



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di ricerca in “Studi Culturali Europei”
Dipartimento “Culture e Società”
Settore Scientifico Disciplinare L-FIL-LET/14

“Colpisci come una ragazza”

Ideologia sportiva, norme di genere e forme di resistenza
nella comunità del roller derby

DOTTORESSA
CLAUDIA LO PICCOLO

COORDINATORE
MICHELE COMETA

TUTOR
SERGIA ADAMO

CICLO XXIX
2017

Indice

Introduzione	p.	3
1. Il pensiero femminista dalle origini all'età contemporanea		
1.1 Le origini del pensiero femminista e Simone de Beauvoir	p.	11
1.2 Il femminismo della differenza	p.	29
1.3 Dalla differenza alle <i>differenze</i>	p.	46
1.4 La riflessione critica sull' 'identità'	p.	62
2. Il roller derby: troubling sports		
2.1 Roller derby: una breve introduzione	p.	76
2.2 Ideologia sportiva e paradigmi di "femminilità"	p.	80
2.3 Gli spazi della (post)subcultura derby	p.	84
3. Gender, corpi, sessualità		
3.1 Derby girls e norme di genere	p.	90
3.2 Corpi ovvero del canone rivisto	p.	96
3.3 <i>Derby wives</i> : eternormatività e resistenza <i>queer</i>	p.	100
4. Decostruzioni e autorappresentazioni		
4.1 I linguaggi del roller derby	p.	107
4.2 Narrative derby: i <i>blog</i>	p.	114
4.3 Un approccio al visuale: loghi e manifesti	p.	121
Conclusioni	p.	130
Bibliografia	p.	133

Introduzione

Nell'ampio panorama degli studi culturali i contesti sportivi hanno ricevuto, fin dall'origine, un'attenzione molto limitata¹. Di numero assai ridotto, e tenute in scarsa considerazione, sono state le ricerche condotte in quest'ambito, se si escludono le eccezioni di studiosi come Giddens², Gruneau³, Critcher⁴ e, più recentemente, Miller⁵, che hanno messo in luce l'importanza dello *sport* come fenomeno sociale. Bourdieu si è interrogato sulla questione delle difficoltà che hanno ostacolato il riconoscimento delle comunità sportive come legittimo argomento di studio nella ricerca accademica. Lo studioso parla a tal proposito di un'antinomia che oppone, da un lato, i membri di queste ultime, che vivono la concretezza dello *sport* sul piano pratico ma non possiedono gli strumenti concettuali e metodologici per farne un'analisi, dall'altro i ricercatori, che invece mancano di esperienza effettiva di esso, ma hanno le conoscenze teoriche e, tuttavia, sono restii ad occuparsi di certe tematiche⁶. Così, come riassume Carrington, «sport both hyper-accentuates and finds itself on the wrong side of a supposedly insurmountable (and deeply 'classed') dualism between useless physicality and purposeful intellectualism»⁷. Al di là di tale dualismo e dei pregiudizi ad esso connessi, le ricerche sui contesti sportivi hanno sovente rappresentato, nell'ambito degli studi culturali, un'opportunità di riflessione sulla questione dell'egemonia, del potere e delle forme di resistenza. Infatti, come scrivono Jarvie – Maguire, «in general cultural studies work on sport and leisure has been undertaken for same or all of the following reasons: (i) to consider the relationship between power and culture; (ii) to demonstrate how a particular form

¹ Cfr. Hall 2005, p. 48.

² Cfr. Giddens 1961.

³ Cfr. Gruneau 1983 e Gruneau – Whitson 1993.

⁴ Cfr. Critcher 1971 e Critcher 1979.

⁵ Cfr. Miller 2001. Miller è anche il co-curatore di un interessante volume che raccoglie contributi sui contesti sportivi nell'ottica dei *cultural studies* (cfr. Martin – Miller 1999).

⁶ Cfr. Bourdieu 1988, p. 153.

⁷ Carrington 2010, p. 6.

of sport or leisure has been consolidated, contested, maintained or reproduced, within the context of society as a whole; (iii) to highlight the role of sport and leisure as a site of popular struggle»⁸. Un approccio allo *sport* nell'ottica degli studi culturali cioè non significa semplicemente esaminare quest'ultimo come un elemento della cultura, ma occuparsi, in una visione più ampia, delle intricate e complesse forme di potere che lo riguardano⁹. Ricerche di tal tipo richiedono un'impostazione che non può essere monolitica, bensì aperta a prospettive interdisciplinari¹⁰. È ciò che propone Andrews nel suo articolo *Coming to Terms with Cultural Studies*¹¹. Lo studioso riprende e discute, ritenendoli di primaria importanza per le indagini sui contesti sportivi, due concetti chiave nell'ambito degli studi culturali: quello di “radical contextualism” di Grossberg¹² e di “Marxism without guarantees” di Hall¹³. Si tratta di nozioni in un certo senso in collegate, perché entrambe fanno riferimento al fatto che, per ciò che riguarda i fenomeni sociali, non esistono correlazioni *necessarie*, ma ogni forma di rapporto consequenziale tra essi è imprescindibilmente legata al contesto, ha una sua specificità dovuta alle singolarità di quest'ultimo¹⁴. Andrews spiega che, riferiti agli ambienti sportivi, tali concetti implicano che non c'è una necessaria corrispondenza tra una pratica culturale, come lo *sport*, e le forze che agiscono in una determinata struttura sociale¹⁵.

La riflessione sul genere ha ricevuto un'attenzione marginale negli studi critici sullo *sport*. Le costruzioni teoriche sono state spesso viziate da una visione androcentrica, che ha considerato la “norma” umana come coincidente con il maschile. Così l'interesse per le donne è stato sovente condizionato dalla considerazione di esse solo come condizione di “diversità fisica” rispetto al

⁸ Jarvie – Maguire 1994.

⁹ Cfr. Bush – Silk – Andrews – Lauder 2013, p. 73.

¹⁰ Cfr. McDonald – Birrell 1999, p. 286. Un importante testo di riferimento per gli approcci interdisciplinari allo *sport* è Giulianotti 2004.

¹¹ Cfr. Andrews 2002. Andrews, in un articolo scritto con Howell e Jackson, ha presentato tre casi studio di approcci ai contesti sportivi nella prospettiva degli studi culturali (cfr. Howell – Andrews – Jackson 2002). Per un'analisi informata di entrambe le pubblicazioni cfr. McDonald 2009, pp. 38-41.

¹² Cfr. Grossberg 1997.

¹³ Cfr. Hall 1983.

¹⁴ Cfr. Giardina 2005, pp. 132-133.

¹⁵ Cfr. Andrews 2002, p. 112.

modello ideale. L'antico pregiudizio sessista, secondo cui gli uomini sono "naturalmente" più dotati sul piano della capacità sportive rispetto alle donne, è servito da giustificazione ideologica per la costruzione di un'intricata trama di gerarchie di potere. Uno dei primi che ha affrontato la questione del genere nei contesti sportivi è stato Willis¹⁶. Lo studioso ha notato che, secondo un pregiudizio diffuso, le abilità sportive sono associate al maschile, mentre il connubio donne-*sport* è considerato "bizzarro" e "inusuale"¹⁷. Egli scrive: «it is assumed that sports success is success at being masculine. Physical achievement, and masculine activity, are taken to be the same»¹⁸. Pertanto, sostiene Willis, le donne sono coinvolte in una complessa contraddizione: se sono abili nello *sport*, viene meno la loro identificazione con il "femminile". Nei termini dello studioso: «to succeed as an athlete can be to fail as a woman, because she has, in certain profound symbolic ways, become a man»¹⁹. Deve esserci dunque una sorta di "compensazione": le donne che dimostrano abilità nel mondo dello *sport* – una prerogativa considerata di pertinenza maschile –, devono, in qualche modo, "bilanciare" tale capacità attraverso un processo di "femminilizzazione" e di enfaticizzazione della propria (etero)sessualità²⁰.

Queste tematiche rappresentano uno sfondo concettuale ricorrente negli approcci femministi allo *sport*. Birrell ha individuato tre diversi momenti nella riflessione femminista sullo *sport*²¹: una fase iniziale, caratterizzata dalle prime rivendicazioni del femminismo liberale e radicale; un secondo periodo, a partire dagli anni '80, contraddistinto da un'attenzione per la concettualizzazione delle "differenze"; infine, un terzo momento, condizionato dall'influenza del postmoderno e contrassegnato da una certa interdisciplinarietà, con prestiti teorici da Foucault, dal post-strutturalismo e dalla teoria gramsciana dell'"egemonia"²².

¹⁶ Cfr. Malcolm 2012.

¹⁷ Cfr. Willis 1982, p. 121.

¹⁸ Willis 1982, p. 123.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. Molnar – Kelly 2013, pp. 99-100.

²¹ Cfr. Birrell 2000.

²² Scrive Bandy, «the work of Gramsci was useful concerning arguments pertaining to patriarchy and enabled a focus on hegemonic masculinity and sport; poststructuralism provided an analysis of the social

In relazione al piano sportivo le rivendicazioni del femminismo liberale sono essenzialmente finalizzate a mettere in discussione le spiegazioni “biologiche” sull’inferiorità fisica femminile e al raggiungimento di una condizione di uguaglianza di diritti e opportunità, anche nel mondo dello *sport*, tra uomini e donne²³. Il limite di questa posizione è, come ha notato Birrell, l’incapacità di andare oltre l’interesse di garantire alle donne una condizione di parità con gli uomini e quindi la mancanza di una vera e propria critica alle strutture che causano le forme di discriminazione²⁴. Le teorizzazioni del femminismo radicale relative all’ambito sportivo invece sono incentrate per lo più sul dominio che gli uomini esercitano sulle donne nello e attraverso lo *sport*²⁵. Come conseguenza di ciò, la proposta pratica del femminismo radicale verte essenzialmente su una forma di separatismo, che promuove lo sviluppo di un contesto sportivo in cui si affermano valori alternativi rispetto a quelli androcentrici degli sport tradizionali²⁶. Come scrivono Scraton – Flintoff, «radical feminism challenges unequal gender relations in sport particularly by influencing institutional understanding of male violence and homophobia as well as the significance of women-only and gay and lesbian space»²⁷. Gli approcci allo *sport* del femminismo radicale hanno fornito importanti spunti di riflessione ma, focalizzandosi in modo quasi esclusivo sulla problematica dell’oppressione delle donne da parte degli uomini, peccano nel considerare queste ultime come un insieme omogeneo, senza tenere in conto le differenze esistenti tra esse²⁸. L’importanza del riconoscimento delle differenze – etniche, economiche, di classe... – tra le donne è invece centrale negli sviluppi delle teorizzazioni femministe sullo *sport* degli anni ’80. Sono soprattutto le riflessioni del

construction of gender and sexuality and its representation in the media; and Foucault’s work concerning power – as hierarchically ordered, possessed by persons and enmeshed in networks variously asserted through modern institutions and manifested most concretely at the level of the body – informed the discourse and engaged sports feminists» (Bandy 2010 , p. 131).

²³ Cfr. Scraton – Flintoff 2013, p. 97; Birrell 2000, p. 64.

²⁴ Cfr. Birrell 2000, p. 64.

²⁵ Cfr. Scraton – Flintoff 2013, p. 98.

²⁶ Cfr. Costa – Guthrie 1994, pp. 244-245.

²⁷ Scraton – Flintoff 2013, p. 99.

²⁸ Cfr. Scraton – Flintoff 2013, p. 99.

femminismo marxista, socialista e nero, che hanno fornito contributi importanti in quest'ambito. Al femminismo marxista si ispirano, ad esempio, quegli studi che si occupano della condizione di sfruttamento lavorativo cui sono soggette le donne nei contesti sportivi²⁹. Similmente, il femminismo socialista “acknowledges class and gender as mutually supporting systems of oppression”³⁰. Esso cioè considera patriarcato e capitalismo come due sistemi di sfruttamento interrelati e tiene conto di questi fattori nell'analisi del ruolo delle donne nei contesti sportivi. Se il femminismo marxista e socialista hanno fornito lo spunto per riflettere sull'intersezione tra classe e genere nel mondo dello *sport*³¹, il femminismo nero, dal canto suo, ha posto le basi per le analisi relative alle differenze etniche. Le indagini condotte in quest'ambito, malgrado qualche eccezione, sono però ancora poco numerose e necessitano di ulteriori sviluppi³².

Negli ultimi anni la ricerca femminista sullo *sport* si è per lo più interessata ai modi in cui l'ideologia sportiva interseca il processo di costruzione delle “femminilità”, focalizzandosi sulla decostruzione critica di questo concetto³³. In tale ottica hanno assunto grande importanza le ricerche relative alle comunità di atlete che praticano *sport* tradizionalmente considerati “maschili”³⁴ – come il calcio³⁵, il *rugby*³⁶, lo *skateboard*³⁷, il *bodybuilding*³⁸, la *boxe*³⁹, l'*hockey*⁴⁰... – che incarnano un potenziale trasgressivo rispetto alle norme di genere e che, così facendo, svelano l'inconsistenza della classica dicotomia maschile/femminile. Come ha notato Bandy, le teorizzazioni relative alla decostruzione critica del genere nell'ambito degli studi femministi sullo *sport*

²⁹ Cfr. Birrell 2000, p. 66.

³⁰ Birrell 2000, p. 66.

³¹ Per le riflessioni sulla classe negli studi femministi sullo *sport* cfr. Hargreaves 1990, pp. 335-337.

³² Cfr. Scraton – Flintoff 2013, pp. 101-102; Birrell 2000, p. 66-67; Birrell 1990; Smith 1992.

³³ Cfr. Scraton – Flintoff 2013, p. 102.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. Hong – Mangan 2004; Caudwell 1999; Caudwell 2003; Cox – Thompson 2000; Caudwell 2012.

³⁶ Cfr. Carle – Nauright 1999; Chase 2006; Howe 2003.

³⁷ Cfr. Kelly – Pomerantz – Currie 2005.

³⁸ Cfr. Mansfield – McGinn 1993; Bunsell 2013; Lowe 1998.

³⁹ Cfr. Halbert 1997; Mennesson 2000.

⁴⁰ Cfr. Theberge 2000b.

hanno come punto di riferimento il concetto di “intersezionalità”⁴¹. Esso implica l’idea che il genere non debba essere pensato come un singolo elemento, bensì intersechi altri fattori identitari come l’etnicità, l’età, la classe sociale, lo stato politico... Scrive la studiosa: «in an attempt to further deconstruct gender within the context of sport, intersectionality surfaced as a methodology or approach to understanding the multiplicity and fluidity of gender»⁴². Correlativamente, approcci di tal tipo hanno posto in discussione l’idea che esistano delle identità sessuali “fisse” e stabili e fatto luce sulle imposizioni, anche in campo sportivo, dell’eterosessualità come istituzione⁴³.

La presente tesi si colloca nel contesto di questi approcci decostruzionisti sul genere e sull’identità sessuale. Il campo di indagine, l’ambiente sportivo del roller derby e la comunità delle derby girls, costituisce un ambito privilegiato per riflettere sulle forme di “femminilità”, su come esse vengono forgiate e imposte, nonché sulle pratiche di resistenza ai modelli ideologici dominanti. Rispetto agli *sport* tradizionali il roller derby rappresenta infatti un contesto alternativo, in cui si creano spazi per la sovversione e la trasgressione delle norme di genere. Vedremo come le derby girls, in quanto atlete impegnate in uno *sport* di contatto in cui la forza fisica e la potenza muscolare – peculiarità tradizionalmente associate al “maschile” – hanno un ruolo primario, creino un cortocircuito nelle aspettative relative ai generi, aprendo una falla nel discorso ideologico che regola l’intelligibilità di questi ultimi. Prenderemo in esame i modi in cui la cultura derby rivendica valori come aggressività e combattività e, nel far ciò, mette in discussione quel pregiudizio che accosta passività e “femminilità” e genera scompiglio nei “confini” del binarismo sessuale, mostrandone il carattere fluido, instabile e fittizio.

Il primo capitolo costituisce un’introduzione teorica sulla storia del pensiero femminista. Individuando quattro momenti fondamentali, si è ritenuto

⁴¹ Cfr. Bandy 2010 , pp. 138-139.

⁴² Bandy 2010 , p. 139. Sull’importanza del concetto di “intersezionalità” per gli studi sullo *sport* si veda anche McDonald 2014 e Wacquant 2000.

⁴³ Cfr. Scraton – Flintoff 2013, pp. 103-104; Birrell 2000, p. 67; Caudwell 2006; Hall 1981.

utile mostrare come quest'ultimo, lungi dal rappresentare un insieme omogeneo, assuma invece molteplici sfaccettature e si caratterizzi come un intreccio di orientamenti diversi. Il capitolo illustra come, lungo il corso dei decenni, la riflessione femminista subisca innumerevoli trasformazioni e si arricchisca di prospettive teoriche differenti, andando da una fase iniziale in cui l'attenzione era posta su entità identitarie ("uomo", "donna", "eterosessuale", "omosessuale"...) a una critica decostruzionista, in chiave interdisciplinare, che mette in discussione la stabilità di questi concetti e tiene conto degli aspetti relazionali e di potere implicati in essi. Com'è evidente, il pensiero femminista costituisce un riferimento imprescindibile per la riflessione teorica portata avanti nella tesi.

Nel secondo capitolo si affronta la questione di come l'ideologia sportiva valorizzi delle forme di "femminilità" associate a caratteristiche quali passività, fragilità, emotività. Nel far ciò, si esamina, mettendone in luce i risvolti critici, il celebre concetto di "hegemonic masculinity" di Connell e le successive elaborazioni teoriche in cui esso esita. Vedremo come la gerarchia di genere trovi le sue ragioni e motivazioni ideologiche nel pregiudizio secondo cui le donne sono "naturalmente" più deboli fisicamente degli uomini e come tale preconetto sia alla base del separatismo sessuale ordinato dai regolamenti ufficiali delle discipline sportive odierne.

Il terzo capitolo mostra come il roller derby rappresenti un contesto trasgressivo rispetto all'ideologia sportiva dominante. Si vedrà come la cultura derby prenda le distanze dagli *sport* tradizionali, di cui rifiuta norme e modelli ideali, e sviluppa forme alternative uniche e peculiari. In particolare, l'attenzione verrà posta sul ruolo che giocano i richiami, nel mondo del roller derby, a fattori quali aggressività, forza fisica, potenza muscolare, peculiarità che tradizionalmente vengono associate all'universo degli *sport* "maschili". Prenderemo in esame il mondo in cui, rivendicando questi valori, le derby girls operano una sovversione della gerarchia di genere che sta alla base del discorso sportivo. Vedremo inoltre come esse rifiutino i canoni relativi al corpo, alla "bellezza" e alla fisicità "femminile" propugnati nella società *mainstream* e

pervengano ad una ridefinizione del concetto di “fisico atletico”. Infine considereremo come la pratica delle “derby wives”, un fenomeno che contraddistingue l’ambiente del roller derby, getti una luce critica sulle imposizioni dell’eterosessualità come istituzione, svelandone la natura fittizia.

L’ultimo capitolo infine si occupa delle forme di espressione creativa personale che si sviluppano nella comunità delle derby girls. Si vedrà quali siano i principali riferimenti dei linguaggi derby e i messaggi ideologici che essi implicano e come si differenzino rispetto ai contesti sportivi tradizionali. Nello specifico, si prenderanno in considerazione i *blog*, i loghi delle squadre e i manifesti promozionali, ciascuno dei quali sviluppa strumenti espressivi caratteristici, facendosi veicolo di trasmissione dei principali valori della cultura derby.

1. Il pensiero femminista dalle origini all'età contemporanea

1.1 *Le origini del pensiero femminista e Simone de Beauvoir*

La storia del pensiero femminista è lunga e complessa. Essa si snoda attraverso una ricca e ampia varietà di posizioni. Ciò che comunemente, e semplicisticamente, viene definito “femminismo” è infatti un contenitore composito ed eterogeneo che ingloba una serie di pratiche e orientamenti teorici diversi, spesso in conflitto tra loro. In una prima fase, il cui inizio possiamo collocare attorno alla seconda metà dell'Ottocento, le rivendicazioni femministe erano per lo più incentrate sul raggiungimento dell'uguaglianza con gli uomini. Sulla base di questa visione condivisa due erano gli orientamenti principali: la posizione liberale e quella socialista⁴⁴. Il modello liberale aveva come obiettivo sostanziale la conquista della parità di diritti tra uomini e donne⁴⁵. Tale richiesta di riconoscimento legale affondava le sue radici nell'idea, di matrice illuminista, della naturale uguaglianza tra tutti gli individui. La posizione socialista invece, facendo notare criticamente come la parità formale di diritti coinvolga soltanto una parte delle donne – quelle non lavoratrici –, sottolinea la necessità di far corrispondere l'uguaglianza sul piano giuridico a un'uguaglianza *effettiva* sul piano delle condizioni materiali, che riguardi tutte le donne. E ciò è possibile, nell'ottica socialista, soltanto tramite una rivoluzione capace di annullare ogni forma di gerarchia. Le lotte di queste prime femministe portarono a degli importanti cambiamenti in molti settori della vita sociale e culturale. Ma fu ben presto evidente che, nonostante le conquiste ottenute, l'obiettivo dell'uguaglianza era quantomeno discutibile. Si iniziò, cioè, a dubitare del fatto che quest'ultimo

⁴⁴ Sui primi decenni del femminismo cfr: Käppeli 1991; Evans 1977; Paletschek – Pietrow-Ennker 2004; Flexner – Fitzpatrick 1959; Bolt 1993.

⁴⁵ Sul femminismo liberale si veda Marilley 1996.

rappresentasse realmente la strategia adeguata per rendere conto delle esigenze delle donne. In effetti, come spiega Cavarero, il principio di uguaglianza è imprigionato in un paradosso: se da un lato costituisce la base per la nascita delle moderne democrazie, permettendo di soppiantare un antico modello politico fondato sulle gerarchie, dall'altro però esso non prende in alcun modo in considerazione le donne e ha come unico riferimento il soggetto maschile⁴⁶. Scrive la filosofa: «nella sua stessa origine, il principio di uguaglianza si rivolge esplicitamente agli uomini intesi come maschi. L'ipotesi teorica che fonda il principio di uguaglianza, ossia quella che dice che 'tutti gli uomini sono uguali per natura', è infatti pensata per esseri umani di sesso maschile. [...] Pensato per eliminare le differenze fra uomini, più che escludere esplicitamente le donne, il principio di uguaglianza non le prende dunque neppure in considerazione, ossia non le contempla nel suo immaginario politico. Le donne sono infatti *già* assenti – e perciò invisibili, impensabili – dalla sfera pubblica a cui il modello egualitario indirizza la sua spinta rivoluzionaria»⁴⁷. I dubbi relativi alla reale efficacia dell'obiettivo dell'uguaglianza spinsero la riflessione femminista verso altre direzioni. L'attenzione iniziò a spostarsi sul tema della differenza tra uomini e donne, alla quale venne data sempre più importanza. È un nuovo punto di vista, che per lo più si sforza di mettere in risalto la particolarità e la specificità della situazione delle donne e che trova i suoi primi accenni nel pensiero di Simone de Beauvoir.

Nel *Secondo sesso* de Beauvoir, prendendo in esame la condizione della “donna”, sostiene che ciò che contraddistingue quest'ultima è il fatto che essa rappresenta l'Altro. Come afferma la filosofa, «la donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto: lei è l'Altro»⁴⁸. De Beauvoir spiega che “l'alterità” è una categoria fondamentale del pensiero umano, perché serve agli individui per affermare la propria soggettività. È infatti

⁴⁶ Cfr. Cavarero 2002b, pp. 86-88.

⁴⁷ Cavarero 2002b, pp. 87. Sulle insufficienze dell'obiettivo dell'uguaglianza cfr. anche Grosz 1989b.

⁴⁸ de Beauvoir 1949, I, p. 16.

soltanto definendo se stesso – l'essenziale – in opposizione ad un Altro – l'inessenziale, l'oggetto – che il soggetto può costituirsi⁴⁹. I concetti di soggetto e oggetto, Uno e Altro, non sono valori assoluti, bensì relativi. Tra l'Uno e l'Altro c'è uno scambio, un continuo capovolgimento di prospettiva. L'Altro può farsi Uno e viceversa. Questa reciprocità tra soggetto e oggetto, che caratterizza le relazioni tra gli esseri umani, non riguarda però, sostiene de Beauvoir, il rapporto tra i sessi. Nel rapporto tra i sessi infatti solo uno dei termini, l'uomo, può definirsi come soggetto, come l'essenziale; la donna invece è unicamente l'oggetto, l'alterità⁵⁰. Le donne sono quindi imbrigliate in un meccanismo perverso: in quanto esseri umani hanno bisogno di farsi soggetti, ma sono costrette dal mondo degli uomini a essere oggetto. Scrive de Beauvoir: «ogni individuo che vuol dare un significato alla propria esistenza, la sente come un bisogno infinito di trascendersi. Ora, la situazione della donna si presenta in questa singolarissima prospettiva: pur essendo come ogni individuo umano una libertà autonoma, ella si scopre e si sceglie in un mondo in cui gli uomini le impongono di assumere la parte dell'Altro; in altre parole, pretendono di irrigidirla in una funzione di oggetto e di votarla all'immanenza perché la sua trascendenza deve essere perpetuamente trascesa da un'altra coscienza essenziale e sovrana. Il dramma della donna consiste nel conflitto tra la rivendicazione fondamentale di ogni soggetto che si pone sempre come essenziale e le esigenze di una situazione che fa di lei un inessenziale»⁵¹. Le donne si trovano pertanto in una condizione di subordinazione rispetto agli uomini e questa situazione, secondo la filosofa francese, è tale “fin dal più remoto passato”⁵². Essa non è la conseguenza di un determinato fatto storico, come accade invece per le altre forme di oppressione che si verificano nelle società umane. L'assoggettamento cui sono sottoposte le donne è quindi del tutto particolare e unico. Esse non

⁴⁹ Cfr. de Beauvoir 1949, I, pp. 16-17. Hekman sostiene che l'attenzione posta da de Beauvoir sul rapporto soggetto-oggetto “means that she perpetuates the superiority of what the Enlightenment has defined as ‘masculine’ values” (Hekman 1990, p. 77).

