., *A Fem(me)inist Manifesto*, «Women & Performance», vol. 8, n. 2, 1996, pp. 153-159.

Franceschini, F., Giansiracusa, L., Gramolini, C., Zaltieri Pirola, S., Zenobi, S., *Noi le lesbiche. Preferenza femminile e critica al transfemminismo*, Il Dito e la Luna, Milano 2021.

Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano, *Fuori! Donna. Ovvero: femminismo e lesbismo*, «FUORI!», n. 13, Torino 1974.

Gruppo n°4, *Più donne che uomini*, «Sottosopra», 1983.

Leeds Revolutionary Feminist Group, *Love Your Enemy? The Debate Between Heterosexual Feminism and Political Lesbianism*, Only Women Press, London 1981.

Niccolai, S., *Cambiare il testo della legge Zan*, URL: <https://www.libreriadelledonne.it/puntodivista/dallarete/cambiare-il-testo-della-legge-zan/>

Niccolai, S., *La Legge Zan e le ragioni del femminismo della differenza*, URL: <https://il-manifesto.it/la-legge-zan-e-le-ragioni-del-femminismo-della-differenza>

Queer Nation, *The Queer Nation Manifesto*, Asterisco Edizioni, Sesto San Giovanni 2022.

Rete 1 dicembre, *Un contributo per fare il punto sul ddl Zan*, URL: <https://www.libreria-delledonne.it/puntodivista/dallarete/un-contributo-per-fare-il-punto-sul-ddl-zan/>

Spinelli, S., *Il silenzio è perdita*, «DWF», n. 4, 1986, pp. 19-23.

Spolato, M. (a cura di), *I movimenti omosessuali di liberazione*, Asterisco, Sesto San Giovanni 2019 (prima ed. 1972).

Terragni, M., *La scomparsa delle donne. Maschile, femminile e altre cose del genere*, Mondadori, Milano 2007.

Ziga, I., *Diventare cagna*, Golena Edizioni, Roma 2015.

## 8. Interviste e articoli di giornale

Accettura, M., D'Alessio, F. (a cura di) *Viaggio ai confini del gender*, «D – La Repubblica», 15 maggio 2021, pp. 226-232.

Gleeson, J., Butler, J., *We need to rethink the category of woman*, «The Guardian», 7 September 2021, URL: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/sep/07/judith-butler-interview-gender>

Kotz, L., Butler, J., *The Body You Want. Liz Kotz Interviews Judith Butler*, «Artforum», november 1992, pp. 82-89.

Terragni, M., *Trans-ragazze: la nuova anoressia*, URL: <http://marinaterragni.it/trans-ragazze-la-nuova-anoressia/>.

Weber, B., *Leslie Feinberg, Writer and Transgender Activist, Dies at 65*, «New York Times», 24 november 2014, URL: <https://www.nytimes.com/2014/11/25/nyregion/leslie-feinberg-writer-and-transgender-activist-dies-at-65.html>

## 9. Sitografia

*Butch Is Not a Dirty Word*, URL: <https://butchisnotadirtyword.com/>

*Butch, Please!*, URL: <https://www.butchplease.co.uk/>

Blog di Simonetta Spinelli, URL: <https://simonettaspinelli2013.wordpress.com>

*Declaration on Women's Sex-Based Rights*, URL: <https://www.womensdeclaration.com/en/>

*Feministpost*, URL: <https://feministpost.it>.

*The Butch Monologue*, URL: <https://www.thebutchmonologues.com/>

## 10. Filmografia

Carlomusto, J., *Esther Newton Made Me Gay*, USA, 2022, 92 min.

*Judith Butler: Looking Back on 'Gender Trouble'*, URL:

<https://www.youtube.com/watch?v=tUSb5vEcdFQ>

*Judith Butler on women as a political subject*, URL:

<https://www.youtube.com/watch?v=WTtp4P1euDY>

Shanahan, H., Williams S. A., *Rebel Dykes*, UK, 2021, 89 min.