⁵⁰ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 17.

⁵¹ de Beauvoir 1949, I, p. 27.

⁵² Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 18.

hanno mai avuto il controllo del loro destino, che è stato piuttosto manovrato sempre dagli uomini, secondo i loro interessi e bisogni⁵³. Le donne pertanto, nota de Beauvoir, sono definite solo in base al rapporto con gli uomini⁵⁴. Pur sforzandosi di ritagliarsi uno spazio proprio, non sono mai riuscite a costituire un gruppo autonomo, distinto, perché sono inglobate nella società dominata da questi ultimi, in cui occupano una posizione di dipendenza⁵⁵. In effetti, afferma la filosofa, tutto il mondo è modellato e governato dagli uomini⁵⁶; il loro punto di vista rappresenta la verità assoluta⁵⁷. È così che il genere umano finisce per coincidere con il maschile: «l'uomo rappresenta oggi il positivo e il neutro, vale a dire il maschio e l'essere umano, mentre la donna è soltanto il negativo, la femmina»⁵⁸. Nel mondo degli uomini le donne sono confinate in un ruolo di totale passività, non hanno possibilità di azione⁵⁹. A tale ruolo esse vengono educate fin dall'infanzia attraverso l'imposizione di valori che incoraggiano l'inattività, che loro accettano senza opporsi. Scrive la filosofa: «è così che si educa la donna, senza mai insegnarle la necessità di assumere essa stessa la propria esistenza; lei si lascia trascinare volentieri a contare sulla protezione, l'amore, l'aiuto, la direzione altrui; si lascia affascinare dalla speranza di poter realizzare il proprio essere senza *fare* niente. Ha torto di cedere alla tentazione; ma l'uomo fa male a rimproverarglielo perché è lui stesso che l'ha tentata»⁶⁰.

Riflettendo sulle ragioni che stanno alla base dell'oppressione delle donne, de Beauvoir, nel *Secondo sesso*, prende in considerazione tre diverse prospettive: quella biologica, quella psicoanalitica e quella del materialismo storico. In merito

⁵³ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 172.

⁵⁴ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 190.

⁵⁵ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 382.

⁵⁶ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 382.

⁵⁷ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 190.

⁵⁸ de Beauvoir 1949, II, p. 156. E ancora, nei termini di de Beauvoir: «un uomo non comincia mai col classificarsi come un individuo di un certo sesso: che sia uomo, è sottinteso. [...] Il rapporto dei due sessi non è quello di due elettricità, di due poli: l'uomo rappresenta insieme il positivo e il negativo al punto che diciamo 'gli uomini' per indicare gli esseri umani, il senso singolare della parola *vir* essendosi assimilato al senso generale della parola *homo*. La donna invece appare come il solo negativo, al punto che ogni determinazione le è imputata in guisa di limitazione, senza reciprocità» (de Beauvoir 1949, I, 15)

⁵⁹ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 384.

⁶⁰ de Beauvoir 1949, II, p. 514.

all'aspetto biologico de Beauvoir elenca una serie di caratteristiche che distinguono i corpi femminili da quelli maschili⁶¹ e si sofferma su una grande differenza che intercorre tra donne e uomini: mentre le prime sono asservite alle necessità della specie – cioè la loro vita individuale è contrastata dai bisogni di quest'ultima⁶² –; invece «la vita sessuale del maschio è normalmente integrata alla sua vita individuale: nel desiderio, nel coito, il superamento in favore della specie si confonde col momento soggettivo della trascendenza; egli è il suo corpo»⁶³. Sulle considerazioni fisiologiche di de Beauvoir si è molto discusso. Alcuni critici hanno accusato la filosofa di essenzialismo e di riduzionismo biologico⁶⁴. Altri le hanno attribuito un certo disgusto per le funzioni fisiologiche⁶⁵. Altri ancora hanno rimproverato a de Beauvoir una visione troppo negativa della condizione delle donne. Leighton, ad esempio, scrive: «the vast documentation of the book produces a very negative and uninspiring picture of woman as she has been and actually is. Woman has been sadly impaired by her role as wife, mother, amoureuse, etc. As a result, and ideal theory notwithstanding, by and large the pessimistic element of woman's malediction and inferiority to man dominates the work»⁶⁶.

Queste accuse traggono alimento da asserzioni come: «la femmina abdica in favore della specie che le chiede di abdicare»⁶⁷; «la femmina sente sempre più gravoso il proprio asservimento; il conflitto tra i suoi interessi e quelli delle forze generatrici che sono in lei viene esasperato. [...] La donna, che è la più individualizzata delle femmine, è anche la più fragile, quella che vive più drammaticamente il suo destino e che si distingue più profondamente dal maschio»⁶⁸; «fin dalla nascita, la specie ha preso possesso di lei e tende ad

⁶¹ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 57-58.

⁶² Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 52-56

⁶³ de Beauvoir 1949, I, p. 53.

⁶⁴ Cfr. O'brien 1981; Haddock Seigfried 1984; Evans 1987; Okely 1986.

⁶⁵ Cfr. Whitmarsh 1981; Ascher 1981.

⁶⁶ Leighton 1975, p. 209.

⁶⁷ de Beauvoir 1949, I, p. 50.

⁶⁸ de Beauvoir 1949, I, p. 52.

affermarsi»⁶⁹; «la donna è conformata più secondo i bisogni dell'ovulo che i propri. Dalla pubertà alla menopausa essa è sede di una storia che si svolge in lei e che non la riguarda personalmente»⁷⁰; «tra tutte le femmine mammifere la donna è la più profondamente alienata, e quella che rifiuta più violentemente codesta alienazione; in nessun'altra l'asservimento dell'organismo alla funzione riproduttrice è più imperioso e più difficilmente accettato: crisi della pubertà e della menopausa, 'maledizione' mensile, guai, sono caratteri propri della femmina umana»⁷¹; «la sua vita individuale è meno ricca di quella dell'uomo»⁷². Tali affermazioni vanno però interpretate in un'ottica più articolata. De Beauvoir spiega infatti che i dati biologici sono sempre in stretta connessione con il contesto sociale. Sono i valori della società che danno significato alla biologia. Scrive la filosofa: «gli individui non sono mai abbandonati alla loro natura, obbediscono a quella seconda natura che è l'abitudine, nella quale si riflettono desideri e timori che rivelano il loro atteggiamento ontologico. Il soggetto non prende coscienza di se stesso e non si realizza in quanto corpo, ma in quanto corpo sottoposto a leggi e a tabù: prende coscienza in nome di certi valori. Ancora una volta, non è la fisiologia che può stabilire dei valori: piuttosto i dati biologici assumono quei valori che l'esistente dà ad essi»⁷³. Dunque i dati della biologia, presi singolarmente, non sono sufficienti per rendere conto della condizione delle donne. Essi sono senz'altro di grande importanza, ma non costituiscono, per queste ultime, un "rigido destino"⁷⁴. Come fa notare Hekman, «[de Beauvoir] rejects a monistic approach. Her method is composite. Woman is not defined by one thing but by the confluence of elements that constitute her place in society»⁷⁵.

⁶⁹ de Beauvoir 1949, I, p. 53.

⁷⁰ de Beauvoir 1949, I, p. 54.

⁷¹ de Beauvoir 1949, I, p. 58.

⁷² de Beauvoir 1949, I, p. 60.

⁷³ de Beauvoir 1949, I, p. 62.

⁷⁴ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 58.

⁷⁵ Hekman 2014.

Puntando l'attenzione sul carattere composito dell'analisi di de Beauvoir e opponendosi alle accuse di essenzialismo e riduzionismo biologico che sono state mosse alla filosofa, Ward sostiene che la visione negativa del corpo femminile esposta nelle pagine del *Secondo sesso* dedicate alla biologia non corrisponde al punto di vista della sua autrice⁷⁶. La studiosa spiega infatti che nel testo di Beauvoir sono individuabili due distinti livelli di analisi: quello dei costrutti astratti con cui gli uomini hanno sviluppato le loro teorizzazioni sulle donne, rinvenibile nel primo volume dell'opera, e quello relativo all'esperienza di vita delle donne sotto il patriarcato, esposto nel secondo volume. Dato che le considerazioni relative alla biologia delle donne si trovano nella parte del testo dedicata alle concettualizzazioni degli uomini, è troppo semplicistico – afferma Ward – pensare che de Beauvoir ne condivida il valore⁷⁷. Va detto inoltre, nota la studiosa, che De Beauvoir sa bene che non è possibile fare delle affermazioni neutrali sulla fisiologia delle donne, perché i dati biologici assumono significato in base al contesto storico-culturale⁷⁸. In effetti Ward individua, nell'analisi di de Beauvoir, una distinzione tra due diverse concezioni del corpo: il corpo inteso in senso cartesiano come materia inerte e il corpo come “situazione”, esperienza vissuta in un concreto contesto sociale. È a questo secondo modo di intendere il corpo che, secondo Ward, è riconducibile la posizione di de Beauvoir⁷⁹. Nella prospettiva del corpo come “situazione”, «what ‘body’ signifies is not an entity with certain invariant characteristics, but an entity whose features can change since the nature and value of bodies depends upon the social, historical, and economic context within which embodied individuals exist»⁸⁰.

Sul corpo come “situazione” si incentra anche la lettura di Butler. Butler fa notare che la riflessione di de Beauvoir sul corpo come “situazione” implica

⁷⁶ Cfr. Ward 1995, p. 225.

⁷⁷ Cfr. Ward 1995, p. 226.

⁷⁸ Cfr. Ward 1995, p. 225.

⁷⁹ Cfr. Ward 1995, p. 231-232.

⁸⁰ Ward 1995, p. 232. L'impiego del concetto di “situazione”, secondo Kruks, colloca de Beauvoir a metà tra la posizione essenzialista e quella ipercostruttivista (cfr. Kruks 1992). Sull'importanza di tale concetto come strumento teorico che evita di distinguere l'esperienza vissuta nella dicotomia soggetto-oggetto cfr. Moi 1999, p. 65.

due significati: «as a locus of cultural interpretations, the body is a material reality which has already been located and defined within a social context. The body is also the situation of having to take up and interpret that set of received interpretations»⁸¹. Il corpo è dunque il luogo di un processo di reinterpretazioni di norme culturali date, di una continua dialettica tra queste ultime e le scelte personali. Esso non è una “essenza”, ma “a field of interpretative possibilities”⁸². Questo quadro teorico implica, nota Butler, il rifiuto del concetto di “corpo naturale”⁸³. Così, spiega la studiosa, le caratteristiche fisiologiche cui fa riferimento de Beauvoir nella sua opera non hanno, di per sé, alcun significato; lo acquistano unicamente all’interno di un determinato contesto culturale, che ha il suo specifico sistema di interpretazioni⁸⁴. In effetti ogni tentativo di definire la “natura” del corpo senza tener conto dei suoi significati culturali risulta impossibile, «not only because the observer who seeks this phenomenon is him/herself entrenched in a specific cultural language, but because the body is as well»⁸⁵. In tal senso allora il corpo come “fenomeno naturale” non è mai concretamente esistito⁸⁶. Questo modo di intendere il corpo come “assenza” conoscibile solo attraverso le sue interpretazioni culturali non soltanto implica – osserva Butler – una assoluta differenza tra sesso e genere, ma implicitamente pone la questione se il genere debba essere legato del tutto al sesso e se il sesso non sia genere fin dall’inizio⁸⁷.

Gatens ritiene che le interpretazioni di Ward e Butler, basate sull’idea che il corpo esista soltanto come fenomeno culturale, siano troppo rigide nell’estremizzare l’aspetto costruttivista del pensiero di de Beauvoir. Sostenere che le caratteristiche biologiche richiedono sempre un’interpretazione, non equivale a dire – spiega Gatens – che il corpo non è nient’altro che una

⁸¹ Butler 1986, p. 45.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cfr. Butler 1986, p. 45-46. L’idea secondo cui de Beauvoir rifiuti la nozione di “corpo naturale” è sostenuta anche da Ward 1995, p. 238.

⁸⁴ Cfr. Butler 1986, p. 45.

⁸⁵ Butler 1986, p. 46.

⁸⁶ Cfr. Butler 1986, p. 46.

⁸⁷ *Ibidem*.

costruzione sociale, come sostiene Butler⁸⁸. Tra l'altro – fa notare Gatens – de Beauvoir riconosce un legame tra le caratteristiche del corpo femminile e il modo in cui la femminilità è vissuta in *ogni* contesto socio-culturale. Quindi l'idea dell'arbitrarietà del rapporto tra corpo femminile e il “genere-donna” non corrisponde a una lettura corretta di de Beauvoir⁸⁹. Una seconda critica che Gatens muove all'interpretazione di Butler riguarda la definizione del corpo come intreccio di libera scelta e significati culturali già dati. Essa infatti, secondo Gatens, sottovaluta il valore che de Beauvoir attribuisce alle condizioni storiche ed economiche, che invece hanno un peso rilevante. Scrive Gatens: «Beauvoir's broad historical account of human civilization is intended to show that in some circumstances the different biologies of men and women will inevitably take on social significances of enormous import. Her point in *The Second Sex* is not that the natural body has no hold on social values [...]. Rather, her argument concerns women in the West in the mid-twentieth century and the possibilities open to them to create a new future beyond what she takes to be the 'historical facts' of their past conditions of existence»⁹⁰.

Per quanto concerne la spiegazione psicoanalitica, de Beauvoir individua dei punti di criticità. Innanzitutto nel fatto che essa non tiene conto adeguatamente delle donne. In effetti de Beauvoir accusa Freud di aver elaborato una teoria dello sviluppo umano incentrata sul modello maschile, limitandosi ad applicarla, con qualche modifica, anche alle donne, cosicché le specificità di queste ultime appaiono come una sorta di “deviazione” rispetto alla “norma”⁹¹. Illustrando le fasi dello sviluppo psico-sessuale secondo Freud – orale, anale, genitale –, de Beauvoir ritiene cioè che la teoria freudiana si serva, per spiegare la formazione delle donne, di uno schema concettuale pensato per gli uomini⁹². Inoltre de Beauvoir critica la psicoanalisi per aver attribuito un ruolo primario al

⁸⁸ Cfr. Gatens 2003, p. 273.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Gatens 2003, p. 274.

⁹¹ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 66. Ad esempio afferma la filosofa, in merito al modo in cui Freud concepisce la libido femminile: «[Freud] rifiuta di considerare la libido femminile nella sua originalità: essa gli appare perciò come una complessa deviazione della libido umana in generale» (*ibidem*).

⁹² Cfr. de Beauvoir 1949, I, pp. 66-68.

concetto di “normalità”. Quest’ultimo, sostiene la filosofa, si costituisce come un meccanismo discriminante che non prende molto in considerazione la libertà degli individui: «[il concetto di “normalità”] è certo molto utile da un punto di vista terapeutico; ma ha preso nella psicoanalisi in generale una estensione inquietante. Lo schema descrittivo si propone come una legge; e sicuramente una psicologia meccanicista esclude il concetto del libero impulso morale; può a rigore spiegare il *meno* e mai il più; a rigore ammette lo scacco, mai la creazione. Se un soggetto non riproduce nella sua totalità l’evoluzione considerata normale, si dice che l’evoluzione ha subito un ingorgo, si interpreta tale ingorgo come un difetto, una negazione, mai come una decisione positiva»⁹³. Una terza critica che de Beauvoir muove alla psicoanalisi è quella di avere un’impostazione deterministica. A suo parere gli psicoanalisti concepiscono la storia individuale come un insieme di avvenimenti e di fasi che risultano determinati da una serie di fattori. Scrive la filosofa: «questo è il postulato comune a tutti gli psicoanalisti: la storia umana si svolge secondo loro attraverso un gioco di elementi determinati. Tutti assegnano alla donna il medesimo destino. [...] nell’infanzia si identifica col padre; poi precipita in un sentimento di inferiorità di fronte all’uomo e si trova nell’alternativa di mantenere la propria autonomia, di virilizzarsi; [...] o di attingere nella sottomissione amorosa un felice compimento di se stessa; [...] nell’amante, nel marito ella cerca il padre, e l’amore sessuale si accompagna in lei al desiderio di essere dominata. Troverà poi un compenso nella maternità che le restituisce un’autonomia d’altro genere. Questo dramma sembra dotato di un dinamismo proprio: ciecamente tende a svolgersi attraverso tutti gli avvenimenti incidentali che lo alterna e ogni donna lo subisce in modo passivo»⁹⁴. Questa prospettiva è inaccettabile secondo de Beauvoir, perché nega il concetto di scelta, una nozione fondamentale della sua filosofia esistenzialista. Se si nega l’intenzionalità, la scelta, “l’uomo è ridotto a un campo di battaglia tra impulsi e

⁹³ de Beauvoir 1949, I, pp. 75-76.

⁹⁴ de Beauvoir 1949, I, p. 70.

divieti”, di cui tra l’altro Freud non riesce a spiegare l’origine⁹⁵. La divergenza insanabile tra la posizione di Freud secondo l’interpretazione di de Beauvoir e il pensiero di quest’ultima è così spiegata da Mitchell: «nella versione della Beauvoir il bambino freudiano viene al mondo con un certo numero di impulsi dati (quelli sessuali), e con un corpo che ha un significato prefissato (maschile o femminile); tutti gli avvenimenti principali della vita infantile derivano da questo. Per lei invece il bambino nasce senza caratteristiche predeterminate, in un mondo pieno di pressioni e di problemi, contro cui deve agire o intorno ai quali deve navigare in un’asserzione volontaria della propria libertà. La Beauvoir pensa che il bambino sia proiettato verso il futuro, mentre ritiene che quello di Freud sia rivolto al passato»⁹⁶. In quest’ottica de Beauvoir contesta alla psicoanalisi la scarsa attenzione per i fattori sociali. Riflettendo sul concetto freudiano di “invidia del pene”, che contraddistingue lo sviluppo delle donne, la filosofa sostiene che esso non debba essere considerato unicamente come un processo interiore, ma vada piuttosto esaminato in rapporto al contesto storico-culturale. Infatti l’attributo anatomico, spiega de Beauvoir, acquista importanza solo perché rappresenta un insieme di privilegi sociali: «il fallo assume tanto valore perché è simbolo di una sovranità che si realizza in altri terreni. Se la donna riuscisse ad affermarsi come soggetto, inventerebbe degli equivalenti al pene. [...] Solo nella situazione afferrata *in toto*, il privilegio anatomico stabilisce un vero privilegio umano. La psicoanalisi non può trovare la sua verità che nel contesto storico»⁹⁷.

Confutando le obiezioni critiche che de Beauvoir muove alla psicoanalisi, Mitchell afferma che l’accusa di determinismo è dovuta a un fraintendimento⁹⁸. Mitchell spiega infatti che Freud, quando impiega il concetto di “sovradeterminazione”, intende qualcosa di ben diverso dal determinismo: «si tratta di un concetto complesso di ‘casualità multipla’, i cui numerosi fattori

⁹⁵ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 71.

⁹⁶ Mitchell 1976, p. 358.

⁹⁷ de Beauvoir 1949, I, p. 74.

⁹⁸ Cfr. Mitchell 1976, p. 359. Sui fraintendimenti di de Beauvoir nella lettura delle teorie di Freud si veda anche Hamon 2004.

possono essere rinforzati, possono sovrapporsi, annullarsi o contraddirsi l'un l'altro, e che quindi è molto diverso da quello suggerito dal semplice determinismo»⁹⁹. Pertanto il determinismo che de Beauvoir rintraccia nel sistema di Freud in realtà non rispecchia la visione freudiana. Un altro errore interpretativo che Mitchell individua nella lettura di de Beauvoir delle teorie freudiane è quello di aver considerato le fasi dello sviluppo psico-sessuale di cui parla Freud come momenti nettamente distinti. Invece, afferma Mitchell, Freud si è sempre sforzato di mostrare come tra esse ci sia una continua sovrapposizione e intersezione¹⁰⁰. E inoltre «la versione che la Beauvoir dà della crescita della bambina freudiana ha reso *più* rigide le differenze tra i sessi, e l'intero processo è determinato, nei suoi scritti, in maniera molto più rigorosa di quanto lo sia mai stato in quelli di Freud»¹⁰¹. Freud, spiega Mitchell, non crea mai una netta linea di demarcazione tra uomini e donne e la sua opera è tutta permeata dal concetto di bisessualità, cioè dall'idea della presenza, in entrambi i sessi, di tendenze del sesso opposto¹⁰².

Anche nella prospettiva del materialismo storico sull'oppressione delle donne de Beauvoir trova delle insufficienze. Nello specifico la filosofa prende in esame la vicenda storico-evolutiva delle donne così come esposta da Engels nell'*Origine della famiglia*. Essa si può così riassumere: in una fase remota della storia umana, l'età della pietra, non esisteva la proprietà privata, tra i sessi c'era una sostanziale uguaglianza e le donne avevano un ruolo importante nella vita economica; con la comparsa dell'aratro e di attrezzi agricoli più sofisticati, l'agricoltura si intensifica e l'uomo, necessitando di una forza-lavoro maggiore, è costretto a ricorrere al servizio di altri uomini, e ciò comporta la nascita della schiavitù e, con essa, anche della proprietà privata e dell'oppressione delle donne¹⁰³. La visione di Engels, secondo de Beauvoir, presenta delle carenze, perché non chiarisce come si sia prodotto il passaggio dalla comunanza delle

⁹⁹ Mitchell 1976, p. 357 nota 4.

¹⁰⁰ Cfr. Mitchell 1976, pp. 360-361.

¹⁰¹ Mitchell 1976, p. 360.

¹⁰² Mitchell 1976, p. 361.

¹⁰³ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 80.

terre alla proprietà privata né quale sia il rapporto tra quest'ultima e l'oppressione delle donne. Scrive la filosofa: «nonostante che la sintesi abbozzata da Engels segni un progresso su quelle precedentemente esaminate, essa ci delude: i problemi più importanti sono schivati. Il perno di tutta la storia è il passaggio dalla fase delle comunità alla proprietà privata; ma non è per nulla chiarito com'esso si sia prodotto. [...] così pure non è chiaro come la proprietà privata abbia fatalmente provocato l'asservimento della donna. Il materialismo storico dà per concessi alcuni fatti che bisognerebbe spiegare: pone senza discuterlo il legame d'*interesse* che unisce l'uomo alla proprietà»¹⁰⁴. La spiegazione di Engels, afferma de Beauvoir, si ferma in superficie, mentre tali questioni vanno affrontate in una prospettiva più ampia, «perché sono problemi che riguardano l'uomo nella sua interezza e non quell'astrazione che è l'*homo oeconomicus*»¹⁰⁵. La filosofa spiega allora che il concetto di "proprietà" trova fondamento nella tendenza originaria dell'individuo a porsi come singolarità, ad affermarsi come esistenza autonoma. Per far ciò egli deve alienarsi, cioè cercare se stesso in una forma estranea che fa sua. I possedimenti e le proprietà sono così importanti per l'individuo proprio perché appunto in esse, essendovisi alienato, ritrova se stesso¹⁰⁶. De Beauvoir, opponendosi a Engels, fa altresì notare che l'affermazione della proprietà privata non spiega automaticamente l'oppressione delle donne. Quest'ultima è invece una conseguenza della tendenza originaria dell'individuo a esercitare un dominio sull'Altro¹⁰⁷. Inoltre de Beauvoir critica Engels per aver concepito i rapporti tra uomini e donne e il dominio dei primi semplicemente come un conflitto di classe¹⁰⁸. L'oppressione delle donne ha invece, secondo la filosofa, un carattere del tutto particolare: «è vero che la divisione del lavoro secondo il sesso e l'oppressione che ne risulta evocano in qualche modo la divisione in classi: ma non è possibile confonderle; nella scissione tra le classi non c'è fondamento biologico; nel lavoro, lo schiavo

¹⁰⁴ de Beauvoir 1949, I, p. 81.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Cfr. de Beauvoir 1949, I, pp. 81-82.

¹⁰⁷ Cfr. de Beauvoir 1949, I, pp. 82-83.

¹⁰⁸ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 83.

prende coscienza di sé contro il padrone; il proletario ha sempre sperimentato la sua condizione nella rivolta, tornando così all'essenziale, costituendo una minaccia per i suoi sfruttatori; e mira a sparire come classe. Abbiamo detto nell'introduzione quanto sia diversa la situazione della donna, particolarmente a causa della comunanza di vita e di interessi che la rende solidale con l'uomo e per la complicità ch'egli trova in lei: nessun desiderio di rivoluzione la possiede, non vuole abolirsi come sesso: chiede soltanto che siano eliminate talune conseguenze della differenza sessuale»¹⁰⁹. Benché facciano parte, come i proletari, della categoria degli oppressi, le donne non possono dunque essere accomunate a questi ultimi. D'altra parte, afferma de Beauvoir, non si può considerare, come fa Engels, la donna solo come una lavoratrice. Essa è molto di più: «non è possibile [...] considerare la donna solo una forza di produzione: ella è per l'uomo una compagna sessuale, una riproduttrice, un oggetto erotico, un Altro attraverso il quale egli cerca se stesso»¹¹⁰. È in ciò che si rivela, secondo de Beauvoir, il grande limite del materialismo storico, nell'aver concepito gli esseri umani solo come delle entità economiche¹¹¹.

Malgrado de Beauvoir non condivida certi aspetti del materialismo storico, tuttavia la filosofa riconosce che esso ha elaborato alcune fondamentali intuizioni teoriche. In primo luogo l'idea dell'importanza della storia nella vicenda umana: «l'umanità non è una specie animale: è una realtà storica. La società umana è una *antiphysis*: essa non subisce passivamente la presenza della natura, ma la trasforma secondo il proprio utile. Questa trasformazione non è un'operazione interiore e soggettiva: si effettua oggettivamente nella prassi»¹¹². Il riferimento alla prassi, come attività creatrice che trasforma la natura, richiama il pensiero di Marx. La centralità che de Beauvoir attribuisce al fattore storico-materiale nella vicenda umana chiarisce la misura del valore che la filosofa assegna ai dati biologici. Come osserva Gothlin, «la relation active de l'homme à

¹⁰⁹ de Beauvoir 1949, I, p. 83.

¹¹⁰ de Beauvoir 1949, I, pp. 84-85.

¹¹¹ Cfr. de Beauvoir 1949, I, p. 85.

¹¹² de Beauvoir 1949, I, p. 79.

la nature, médiatisée par l'instrument ou l'outil, relativise les données biologiques: la technique peut rendre insignifiante l'infériorité de la force physique de la femme, et elle peut aussi rendre la femme l'égale de l'homme dans le travail»¹¹³. Malgrado la comune concezione dell'essere umano come realtà storica, va detto però che de Beauvoir, rispetto al materialismo storico, mostra una maggiore attenzione, nella storia, per la situazione dei singoli individui, come è evidente soprattutto nel secondo volume del *Secondo sesso*, in cui vari aspetti della vita delle donne sono analizzati attraverso diari, lettere, autobiografie, opere letterarie e rapporti scientifici¹¹⁴.

Da quanto si è detto è dunque evidente che, secondo de Beauvoir, nessuna delle tre prospettive – biologica, psicoanalitica e del materialismo storico – è sufficiente a chiarire le ragioni dell'oppressione delle donne. Quest'ultima invece deve essere analizzata in un'ottica globale, capace di tener conto di una molteplicità di fattori: «per scoprire la donna, non respingeremo certi contributi della biologia, della psicoanalisi, del materialismo storico: ma pensiamo che il corpo, la vita sessuale, la tecnica esistano concretamente per l'uomo, solo in quanto le intenda nella prospettiva globale della sua esistenza. Il valore della forza muscolare, del fallo, dell'utensile non possono definirsi che in un mondo di valori: esso è subordinato al fine principale dell'esistente che si trascende verso l'essere»¹¹⁵. In effetti de Beauvoir, contro ogni essenzialismo, rigetta l'idea che esistano proprietà ontologiche originarie capaci di determinare i soggetti e assegna un ruolo primario al contesto storico-culturale. È quest'ultimo che elabora e definisce “le donne”. Come scrive la filosofa in un celebre passo del *Secondo sesso*: «donna non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna»¹¹⁶.

¹¹³ Gothlin 2004, p. 74.

¹¹⁴ Cfr. Gothlin 2004, p. 82.

¹¹⁵ de Beauvoir 1949, I, p. 86.

¹¹⁶ de Beauvoir 1949, II, p. 15.

“Femminilità” e “maschilità” sono costruzioni sociali, non qualità proprie dei corpi: «la ‘vera donna’ è un prodotto artificiale fabbricato dalla società nello stesso modo che una volta fabbricava i castrati; i pretesi ‘istinti’ di civetteria, di docilità le sono inculcati, come nell’uomo l’orgoglio fallico»¹¹⁷.

La società, tradizionalmente, impone alla donna, come suo destino, il matrimonio¹¹⁸. Quest’ultimo – spiega de Beauvoir – è sempre stato percepito e vissuto in modo diverso da uomini e donne. I primi, essendo socialmente individui autonomi e completi la cui esistenza è giustificata prima di tutto dal lavoro che svolgono, cercano nel matrimonio solo un’espansione della loro vita; per le seconde invece la condizione di sposa è l’unico modo di essere integrate alla collettività, la sola giustificazione sociale della loro esistenza¹¹⁹. Nel matrimonio dunque non c’è mai stata reciprocità né uguaglianza. La distinzione dei ruoli all’interno della famiglia condanna la donna all’immanenza: «poiché è lui il produttore, è lui che supera l’interesse della famiglia trasferendolo in quello della società e le apre un avvenire cooperando alla costruzione dell’avvenire collettivo: è lui che incarna la trascendenza. La donna è votata alla conservazione della specie e al mantenimento della casa, cioè all’immanenza»¹²⁰. Le occupazioni domestiche delle donne non consentono l’autoaffermazione e non hanno lo stesso valore sociale delle attività lavorative degli uomini. Come afferma de Beauvoir, «il lavoro che la donna esegue all’interno del focolare, non le conferisce un’autonomia; non è direttamente utile alla collettività, non sbocca nell’avvenire, non produce niente. Non acquista senso e dignità se non è integrato alle esistenze che si superano verso la società nella produzione o nell’azione: cioè lungi dal liberare la matrona la mette in posizione di dipendenza dal marito e dai figli»¹²¹. Ma non soltanto per le donne l’istituzione del matrimonio risulta oppressiva. Lo è anche per gli uomini. Ciò perché, secondo il

¹¹⁷ de Beauvoir 1949, II, pp. 156-157.

¹¹⁸ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 177.

¹¹⁹ Cfr. de Beauvoir 1949, II, pp. 177-180.

¹²⁰ de Beauvoir 1949, II, p. 181. Sull’impiego dei concetti di “trascendenza” e “immanenza” in relazione all’ineguale divisione del lavoro domestico cfr. Veltman 2006.

¹²¹ de Beauvoir 1949, II, p. 221.

principio della dialettica del padrone e dello schiavo, «opprimendo si diventa oppressi. Gli uomini sono incatenati dalla loro stessa supremazia; per il fatto che solo loro guadagnano denaro, la sposa esige il denaro; poiché soltanto loro esercitano un mestiere, ella impone loro di riuscire; poiché loro soli incarnano la trascendenza, ella vuole rubarla impadronendosi dei loro progetti e successi»¹²². Questo carattere oppressivo che contraddistingue il matrimonio allora si estinguerà, secondo de Beauvoir, quando anche le donne, parimenti agli uomini, saranno libere di *fare*, di compiersi come soggetti autonomi¹²³.

Altro momento della vita delle donne che de Beauvoir prende in esame è la maternità. La riflessione della filosofa su questo fenomeno si basa principalmente sul rifiuto del concetto di “istinto materno”. De Beauvoir rigetta l’idea che esista una tendenza innata che lega le donne al ruolo di madri e ritiene invece che il rapporto che ciascuna di esse ha con la maternità dipenda dall’insieme di fattori storico-sociali che la riguardano. Afferma a tal proposito de Beauvoir: «non esiste un ‘istinto materno’: in nessun caso la parola può essere applicata alla specie umana. L’atteggiamento della madre è definito dall’insieme della situazione e dal modo con cui essa l’accetta»¹²⁴. Inoltre la filosofa menziona due comuni pregiudizi relativi alla maternità: l’idea che alla donna basti divenire madre per sentirsi appagata¹²⁵ e la convinzione che “il bambino trovi una felicità sicura nelle braccia materne”¹²⁶. Queste credenze, osserva de Beauvoir, sono infondate. Non si può pensare che la maternità rappresenti la massima realizzazione per una donna: «che il bambino sia il fine supremo della donna, è un’affermazione che ha esattamente il valore di uno slogan pubblicitario»¹²⁷. Egualmente errata è l’idea secondo cui le madri garantiscono ai figli una felicità sicura e non possono mai nuocergli. In realtà – spiega la filosofa – dato che “l’amore materno non ha niente di naturale”, esistono anche le cattive

¹²² de Beauvoir 1949, II, p. 257.

¹²³ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 258.

¹²⁴ de Beauvoir 1949, II, p. 291.

¹²⁵ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 303.

¹²⁶ de Beauvoir 1949, II, p. 305.

¹²⁷ de Beauvoir 1949, II, pp. 304-305.

madri¹²⁸. De Beauvoir dunque si pone sul versante opposto rispetto a quella retorica tradizionale che glorifica l'esperienza della maternità. Rispetto a ciò la filosofa fa altresì notare che il ruolo della madre è esaltato soltanto all'interno del contesto matrimoniale, cioè in quanto la donna resta subordinata all'uomo¹²⁹.

La condizione di subordinazione in cui si trovano le donne non è, secondo de Beauvoir, una situazione immutabile. In effetti la filosofa ritiene che queste ultime abbiano la possibilità di liberarsi dalla schiavitù e affermare se stesse. Tale liberazione non deve però avere un carattere individuale, bensì una dimensione collettiva¹³⁰. Essa, cioè, deve compiersi a livello dell'intera società. Condizione basilare perché ciò avvenga è l'indipendenza economica¹³¹. Quest'ultima, però, da sola non basta per svincolare le donne dal loro stato di subordinazione¹³². Deve essere accompagnata da un cambiamento nella struttura della società. Sono infatti le imposizioni sociali che impediscono alle donne di avere le stesse possibilità di realizzazione degli uomini, relegandole ad un ruolo passivo. Come scrive de Beauvoir, «bisogna ripetere ancora una volta che nella collettività umana niente è naturale e che, tra gli altri, la donna è un prodotto elaborato dalla civiltà; l'intervento altrui nel suo destino risale alle origini della storia umana: se questa azione fosse indirizzata in altro modo, essa raggiungerebbe un risultato del tutto diverso»¹³³. Solo mediante una radicale trasformazione sociale le donne potranno essere libere e raggiungere una posizione di parità con gli uomini. Nell'interazione tra uomini e donne come esseri liberi, ciascuno affermerà se stesso come soggetto, restando, per l'altro, un *altro*¹³⁴, ossia un individuo diverso ma di pari condizione. Dunque, pur propugnando l'uguaglianza tra uomini e donne, de Beauvoir rimarca anche la necessità di riconoscere che tra essi vi sono delle differenze. Scrive la filosofa: «rimarranno sempre tra uomo e donna alcune differenze: poiché l'erotismo della donna, e perciò il suo mondo sessuale, ha un

¹²⁸ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 305.

¹²⁹ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 307.

¹³⁰ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 411.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Cfr. de Beauvoir 1949, II, pp. 473-475.

¹³³ de Beauvoir 1949, II, p. 517.

¹³⁴ Cfr. de Beauvoir 1949, II, p. 523.

aspetto particolare, deve necessariamente generare in lei una sensualità, una sensibilità particolari: i suoi rapporti col proprio corpo, col corpo maschile, col figlio, non saranno mai identici a quelli che ha l'uomo col proprio corpo, col corpo femminile e col figlio»¹³⁵.

1.2 *Il femminismo della differenza*

Il tema della differenza tra uomini e donne, già presente in forma embrionale nella riflessione di de Beauvoir – il cui orizzonte di riferimento tuttavia sembra, per lo più, restare legato all'obiettivo dell'uguaglianza –, rappresenta una delle questioni principali della “seconda ondata” del femminismo. Il femminismo di seconda ondata, il cui sviluppo cronologicamente si può grossomodo collocare alla fine degli anni Sessanta, è composto soprattutto da studentesse che provengono dai movimenti progressisti di protesta che andavano costituendosi in quegli anni. Rispetto a questi, nei quali le donne avevano in genere un ruolo soltanto marginale e la tematica della loro liberazione era ben poco considerata, le nuove femministe proposero delle innovative forme di aggregazione e lotta politica. Esse infatti erano organizzate in piccoli circoli autonomi, privi di capi e centri direttivi, nei quali uno strumento di azione fondamentale era rappresentato dalla “Conscience-Raising” (“discussione-confessione”) di gruppo, attraverso cui si raccontavano, condividevano e analizzavano, collettivamente, le esperienze della vita delle donne¹³⁶.

Il valore ideologico del mutamento di prospettiva dall'obiettivo dell'uguaglianza a quello della differenza è così spiegato da Grosz: «the right to equality entails the right to be the same as men, while struggles around the autonomy imply the right to either consider oneself equal to another or reject the terms by which equality is measured and to define oneself in different terms. It

¹³⁵ de Beauvoir 1949, II, p. 522.

¹³⁶ Cfr. Restaino 2002, pp. 31-33.

entails the right to be and to act differently»¹³⁷. Sulla tematica della differenza un punto di riferimento essenziale è rappresentato dalla riflessione di Luce Irigaray. Secondo Irigaray “c’è fra i sessi una complementarità fisiologica e morfologica”¹³⁸ e gli esseri umani hanno bisogno della differenza sessuale per restare vivi e rigenerarsi come viventi. Gli uomini però hanno privato le donne della loro efficacia come genere: «né il popolo né il genere sono uno. Ma una parte reclama per sé il diritto alla coscienza etica e lascia l’altra priva di meta e di effettualità, se non in quanto suo doppio, sua ombra, suo ristoro. *Il genere umano si è spartito in due funzioni, due compiti, non due generi*. La donna ha rinunciato al suo genere»¹³⁹. Il genere umano ha finito per coincidere con l’uomo.

In una delle sue opere più note, *Speculum*, Irigaray passa in rassegna, criticamente, le teorie freudiane – dal cui ambiente lei stessa proveniva, avendo una formazione psicoanalitica – e il pensiero filosofico occidentale, mettendo in discussione il modo in cui essi hanno concepito e rappresentato la donna. Irigaray fa notare che Freud ha pensato la sessualità femminile unicamente come inverso, rovescio, di quella maschile¹⁴⁰. Egli – sostiene l’analista belga – non ha elaborato una visione del corpo e del desiderio della donna tenendo conto delle specificità di essa, bensì ha descritto questi ultimi come rappresentazione speculare di ciò che concerne l’uomo. Prigioniero di un’economia del *logos*, Freud, nel definire la differenza sessuale in funzione dell’a priori del Medesimo, si è servito di procedimenti dialettici quali l’analogia, il confronto, la simmetria, le opposizioni dicotomiche¹⁴¹. Così, per Freud, non c’è che *una* sessualità, quella maschile, essendo quella femminile solo un suo derivato: «in Freud la differenza sessuale si risolve in un più o meno d’un sesso: il pene. E ‘l’altro’ nella sessualità si riduce a ‘non averlo’. La mancanza di pene della donna come l’invidia che ne ha, *assolvono la funzione di negativo*, servono da rappresentanti della negatività in

¹³⁷ Grosz 1989b, pp. 340.

¹³⁸ Irigaray 1987, p. 125.

¹³⁹ Irigaray 1987, p. 140.

¹⁴⁰ Cfr. Irigaray 1974, pp. 9-126.

¹⁴¹ Cfr. Irigaray 1977, p. 58. Per un’analisi del funzionamento della logica dicotomica come pericoloso meccanismo unidirezionale e dei suoi effetti nella concezione dei rapporti tra i generi cfr. Jay 1981.

una dialettica che potremmo chiamare *fallocentrica*. O fallotropica»¹⁴². Ciò comporta, come conseguenza, il fatto che, nella rappresentazione freudiana, la donna non disponga di un'immagine valida del suo sesso¹⁴³ e che l'unica figura attribuibile sia quella del difetto, della mancanza di¹⁴⁴. Questo processo di riduzione della donna a negativo, a “specchio”, dell'uomo, è una costante – mostra Irigaray – nel pensiero filosofico occidentale, in cui il maschile si è sempre costituito come il parametro di riferimento, il protagonista indiscusso¹⁴⁵. Come scrive Chanter, «Irigaray lays bare the exclusion of women and their concerns from the history of Western philosophy. Even when philosophers have attended to the themes of femaleness and femininity [...] they have defined women as subordinate to and dependent on men, who remain the principal actors in the philosophical drama»¹⁴⁶. È emblematico, a tal proposito, il mito platonico della caverna, di cui Irigaray propone una rilettura critica¹⁴⁷. Nell'interpretazione dell'analista belga la caverna platonica, il luogo delle ombre – cioè dell'errore e dell'ignoranza –, rappresenta simbolicamente l'utero. I tentativi di uscire da essa, auspicati da Platone come mezzo per andare oltre l'apparenza e giungere alla contemplazione della realtà vera delle Idee, sono interpretati da Irigaray come un'allegoria della repressione delle origini materne, dell'occultamento di esse, da parte degli uomini¹⁴⁸. Come osserva Berg, «implicit in Plato's allegory of the cave is, for Irigaray, the distinction between male and female: the cave being the womb, mere matter, which must be left behind in pursuit of the higher intelligible world»¹⁴⁹.

¹⁴² Irigaray 1974, pp. 46-7. Parlando della fase fallica dello sviluppo della libido della teoria freudiana come esempio di attribuzione alle donne di un modello pensato per gli uomini, Irigaray chiede, provocatoriamente, perché Freud «non ha mai parlato, ad esempio, di fase vulvare, vaginale, uterina, a proposito della sessualità femminile?» (Irigaray 1974, p. 24).

¹⁴³ Cfr. Irigaray 1974, p. 49.

¹⁴⁴ Cfr. Irigaray 1974, p. 36.

¹⁴⁵ «The philosopher's *speculations* are fundamentally narcissistic», scrive Moi illustrando la critica di Irigaray (Moi 1985, p. 131).

¹⁴⁶ Chanter 1995, p. 128. Sulla lettura irigarayana della tradizione filosofica occidentale cfr. Jones 2011, pp. 38-129.

¹⁴⁷ Cfr. Irigaray 1974, pp. 225-342. Per il mito della caverna si veda Platone, *Repubblica*, VII, 514a-520a.

¹⁴⁸ Cfr. Berger 2010, p. 64.

¹⁴⁹ Berg 1988, p. 70.

La logica fallocentrica, di cui Irigaray mette a nudo le esclusioni in ambito psicoanalitico e filosofico, intesse e permea – denuncia l’analista belga – tutto il linguaggio. L’uomo è il solo soggetto del discorso possibile, il linguaggio è sua esclusiva espressione. Il carattere sessuato del discorso, la sua parzialità, è tuttavia costantemente occultato ed esso è spacciato per “neutro”, “universale”. Scrive Irigaray: «il problema della sessuazione del discorso non è, paradossalmente, mai stato posto. L’uomo, come animale dotato di linguaggio, come animale razionale, ha sempre rappresentato il solo soggetto del discorso possibile, il solo soggetto possibile. E la *sua* lingua si presenta come l’universale stesso. Il(i) modo(i) della predicazione, le categorie del discorso, le forme del giudizio, il dominio del concetto... non sono mai stati interrogati come determinati da un essere *sessuato*. [...] Una legge, da sempre sottaciuta, prescrive ogni realizzazione di linguaggio(i), ogni produzione di discorso, ogni costituirsi di lingua secondo le necessità di *una* prospettiva, di *un* punto di vista, di *una* economia: quelle dell’*uomo*, supposto rappresentare il genere umano»¹⁵⁰. Le donne dunque sono escluse dal discorso, mancano di un linguaggio che le rappresenti e permetta loro di esprimersi. Sono costrette in un’alternativa per la quale o sono donne o parlano-pensano¹⁵¹. Il ruolo riservato al femminile nella lingua sedicente neutra è quello di marca secondaria, sempre subordinata al maschile, il genere principale¹⁵². A quest’ultimo, accusa Irigaray, appartengono tutte le entità di maggior valore¹⁵³. Anche la legge e il diritto – che nella lingua appaiono come genere “neutro” – sono in realtà un possesso degli uomini¹⁵⁴. Mettere in discussione l’universalità del linguaggio, interrogarlo nei suoi fondamenti monosessuati e svelare il meccanismo autoriflettente del soggetto (maschile) in esso, è allora operazione necessaria, affinché le donne possano

¹⁵⁰ Irigaray 1985, p. 279.

¹⁵¹ Cfr. Irigaray 1984, p. 108.

¹⁵² Cfr. Irigaray 1987, p. 195.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Cfr. Irigaray 1987, p. 137.

dirsi. E tuttavia non semplice: «dire che il discorso è *sessuato* [...] è interrogare il baluardo più resistente dell'ordine del senso»¹⁵⁵.

Irigaray sottolinea l'importanza, per le donne, di elaborare un linguaggio che dia riconoscimento e valore al corpo. Scrive al riguardo: «dobbiamo scoprire un linguaggio che non si sostituisca al corpo a corpo, come tenta di fare la lingua paterna, ma che lo accompagni, parole che non escludano il corpo, ma che parlino corpo»¹⁵⁶. Irigaray individua, come specificità del corpo delle donne, una relazione particolare con il “mucoso”¹⁵⁷. Il mucoso, che è associato alle labbra e all'utero, si pone come nozione-chiave per la costruzione di un immaginario e un simbolico femminile che si configuri come modello alternativo rispetto alle rappresentazioni patriarcali¹⁵⁸. Nella (morfo)logica del mucoso non ci sono infatti opposizioni binarie né gerarchie, bensì flussi, contatti e scambi continui¹⁵⁹. Esso è sempre schiuso, tra il dentro e il fuori, sottratto all'ordine numerico, infinito, non-compiuto¹⁶⁰. In quest'ottica la sessualità della donna non può che essere plurale e diversificata¹⁶¹. Le proprietà del mucoso trovano eco nelle modalità di espressione delle donne, che obbediscono a dinamiche ben diverse rispetto al dominio dell'Uno, su cui si fonda la lingua degli uomini¹⁶². Scrive Irigaray: «lo ‘stile’ o ‘scrittura’ della donna dà semmai fuoco alle parole feticcio, ai termini propri, alle forme ben costruite. Questo stile non privilegia lo sguardo ma restituisce ogni figura alla sua nascita, che è anche *tattile*. Lei vi si ri-tocca senza mai costituire, costituirsi in una qualche unità. La *simultaneità* sarebbe il suo ‘proprio’. Un proprio che non si ferma mai alla possibile identità della forma a se stessa. Sempre *fluida*. [...] Il suo ‘stile’ resiste a, e fa esplodere, ogni forma, figura, idea, concetto solidamente stabiliti»¹⁶³.

¹⁵⁵ Irigaray 1984, p. 89.

¹⁵⁶ Irigaray 1987, p. 29.

¹⁵⁷ Cfr. Irigaray 1987, p. 202.

¹⁵⁸ Cfr. Martin A. 2000, p. 156.

¹⁵⁹ Cfr. Whitford 1991.

¹⁶⁰ Cfr. Irigaray 1984, pp. 87-88 e 130-131. Sulle proprietà del mucoso cfr. Mulder 2006, pp. 110-113.

¹⁶¹ Cfr. Irigaray 1977, p. 21.

¹⁶² Cfr. Whitford 1991.

¹⁶³ Irigaray 1977, p. 64.

Il mucoso può richiamare la figura di un divino femminile, di un divino che non abbia il carattere assolutistico del dio degli uomini: «questo mucoso con il suo contatto, le sue proprietà, sarebbe d'impaccio alla trascendenza di un Dio estraneo alla carne, di un Dio di verità stabile e immoto. Esso chiamerebbe invece il ritorno o la venuta del dio secondo una nuova incarnazione, un'altra parusia»¹⁶⁴. In effetti Irigaray denuncia la mancanza, nella tradizione religiosa occidentale, di un trascendentale femminile¹⁶⁵. Quest'ultima infatti si basa sulla figura di un dio-padre generatore di un dio-figlio attraverso una vergine madre, la quale serve dunque soltanto da mediazione. La possibilità dell'esistenza di una dea madre e/o donna non è contemplata. Pertanto, in tale sistema di pensiero, le donne non dispongono di identificazioni valide per il loro sesso. «Se Dio è sempre immaginato come Padre, come possono le donne trovare in esso un modello di identità, un'immagine o una figura compiuta di sé che permetta loro di sfuggire al prevalere quantitativo?»¹⁶⁶, si chiede Irigaray. Il privilegio che ha, nei sistemi rappresentativi, il rapporto padre-figlio occulta, di contro, la relazione madre-figlia¹⁶⁷. Nel codice verbale esistente, fa notare ad esempio Irigaray, madre e figlia non possono dirsi i loro affetti, «l'amore e il desiderio tra loro e in loro rimangono senza significanti articolabili nella lingua»¹⁶⁸. Opponendosi a ciò, l'analista belga ritiene invece che la valorizzazione del legame genealogico tra donne sia un'operazione essenziale per la costruzione di un'etica al femminile. Scrive Irigaray: «è necessario anche, se non vogliamo essere complici dell'uccisione della madre, che affermiamo che esiste una genealogia di donne. C'è una genealogia di donne nella nostra famiglia: abbiamo una madre, una nonna, una bisnonna materne e delle figlie. Di questa genealogia di donne, dato il nostro esilio nella famiglia del padre-marito, tendiamo a dimenticarne la singolarità e perfino a rinnegarla. Cerchiamo di situarci in questa genealogia

¹⁶⁴ Irigaray 1984, p. 88. Sulla questione del divino femminile in Irigaray cfr. Martin A. 2000, pp. 105-168.

¹⁶⁵ Cfr. Irigaray 1987, pp. 69-86; Irigaray 1984, pp. 57-8.

¹⁶⁶ Irigaray 1985, p. 299.

¹⁶⁷ Cfr. Irigaray 1984, p. 87.

¹⁶⁸ Irigaray 1985, p. 275.

femminile per conquistare e custodire la nostra identità»¹⁶⁹. Oltre al rapporto “verticale” tra madri e figlie è necessario, secondo Irigaray, rivalutare anche il rapporto “orizzontale” tra donne, tra “sorelle”¹⁷⁰. Solo conferendo il giusto valore alle dimensioni verticale e orizzontale dei loro rapporti, le donne possono costruire un mondo *per se stesse* e non semplicemente *per l’altro*.

La riscoperta del legame tra madri e figlie e tra donne non significa però chiusura e rifiuto dell’“altro”, bensì apertura ad esso, riconoscimento della differenza senza perdita di sé né dell’altro¹⁷¹. L’etica della differenza sessuale, di cui Irigaray auspica il compimento, implica in effetti l’interazione e il rapporto di *due soggetti differenti*. A tal proposito, Irigaray richiama il concetto di “ammirazione” di Cartesio come sentimento indispensabile nella relazione etica tra uomini e donne¹⁷². L’ammirazione cartesiana è quell’emozione connessa al primo incontro con qualcosa di nuovo o di diverso rispetto alle aspettative. L’uomo e la donna, essendo tra loro “insostituibili” e “irriducibili”, sono sempre una prima volta l’uno per l’altro¹⁷³. Spiega Irigaray: «questa passione [l’ammirazione], primaria, è indispensabile alla vita, ma anche o ancora alla creazione di un’etica. In particolare della e con la differenza sessuale. L’altro(a) dovrebbe ancora e ancora stupirci, apparirci *nuovo*, molto differente da quel che conoscevamo o che supponevamo che dovesse essere. E di conseguenza lo guarderemmo, ci fermeremmo per guardarlo, per interrogarci, accostarci interrogativamente. *Chi sei? Io sono* e *divento* grazie a questa domanda. Ammirazione che oltrepassa quel che conviene o non conviene. L’altro non è mai semplicemente conveniente. Se ci convenisse completamente l’avremmo in qualche modo ridotto a noi. Un *eccesso* resiste: la sua esistenza e il suo divenire

¹⁶⁹ Irigaray 1987, p. 30.

¹⁷⁰ Cfr. Irigaray 1984, pp. 86-87.

¹⁷¹ Cfr. Irigaray 1984, p. 58.

¹⁷² L’insistenza sulla coppia uomo-donna – evidente soprattutto negli ultimi testi della produzione irigarayana – ha suscitato la reazione di alcuni critici, che hanno accusato Irigaray di eterosessismo (cfr. Jagose 1994, pp. 25-42; Joy 2006, pp. 97-101; Murphy 2007; Winnubst 2006, pp. 104-109). Per la difesa da queste accuse cfr. Grosz 1994b; Schwab 2007; Stone 2006, p. 222; Holmlund 1991b; Schutte 1997.

¹⁷³ Cfr. Irigaray 1984, p. 16.

come luogo che permette l'alleanza e/mediante la resistenza all'assimilazione o alla riduzione al medesimo»¹⁷⁴.

Le argomentazioni di Irigaray sulla tematica della specificità delle donne sono state oggetto di controversie nella critica. Alcune femministe, come Plaza, hanno accusato Irigaray di essenzialismo¹⁷⁵ e di compiacenza con l'ideologia patriarcale. Scrive Plaza: «traitant l'existence actuelle de la femme comme un pur néant, elle va chercher un 'avant toute déformation', c'est-à-dire une essence féminine. L'absence de théorie de l'oppression, la croyance en l'inéluctable et l'irréductible de la Différence sexuelle, la réduction psychologique, l'inflation de la notion de 'femme' qu'on trouve dans l'investigation de Luce Irigaray, ne peuvent que déboucher sur cette recherche essentialiste. Dans le vide laissé par le constat de l'inexistence de la femme, L. I. va édifier une conception 'nouvelle' de la femme. Conception sans surprise, puisqu'elle ne peut que projeter dans l'inconnu le trop connu de l'idéologie misogyne»¹⁷⁶. Dello stesso avviso è anche Moi, che denuncia come la prospettiva di Irigaray finisca per replicare la logica del Medesimo¹⁷⁷. Moi sostiene che Irigaray, fallendo nel considerare la specificità storica e economica del potere patriarcale con le sue contraddizioni ideologiche e materiali, è indotta a sviluppare una definizione metafisica della donna, ripetendo così lo stesso tipo di meccanismo concettuale che intendeva mettere in discussione¹⁷⁸. Poovey, dal canto suo, scrive che Irigaray, nel creare un mito del desiderio femminile e nel basare il linguaggio "delle donne" sulle proprietà fisiche dei genitali femminili, richiama un ritorno alla biologia e all'essenzialismo¹⁷⁹.

¹⁷⁴ Irigaray 1984, pp. 61-62.

¹⁷⁵ Sull'essenzialismo cfr. Schor 1989, che mette in guardia dall'errore di "essenzializzare l'essenzialismo", cioè dal credere che esista *un* essenzialismo, un'essenza dell'essenzialismo. Vi sono invece una molteplicità di essenzialismi (cfr. Schor 1989, p. 46). Per la riflessione sull'essenzialismo in contesto femminista cfr. anche Schor – Weed 1989; Stone 2007, pp. 140-166; Witt 2011.

¹⁷⁶ Plaza 1977, p. 113.

¹⁷⁷ Cfr. Moi 1985, p. 142.

¹⁷⁸ Cfr. Moi 1985, p. 148.

¹⁷⁹ Cfr. Poovey 1988, p. 55. Per le accuse di essenzialismo cfr. anche Sayers 1982, p. 131; Sayers 1986, pp. 42-48; Segal 1987, pp. 132-134; Weedon 1987.

A queste accuse di essenzialismo ha tuttavia replicato Whitford. Secondo la studiosa i riferimenti alle specificità del corpo femminile in Irigaray non devono intendersi come richiami all'anatomia, bensì considerarsi come dotati di un valore metaforico¹⁸⁰. Non si tratterebbe, cioè, di biologia, ma di immaginario¹⁸¹: "one might say that it is an imaginary anatomy"¹⁸². Con analogo suggerimento di lettura, Burke, prendendo l'esempio delle labbra – un'immagine cui Irigaray fa spesso riferimento –, spiega che queste ultime «should not be reduced to a literally anatomical specification, for the figure suggests another mode, rather than another model. It implies plurality, multiplicity, and a mode of being 'in touch' that differs from the phallic mode of discourse»¹⁸³. L'elaborazione, da parte di Irigaray, di una nozione apparentemente essenzialista della sessualità femminile è, secondo Fuss, funzionale a ribaltare e sovvertire il fallomorfismo lacaniano¹⁸⁴. Più in generale, Fuss suggerisce di esaminare l'essenzialismo irigarayano nel contesto della storia della filosofia occidentale per considerare il valore strategico che esso può assumere. Dato che a partire dalla riflessione aristotelica la soggettività è sempre stata in relazione con l'essenza e dato che la donna, essendo stata privata di quest'ultima, non ha mai potuto accedervi, allora – spiega Fuss – «to give 'woman' an essence is to undo Western phallogormorphism and to offer women entry into subjecthood»¹⁸⁵. Da questo punto di vista si comprende dunque come «to essentialize 'woman' can be a politically strategic gesture of displacement»¹⁸⁶.

La riflessione sulle forme di scrittura al femminile è largamente presente anche nell'opera di Hélène Cixous. È a quest'ultima infatti che va ricondotta la nota espressione – rilevante nel contesto del femminismo della differenza –

¹⁸⁰ Cfr. Whitford 1988, p. 112.

¹⁸¹ Cfr. Whitford 1986, p. 7.

¹⁸² Whitford 1988, p. 112.

¹⁸³ Burke 1981, p. 303. Cfr. Gallop 1983, che mette in guardia da un'interpretazione troppo letterale dei riferimenti anatomici in Irigaray (Gallop 1983, p. 78). Cfr. anche Gallop 1988, pp. 92-100; Whitford 1991b.

¹⁸⁴ Cfr. Fuss 1989, p. 59.

¹⁸⁵ Fuss 1989, p. 71.

¹⁸⁶ *Ibidem*. Per il riscatto di Irigaray dalle accuse di essenzialismo cfr. anche Schor 1989; Grosz 1989, pp. 100-183; Jones 2011, pp. 160-198; Gatens 1992; Cornell 1991, pp. 165-196; Poe 2011.

“écriture féminine”, di cui lei stessa, in una sorta di dichiarazione programmatica, dice di voler farsi referente¹⁸⁷. Anche Cixous, come Irigaray, denuncia i deleteri effetti della logica del Medesimo. Cixous fa notare che, nella Storia, ha un peso rilevante la distinzione tra il Proprio – cioè il bene – e ciò che lo limita, l’“altro”¹⁸⁸. Quest’ultimo non può essere teorizzato, è “fuori”, altrove. Esso però è sempre stato addomesticato all’interno di una relazione gerarchica dominata dal medesimo: «dans l’Histoire, ce qu’on appelle ‘autre’ c’est une altérité qui se pose, qui entre dans le cercle dialectique, qui est l’autre dans le rapport hiérarchisé où c’est le même qui règne, nomme, définit, attribue, ‘son’ autre»¹⁸⁹. Dunque il paradosso dell’alterità consiste nel fatto che essa non è possibile come tale: l’altro esiste solo per essere recuperato e distrutto come altro¹⁹⁰.

Cixous fa notare come la logica binaria su cui si fonda il pensiero occidentale, implicando una gerarchizzazione dei valori, sottometta tutta l’organizzazione concettuale al dominio maschile¹⁹¹. Nell’opposizione primaria tra attività e passività, che contrassegna la storia della filosofia, la donna è sempre stata associata a questo secondo polo¹⁹². “Ou la femme est passive; ou elle n’existe pas”, scrive polemicamente Cixous¹⁹³. Esclusa dal sistema governato dagli uomini, la donna – afferma Cixous – è il represso che assicura il funzionamento di tale sistema: lei è “nell’ombra”, è “ombra”, secondo la suggestiva metafora impiegata dall’autrice¹⁹⁴.

Per Cixous la scrittura è un luogo privo di compromessi, non obbligato a riprodurre il sistema¹⁹⁵, e pertanto rappresenta un’attività radicalmente sovversiva, capace di trasformare le strutture sociali e culturali¹⁹⁶. Le donne però

¹⁸⁷ Cfr. Cixous 1975.

¹⁸⁸ Cfr. Cixous 1975b, p. 129.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Cfr. Cixous 1975b, p. 130.

¹⁹¹ Cfr. Cixous 1975b, pp. 116-117.

¹⁹² Cfr. Cixous 1975b, p. 117.

¹⁹³ Cixous 1975b, p. 118.

¹⁹⁴ Cfr. Cixous 1975b, p. 123.

¹⁹⁵ Cfr. Cixous 1975b, pp. 131-132.

¹⁹⁶ Cfr. Cixous 1975.

non hanno mai avuto possibilità di parola. Su di loro la scrittura, gestita da un'economia maschile, ha sempre esercitato un carattere repressivo¹⁹⁷. La scrittura cioè è stato il luogo in cui si è affermata l'opposizione sessuale piuttosto che la differenza¹⁹⁸. È allora fondamentale, afferma Cixous, che le donne inizino a elaborare le loro specifiche forme di espressione: «bisogna che la donna scriva se stessa: che la donna scriva della donna e che avvicini le donne alla scrittura, da cui sono state allontanate con la stessa violenza con la quale sono state allontanate dal loro corpo; per gli stessi motivi, dalla stessa legge e con lo stesso scopo mortale»¹⁹⁹. Cixous crea una stretta associazione tra corpo e scrittura femminile²⁰⁰. Le donne, lei scrive, «sono corpo. Più corpo, dunque più scrittura»²⁰¹. Esse però sono state costrette, da oppressioni culturali, a rinunciare alla loro corporeità. Scrivere invece, annuncia Cixous, permetterà alle donne di affrancarsi dalla censura e dalla repressione che verte sulla loro sessualità e di riappropriarsi dei loro piaceri e del loro corpo²⁰². L'uscita delle donne dal silenzio implicherà una radicale rivoluzione²⁰³. La scrittura femminile sarà una scrittura *nuova, insorta*²⁰⁴, cioè caratterizzata da una rottura rispetto alle abituali consuetudini linguistiche: «bisogna che la donna scriva il suo corpo, che inventi la lingua inafferrabile che faccia saltare le pareti, le classi e le scuole di retorica, le ordinanze e i codici, che sommerga, trapassi, valichi il discorso-con-riserva ultima»²⁰⁵. La stessa Cixous tenta di darne concreta realizzazione. Tutta la sua produzione – sia per ciò che concerne i testi teorici che per quelli letterari²⁰⁶ – è infatti caratterizzata da una marcata sperimentazione linguistica, con un radicale

¹⁹⁷ *Ibidem.*

¹⁹⁸ *Ibidem.*

¹⁹⁹ Cixous 1975, p. 221.

²⁰⁰ Cfr. Curti 2006, p. 21.

²⁰¹ Cixous 1975.

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ Cixous 1975, p. 235.

²⁰⁶ La distinzione tra testi teorici e opere letterarie nella produzione di Cixous è in realtà molto meno netta di quanto si possa pensare. I suoi saggi presentano spesso inserti poetici e/o autobiografici e, d'altra parte, i suoi scritti letterari possiedono una connotazione teorica. Gilbert parla a tal proposito di una commistione di autobiografia e filosofia, analisi letteraria e speculazione utopica (Cfr. Gilbert 1986, p. 78).

sovvertimento delle strutture sintattiche e delle norme stilistiche consolidate, nel tentativo di dare voce al femminile. Cixous intende mettere in discussione quel legame tra scrittura e ragione che è in stretto rapporto con il fallocentrismo. La scrittura femminile non potrà mai essere codificata, teorizzata, spiegata attraverso i processi speculativi del discorso fallocentrico, rispetto a cui essa rappresenterà sempre un eccesso²⁰⁷.

Un suggestivo esempio di come la scrittura femminile possa pervenire a un radicale ribaltamento dei valori e dell'ideologia comuni è fornito dalla reinterpretazione della figura della Medusa. Nel mito classico quest'ultima è un essere pericoloso, che dona la morte a chiunque la guardi negli occhi²⁰⁸. Cixous invece, provocatoriamente, scrive che Medusa "è bella e ride"²⁰⁹, affermazione che assume una connotazione perturbante nei confronti dei consolidati schemi di pensiero della tradizione occidentale. Con analogo procedimento sovversivo Cixous mette in discussione la definizione, usuale nella psicoanalisi freudiana, della sessualità femminile come "continente nero". L'espressione era stata usata da Freud per indicare l'impossibilità di conoscere e definire quest'ultima²¹⁰. Cixous invece afferma che: «il 'Continente nero' non è né nero né inesplorabile: è ancora inesplorato solo perché ci hanno fatto credere che fosse troppo nero per essere esplorabile. E perché vogliono farci credere che ciò che ci interessa è il continente bianco, con i suoi monumenti alla Mancanza. E noi abbiamo creduto»²¹¹. Cixous, giocando con la metafora del nero e del bianco, spiega cioè che il carattere enigmatico che è sempre stato attribuito alla sessualità delle donne è in realtà espressione di un modo di pensare e di un punto di vista androcentrici, che volutamente esclude queste ultime.

²⁰⁷ Cfr. Cixous 1975.

²⁰⁸ Tra le fonti classiche che riferiscono del mito di Medusa si veda Esiodo, *Teogonia*, 270-286; Pindaro, *Pitica* XII; Apollodoro, *Biblioteca* II, IV, 2.

²⁰⁹ Cixous 1975, p. 234.

²¹⁰ Cfr. Freud 1932.

²¹¹ Cixous 1975, p. 234.

Cixous associa, con una metafora, la scrittura al latte²¹², richiamando così l'immagine del materno. L'autrice valorizza la figura della madre e i rapporti tra generazioni di donne, che nella Storia sono sempre stati ostacolati a vantaggio esclusivo degli uomini²¹³. Scrive Cixous: «in woman, mother and daughter rediscover each other, preserve each other, childhood enters into maturity, experience, innocence, the daughter in the woman is the mother-child who never stops growing»²¹⁴. Usando una terminologia intrisa di carnalità, Cixous accosta inoltre la scrittura all'amore: «writing, loving: inseparable. Writing is a gesture of love. *The Gesture*. Everyone is nourished and augmented by the other. Just as one is not without the other, so Writing and Loving are lovers and unfold only in each other's embrace, in seeking, in writing, in loving each other. Writing: making love to Love. Writing with love, loving with writing»²¹⁵. La forma di amore associata da Cixous alla scrittura si fonda sulle differenze, sul desiderio dell'"altro", ed è definito dall'autrice, con un neologismo, "Amore-Altro"²¹⁶. Scrivere implica infatti volere l'insieme dell'uno-con-l'altro, impegnati in uno scambio continuo²¹⁷. Nella coppia fallocentrica – nota Cixous – il desiderio è sempre un desiderio di appropriazione. Esso infatti scaturisce da una condizione di ineguaglianza di forze²¹⁸. Contestando questa dinamica, l'autrice invece si fa promotrice di un tipo di scambio in cui il desiderio – suscitato dalla differenza – non produce effetti di annientamento²¹⁹. Il modello interazionale proposto da Cixous si basa cioè sul riconoscimento reciproco dell'uno e dell'altro: «chacun prendrait enfin le risque de l'*autre*, de la différence, sans se sentir menacé (e) par l'existence d'une altérité, mais en se réjouissant de s'augmenter d'inconnu à découvrir, à respecter, à favoriser, à entretenir»²²⁰.

²¹² Cfr. Cixous 1976, p. 49.

²¹³ Cfr. Cixous 1976, pp. 50-51.

²¹⁴ Cixous 1976, p. 51.

²¹⁵ Cixous 1976, p. 42.

²¹⁶ Cfr. Cixous 1975b, p. 184.

²¹⁷ Cfr. Cixous 1975b, p. 159.

²¹⁸ Cfr. Cixous 1975b, p. 145.

²¹⁹ Cfr. Cixous 1975b, p. 143.

²²⁰ *Ibidem*.

In relazione alla questione del rapporto con l'alterità e le differenze, Cixous richiama il concetto di "bisessualità". L'autrice fa una distinzione tra due modi diversi di concepire la bisessualità²²¹. Nell'accezione classica essa è pensata come fusione che cerca di contrastare la paura della castrazione, come fantasma di un essere totale alla maniera della figura mitica dell'ermafrodito. A questa forma di bisessualità, compromessa con la logica fallocentrica e con le sue dicotomie gerarchizzanti, Cixous contrappone "l'altra bisessualità", ovvero «celle dont chaque sujet non enfermé dans le faux théâtre de la représentation phallogcentrique, institue son univers érotique. Bisexualité, c'est à dire repérage en soi, individuellement, de la présence, diversement manifeste et insistante selon chaque un ou une, des deux sexes, non-exclusion de la différence ni d'un sexe, et à partir de cette 'permission' que l'on se donne, multiplication des effets d'inscription du désir, sur toutes les parties de mon corps et de l'autre corps»²²². Mentre la rappresentazione tradizionale della bisessualità implica l'annullamento delle differenze in una sorta di "neutro" fusionale che ingloba "maschile" e "femminile", l'*altra bisessualità* proposta da Cixous invece le esalta e le moltiplica, superando l'opposizione binaria tra questi due poli²²³. Sono le donne – scrive l'autrice – a impersonare, per ragioni storico-culturali, la bisessualità, dimostrandosi aperte all'alterità²²⁴. L'uomo invece "è addestrato a mirare alla gloriosa monosessualità fallica"²²⁵.

L'interesse per le modalità espressive che eccedono il linguaggio verbale consolidato e la riflessione sul concetto di materno sono tematiche di grande importanza anche nell'opera di Julia Kristeva. Kristeva, sviluppando il sistema lacaniano, teorizza una distinzione, nel processo della significazione, tra due diverse modalità: il simbolico e il semiotico. Il simbolico è il momento del linguaggio verbale, del segno, dell'ordine del padre, della separazione dal corpo

²²¹ Cfr. Cixous 1975b, p. 155.

²²² Cixous 1975b, pp. 155-156.

²²³ Cfr. Andermatt Conley 1984, p. 60.

²²⁴ Cfr. Cixous 1975b, pp. 156-159.

²²⁵ Cixous 1975b, p. 156-7.

materno²²⁶. Il semiotico invece è il campo del pre-verbale, delle pulsioni, dell'inconscio, del legame con la madre. Esso – che Kristeva definisce richiamando l'immagine platonica della *chora* – “è preliminare all'evidenza, al verosimile, alla spazialità e alla temporalità”²²⁷. Spiega la studiosa a proposito della *chora* semiotica: «pur non essendo ancora una posizione che rappresenti qualcosa per qualcuno, cioè pur non essendo un segno, non è però neppure una *posizione* che rappresenti qualcuno per un'altra posizione, cioè non è ancora un significante, ma si genera in vista di tale posizione significante. Né modello né copia, anteriore e sottostante alla figurazione, quindi alla specularizzazione, tollera analogie soltanto con il ritmo vocale o cinesico»²²⁸. Semiotico e simbolico, pur rappresentando due modalità differenti, sono tuttavia interconnessi e inseparabili²²⁹. È proprio la tensione dialettica tra essi – una tensione irrisolvibile in sintesi alla maniera hegeliana, bensì costantemente mantenuta – che consente il processo di significazione²³⁰.

La vocalità ritmica del semiotico, sperimentata dal bambino e necessaria al costituirsi della lingua, può riemergere, in quest'ultima, in qualsiasi momento, recando scompiglio. Come scrive Cavarero: «la lingua, appunto, sfrutta, riduce e regola i prodigiosi esercizi della voce infantile. Sfrondata dai suoi eccessi e dalla sua fantasia, l'emissione si congela nelle sillabe e nei toni consentiti dalla lingua. Debitore alla *chora* semiotica dell'articolazione dei suoi fonemi, il sistema simbolico stenta, tuttavia, ad arroccarsi al di là del *taglio* che da essa lo separa e, insieme, con essa lo unisce. Le pulsioni semiotiche del fonico trovano così qualche varco per invadere il linguaggio e sconvolgerlo con il tumulto dei loro ritmi»²³¹. Questa concezione della significazione come processo dinamico, sempre in bilico tra le pulsioni della *chora* e l'ordine del simbolico, comporta,

²²⁶ Oliver mette in guardia dal confondere il simbolico di Kristeva con quello di Lacan. Mentre per quest'ultimo il Simbolico include, nel senso più ampio, *tutto* il sistema della significazione, per Kristeva invece il simbolico rappresenta solo un elemento di tale sistema (cfr. Oliver 2002, pp. XIV-XV).

²²⁷ Kristeva 1974, p. 29.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Cfr. Kristeva 1974, p. 28.

²³⁰ Cfr. Oliver 2002, p. XV.

²³¹ Cavarero 2003, p. 148.

correlativamente, una visione del soggetto come entità mobile, scissa, in perenne oscillazione tra il conscio e l'inconscio²³². Kristeva conia, a tal proposito, l'espressione "sujet en procès" (soggetto in processo)²³³. Il "soggetto in processo" è un soggetto continuamente in costruzione, provvisorio, relazionale, mai fisso né unificato²³⁴. Si noti inoltre come la visione di Kristeva, riconoscendo all'elemento pulsionale un valore pari a quello del simbolico – una novità rispetto alla tradizione filosofica che ha sempre privilegiato quest'ultimo –, connetta il soggetto parlante al suo concreto corporeo, alla sua carnalità²³⁵.

Il rapporto di Kristeva con il femminismo è sempre stato marcato da una sottile ambiguità. Pur sviluppando una riflessione tesa a sovvertire le strutture di potere, e perseguendo dunque un obiettivo comune con il movimento femminista, la studiosa tuttavia ha spesso preso le distanze, anche con pesanti critiche, da certi aspetti di quest'ultimo²³⁶. Nel saggio *Women's Time* Kristeva fa una distinzione tra due diverse concezioni del tempo e, in relazione a queste, individua due differenti attitudini nella storia del femminismo. Da un lato Kristeva colloca la temporalità ciclica, relativa alla ricorrenza di un ritmo biologico che si conforma a quello della natura, e quella monumentale, priva di rotture, onnicomprensiva e infinita come lo spazio immaginario – entrambe tradizionalmente connesse alla soggettività femminile; dall'altro lato la studiosa pone invece il tempo lineare, progressivo, cioè quello della storia e della lingua, che è etichettato come maschile²³⁷. Ai suoi esordi – spiega Kristeva – il movimento femminista aspirava a guadagnare un posto nel tempo lineare, cioè mirava a ottenere un piano di parità con gli uomini nelle istituzioni sociali e politiche²³⁸. Kristeva nota, criticamente, come questo primo femminismo, implichi un'uniformante visione universalista. Un secondo momento nella storia

²³² Cfr. Oliver 2002, p. XVIII.

²³³ Cfr. Kristeva 1974.

²³⁴ Cfr. McAfee 2000, pp. 69-71. Fraser, criticamente, obietta al soggetto in processo di Kristeva la mancanza di potenziale politico (cfr. Fraser 1992, p. 189).

²³⁵ Cfr. Cavareto 2003, p. 148.

²³⁶ Cfr. Moi 1986b, pp. 9-10. Sui rapporti tra Kristeva e il femminismo, nello specifico per ciò che concerne la filosofia politica cfr. Schippers 2011.

²³⁷ Cfr. Kristeva 1979, pp. 15-18.

²³⁸ Cfr. Kristeva 1979, pp. 18-19.

del femminismo è invece segnato, secondo l'analisi di Kristeva, da un rifiuto del tempo lineare. Le femministe di questa generazione, osserva la studiosa, chiedono il riconoscimento delle specificità femminili e cercano di dare espressione alle esperienze corporee lasciate mute dalla cultura²³⁹. Esse si ricollegano alla memoria mitica e alla temporalità ciclica e monumentale²⁴⁰. L'analisi di Kristeva si focalizza dunque essenzialmente, come questione cruciale delle rivendicazioni delle donne, sul modo in cui queste ultime tentano di replicare alla loro esclusione dal contratto socio-simbolico: da un lato con una logica di identificazione, che implica il desiderio di partecipare al potere; dall'altro con l'aspirazione a creare una contro-società, parallela a quella oppressiva del quotidiano.

Rispetto a questi tentativi, che giudica fallimentari, Kristeva propone invece una terza alternativa: «in this third attitude, which I strongly advocate – which I imagine? – the very dichotomy man/woman as an opposition between two rival entities may be understood as belonging to *metaphysics*. What can 'identity', even 'sexual identity', mean in a new theoretical and scientific space where the very notion of identity is challenged? [...] What I mean is, first of all, the demassification of the problematic of *difference*, which would imply, in a first phase, an apparent de-dramatization of the 'fight to the death' between rival groups and thus between the sexes. And this not in the name of some reconciliation [...] but in order that the struggle, the implacable difference, the violence be conceived in the very place where it operates with the maximum intransigence, in other words, in personal and sexual identity itself, so as to make it disintegrate in its very nucleus»²⁴¹. La nuova attitudine non implica il rifiuto dell'ordine socio-simbolico, bensì cerca di analizzare il funzionamento del suo contratto fondante, partendo dai sentimenti personali provati quando ci si rapporta ad esso. Ciò conduce, spiega Kristeva, a un'intensa attività di ricerca, com'è il caso di quelle sperimentazioni in campo artistico, che tentano di

²³⁹ Cfr. Kristeva 1979, p. 19.

²⁴⁰ Cfr. Kristeva 1979, p. 20.

²⁴¹ Kristeva 1979, pp. 33-34.

sovvertire il codice e il linguaggio e di portare avanti un discorso più vicino al corpo, all'innominabile represso dal contratto sociale²⁴². La studiosa si auspica un incremento dell'importanza delle cosiddette pratiche estetiche «not only to counterbalance the storage and uniformity of information by present-day mass media, data-bank systems, and, in particular, modern communications technology, but also to demystify the identity of the symbolic bond itself, to demystify, therefore, the *community* of language as a universal and unifying tool, one which totalizes and equalizes. In order to bring out – along with the *singularity* of each person and, even more, along with the multiplicity of every person's possible identification [...] – the *relativity of his/her symbolic as well as biological existence*, according to the variation in his/her specific symbolic capacities. And in order to emphasize the *responsibility* which all will immediately face of putting this fluidity into play against the threats of death which are unavoidable whenever an inside and an outside, a self and an other, one group and another, are constituted»²⁴³.

Complessivamente, quello che emerge dalla riflessione di Irigaray, Cixous e Kristeva è il comune tentativo di sviluppare un discorso che valorizzi la corporeità e il pulsionale – che la storia del pensiero (androcentrico) occidentale ha sempre collocato in opposizione qualitativa al “razionale” –, aprendo così prospettive nuove e originali.

1.3 Dalla differenza alle differenze

Dopo gli anni '70 il discorso teorico femminista si arricchisce di nuovi spunti. Emergono esigenze differenti rispetto al passato e va attuandosi una sempre maggiore diversificazione di prospettive e orientamenti. Inizia a svilupparsi una

²⁴² Cfr. Kristeva 1979, pp. 24-25. Kristeva tiene a specificare che, quando parla di queste esperienze artistiche sperimentali, non si riferisce alla pratica della “écriture féminine”, da cui la studiosa prende le distanze, giudicandola altamente problematica (cfr. Kristeva 1979, p. 25).

²⁴³ Kristeva 1979, pp. 34-35.

critica interna al movimento femminista, a cui viene contestato di aver sviluppato una visione universalista, che trascura le differenze (etniche, di classe, di orientamento sessuale...) tra le donne. È di grande importanza, a tal proposito, la *Dichiarazione* del Collettivo Combahee River, che rappresenta il primo pronunciamento teorico e politico del femminismo nero²⁴⁴. Il manifesto espone degli obiettivi su larga scala: «the most general statement of our politics at the present time would be that we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking. The synthesis of these oppressions creates the conditions of our lives»²⁴⁵. Si tratta cioè di una dichiarazione programmatica che rivendica la necessità di lottare, oltre che contro l'oppressione sessuale, anche contro l'oppressione razziale, eterosessista e di classe, considerando tutti questi fattori interrelati²⁴⁶. Nello scritto le femministe nere del Combahee River accusano di razzismo le colleghe bianche del movimento e, controbattendo a ciò, reclamano maggiore attenzione per la specificità della loro condizione. Il testo è di grande interesse perché teorizza, per la prima volta, una politica identitaria (“identity politics”)²⁴⁷, tematica su cui si incentrerà il dibattito teorico negli anni seguenti. Tale concetto rivendica l'identità personale come base primaria dell'azione politica²⁴⁸. Le femministe

²⁴⁴ Cfr. Restaino 2002, p. 59.

²⁴⁵ Combahee River Collective 1982, p. 13.

²⁴⁶ Sulla simultaneità e intersezione delle varie forme di oppressione, e la relativa necessità di una politica multisituata per farvi fronte, si è espressa anche Angela Davis, figura emblematica dell'attivismo femminista nero degli anni '80 (cfr. Davis 1984).

²⁴⁷ Cfr. de Lauretis 1999, p. 50.

²⁴⁸ Cfr. Combahee River Collective 1982, p. 16. A proposito della politica identitaria prospettata dal combattivo Combahee River e delle possibili accuse di isolazionismo e essenzialismo che tale posizione può sollevare, Nicholson spiega che: «[le femministe del Combahee River] were noting that *all* women are racialized and classed, and that gender intersects with such factors so fundamentally as to negate the possibility of abstracting any one factor as a basis of self identity or political action» (Nicholson 1997, p. 10). Come alternativa alla “politica identitaria”, Fuss propone una “politica dell'identificazione” (cfr. Fuss 1995). Mentre la prima si basa sul riconoscimento di un “vero” sé, la seconda invece rifiuta il binarismo tra sé autentico/sé non autentico. Sviluppando questa riflessione, Brewer propone una “politica post-identitaria”: «within the context of identity politics, the feminist subject would emerge as the result of a linear sequence of stages through which one progressively peels off the layers of false consciousness resulting from institutional racism and sexism. To the contrary, in what I am calling post-identity politics, identification would enable women to exchange the notion of the self as the purified product of a forward

firmatarie della *Dichiarazione* si identificano come nere, lesbiche e socialiste e rifiutano il separatismo dagli uomini promosso da certe frange del movimento²⁴⁹. Esse infatti ritengono che tra donne e uomini neri debba esserci solidarietà nella comune lotta contro il razzismo.

Figura-chiave del collettivo Combahee River è Barbara Smith, le cui riflessioni teoriche hanno un ruolo cruciale nello sviluppo degli studi sulle donne nere in ambito accademico. Ponendo la lotta contro il razzismo come obiettivo essenziale dei *feminist studies*²⁵⁰, Smith evoca, nell'appassionata introduzione al volume *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave* scritta con Hull – un'antologia di testi sul femminismo nero –, la nascita di uno specifico campo di studi sulle donne nere. Parlare di “Black women’s studies” – scrivono Hull e Smith – è un atto di coraggio e di grande valore politico²⁵¹. Significa affermare che le donne nere esistono. Queste ultime infatti non hanno mai avuto riconoscimento né negli studi sulle donne, che si incentrano primariamente sulle donne bianche, né negli studi sui neri, si focalizzano essenzialmente sugli uomini²⁵². E, in generale, le donne nere sono sempre state tenute distanti dal lavoro intellettuale e dall'accademia²⁵³. Smith e Hull collegano lo sviluppo dei “Black women’s studies” a tre movimenti politici: la lotta per la liberazione dei neri, quella per la liberazione delle donne e il movimento femminista nero²⁵⁴. Metodologicamente, le due autrici rivendicano l'esigenza di un approccio che sia centrato, non soltanto sulle figure femminili eccezionali della storia nera, bensì soprattutto sulle donne nere “comuni”, sui fattori che

trajectory for an understanding of the self as configured through its relation to others in a single continuum of action» (Brewer 2002, p. 75).

²⁴⁹ Cfr. Combahee River Collective 1982, p. 16. Smith fa una distinzione tra separatismo e autonomia: mentre quest'ultima sorge da una posizione di forza, il separatismo invece proviene da una posizione di paura (cfr. Smith 1983, p. XL).

²⁵⁰ Scrive ad esempio Smith: «I also feel that the women’s movement will deal with racism in a way that it has not been dealt with before in any other movement: fundamentally, organically, and nonrhetorically. White women have a materially different relationship to the system of racism than white men. They get less out of it and often function as its pawns, whether they recognize this or not. It is something that living under white-male rule has imposed on us; and overthrowing racism is the inherent work of feminism and by extension feminist studies» (Smith 1982b, p. 51).

²⁵¹ Cfr. Hull – Smith 1982, p. XVII.

²⁵² Cfr. Hull – Smith 1982, p. XX.

²⁵³ Cfr. Hull – Smith 1982, p. XVIII.

²⁵⁴ Cfr. Hull – Smith 1982, p. XX.

concretamente e materialmente influenzano le loro vite²⁵⁵. Inoltre Smith e Hull rifiutano, per il campo di studi accademici che promuovono, il concetto di “obiettività”, etichettandolo come esempio di pensiero maschile bianco. Esse piuttosto prendono atto del fatto che qualsiasi attività in ambito umano è sempre contraddistinta da parzialità e soggettività e non pensano che queste due qualità rappresentino dei disvalori intellettuali²⁵⁶.

Appelli alla necessità, per le donne nere, di autodefinirsi provengono anche dalla poetessa Audre Lorde. Lorde denuncia come la società moderna implichi una sorta di rigetto istituzionalizzato della differenza, perché l’economia di profitto che la regola ha costantemente bisogno di *outsiders* di cui servirsi come *surplus*²⁵⁷. In tale società quindi agli individui è inculcato il timore della differenza e, osserva la poetessa, tre sono i modi in cui essa è affrontata: ignorandola, copiandola (nel caso sia ritenuta dominante) oppure distruggendola (nel caso sia creduta subordinata)²⁵⁸. Mancano invece modelli per relazionare gli individui, con le loro rispettive differenze, su un piano di parità, con la conseguenza che di queste ultime viene fatto un cattivo uso²⁵⁹. La differenza è infatti classificata come “devianza”, “inferiorità”²⁶⁰. Lorde spiega che non sono le differenze a separare gli esseri umani, bensì il mancato riconoscimento di esse: «certainly there are very real differences between us of race, age, and sex. But it is not those differences between us that are separating us. It is rather our refusal to recognize those differences, and to examine the distortions which result from our misnaming them and their effects upon human behavior and expectation. *Racism, the belief in the inherent superiority of one race over all others and thereby the right to dominance. Sexism, the belief in the inherent superiority of one sex over the other and thereby the right to dominance. Ageism.*

²⁵⁵ Cfr. Hull – Smith 1982, p. XXI-XXII.

²⁵⁶ Cfr. Hull – Smith 1982, p. XXV.

²⁵⁷ Cfr. Lorde 1984, p. 115.

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ *Ibidem.*

²⁶⁰ Cfr. Lorde 1984, p. 116.

Heterosexism. Elitism. Classism»²⁶¹. Si noti come, nel passaggio, anche Lorde, come le femministe del collettivo Combahee River, faccia riferimento ad una pluralità di forme di oppressione. Proprio riferendosi a queste, la poetessa denuncia le femministe bianche del movimento per la loro cecità alle differenze e la tendenza ad omogeneizzare²⁶². Secondo Lorde invece le differenze sono una grande risorsa creativa, una forza per il cambiamento, e vanno pertanto preservate²⁶³.

In relazione alla questione del separatismo, Lorde ritiene che donne e uomini neri debbano collaborare. Ma ad una fondamentale condizione: che questi ultimi riconoscano e combattano la natura oppressiva dei privilegi maschili²⁶⁴. Gli uomini neri infatti devono essere consapevoli – osserva la poetessa – che la logica che sta alla base del sessismo è la medesima che sorregge il razzismo e anche l'omofobia²⁶⁵. Finché questa consapevolezza non si sarà sviluppata, la lotta contro il sessismo sarà sempre vista come tangenziale alla lotta per la liberazione dei neri, piuttosto che centrale in essa, come invece dovrebbe essere²⁶⁶.

Sulla questione dell'intersezione delle molteplici forme di oppressione insiste anche bell hooks²⁶⁷. La studiosa fa notare che razzismo e sessismo funzionano secondo il medesimo meccanismo ideologico e ritiene che la lotta per la liberazione dei neri non possa prescindere dalla lotta contro l'oppressione

²⁶¹ Lorde 1984, p. 115.

²⁶² Cfr. Lorde 1984, p. 116.

²⁶³ Cfr. Lorde 1984, p. 112. La valorizzazione delle differenze è un'importante tematica che confluirà nella contemporanea teoria *queer*, che ha dunque un debito simbolico nei confronti di Lorde, anche se quest'ultima non viene mai citata in essa (cfr. Garber 2001, p. 100).

²⁶⁴ Cfr. Lorde 1984, p. 63.

²⁶⁵ Cfr. Lorde 1984, p. 64.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ “bell hooks” è in realtà lo pseudonimo di Gloria Watkins. Come racconta lei stessa, l'autrice ha scelto questo appellativo per evidenziare il legame con la genealogia femminile della sua famiglia: «one of the many reasons I chose to write using the pseudonym bell hooks, a family name (mother to Sarah Oldham, grandmother to Rosa Bell Oldham, great-grandmother to me), was to construct a writer-identity that would challenge and subdue all impulses leading me away from speech into silence. I was a young girl buying bubble gum at the corner store when I first really heard the full name bell hooks. I had just ‘talked back’ to a grown person. Even now I can recall the surprised look, the mocking tones that informed me I must be kin to bell hooks – a sharp-tongued woman, a woman who spoke her mind, a woman who was not afraid to talk back. I claimed this legacy of defiance, of will, of courage, affirming my link to female ancestors who were bold and daring in their speech» (hooks 1989, p. 9). Per una discussione dettagliata sul valore e il senso dello pseudonimo si veda hooks 1989, pp. 160-166.

sessuale. Hooks denuncia la cecità dei leaders della comunità nera nel riconoscere le dinamiche sessiste cui sono soggette le donne nere. Gli uomini neri – spiega hooks – possono esercitare, su queste ultime, la stessa forma di oppressione che essi subiscono dai bianchi²⁶⁸. Secondo tale ottica, uomini bianchi e neri non si dimostrano differenti: l'ideologia sessista del dominio maschile, basata sul concetto dell'inferiorità delle donne, è un atteggiamento condiviso da entrambi²⁶⁹. D'altra parte, specularmente, hooks imputa alle femministe bianche un atteggiamento razzista. La studiosa spiega che la forma di razzismo messo in atto da queste ultime non assume la forma dell'odio aperto, ma è ben più sottile e implicito: si esprime con l'esclusione e la riduzione al silenzio delle donne non bianche²⁷⁰. Le donne che hanno fatto nascere il movimento femminista non sono mai state capaci, secondo la studiosa, di sovvertire quella logica razzista che gli ha insegnato a considerare le donne diverse da loro come l'Altro²⁷¹. Hooks infatti nota criticamente come, nella società americana, l'ideologia razzista, relegando la differenza nel campo del dis-umano, abbia fatto sì che il concetto di donna coincidesse con quello di “donna bianca”²⁷². Come scrive la studiosa: «in the most of their writing, the white American woman's experience is made synonymous with *the* American woman's experience»²⁷³. Le prime lotte delle femministe bianche – nota hooks – non miravano a difendere gli interessi di tutte le donne, ma unicamente quelli della propria categoria. Lo stesso concetto di “Sorellanza”, proposto in certi ambienti del movimento femminista, è una mistificazione. Esso pretende di accomunare le donne sulla base dell'idea di una “oppressione comune”, ma in realtà maschera e occulta il dominio di un gruppo egemone, le donne borghesi bianche, sulle altre²⁷⁴. Hooks osserva che individuare le basi della solidarietà tra donne nella condivisione dell'esperienza dell'oppressione – come fanno le borghesi del movimento femminista – significa

²⁶⁸ Cfr. hooks 1981, p. 88.

²⁶⁹ Cfr. hooks 1981, p. 99.

²⁷⁰ Cfr. hooks 1981, p. 137.

²⁷¹ Cfr. hooks 1981, p. 121.

²⁷² Cfr. hooks 1981, p. 138-9.

²⁷³ hooks 1981, p. 137.

²⁷⁴ Cfr. hooks 1984, p. 44.

portare avanti una visione che spinge le donne a concepire se stesse come vittime²⁷⁵. Pur riconoscendo i limiti del concetto di Sorellanza, hooks però non sminuisce il valore del legame tra donne, a cui invece riconosce grande importanza²⁷⁶. Secondo la studiosa il movimento femminista deve incoraggiare una forma di solidarietà e di sorellanza tra donne che si sviluppa sulla base di forze e risorse condivise, piuttosto che sull'idea dell'oppressione comune²⁷⁷. Ciò non può prescindere dal riconoscimento e della valorizzazione delle differenze, considerando che “women do not need to eradicate difference to feel solidarity”²⁷⁸.

Considerata l'interconnessione tra le diverse forme di oppressione, hooks definisce il femminismo come un movimento che lotta non solo contro il sessismo ma, trasversalmente, contro tutte le forze oppressive. Scrive la studiosa: «to me feminism is not simply a struggle to end male chauvinism or a movement to ensure that women will have equal rights with men; it is a commitment to eradicating the ideology of domination that permeates Western culture on various levels – sex, race, and class, to name a few – and a commitment to reorganizing U.S. society so that the self-development of people can take precedence over imperialism, economic expansion, and material desires»²⁷⁹. Hooks precisa di voler prendere le distanze da dichiarazioni quali “sono una femminista”, perché esse sembrano rimandare a qualità materiali e reificate dell'identità, e propone invece l'impiego di espressioni come “invoco il femminismo”, che fa riferimento a un'attitudine mentale, a un atteggiamento ideologico, e non implica un coinvolgimento nel pensiero dicotomico che è alla base di tutti i sistemi di dominazione nella società occidentale²⁸⁰. Inoltre, rispetto alla questione del

²⁷⁵ Cfr. hooks 1984, p. 45.

²⁷⁶ *Ibidem.*

²⁷⁷ *Ibidem.*

²⁷⁸ hooks 1984, p. 65. Martin osserva che in bell hooks e in Lorde il concetto di “differenza” si articola in una doppia accezione: da un lato fa riferimento a una “politica della differenza”, che implica una struttura di dominio; dall'altro indica la “nozione di differenza” come forma di resistenza ed *empowerment*. L'*agency* delle donne nere è contraddistinta sia dalla decostruzione critica della differenza come sistema di dominio sia dell'impiego della differenza come forza creativa (cfr. Martin J. M. 2001, p. 137).

²⁷⁹ hooks 1981, p. 194-5.

²⁸⁰ Cfr. hooks 1984, p. 29.

coinvolgimento maschile nelle rivendicazioni delle donne, hooks, come Lorde, esprime un parere favorevole. Secondo la studiosa, la rivoluzione femminista non può realizzarsi senza che intervengano anche gli uomini. Come principali agenti del sessismo, essi hanno infatti una responsabilità primaria nell'eliminazione di quest'ultimo²⁸¹. Va detto infine che hooks è consapevole del rischio che il pensiero femminista, come ogni forma di teorizzazione, possa trasformarsi in un dogmatismo egemone e, per scongiurare ciò, insiste sulla necessità di sottoporlo continuamente a critica, di riesaminarlo e metterlo in discussione senza sosta²⁸².

Rispetto al dibattito sulla maternità e sulla famiglia che ha interessato la critica femminista fin dagli inizi, hooks è dell'idea che l'ambito familiare rappresenti, soprattutto per gli oppressi, un luogo in cui trovare supporto e sostegno umano²⁸³. Difendendo la propria posizione, la studiosa spiega che, storicamente, le donne nere hanno considerato il lavoro familiare come una attività altamente umanizzante, ritenendo, di contro, il lavoro esterno alla casa alienante e degradante. Si tratta cioè – osserva hooks – di una posizione radicalmente opposta rispetto a quella delle donne bianche del primo femminismo, che invece, molto spesso, rifiutano e rinnegano il lavoro domestico, classificandolo come umiliante²⁸⁴.

Come forma di opposizione alle ideologie del dominio e dell'oppressione, hooks rivendica il valore del margine. La studiosa fa una distinzione tra la marginalità intesa come condizione di segregazione imposta da strutture oppressive e la marginalità intesa come spazio di resistenza. In questa seconda accezione essa rappresenta delle potenzialità alternative e offre opportunità per sviluppare un contro-discorso. Con le parole di hooks, «it offers to one the possibility of radical perspective from which to see and create, to imagine alternatives, new worlds»²⁸⁵. In tale ottica le donne nere, che – come rileva la studiosa – occupano il gradino più basso della scala sociale a causa delle

²⁸¹ Cfr. hooks 1984, p. 67-81.

²⁸² Cfr. hooks 1984, p. 10.

²⁸³ Cfr. hooks 1984, p. 37.

²⁸⁴ Cfr. hooks 1984, p. 133-4.

²⁸⁵ hooks 1990, p. 150.

molteplici forme di oppressione a cui sono sottoposte, possono usufruire di uno speciale punto di vista, beneficiante dalla potenzialità del margine, con cui mettere in discussione l'egemonia razzista, sessista, classista...²⁸⁶.

Sul rapporto tra la particolare condizione sociale delle donne nere e la loro capacità di sviluppare un punto di vista alternativo si sofferma anche Patricia Hill Collins. La studiosa mette in guardia dall'errore di pensare la comunità nera come una collettività omogenea e, contro ogni essenzialismo, specifica che non esiste un prototipo di donna nera che funge da modello "autentico" di riferimento. Il concetto di punto di vista collettivo delle donne nere da lei proposto implica invece una serie di dinamiche tensioni. Scrive Collins: «no homogeneous Black woman's standpoint exists. There is no essential or archetypal Black woman whose experiences stand as normal, normative, and thereby authentic. An essentialist understanding of a Black woman's standpoint suppresses differences among Black women in search of an elusive group unity. Instead, it may be more accurate to say that a Black women's collective standpoint does exist, one characterized by the tensions that accrue to different responses to common challenges. Because it both recognizes and aims to incorporate heterogeneity in crafting Black women's oppositional knowledge, this Black women's standpoint eschews essentialism in favor of democracy. Since Black feminist thought both arises within and aims to articulate a Black women's group standpoint regarding experiences associated with intersecting oppressions, stressing this group standpoint's heterogeneous composition is significant»²⁸⁷. Oltre al carattere eterogeneo, e in rapporto con questo, Collins riconosce, nella costruzione del punto di vista delle donne nere, la centralità della dimensione diasporica²⁸⁸. Essa riguarda, storicamente, un'emigrazione forzata, una dispersione dall'Africa in una moltitudine di territori. In una situazione storico-culturale di questo tipo le rivendicazioni del femminismo nero non possono che svilupparsi in una cornice transnazionale, convogliando esigenze di

²⁸⁶ Cfr. hooks 1984, p. 14-15.

²⁸⁷ Collins 1990, p. 28.

²⁸⁸ Cfr. Collins 1990.

portata globale. Le discendenti della diaspora africana cioè sono territorialmente disperse nel globo, ma possono ugualmente affrontare esigenze condivise, creando un fronte comune.

Tenuto conto di queste peculiarità, risulta chiaro – osserva Collins – che né il pensiero né la pratica femminista neri devono essere statici, bensì dinamici e pronti al cambiamento²⁸⁹. Come mutano le condizioni sociali, si modificano così anche i saperi e le pratiche che cercano di fronteggiarle. E inoltre, nella visione di Collins, le lotte delle femministe nere devono relazionarsi con altri movimenti e collocarsi in un contesto più ampio, definendo un fronte comune per tutelare la dignità umana e garantire la giustizia sociale²⁹⁰. Infatti, considerata la natura plurale delle oppressioni, le rivendicazioni sociali delle femministe nere non possono che avere valore trasversale, riguardare cioè tutti gli oppressi e non soltanto le donne nere.

Collins afferma che, tradizionalmente, le donne nere hanno potuto trovare libertà di espressione individuale e collettiva in tre spazi “sicuri”: nelle relazioni tra donne, nella musica e nella scrittura. Quando parla di rapporti tra donne la studiosa si riferisce sia alle relazioni informali come quelle familiari e di amicizia, sia a quelle più formali relative a organizzazioni sociali di varia natura. Tali forme di aggregazione creano reti di solidarietà tra donne, che Collins considera di primaria importanza nell’esistenza delle donne nere. Rispetto alla musica la studiosa cita, nello specifico, la tradizione del *blues*. Essa, per i neri, ha rappresentato – spiega Collins – non soltanto una forma di intrattenimento, ma anche un mezzo per unire la comunità e scambiare opinioni, un ruolo paragonabile a quello che ha rivestito, per i bianchi, la stampa²⁹¹. In particolare, per le donne nere, il *blues* si è costituito come un’alternativa che contrasta le immagini stereotipate attribuite a queste ultime, uno spazio in cui esse potevano esprimere il proprio punto di vista. Analogo valore hanno anche, secondo Collins, i testi letterari delle scrittrici nere. In dialogo tra loro, queste ultime

²⁸⁹ *Ibidem.*

²⁹⁰ *Ibidem.*

²⁹¹ *Ibidem.*

potevano, attraverso la scrittura, trovare spazi di espressione per costruire forme di resistenza. In questi tre spazi “sicuri”, in cui le donne afroamericane hanno potuto esprimere il proprio punto di vista, si sono affermate idee e valori di primaria importanza per contrastare le molteplici forme di oppressione: il concetto di auto-definizione; l’auto-valutazione e il rispetto; l’indipendenza economica; il cambiamento che esita in forme di *empowerment*. La prima non è l’esito di un progressivo processo di distanziamento dagli altri, non è un’autonomia guadagnata tramite separazione, bensì si sviluppa in relazione all’intera collettività, in stretto rapporto con quest’ultima²⁹². Ponendo in risalto il valore dell’auto-definizione, le donne nere non soltanto mettono in discussione gli stereotipi che le riguardano, ma mettono in dubbio anche la stessa autorità e credibilità di chi ha il potere di costruire quegli stereotipi²⁹³. Diversamente dall’auto-definizione, che contrasta le rappresentazioni delle donne afroamericane da parte di agenti “esterni” al loro gruppo, l’auto-valutazione invece riguarda le immagini che queste ultime costruiscono di loro stesse ed ha una stretta relazione con il valore del rispetto, che rappresenta – osserva Collins – un tema ricorrente negli scritti delle donne nere²⁹⁴. La studiosa riconosce che il difficile percorso umano intrapreso nel processo di auto-definizione conduce ad un cambiamento nelle coscienze, una crescita che è una forma di *empowerment*. Le conseguenze di ciò si articolano sia sul piano individuale che su quello collettivo: «by struggling for self-defined womanist perspectives that reject the ‘master’s’ images, African-American women change ourselves. A critical mass of individuals with a changed consciousness can in turn foster Black women’s collective empowerment. A changed consciousness encourages people to change the conditions of their lives»²⁹⁵. A questi fattori va infine affiancata, con un ruolo di primaria importanza, la questione dell’indipendenza economica. Senza di essa

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Collins 1990, p. 117.

i processi di autoscienza delle donne nere non potrebbero avere la stessa efficacia.

Processi come l'auto-definizione, l'auto-valutazione, l'indipendenza economica e il cambiamento che esita in forme di *empowerment* sono valori che possono trovare espressione nell'istituzione della maternità. Infatti, se per alcune donne quest'ultima rappresenta una forma di oppressione e di sfruttamento, per altre invece essa costituisce un mezzo per l'autoaffermazione e una spinta per l'attivismo sociale²⁹⁶. Collins spiega che, nella comunità afro-americana, le madri di sangue sono sempre affiancate da altre donne che le aiutano a prendersi cura dei figli, le cosiddette "othermothers"²⁹⁷. Si crea così una rete di cooperazione incentrata sui legami tra donne, in cui queste ultime si aiutano e supportano a vicenda nella crescita dei figli. Ciò può riguardare sia il ristretto ambito parentale (connessioni tra figlie, nonne, sorelle, cugine...) sia la dimensione più ampia del vicinato. L'istituzione delle *othermothers*, che implica il coinvolgimento dell'intera comunità nell'allevamento dei figli, rappresenta dunque una sfida – osserva Collins – a quell'ideologia capitalista che considera questi ultimi in modo analogo a una proprietà privata dei genitori²⁹⁸.

Alternative ai modi di pensare comuni compongono i riferimenti centrali dell'epistemologia femminista nera evocata da Collins²⁹⁹. Collins spiega che, nel campo dei saperi, i processi di validazione della conoscenza implicano due momenti. Da un lato, le forme di conoscenza sono valutate da una comunità di "esperti", che incarnano il posizionamento del loro gruppo sociale nel sistema delle oppressioni plurime; dall'altro, questo gruppo di "esperti" deve mantenere la propria credibilità dinnanzi alla collettività, tra cui trae il suo sapere. Collins denuncia come il controllo dell'ambito epistemologico da parte dell'*elite* dei maschi bianchi abbia minato la credibilità delle conoscenze delle donne nere, riducendole così al silenzio. Scrive la studiosa: «Black women have long

²⁹⁶ Cfr. Collins 1990.

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ Per una panoramica sul dibattito relativo all'epistemologia in ambito femminista cfr. Harding 2004.

produced knowledge claims that contested those advanced by elite White men. But because Black women have been denied positions of authority, they often relied on alternative knowledge validation processes to generate competing knowledge claims. As a consequence, academic disciplines typically rejected such claims. Moreover, any credentials controlled by White male academicians could then be denied to Black women who used alternative standards on the grounds that Black women's work did not constitute credible research»³⁰⁰. Questo sistema di esclusione delle donne nere dall'epistemologia trae fondamento da un meccanismo perverso giocato sul rapporto *insider/outsider* rispetto al gruppo egemone. L'*elite* accademica bianca, il gruppo *insider*, consente ad alcuni – pochi – membri del gruppo *outsider* (in questo caso, le donne nere) di accedere al processo di validazione della conoscenza, cosicché essi si trovano a legittimare quei pregiudizi che implicano l'esclusione del loro stesso gruppo³⁰¹. Così le donne nere che partecipano al processo epistemologico si trovano a dover mettere in discussione il medesimo sistema che gli conferisce autorità. Ma le donne nere, osserva Collins, non hanno a disposizione soltanto questo sistema. Accanto ad esso infatti loro possono servirsi di un'epistemologia alternativa, che promuove i criteri di legittimità riconosciuti e incoraggiati nella collettività nera. In questa, la validità è garantita dalle concrete esperienze vissute che, quando vengono condivise e tramandate, diventano saggezza collettiva e stanno a fondamento dell'epistemologia femminista nera. Per le donne afro-americane, spiega Collins, gli individui che hanno vissuto certe esperienze hanno una maggiore credibilità rispetto a chi si è occupato di quelle esperienze unicamente sul piano intellettuale³⁰². Nel contesto di un'epistemologia sorretta da una base esperienziale, assumono un'importanza primaria le interazioni dialogiche tra gli individui. La connessione, piuttosto che la separazione, rappresenta dunque un altro criterio essenziale nel processo di validazione della conoscenza. Va detto infine che, nell'epistemologia femminista nera, l'etica della

³⁰⁰ Collins 1990, p. 254.

³⁰¹ Cfr. Collins 1990.

³⁰² *Ibidem*.

responsabilità personale ha un ruolo essenziale³⁰³. In tale ottica le affermazioni relative ai saperi non possono essere scisse dal comportamento individuale di chi le ha espresse. La componente della personalità e individualità del soggetto impegnato nel processo di conoscenza cioè hanno un peso primario nel riconoscimento dell'autorità e della credibilità di esso.

Un punto di vista alternativo rispetto al femminismo bianco è evocato anche nel volume *This Bridge Called my Back*. Negli intenti delle autrici, lo scritto «intends to reflect an uncompromised definition of feminism by women of color in the U.S.»³⁰⁴. Esso riunisce una serie di testi di varia natura (poetici, teorici, interviste, lettere...), che, adottando prospettive differenti, rappresentano un momento di riflessione sul tema delle differenze tra donne. Il volume rifugge da qualsiasi impostazione rigidamente schematica e predilige punti di vista parziali e prospettive focalizzate sulle narrazioni personali, a cui viene dato un peso teorico di rilievo. L'interesse è primariamente incentrato su quelle situazioni di multiculturalismo, che promuovono rappresentazioni identitarie ibride. È il caso, ad esempio, dello scritto *I Am What I Am* di Rosario Morales³⁰⁵. Si tratta di una specie di breve autoconfessione, che chiama in causa l'intersezione tra le origini portoricane dell'autrice e la sua esperienza di vita negli Stati Uniti. L'esito è chiaramente una messa in questione dell'idea dell'identità fissa e legata ai confini nazionali.

La valorizzazione delle differenze non significa però incomunicabilità e impossibilità di concertare una lotta comune. L'idea alla base dell'antologia *This Bridge Called my Back* è invece quella di raggiungere una forma di solidarietà tra le soggettività oppresse, pur mantenendo e difendendo la loro autonomia. Questa condizione è ben descritta dall'immagine del “Mundo Zurdo”, proposta da Anzaldúa³⁰⁶. La metafora è impiegata per teorizzare una forma di

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Moraga – Anzaldúa 1981, XXIII.

³⁰⁵ Morales 1981.

³⁰⁶ Cfr. Moraga – Anzaldúa 1981, p. 195-196; Anzaldúa 1981, p. 208-209.

interconnessione tra i gruppi umani³⁰⁷ e fa in qualche modo da specchio a quella del ponte evocata nel titolo della raccolta, che ha il medesimo significato simbolico³⁰⁸. Scrive Anzaldúa: «only *together* can we be a force. I see us as a network of kindred spirits, a kind of family. We are the queer groups, the people that don't belong anywhere, not in the dominant world nor completely within our own respective cultures. Combined we cover so many oppressions. [...] Not all of us have the same oppressions, but we empathize and identify with each other's oppressions. We do not have the same ideology, nor do we derive similar solutions. [...] But these different affinities are not opposed to each other. In *El Mundo Zurdo* I with my own affinities and my people with theirs can live together and transform the planet»³⁰⁹.

Oltre che di razzismo, il movimento femminista è stato accusato anche di eterosessismo. In risposta a ciò, le richieste di riconoscimento dell'esperienza lesbica si fanno sempre più pressanti, a partire dalle rivendicazioni avanzate dal gruppo delle Radicalesbians negli anni '70³¹⁰. Nel loro testo-manifesto *The Woman Identified Woman*³¹¹, le Radicalesbians avevano sostenuto che il lesbismo è una componente fondamentale per la liberazione delle donne, perché permette a queste ultime di sciogliersi dalle catene fisiche ed affettive che le legano agli uomini³¹². Ma la critica teoricamente più rilevante dell'oppressione cui sono soggette le donne nel sistema eterosessuale proviene da Adrienne Rich. Rich, acutamente, fa notare come la società attuale si fondi su una “compulsory heterosexuality” (“eterosessualità obbligatoria”), cioè sull'imposizione forzata – istituzionale – dell'eterosessualità³¹³. Il meccanismo alla base di ciò ha come

³⁰⁷ Cfr. Henderson-Espinoza 2013, p. 109.

³⁰⁸ Osserva Henderson-Espinoza: «differences may thereby be envisioned as bridges of alliances. [...] The bridge functions both as a relational feature and as a reality that comes into being as one walks across it and relates with oneself. The bridge that is built in relation with another is not a stable site of critical reflection, but rather an oscillating feature of an epistemic relationality» (Henderson-Espinoza 2013, p. 108).

³⁰⁹ Anzaldúa 1981, p. 209.

³¹⁰ Per una sintesi dei principali orientamenti teorici del femminismo lesbico cfr. Whelehan 1995, pp. 88-105.

³¹¹ Cfr. Radicalesbians 1970.

³¹² Cfr. Nicholson 1997, p. 148.

³¹³ Sullo sviluppo critico del concetto di “eterosessualità obbligatoria” cfr. Seidman 2008.

effetto la formazione di quel pregiudizio secondo cui la maggior parte degli individui sono naturalmente eterosessuali e implica una serie di pratiche sociali che continuamente rafforzano questa convinzione. In un contesto basato su tali implicazioni ideologiche il lesbismo è reso invisibile o considerato come devianza. Rich spiega infatti come, nell'affermazione dell'obbligatorietà dell'eterosessualità, la realtà dell'esperienza lesbica è sempre stata negata, privata di una tradizione, di una continuità storica e di un concreto riconoscimento sociale. In opposizione a questo atteggiamento e rivendicando una presenza da sempre ridotta al silenzio, l'autrice elabora il concetto di "esistenza lesbica". Come scrive Rich, «lesbian existence suggests both the fact of the historical presence of lesbians and our continuing creation of the meaning of that existence»³¹⁴. La rivendicazione dell'esistenza lesbica è una presa di posizione contro la pretesa del diritto maschile al controllo delle donne. Rich inoltre tiene a chiarire che le considerazioni sulla realtà lesbica non devono essere accomunate ed equiparate a quelle relative all'omosessualità maschile, perché presentano una propria specificità: «in defining and describing lesbian existence I would hope to move toward a dissociation of lesbian from male homosexual values and allegiances. I perceive the lesbian experience as being, like motherhood, a profoundly *female* experience, with particular oppressions, meanings, and potentialities we cannot comprehend as long as we simply bracket it with other sexually stigmatized existences»³¹⁵. Oltre a quello di "esistenza lesbica", l'altro concetto chiave con cui Rich mette in discussione l'eterosessualità come istituzione obbligatoria è quello di "continuum lesbico"³¹⁶. L'espressione fa riferimento a un ampio spettro di "woman-identified experience"³¹⁷, che non si limita unicamente ai rapporti omosessuali, ma include anche altre forme di relazioni tra donne. Si tratta di forme di solidarietà femminile che, proprio in quanto tali, possono incrinare il dominio maschile.

³¹⁴ Rich 1980, p. 648.

³¹⁵ Rich 1980, p. 650.

³¹⁶ Rich 1980, p. 648.

³¹⁷ *Ibidem*.

1.4 *La riflessione critica sull' 'identità'*

La tematica dell'ibridismo e le concettualizzazioni relative al lesbismo forniscono un input significativo per lo sviluppo, a partire dalla seconda metà degli anni '80, di un filone di riflessione incentrato sulla ridefinizione critica del concetto di "identità". Categorie come "uomo", "donna", "eterosessuale", "omosessuale", "maschile", "femminile", sono poste sotto accusa e messe in discussione con puntuali analisi che ne smascherano il carattere fittizio. È su tali considerazioni teoriche che è incentrata la riflessione di Monique Wittig. Sulla scia del pensiero di Rich, Wittig mira a svelare i meccanismi oppressivi che sostengono l'istituzione dell'eterosessualità e impongono quest'ultima come "norma". Il contratto sociale si fonda infatti – spiega l'autrice – sull'eterosessualità, cosicché "to live in society is to live in heterosexuality"³¹⁸. Wittig spiega che il principale schema di pensiero su cui si basa l'istituzione dell'eterosessualità è il modello binario della differenza³¹⁹ e che il rapporto eterosessuale rappresenta il parametro di riferimento anche per tutte le altre relazioni gerarchiche³²⁰. Non si può pensare al di fuori delle categorie mentali dell'eterosessualità, perché quest'ultima – osserva Wittig – informa tutte le modalità del pensiero³²¹. La società eterosessuale fonda la categoria del "sesso"³²². Essa non designa delle entità, ma delle relazioni, e non esiste prima della società, bensì è costruita nel contesto di quest'ultima³²³. "Uomini" e "donne" non sono cioè dei dati naturali ed eterni, ma delle categorie politiche ed economiche³²⁴. La categoria del "sesso", che impone alle donne l'obbligo della riproduzione – cioè della riproduzione della società eterosessuale³²⁵ –

³¹⁸ Wittig 1989, p. 8.

³¹⁹ Cfr. Wittig 1989, p. 10.

³²⁰ Cfr. Wittig 1989, p. 9.

³²¹ Cfr. Wittig 1989, p. 10.

³²² Cfr. Wittig 1982, p. 67.

³²³ Cfr. Wittig 1982, p. 66.

³²⁴ Cfr. Wittig 1981, p. 106.

³²⁵ Cfr. Wittig 1982, p. 66-7.

monopolizza il modo di pensare. Ecco perché Wittig rivendica l'esigenza di distruggerla e superarla: «for the category of sex is a totalitarian one. [...] It shapes the mind as well as the body since it controls all mental production. It grips our minds in such a way that we cannot think outside of it. This is why we must destroy it and start thinking beyond it if we want to start thinking at all, as we must destroy the sexes as a sociological reality if we want to start to exist. The category of sex is the category that ordains slavery for women, and it works specifically, as it did for black slaves, through an operation of reduction, by taking the part for the whole, a part (color, sex) through which the whole human group has to pass as through a screen»³²⁶. Secondo Wittig c'è una sola figura capace di creare scompiglio nella categoria del "sesso": la *lesbica*. Essa, costituendosi come una non-donna e un non-uomo³²⁷, distrugge queste categorie. Se consideriamo infatti – spiega Wittig – che la "donna" è definita esclusivamente dalla sua relazione con gli uomini, allora la "lesbica", che rifiuta il rapporto eterosessuale, sfugge a tale definizione. La *lesbica* di Wittig va dunque oltre la categoria di "donna", la supera e diventa così la metafora di cui l'autrice si serve come concetto teorico in grado di sfidare le oppressioni del sistema eterosessuale e l'intrinseco dominio maschile³²⁸. Scrive Wittig: «lesbianism provides for the moment the only social form in which we can live freely. Lesbian is the only concept I know of which is beyond the categories of sex (woman and man), because the designated subject (lesbian) is *not* a woman, either economically, or politically, or ideologically. For what makes a woman is a specific social relation to a man, a relation that we have previously called servitude, a relation which implies personal and physical obligation as well as economic obligation, [...] a relation which lesbians escape by refusing to become

³²⁶ Wittig 1982, p. 68.

³²⁷ Cfr. Wittig 1981, p. 105.

³²⁸ La complessità teorica della figura della *lesbica* di Wittig è così spiegata da de Lauretis: «Wittig's 'lesbian' was not just an individual with a personal 'sexual preference' or a social subject with a simply 'political' priority but the term or conceptual figure for the subject of a cognitive practice and a form of consciousness that are not primordial, universal, or coextensive with human thought [...] but historically determined and yet subjectively assumed – an eccentric subject constituted in a process of struggle and interpretation» (de Lauretis 2005, p. 55).

or to stay heterosexual. [...] Our survival demands that we contribute all our strength to the destruction of the class of women within which men appropriate women. This can be accomplished only by the destruction of heterosexuality as a social system which is based on the oppression of women by men and which produces the doctrine of the difference between the sexes to justify this oppression»³²⁹.

La riflessione sul carattere fittizio di categorie come “uomo” e “donna”, “maschile”, “femminile”, è al centro anche della filosofia di Judith Butler. Nel suo scritto più noto, *Questione di genere*, Butler mette in discussione la categoria di “soggetto” unitario, sostenendo che esso è un costrutto performativo in continuo divenire. La studiosa però tiene a spiegare che non esiste un *performer* che pre-esiste agli atti, bensì entrambi coesistono allo stesso momento. A tal proposito, infatti, elabora una distinzione – cruciale per comprendere il suo pensiero – tra “performance” (che presuppone l'esistenza di un soggetto) e “performativo” (che invece non la presuppone). Sebbene il genere sembri costituirsi come un'entità fissa e immutabile, in realtà invece rappresenta – sostiene Butler – un processo, una costruzione senza inizio né fine. Non ha un valore ontologico, non è una “essenza”, ma una sequenza di atti e come tale è in continuo divenire. Esso è «la stilizzazione ripetuta del corpo, una serie di atti ripetuti in una cornice assai rigida di regolamentazione che si fissa nel tempo per produrre l'apparenza di una sostanza, di un certo essere naturale»³³⁰. Il genere cioè è una ripetizione di una ripetizione di atti, è parodico, e coloro i quali non “fanno” il genere correttamente sono sanzionati dalla società. Sono i vari atti del genere a creare l'idea stessa del genere, che si configura dunque come un costrutto che regolarmente occulta la propria origine. Butler promuove allora, come obiettivo teorico, la ricostruzione di una “genealogia” delle ontologie di genere capace di decostruire l'apparente sostanzialità e necessità naturale del

³²⁹ Wittig 1981, p. 108. Alcuni punti di criticità nella teorizzazione della figura della *lesbica* sono stati messi in luce da Fuss, che fa notare come l'anti-essenzialismo di Wittig, spinto all'estremo, sfoci talvolta in affermazioni essenzialiste (cfr. Fuss 1989, pp. 39-54).

³³⁰ Butler 1990, p. 50.

genere. La studiosa fa notare che il processo di costruzione del genere non implica una totale libertà del soggetto nella scelta di quale genere attuare, perché esso è limitato da una rigida cornice regolatoria. I limiti sono infatti stabiliti dal discorso culturale egemonico, che è impostato sulla base di strutture binarie. Essi sono cioè costruiti sulla base di ciò che il linguaggio istituisce come l'ambito dell'immaginazione del genere³³¹. Butler tiene a precisare che non esiste nessun soggetto *dietro* agli atti, che li precede. Le identità sono costruite attraverso il linguaggio, non esiste alcun soggetto prima del linguaggio: i soggetti sono *effetti* del discorso, non *cause* di esso. Infatti, rifiutando l'idea del soggetto come capacità di agire che ha una priorità ontologica rispetto ai ruoli mediante cui acquista significato sociale, Butler specifica che «sarebbe sbagliato pensare che la discussione sull' 'identità' debba precedere la discussione sull'identità di genere, per il semplice motivo che le 'persone' diventano intelligibili soltanto acquisendo una connotazione di genere conforme a riconoscibili standard di intelligibilità di genere»³³². Questi ultimi sono pratiche di regolamentazione che creano identità coerenti mediante norme di genere, che stabiliscono delle connessioni causali tra “sesso”, “genere”, “sessualità” e “desiderio sessuale”. Quelle identità che non si conformano alle norme intelligibilità di genere appaiono pertanto come “devianti”. Butler individua, come momenti generativi dell'identità di genere, il tabù dell'omosessualità e il tabù dell'incesto, due proibizioni che creano l'identità secondo gli schemi dell'eterosessualità obbligatoria.

Prendendo in considerazione anche la categoria di “sesso”, Butler sostiene che esso, pur apparendo nel linguaggio egemonico come una realtà, una sostanza, è invece culturalmente costruito esattamente come il genere. Per la studiosa infatti la distinzione tra “genere” e “sesso” è inappropriata, perché il sesso è sempre già genere³³³: «questo costrutto detto 'sesso' è culturalmente costruito proprio come lo è il genere; anzi, forse il sesso è già da sempre genere, così che

³³¹ Cfr. Butler 1990, p. 16.

³³² Butler 1990, p. 26.

³³³ Su questo aspetto Butler richiama la riflessione di Wittig (cfr. Kirby 2006, p. 42-43).

la distinzione tra sesso e genere finisce per rivelarsi una non-distinzione»³³⁴. Nel genere cioè ricade anche quell'apparato di produzione attraverso cui vengono istituiti i sessi come entità pre-discorsive. Ne consegue che «il genere non sta alla cultura come il sesso sta alla natura; il genere è anche il mezzo discorsivo/culturale con cui la 'natura sessuata' o un 'sesso naturale' vengono prodotti e fissati in quanto 'pre-discorsivi', precedenti la cultura, una superficie politicamente neutrale *su cui* agisce la cultura»³³⁵.

Nella riflessione teorica di Butler sulla non-naturalità del “sesso” ha un ruolo importante il concetto althusseriano di “interpellanza”³³⁶. L'interpellanza è un processo attraverso cui una rappresentazione sociale viene accettata e assimilata dal soggetto come una propria autorappresentazione, divenendo così, per quel soggetto, reale sebbene in verità sia immaginaria. Butler impiega questo concetto per riferirsi al modo in cui i soggetti sono fatti esistere/assoggettati nel momento in cui vengono nominati³³⁷. Fin dalla nascita gli individui sono coinvolti in una serie di interpellanze, da parte della legge, che si reiterano continuamente e che creano un effetto di “naturalizzazione” del sesso. Il sesso è dunque performativamente costituito. Ma Butler riconosce anche la possibilità, per i soggetti, di sovvertire le imposizioni della legge. È la natura stessa della legge a creare le condizioni per la sua sovversione. Butler ha infatti una visione del potere che è molto vicina a quella di Foucault³³⁸. Per la studiosa, il potere è multiplo e dislocato e non ha solo una funzione repressiva, ma anche produttiva. È infatti il potere che, reprimendo e controllando talune identità e desideri inaccettabili, di fatto li produce. Scrive infatti Butler: «il diritto produce e poi nasconde la nozione di 'un soggetto davanti alla legge' per invocare quella formazione discorsiva come premessa fondativa naturalizzata che in seguito legittima la stessa egemonia regolamentativa di quella legge»³³⁹. Il “corpo” non è

³³⁴ Butler 1990, p. 13.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Cfr. Althusser 1964.

³³⁷ Cfr. Butler 1993.

³³⁸ Cfr. Foucault 1975.

³³⁹ Butler 1990, p. 6.

un'entità fissa e naturale, ma è costruito dal discorso e dal potere mediante esclusioni e proibizioni. Ma proprio questa repressione rende possibile, al suo interno, le opportunità per la creazione di identità sovversive. In effetti, se il genere è un processo di ripetizione che si realizza attraverso il linguaggio, ciò dà la possibilità di “fare” il proprio genere in modo sovversivo e destabilizzante. Si tratta di un'idea che ha alla sua base la critica di Derrida alla teoria linguistica di Austin, una critica che si fonda sulla considerazione che tutti i segni linguistici sono caratterizzati da debolezza poiché non rimangono “rinchiusi” in un singolo contesto, bensì possono essere re-citati in altri contesti³⁴⁰. La “citazionalità” di cui parla Derrida è vista da Butler come una possibilità di *agency* per tutte quelle identità sanzionate e oppresse, che possono appunto re-citare il “sesso” in modi che destabilizzano l'egemonia eterosessuale. Per Butler infatti l'eterosessualità è obbligatoria, ma al tempo stesso instabile perché, considerata la natura parodica del genere, ha un bisogno continuo di essere reiterata e confermata³⁴¹. Come osserva Lloyd, la politica del performativo è dunque una politica sovversiva, focalizzata sulla messa in discussione della naturalità dell'eterosessualità³⁴². Butler menziona, come esempio di sovversione e di ribaltamento delle significazioni di genere, il *drag*. L'identità parodica del *drag*, che si fonda sulla differenza tra l'anatomia del *performer* e il genere performato, mette in discussione la nozione di identità di genere primaria e mostra la natura imitativa di tutte le identità di genere, il carattere “innaturale” del genere. Scrive Butler: «se l'anatomia di chi compie la performance è già distinta dal suo genere ed entrambi sono distinti dal genere della performance, allora la performance indica una dissonanza non solo tra il sesso e la performance, ma anche tra il sesso e il genere e tra il genere e la performance. Il drag, così come crea un'immagine unificata della 'donna' (cosa che viene spesso contestata), rivela anche la distintività di quegli aspetti dell'esperienza connotata dal punto di vista del

³⁴⁰ Cfr. Derrida 1972.

³⁴¹ Cfr. Jagger 2008, p. 32.

³⁴² Cfr. Lloyd 2007, p. 50. Una politica della sovversione rappresenta un'alternativa rispetto a quelle forme politiche privilegiano la riforma o la rivoluzione (cfr. Lloyd 2007, p. 51).

genere che vengono falsamente naturalizzati come un'unità attraverso la finzione regolativa della coerenza eterosessuale. *Nell'imitare il genere, il drag rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso, nonché la sua contingenza*»³⁴³.

Importanti considerazioni sulla soggettività nell'ottica del rifiuto del binarismo di genere vengono anche da Teresa de Lauretis. La studiosa critica il pensiero della differenza sessuale, sostenendo che esso rappresenta una limitazione per il pensiero femminista e che pecca sotto due aspetti. In primo luogo esso relega il pensiero femminista in un quadro concettuale caratterizzato da un'universale opposizione di sesso tra uomini e donne (entrambi intesi come categorie universali), rendendo impossibile concepire le differenze *tra* le donne, nonché le differenze *all'interno* delle donne stesse. Un secondo limite del pensiero della differenza è inoltre che esso riduce il potenziale epistemologico del pensiero femminista. Per "potenziale epistemologico" de Lauretis intende la possibilità di concepire il soggetto come costituito non solo nel genere, ma anche nella classe, nella "razza", cioè un soggetto non unificato, bensì multiplo³⁴⁴. Portando avanti questa critica, de Lauretis sostiene allora la necessità di ripensare la questione della differenza sessuale. Il punto di partenza del suo ragionamento è la teoria della sessualità di Foucault. De Lauretis si serve infatti del concetto foucaultiano di "tecnologia del sesso"³⁴⁵ per spiegare come il genere non sia una proprietà dei corpi, un qualcosa che è presente nell'essere umano, bensì è il prodotto di varie tecnologie sociali – quali ad esempio il cinema –, di discorsi istituzionali, di epistemologie, di pratiche quotidiane³⁴⁶. Pur partendo dalla riflessione foucaultiana, de Lauretis va dunque oltre, perché la teoria di Foucault sulla sessualità escludeva le implicazioni relative al genere. Ma – spiega la studiosa – non tener conto di queste ultime è rischioso perché «to deny gender, first of all, is to deny the social relations of gender that constitute and validate the

³⁴³ Butler 1990, p. 195.

³⁴⁴ Cfr. de Lauretis 1987, p. 2.

³⁴⁵ Cfr. Foucault 1976.

³⁴⁶ Cfr. de Lauretis 1987, p. 2. Va detto però – fa notare Champagne – che de Lauretis e Foucault differiscono nel modo in cui concepiscono il soggetto (cfr. Champagne 1995, p. XLIII).

sexual oppression of women; and second, to deny gender is to remain 'in ideology', an ideology which (not coincidentally if, of course, not intentionally) is manifestly self-serving to the male-gendered subject»³⁴⁷.

Secondo de Lauretis il genere è una rappresentazione, che tuttavia ha concrete implicazioni nella vita materiale dei soggetti. La rappresentazione del genere è la sua stessa costruzione ed è continuamente alimentata in luoghi come i media, la scuola, la famiglia..., ma anche nella cultura e perfino nel femminismo. Scrive infatti la studiosa: «the construction of gender goes on a busily today as it did in erlier times, say the Victorian era. And it goes on not only where one might expect it to – in the media, the private and public schools, the courts, the family, nuclear or extended or single-parented – in short, in what Louis Althusser has called the 'ideological state apparati'. The construction of gender also goes on, if less obviously, in the academy, in the intellectual community, in avant-garde artistic practices and radical theories, even, and indeed especially, in feminism»³⁴⁸.

Nell'ottica di de Lauretis il genere funziona mediante il medesimo meccanismo di “interpellanza” che Althusser attribuisce al funzionamento dell'ideologia: il soggetto cioè assimila le rappresentazioni relative al genere come autorappresentazioni, assumendole come componenti della sua identità. Rispetto a tale visione del genere, de Lauretis si interroga su quale sia il soggetto del femminismo. La studiosa spiega che esso è un soggetto distinto non solo dalla Donna – un ideale universale che accomuna tutte le donne – ma anche dalle donne reali definite dalla tecnologia del genere. Il soggetto del femminismo (la cui definizione è in progresso continuo) di cui parla de Lauretis è un costrutto teorico, un modo di concettualizzare³⁴⁹. In tal senso è molto simile al soggetto althusseriano. Ma, diversamente da quest'ultimo che, pur essendo costituito

³⁴⁷ de Lauretis 1987, p. 15.

³⁴⁸ de Lauretis 1987, p. 3.

³⁴⁹ Scrive a tal proposito Pritsch: «on a collective level, feminist practices lead to the construction of a collective self-image, the 'subject of feminism'. De Lauretis is not referring to a representation but to a mode of articulation; a concept to refer to 'female experience' that now is a product of gender constructions. In psychoanalytic terms, the subject of feminism functions as a collective *imago* that constructs links between the subjective imaginary, the sociosymbolic, and the real» (Pritsch 2004, p. 126).

dall'ideologia si crede al di fuori di essa, il soggetto del femminismo di cui parla de Lauretis è al tempo stesso dentro e fuori l'ideologia del genere, ed è consapevole di ciò³⁵⁰. Il femminismo infatti non può illudersi di essere al di fuori dell'ideologia. Anzi, la sua grande svolta è stata proprio il prender consapevolezza di ciò, di come anch'esso sia implicato nell'ideologia (classista, borghese, razzista, colonialista, eterosessista...). De Lauretis individua questa svolta attorno alla metà degli anni '80, quando le femministe nere e lesbiche hanno iniziato ad esprimersi, mostrando posizioni critiche nei confronti di quel femminismo ancorato al singolo asse del genere come differenza sessuale tra uomo e donna, spingendo il femminismo a dover riconsiderare se stesso³⁵¹. Il soggetto del femminismo è quindi costruito attraverso una molteplicità di discorsi e posizioni, che sono spesso in conflitto tra loro e storicamente contraddittori (non è un caso che de Lauretis parli di “femminismi” al plurale³⁵²). Il movimento dentro e fuori l'ideologia del genere, che caratterizza il soggetto del femminismo, è un movimento tra la rappresentazione del genere e ciò che tale rappresentazione lascia fuori. Si tratta cioè di un movimento tra lo spazio discorsivo delle posizioni rese disponibili dal discorso egemonico e ciò che de Lauretis definisce “space-off”, cioè lo spazio al di fuori di quel discorso egemonico, che è ai margini e negli interstizi di esso. Nel discorso egemone questi due spazi sono riconciliati e integrati, ma la produzione culturale femminista ha mostrato come essi siano, in realtà, degli spazi separati e il movimento tra i due spazi è la tensione della molteplicità³⁵³. Dunque, sebbene la costruzione del genere attraverso le tecnologie del genere e i discorsi istituzionali sia un processo continuo, esistono tuttavia, ai margini del discorso egemone, possibilità per differenti costruzioni di esso. Infatti, come chiarisce de Lauretis, la costruzione del genere implica anche la sua decostruzione: «the construction of gender is also effected by its decostruction; that is to say, by any discourse,

³⁵⁰ Cfr. de Lauretis 1987, p. 10.

³⁵¹ *Ibidem*. Cfr. anche de Lauretis 1999, p. 36.

³⁵² Cfr. de Lauretis 1999, p. 13.

³⁵³ Cfr. de Lauretis 1987, p. 26.

feminist or otherwise, that would discard it as ideological misrepresentation. For gender, like the real, is not only the effect of representation but also its excess, what remains outside discourse as a potential trauma which can rupture or destabilize, if not contained, any representation»³⁵⁴. Da questa particolare posizione, contemporaneamente dentro e fuori le proprie determinazioni sociali, il discorso femminista deve – sostiene de Lauretis – ripensare i propri termini. Innanzitutto sorge la necessità di ripensare il soggetto, che non può essere un soggetto unitario e dotato di identità stabile. Il soggetto nella teoria femminista è invece molteplice, plurimo, contraddittorio, declinato su vari assi di differenza. In secondo luogo, è opportuno rivalutare – osserva la studiosa –, in una ottica critica, il rapporto che il discorso teorico intrattiene con le forme di oppressione. In tal senso, assume una grande importanza lo spazio della marginalità come luogo privilegiato di posizione politica³⁵⁵.

Influenzata dalla psicoanalisi, de Lauretis attribuisce all'inconscio, per la sua specifica capacità di eccedere i meccanismi della determinazione sociale, un potenziale per la politica femminista. Esso infatti può fungere da luogo di resistenza. Pensare all'inconscio come eccesso può portare all'elaborazione di una soggettività femminile che va oltre la definizione fallica. De Lauretis rifiuta il parallelismo tra donna e la femminilità e sostiene la necessità, per il femminismo, di assumere un punto di vista *eccentrico* rispetto al monopolio maschile, non assimilabile dall'istituzione dell'eterosessualità, in eccesso rispetto ad essa.

In merito al tema dell'eterosessualità come istituzione de Lauretis fa delle interessanti considerazioni. Innanzitutto afferma che «l'uso comune del termine 'eterosessualità' per denotare pratiche sessuali tra una femmina e un maschio, in contrapposizione a quelle tra persone dello stesso sesso (omosessualità) presenta le prime come atti 'naturali' e le seconde come 'devianti' o 'innaturali'. Perciò il termine stesso tende a oscurare l'innaturalità dell'eterosessualità medesima, ovvero il suo essere costruzione sociale, il suo dipendere dalla costruzione

³⁵⁴ de Lauretis 1987, p. 3.

³⁵⁵ Cfr. de Lauretis 1990, p. 12.

semiotico-ideologica del genere piuttosto che dall'esistenza fisica (naturale) di due sessi»³⁵⁶. Inoltre l'abitudine di associare la sessualità con la sfera privata nasconde il fatto che gli individui sono costantemente circondati da rappresentazioni della sessualità, cioè offusca il carattere pubblico dei discorsi sulla sessualità, che impongono quest'ultima come eterosessualità. L'ambiguità del senso del termine “eterosessualità” implica un continuo slittamento tra la soggettività e la socialità, tra la pratica privata e l'istituzione pubblica³⁵⁷. L'istituzione dell'eterosessualità è alla base dei vari meccanismi di dominio maschile. La presunzione di eterosessualità «è un asse portante della struttura sociale e un apriori ideologico, non detto, occultato o inconscio, di tutte le formazioni culturali dominanti»³⁵⁸.

Il ripensamento critico del concetto di “soggettività” nell’ottica del rifiuto del dualismo dei generi è un punto di riferimento centrale nella riflessione teorica di Donna Haraway. Haraway si oppone a una visione essenzialista delle identità, sottolineando come queste ultime, lungi dall'esser delle realtà unitarie e totali, siano invece contraddittorie e parziali. Il concetto di “essere femmina”, ad esempio, non è così semplice come potrebbe apparire. Non esiste nella categoria di “femmina” qualcosa che rappresenti un legame naturale tra tutte le donne. L’“essere femmina” è invece una categoria complessa, costruita sul piano discorsivo e attraverso pratiche sociali³⁵⁹. Haraway critica il femminismo e il marxismo per essersi basati sull'imperativo epistemologico di costruire un soggetto rivoluzionario assumendo una posizione implicita di superiorità morale, di “innocenza”³⁶⁰. L'errore di entrambi va rintracciato, secondo la studiosa, anche nel fatto che essi si sono costituiti – sulla scia del modello di pensiero occidentale – come “unità”, “totalità”, laddove invece essi avrebbero dovuto far proprio lo *status* della spiegazione parziale. In effetti la tradizione occidentale è caratterizzata da netti dualismi, che sono stati funzionali alle pratiche di

³⁵⁶ de Lauretis 1990, p. 32.

³⁵⁷ Cfr. de Lauretis 1990, p. 34.

³⁵⁸ de Lauretis 1990, p. 69.

³⁵⁹ Cfr. Haraway 1991a, p. 47.

³⁶⁰ Cfr. Haraway 1991a, p. 77.

sottomissione di tutti coloro i quali sono classificati come “altro” (donne, non-bianchi, classi sociali inferiori, animali...). Il Sè si costituisce infatti come l'Uno, che assoggetta l'”altro”. Essere l'Uno «significa essere autonomo, essere potente, essere Dio, ma significa anche essere un'illusione e quindi essere intrecciato all'altro in una dialettica apocalittica. Ma essere l'altro significa essere multiplo, senza confini precisi, logorato, inconsistente»³⁶¹.

Ripensando ad un modello di soggettività che decostruisca e superi questi dualismi, Haraway propone la figura del *cyborg*. Il *cyborg* è «un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione»³⁶². Haraway riconosce alla figura del *cyborg* il valore di porsi oltre il discorso occidentale dell'unità originaria. Sono tre i fattori che caratterizzano la costruzione della figura del *cyborg*. Innanzitutto il superamento del confine tra umano e animale: il *cyborg* non implica una netta separazione tra esseri umani e le altre creature viventi, bensì li accomuna. In secondo luogo la messa in discussione della distinzione tra organismo e macchina. Le macchine dei tempi odierni, fa notare Haraway, hanno rese ambigue una serie di differenze che distinguevano le macchine dagli organismi (come, ad esempio, la differenza tra il naturale e l'artificiale, tra mente e corpo, autosviluppo e progettazione esterne...). Le macchine sono animate, si muovono, parlano, hanno capacità mentali. D'altra parte gli organismi sono meccanizzati. La relazione oppositiva organismi/macchine diviene dunque obsoleta³⁶³. Il terzo fattore è implicato nel secondo e riguarda la labilità della linea di separazione tra fisico e non-fisico³⁶⁴. Un corpo *cyborg* dunque non cerca un'identità unitaria e quindi si pone oltre i dualismi, li supera. La sua dimensione è quella delle fusioni, dei confini trasgrediti, dei margini, non dell'unità. Il *cyborg* permette di ripensare l'opposizione tradizionale tra cultura e natura, ma anche tra maschile e

³⁶¹ Haraway 1991a, p. 78.

³⁶² Haraway 1991a, p. 40.

³⁶³ L'abbattimento dei confini tra tecnologia e organismi viventi «is commonplace in postmodern life, and must be recognised as one of the products of multinational, militaristic capitalism – a result of the inventions and strategies developed to fight the Cold War» (Mansfield 2000, p. 158).

³⁶⁴ Cfr. Haraway 1991a, pp. 43-46.

femminile, rendendo problematici concetti come “uomo” e “donna”. Esso “allows us to hope for a world without gender”³⁶⁵. Scrive Haraway sul valore dei *cyborg*: «le immagini cyborg possono indicarci una via di uscita dal labirinto di dualismi attraverso i quali abbiamo spiegato a noi stessi i nostri corpi e i nostri strumenti. Questo è il sogno non di un linguaggio comune, ma di una potente eteroglossia infedele»³⁶⁶. La politica dei *cyborg* – afferma l’autrice – è la lotta contro la comunicazione perfetta, contro il codice unico che traduce perfettamente ogni significato; essa piuttosto invoca il rumore³⁶⁷. Ricorrendo alla figura teorica del *cyborg*, dunque, il modello di soggettività che Haraway costruisce è «a new kind of fractured subject, for whom partiality, hybridity, and lack of a single smooth identity or wholeness did not imply death, but, on the contrary, invoked the possibility for connectedness and survival beyond innocence in a impure world»³⁶⁸.

Haraway riflette anche sulla questione dell'oggettività e della razionalità scientifica. La sua proposta è quella di una dottrina dell'oggettività, che implichi forme di saperi “situati”. L'oggettività cioè non deve essere intesa come quella visione che promette trascendenza e mancanza di responsabilità, bensì come una visione che è consapevole della propria specificità e particolarità³⁶⁹. L'oggettività femminista non aspira a porre una distanza tra oggetto e soggetto, riguarda le conoscenze situate. Scrive Haraway: «scrivo per sostenere politiche e epistemologie legate a un luogo, a una posizione e collocazione, dove la parzialità, e non universalità, è la condizione perchè siano ascoltate le nostre proposte di sapere razionale. Sono proposte che coinvolgono la vita delle persone. Scrivo per sostenere la visuale che proviene da un corpo, un corpo sempre complesso, contraddittorio, strutturante e strutturato, scrivo contro la visuale dall'alto, da nessun luogo, dalla semplicità»³⁷⁰. Si tratta di una concezione

³⁶⁵ Schneider 2005, p. 63.

³⁶⁶ Haraway 1991a, p. 84.

³⁶⁷ Cfr. Haraway 1991a, p. 77.

³⁶⁸ Sofoulis 2002, p. 92.

³⁶⁹ Cfr. Haraway 1991a, p. 113.

³⁷⁰ Haraway 1991a, p. 120.

dell'oggettività che privilegia la decostruzione e la contestazione, la spaccatura piuttosto che l' "essere". La "spaccatura" «in questo contesto dovrebbe significare molteplicità eterogenee che sono contemporaneamente necessarie e impossibili da appiattire in combinazioni isomorfe oppure in liste cumulative»³⁷¹. Spaccatura non significa però relativismo. Per Haraway infatti il relativismo non è un sufficiente strumento teorico di riferimento per l'oggettività femminista. Esso, secondo la studiosa, «è un modo di essere in nessun luogo mentre si afferma di essere dappertutto in modo uguale»³⁷²; è cioè l'altra faccia della medaglia della prospettiva totalizzante nelle teorie dell'oggettività. Infatti entrambe queste posizioni, dei "trucchi divini"³⁷³ ricorrenti nella retorica relativa alla scienza, non hanno consapevolezza del carattere situato e parziale della loro visione, cioè oltrepassano la questione cruciale della responsabilità. In realtà – chiarisce Haraway – è proprio la prospettiva parziale che dà la possibilità di una conoscenza oggettiva. Solo una prospettiva parziale permette una visione oggettiva. Non si tratta però di una parzialità fine a se stessa, bensì funzionale a creare collegamenti, legami e nuove aperture³⁷⁴. Il sé soggetto di conoscenza non è un'entità finita, integra; è piuttosto in continua costruzione ed è proprio tale caratteristica rende possibile i legami. La conoscenza razionale cui si riferisce la scienza femminista è rappresentata – scrive Haraway – con un linguaggio metaforico, dal balbettio, dalla confusione, piuttosto che da idee chiare e distinte³⁷⁵.

³⁷¹ Haraway 1991a, p. 117.

³⁷² Haraway 1991a, p. 115.

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ Cfr. Haraway 1991a, p. 122.

³⁷⁵ Cfr. Haraway 1991a, pp. 121-122.

2. Il roller derby: troubling sports

2.1 Roller derby: una breve introduzione

Il roller derby è uno *sport* di contatto, a squadre, giocato sui pattini a rotelle (*quad*). Esso ha una lunga e travagliata storia. Le sue origini risalgono agli anni '30 e sono collegate alla figura di Leo Seltzer, che ne è considerato l'inventore. Inizialmente il roller derby era una sorta di maratona sui pattini, praticata su una pista ovale, in cui concorrevano squadre composte da uomini e donne. Questa struttura originaria del gioco ha subito, negli anni successivi alla sua invenzione, un'evoluzione, che ne ha in parte modificato le norme. È stato introdotto un sistema di punteggio, secondo il quale una squadra guadagna un punto quando uno dei propri membri riesce a superare un giocatore della squadra avversaria. In un primo tempo, il roller derby riscosse un enorme successo di pubblico, ottenendo grande visibilità mediatica con *match live* trasmessi in televisione, ma negli anni '50 l'interesse per lo *sport* iniziò lentamente a scemare. Circa un decennio dopo tuttavia esso conobbe una rinascita, fondendosi con i *Roller Games*, una versione televisiva del gioco, altamente spettacolarizzata, che prevedeva duri scontri e colpi proibiti inscenati da *stunt* professionisti. La nuova versione dello *sport* non ebbe comunque vita lunga. Dopo un breve periodo di attenzione mediatica, essa scomparve definitivamente negli anni '70³⁷⁶.

Nel 2001 il roller derby è rinato sotto nuove vesti a Austin, in Texas. Rispetto al passato il gioco, pur ricalcando la struttura originaria, è stato completamente rinnovato. Da *sport* misto, che riuniva uomini e donne nella medesima squadra, il roller derby è diventato una realtà quasi esclusiva di queste ultime. Infatti, seppur negli ultimi anni sono nate squadre maschili di roller

³⁷⁶ Per un resoconto dettagliato dell'evoluzione storica del roller derby cfr. Mabe 2007.

derby, lo *sport* è per la maggior parte caratterizzato da una presenza femminile. Le regole del gioco hanno subito numerose modifiche rispetto alle precedenti versioni del roller derby. In ogni partita si affrontano due squadre, ciascuna composta da cinque giocatrici, quattro delle quali rivestono il ruolo di *blockers* e una quello di *jammer*. Il punto è segnato ogni volta che quest'ultima riesce a superare una *blocker* avversaria. La fisicità e l'aggressività della competizione dunque continuano ad essere delle caratteristiche primarie del roller derby, ma gli scontri fisici sono reali e non inscenati come nei *Roller Games*. Contrariamente a quanto avveniva nelle precedenti versioni del roller derby, le giocatrici attuali, chiamate "derby girls", sono delle atlete non professioniste, esse cioè non percepiscono retribuzione per giocare.

La gestione dello *sport* e il regolamento relativo alle norme di gioco è affidata a un'organizzazione internazionale, la WFTDA ("Women's Flat Track Derby Association"), amministrata dalle giocatrici stesse e priva di una vera e propria gerarchia istituzionale. La WFTDA propugna ed esalta i principi di indipendenza e autonomia individuale, promuovendo la cosiddetta etica del DIY ("Do It Yourself"). Questa ideologia ha le sue origini nel contesto del *punk* anglo-americano degli anni '70³⁷⁷, che esortava a sviluppare, in modo autonomo e innovativo, le creazioni personali, capaci di sfidare le norme del mercato musicale e della società in genere. Come scrivono Zobl – Reitsamer – Grünangerl, i membri delle culture dell'etica del DIY «position themselves against hegemonic ideologies through, among other things, art and music production; and they try to produce and market their cultural productions as independent from commercial structures as possible»³⁷⁸. L'imperativo del "Fallo da solo", che sta alla base del contesto del roller derby, dà vita dunque ad una comunità autogestita focalizzata primariamente sulle esigenze delle *derby girls*,

³⁷⁷ Cfr. Luvaas 2012.

³⁷⁸ Zobl – Reitsamer – Grünangerl 2012, p. 38. Negli ultimi anni l'etica del DIY ha attirato l'attenzione degli studiosi, favorendo la nascita di interessanti studi critici sul fenomeno. Tra gli altri, si veda McKay 1998; Duncombe 1997; Wehr 2012; Lowndes 2016. Sull'etica del DIY in ambito femminista cfr. Bail 1996; Zobl – Reitsamer – Grünangerl 2012, pp. 38-39.

piuttosto che sugli interessi economici come negli sport *mainstream*³⁷⁹. Tale ideologia è ben sintetizzata dal motto della WFTDA: “by the skaters, for the skaters”. Riprendendo una riflessione di Dunn sull’etica del DIY in ambito *punk*, possiamo affermare che i contesti influenzati da questa ideologia implicano una trasformazione degli individui da consumatori passivi ad agenti di produzioni culturali³⁸⁰. È così che le *derby girls*, piuttosto che sottostare a delle norme o a degli stili determinati da altri, creano i propri in qualità di soggetti attivi. Da necessità materiale – carenza di fondi per sostenere le professionalità sportive – l’etica del Do-It-Yourself diviene dunque un valore nella comunità derby³⁸¹. In un contesto di tal tipo, che asseconda i bisogni e le necessità delle giocatrici, le regole di gioco non sono statiche e fisse, bensì soggette a cambiamento. Esse infatti vengono continuamente aggiornate e modificate, sulla base delle nuove esigenze che possono, di volta in volta, sorgere.

Oltre al compito di definire il regolamento dello *sport* e gestirne la parte amministrativa, la WFTDA funge anche da raccordo e da punto di riferimento per tutte le leghe presenti nei diversi continenti. Negli ultimi anni infatti il numero delle squadre presenti nel mondo è cresciuto considerevolmente. L’originario focolaio statunitense del gioco, si è espanso progressivamente, finché quest’ultimo si è diffuso anche nella maggior parte degli altri paesi occidentali. Questa progressiva crescita del numero delle leghe in differenti parti del mondo, ha favorito la nascita di vere e proprie competizioni internazionali, che hanno riscosso un certo successo di pubblico, richiamando l’attenzione dei media. È così che nel 2011 si è tenuta, a Toronto, la prima competizione di roller derby a livello mondiale, la “Roller Derby World Cup”, a cui ha fatto seguito una

³⁷⁹ Finley fa notare che il controllo delle condizioni materiali del loro *sport* è uno dei punti chiave per il successo nella sfida alle norme di genere portata avanti dalle derby girls (cfr. Finley 2010, p. 381).

³⁸⁰ Scrive Dunn, «by championing the DIY ethos, punk is the intentional transformation of individuals from consumers of the mass media to agents of cultural production. It is a rejection of passivity and a championing of personal empowerment» (Dunn 2016, p. 13).

³⁸¹ Cfr. Beaver 2012, p. 12. Beaver fa notare che l’espressione “Do-It-Yourself” potrebbe essere fraintesa come una forma di individualismo e, in alternativa, propone, per il contesto del roller derby, l’espressione “do-it-ourselves” per far riferimento alla collaborazione collettiva tra derby girls (cfr. Beaver 2012, p. 17).

seconda edizione nel 2014, svoltasi a Dallas, in cui il numero delle squadre coinvolte è raddoppiato rispetto al torneo precedente.

Caratteristica del roller derby è l'impiego di una tipologia di vestiario di gioco estremamente sessualizzata – come ad esempio minigonne, calze a rete, *top* succinti, *shorts* – che si combina con gli indumenti protettivi necessari alla competizione (casco, ginocchiere, polsiere...). Va detto che sovente anche questi ultimi si presentano in forme del tutto singolari e personali, come quando, ad esempio, essi sono tinti con i colori dell'arcobaleno in un esplicito richiamo alla comunità LGBT. In linea con questa tendenza, il trucco costituisce un altro fattore chiave dell'abbigliamento delle derby girls e talvolta può assumere forme apertamente teatralizzate. Come ha notato la critica, complessivamente l'estetica delle derby girls, in cui trovano un'accoglienza positiva anche le modificazioni corporali (*piercing*, tatuaggi...), richiama quella della subcultura *punk*³⁸².

Caratteristico del contesto derby è inoltre l'impiego di pseudonimi. Infatti, al momento dell'ingresso in squadra, ogni giocatrice sceglie un soprannome che la identifica nella comunità derby. E lo stesso avviene anche con gli arbitri e gli allenatori delle squadre. Gli pseudonimi vengono censiti in un apposito registro e sono, in linea di massima, esclusivi per ciascun individuo. Essi sovente presentano un tono ironico, assumendo una connotazione esplicitamente sessuale o richiamando icone della cultura *pop* occidentale, mentre in altri casi fanno riferimento a qualità caratteriali e/o fisiche delle giocatrici o a particolari episodi emblematici della loro vita.

La diretta partecipazione delle giocatrici alla gestione del loro *sport*, gli indumenti provocanti, l'impiego degli pseudonimi sono tutti elementi che rendono il roller derby un *unicum* all'interno del panorama sportivo. Nell'insieme il roller derby rappresenta un interessante campo di analisi per la riflessione femminista. Le dinamiche in esso implicate offrono stimolanti interrogativi relativi alla questione dell'identità, del genere, della critica all'eteronormatività.

³⁸² Sui rapporti tra le derby girls e il *punk* cfr. Pavlidis 2012.

2.2 Ideologia sportiva e paradigmi di “femminilità”

Lo *sport* è un ambito della vita umana in cui trovano riflesso i valori culturali fondamentali di una data società. Esso infatti rispecchia le ideologie dominanti, e le relazioni di potere ad esse connesse, che caratterizzano una cultura. Il substrato ideologico che sta alla base del mondo sportivo occidentale ha sempre considerato le donne come dotate, *per natura*, di minori capacità fisiche e doti atletiche rispetto agli uomini, soprattutto per ciò che concerne caratteristiche come la forza, la potenza, l'aggressività³⁸³. Si dà per scontato cioè che tra uomini e donne vi sia una disparità fisica, a tutto vantaggio dei primi. Si pensi ad esempio alle versioni “femminilizzate” degli sport maschili, in cui le regole di gioco sono parzialmente modificate, rispetto a questi ultimi, e riadattate per rendere le competizioni meno faticose sul piano fisico³⁸⁴. Emblematici sono a tal proposito i casi del *basket* e del *tennis* femminili. Nel primo la palla ha un peso e un diametro minore rispetto a quella del *basket* maschile; nel secondo le competizioni femminili(zzate) si giocano al meglio dei tre *set*, mentre quelle degli uomini durano cinque *set*. Il pregiudizio relativo alle presunte minori doti fisiche delle donne spiega perché, in ambito sportivo, si afferma un netto binarismo che tiene ben separate le competizioni maschili da quelli femminili³⁸⁵ e segna la marginalità degli *sport* misti, che oggi sono sempre più rari. Secondo l'ideologia sportiva tradizionale, gli uomini non possono competere con le donne, perché sono “superiori” a loro sul piano atletico³⁸⁶. Riprendendo l'esempio del *tennis*, il doppio misto, non solo non ha lo stesso peso mediatico

³⁸³ Cfr. Lorber 1993; Birrell-Theberge 1994.

³⁸⁴ Cfr. Theberge 1997; Wachs 2002; George 2005; Finley 2010.

³⁸⁵ Cfr. Anderson 2008.

³⁸⁶ Storms scrive che la segregazione sessuale negli *sport* si fonda su tre false supposizioni: «female inferiority compared to males, the inferiority of females competing with males, and the need to protect females from injury in competition with males» (Storms 2008, p. 81). Cfr. anche McDonough – Pappano 2008, p. 7. Approfondendo l'analisi, Murray spiega che la polarizzazione dei generi nel mondo sportivo è uno strumento attraverso cui viene sostenuta l'eteronormatività. Scrive la studiosa: «polarisation of the genders is necessary for the continued maintenance of heteronormativity, and the emphasis of men's physical superiority (or difference), as well as the construction of sport as a masculine domain, is one of many institutionalisations of 'heteropolarity'» (Murray 2012, p. 53).

delle competizioni singole maschili e femminili e passa in secondo piano rispetto a queste, ma è anche condizionato da una sorta di norma non-scritta – ma comunemente condivisa e accettata –, secondo la quale, malgrado sia permessa l'interazione tra uomini e donne, i primi cercano primariamente uno scontro tra di loro, evitando di giocare su queste ultime e lasciando esse interagire singolarmente. La conseguenza è che il doppio misto del *tennis* tende a riprodurre il binarismo sessuale, e la gerarchia ad esso connessa, che permea l'ideologia sportiva occidentale. In controtendenza rispetto a quest'ultima, nel roller derby non esistono differenze nelle norme di gioco tra competizioni maschili e femminili. Anzi, essendo nate cronologicamente per prime le leghe femminili, sono stati gli uomini a essersi adattati e a far proprie le regole di gioco decise in precedenza dalle giocatrici³⁸⁷. Va ricordato inoltre che nel roller derby esistono anche competizioni miste, in cui gli uomini e le donne giocano insieme, in aperta sfida al tradizionale pregiudizio relativo alla superiorità atletica degli uomini.

Gli studi critici sullo *sport* femminile hanno riflettuto su come l'impegno sportivo possa rappresentare, per le donne, un mezzo per superare i preconcetti sulle (presunte) differenze fisiche rispetto agli uomini e costituire un mezzo per l'autoaffermazione. Nel complesso cioè lo *sport* è stato considerato come un possibile strumento di *empowerment* e di resistenza al dominio maschile³⁸⁸. È in questa prospettiva teorica che si colloca la nostra indagine sulla comunità del roller derby. Vedremo come il coinvolgimento delle donne in uno *sport* violento e aggressivo metta in discussione quei pregiudizi, dominanti nell'ideologia sportiva, sulla debolezza e fragilità fisica di queste ultime. Richiamando una riflessione di Pavlidis – Fullagar, «roller derby is more than a conventional game of sport, it is a diverse leisure space produced *by* and *for* women where the

³⁸⁷ Il corrispondente in campo maschile della WFTDA è la "Men's Roller Derby Association" (MRDA). Va detto che, seppur quest'ultima ha un peso storico minore nell'ambito dello sviluppo del roller derby, la gestione democratica dello *sport* implica che essa venga coinvolta e tenuta in considerazione nel processo di definizione delle norme di gioco.

³⁸⁸ Cfr. Theberge 1987; Hargreaves 1994; Lenskyj 1994; Hall 1996; Mennesson 2000; Shaw 2001; Heywood – Dworkin 2003.

embodied contest is against normalised gender ideals that position women as meek, fragile and defined in relation to men and masculine desire»³⁸⁹.

Studi sociologici sullo *sport* hanno dimostrato come il mondo sportivo costituisca un campo privilegiato per il consolidamento di relazioni di potere tra generi e l'affermazione di forme di “maschilità egemone”³⁹⁰. Con l'espressione “hegemonic masculinity” Connell definisce quel modello di maschilità che si impone, a livello socio-culturale, sugli altri³⁹¹. La sociologa cioè mostra come, nella varietà di forme di maschilità possibili, ve ne sia una che domina le altre, rappresentando l'apice della gerarchia di genere. L'“hegemonic masculinity” è quindi il vertice del sistema gerarchico che naturalizza e sostiene il potere maschile. In un primo momento il modello di Connell prevedeva una controparte all'“hegemonic masculinity”: ciò che la sociologa aveva definito “hegemonic femininity”. In seguito però Connell ha sostituito tale espressione con quella, secondo lei più opportuna, di “emphasized femininity”, per rendere conto della differenza di potere tra maschile e femminile nell'ordine di genere. Con “emphasized femininity” si fa riferimento a quelle forme di femminilità che sostengono e legittimano il dominio maschile nella gerarchia di genere. Esse sono quelle che la società esalta e promuove, stigmatizzando e marginalizzando le altre. Esattamente come “hegemonic masculinity” rappresenta una relazione di potere tra diverse forme di maschilità, “emphasized femininity” rappresenta un rapporto gerarchico tra differenti femminilità. Gli attributi associati all'“emphasized femininity” sono quelli che rafforzano il potere maschile: l'eterosessualità, la vulnerabilità, la passività, la fragilità.

Il modello di Connell è stato ulteriormente sviluppato da Schippers³⁹². Avendo come punto di partenza l'analisi di Connell, Schippers ha ritenuto opportuno riprendere il concetto di “hegemonic femininity” al fine di sottolineare il senso di *complementarietà* espresso nel sistema di genere. La superiorità e il

³⁸⁹ Pavlidis – Fullagar 2013b.

³⁹⁰ Cfr. McKay – Messner – Sabo 2000; Bryson 1987.

³⁹¹ Cfr. Connell 1987 e Connell 1995; Connell – Messerschmidt 2005.

³⁹² Cfr. Schippers 2007.

dominio maschile, cioè, sono possibili solo se, in modo complementare, vi è inferiorità e sottomissione femminile. Oltre che di “hegemonic femininity”, Schippers parla anche di “pariah femininities”. Con questo termine la studiosa definisce quelle forme di femminilità che “sconfinano” nel polo maschile, connotandosi di attributi considerati tipici di questo ultimo. Per tale ragione esse rappresentano un fattore di disturbo e di pericolo per la gerarchia di genere e, in quanto tali, sono stigmatizzate e limitate. Per via di queste caratteristiche le “pariah femininities” si collocano in una posizione di subalternità nella gerarchia di genere. Da queste si distinguono, nel modello di Schippers, le “alternative femininities”, forme di femminilità che si oppongono apertamente all’egemonia relativa ai rapporti di genere. L’insieme delle strategie messe in atto da tali femminilità per sovvertire e invalidare il sistema gerarchico dei generi è definito, da Schippers, “gender maneuvering”³⁹³.

L’ideologia relativa al mondo dello *sport* è focalizzata sul modello della maschilità egemone, che in essa si alimenta e rafforza. Come osserva Finley, «celebrated sports continue to be played within a ‘male model’ of physicality, so a hegemonic masculinity can be maintained and the culture of sport will naturalize the existing dominance of men»³⁹⁴. In questa prospettiva, valori come la forza fisica e l’aggressività, sono considerati di pertinenza maschile. Le donne invece sono relazionate ad attività sportive compatibili con gli stereotipi della bellezza, della grazia, e la loro partecipazione agli sport violenti è considerata “anomala”³⁹⁵. I corpi femminili sono cioè formati entro una serie di direttive comportamentali che gli assegnano qualità come compostezza, contegno, misura³⁹⁶. Si tratta evidentemente di attributi che ne accentuano la passività e, quindi, li collocano su un piano di inferiorità rispetto agli uomini. Il roller derby, mostrando corpi femminili impegnati in attività fisiche violente, rappresenta un

³⁹³ Cfr. Schippers 2002.

³⁹⁴ Finley 2010, p. 367.

³⁹⁵ Cfr. Scraton 2007, p. 353; Lenskyj 1986.

³⁹⁶ Cfr. Bartky 2003.

punto di rottura rispetto a questo modello, di cui mostra l'inadeguatezza³⁹⁷. Come scrive Howe nella sua ricerca etnografica sul *rugby* femminile, richiamando una riflessione di Jennifer Hargreaves: «women who play rugby and other confrontational contact sports are a minority but they can be agents in the resistance against hegemonic masculinity and offer an active, female physicality that can challenge the gender order»³⁹⁸. Il roller derby e le altre attività che associano le donne alla forza fisica creano dunque una destabilizzazione nel sistema del binarismo del genere, sovvertendo le aspettative relative a quest'ultimo. Ciò apre possibilità inaspettate e inedite in relazione ai modelli di maschilità e femminilità egemoni che stanno alla base dell'ideologia sportiva.

2.3 *Gli spazi della (post)subcultura derby*

I primi studi sulle subculture, legati all'ambito della Scuola di Chicago, erano incentrati sui contesti di disagio sociale³⁹⁹. Povertà, criminalità, immigrazione, erano questi i principali campi di ricerca. L'impostazione teorica di fondo spiegava tali problematiche non come l'esito di attitudini individuali, ma come il risultato di una serie di fattori relativi al contesto sociale. Il riconoscimento dell'importanza di quest'ultimo è condiviso anche dai ricercatori del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) dell'Università di Birmingham, pionieri nello studio delle subculture giovanili post-guerra. Il periodo di transizione che è seguito alla seconda guerra mondiale ha creato infatti terreno fertile per la nascita e lo sviluppo di un gran numero di subculture giovanili, che contestavano l'egemonia culturale della nascente società capitalista. Gli studiosi del CCCS

³⁹⁷ Finley ha ripreso il concetto di "gender maneuvering" di Schippers e lo ha impiegato in relazione al roller derby, sottolineando il carattere sovversivo che esso può rappresentare per l'ordine dei generi. Scrive la studiosa: «skaters use the interactions in derby to manipulate the meanings of gender positions and meanings, to redefine statuses, and to create contradictions in the complementary gender relations. The construction of the derby girl as an *alternative femininity* establishes new patterns for gendered interactions in this setting that do not replicate hegemonic gender relations of sports» (Finley 2010, p. 371).

³⁹⁸ Howe 2003, p. 235; cfr. Hargreaves 1994.

³⁹⁹ Per una sintesi generale degli sviluppi degli studi sulle subculture cfr. Haenfler 2014, pp. 3-15.

mostravano come esse, sviluppando delle proprie forme di espressione, rappresentassero delle modalità di resistenza alle imposizioni culturali della classe dominante. A partire dagli anni '90 la riflessione del postmoderno e la crisi del concetto di "identità" hanno aperto la strada per un approccio nuovo agli studi sulle subculture. È stata messa in discussione l'idea di subcultura come insieme coerente, nettamente identificabile, che ingloba individui che condividono i medesimi tratti identitari. La frammentarietà e fluidità del mondo moderno hanno reso problematica perfino la stessa distinzione tra "società dominante" e "sottoculture", facendo risultare anacronistici questi termini. Oggi gli studiosi tendono a interpretare le (post)subculture come contesti eterogenei, aperti, caratterizzati da mobilità e varietà. In effetti le (post)subculture odierne non possono essere adeguatamente comprese se non si considera la loro dimensione multiculturale e la loro collocazione su scala globale. Va detto inoltre che esse hanno una forte connotazione consumistica, fattore che tuttavia non esclude un loro eventuale potenziale politico come pratica di resistenza⁴⁰⁰. Tenuto conto di queste peculiarità, alcuni studiosi hanno preferito sostituire il termine "subcultura", considerato inadeguato al contesto attuale, con quello di "neo-tribù". Il termine è stato proposto per la prima volta da Maffesoli per indicare forme aggregative temporanee che riuniscono individui di differente estrazione sociale sulla base di interessi condivisi⁴⁰¹.

Considereremo il contesto del roller derby come una moderna (post)subcultura⁴⁰². Si tratta infatti di una comunità in cui si affermano valori alternativi rispetto a quelli dell'ideologia sportiva tradizionale. Le pratiche che in essa si affermano rappresentano una forma di resistenza ai dettami degli *sport mainstream*⁴⁰³. Come scrive Donnelly, «women's flat track roller derby skaters

⁴⁰⁰ Cfr. Blackman 2005.

⁴⁰¹ Cfr. Maffesoli 1988. Cfr. anche Bennett 1999. Per il dibattito attuale sulle subculture e la necessità di ridefinire teoricamente questo concetto cfr. Bennett – Kahn-Harris 2004.

⁴⁰² Pavlidis e Fullagar, definendo il roller derby come una "neotribù", fanno notare che in esso, in quanto tale, la componente affettiva gioca un ruolo primario nel modo in cui le derby girls percepiscono se stesse (cfr. Pavlidis – Fullagar 2013). Per il dibattito sulle subculture in relazione al mondo sportivo cfr. Hughson 2008.

⁴⁰³ Sul legame tra subculture e forme di resistenza si veda il classico Hall – Jefferson 1976.

consistently and constantly negotiate essentialized stereotypes of gender as they “win space” for themselves in traditionally male-dominated and masculine defined activities and settings, and make meaning of their involvement in this women-only leisure activity»⁴⁰⁴. Come le attuali (post)subculture, la comunità del roller derby ha un carattere eterogeneo, fluido ed è in continuo cambiamento. Ha anche una dimensione palesemente consumistica, con la nascita di un vero e proprio mercato di prodotti derby. Va detto però che la dispendiosità delle attrezzature e della manutenzione necessarie allo *sport* fa assumere a quest’ultimo un carattere elitario, rendendolo praticabile quasi esclusivamente dalle classi sociali medio-alte.

Queste peculiarità trovano riflesso sul piano spaziale. I luoghi del roller derby sono composti ed effimeri. Le arene e i campi di allenamento solo raramente sono ad uso esclusivo delle squadre di roller derby. Molto spesso invece i campi da gioco sono ricavati, con adattamenti materiali, da strutture riservate ad altre discipline sportive. Al di là dei tempi delle partite vere e proprie (*bout*), ci sono altre occasioni caratterizzanti in modo specifico il contesto del roller derby, ciascuna delle quali presenta una differente concezione del rapporto tra “interno” e “esterno” della comunità⁴⁰⁵. Tra essi vanno menzionati i *fresh meat*, cioè gli eventi organizzati per accogliere le nuove giocatrici, che in gergo derby sono appunto definite “fresh meat” (“carne fresca”). I *fresh meat* costituiscono dunque la prima tappa del percorso per diventare una derby girl. Queste occasioni, in cui la comunità si apre ai membri esterni, sono di rilevanza cruciale per far crescere uno *sport* che si colloca lontano dai canali *mainstream* ed è ancora in via di formazione. Altri momenti fondamentali sono quelli degli *scrimmage* e dei *boot camp*. Il primo è una sorta di “prova tecnica” dei *bout*. Durante lo *scrimmage* infatti si mettono in atto alcune situazioni di gioco tipiche di questi ultimi. Lo scopo è quello di apprendere come procedere, sul piano strategico, nel contesto dei *bout* e di sviluppare abilità con la tattica dello *sport*.

⁴⁰⁴ Donnelly M. K. 2014, p. 348.

⁴⁰⁵ Impieghiamo qui i termini “interno” e “esterno” alla comunità per ragioni discorsive, consapevoli tuttavia che tale distinzione non è netta, bensì fluida e labile.

Agli *scrimmage* però non partecipano tutte le derby girls di una squadra. Per potervi prendere parte, le giocatrici devono almeno aver superato le “Minimum Skills”. Si tratta di una serie di prove fisiche che attestano il possesso di taluni di requisiti tecnici (velocità, coordinazione, resistenza...). Esse sono precedute da una prova teorica scritta, atta a certificare la conoscenza delle norme del gioco. La valutazione dell’idoneità per le Minimum Skills non è affidata a un giudice esterno, ma a delle giocatrici che hanno già conseguito quel traguardo. Anche in questo caso dunque risalta con evidenza la natura autogestita dello *sport*, priva di organismi esterni che fungano da controllo. Va detto inoltre che la scelta di inserire dei requisiti minimi di tipo fisico non è dovuta alla volontà di estromettere chi è meno prestante e di rendere lo *sport* esclusivo, ma è primariamente dettata da ragioni di sicurezza. Infatti, considerata la natura rischiosa dello *sport*, scarse abilità tecniche potrebbero esporre le giocatrici a pericoli gravi. È quindi necessario accertarsi della loro padronanza del gioco prima di consentirgli di prendere parte agli *scrimmage* e ai *bout*. Com’è ovvio, il superamento delle Minimum Skills rappresenta il fulcro della vita sportiva delle derby girls, il traguardo primario attorno a cui ruota, almeno in un primo momento, tutta l’esperienza nel mondo derby. Cruciali per la preparazione fisica delle giocatrici sono i *boot camp*. Si tratta sessioni di allenamento intenso e specifico. Contrariamente ai *fresh meat*, finalizzati ad accogliere gli “esterni”, i *boot camp* sono riservati solo a chi è già parte della comunità derby. Non è infrequente che essi si svolgano coinvolgendo squadre diverse, che si allenano in comune. Caratteristico dell’ambiente derby è infatti il sistema di aiuti reciproci che, malgrado le rivalità sportive, si instaura tra i *team*. Considerata la recente formazione del roller derby, la condivisione delle esperienze e dei saperi sportivi risulta necessaria per lo sviluppo dello *sport*. La solidarietà tra derby girls è uno dei valori fondanti della cultura derby.

Importanti occasioni di confronto tra squadre appartenenti a leghe diverse e di incontro tra derby girls situate in differenti parti del mondo sono le *convention*. Generalmente esse si svolgono una volta all’anno per un paio di

giorni e, talvolta, possono essere specificamente focalizzate su una precisa area geografica, com'è il caso della *EuroDerbyCon*, che è incentrata sul roller derby europeo. C'è infatti una diversificazione di esigenze a seconda della zona di pertinenza, perché lo sviluppo dello *sport* non è uniforme. In Europa, ad esempio, il roller derby è nato dopo rispetto all'area americana e quindi le problematiche da affrontare sono parzialmente differenti e non coincidono del tutto con quanto avviene in quest'ultima. In generale comunque lo scopo delle *convention* è quello di aiutare e sostenere la crescita dello *sport*, in un clima di collaborazione tra le derby girls. In linea di massima, nelle *convention*, sono individuabili tre diverse tipologie di situazioni: quelle strettamente tecniche, in cui si tengono corsi relativi alla pratica di gioco e alla gestione complessiva delle squadre; i momenti commerciali, in appositi spazi, in cui si vendono e comprano attrezzature e materiali relativi allo *sport*, che sono di difficile reperibilità nei comuni negozi; le occasioni ricreative, che solitamente sono a conclusione dell'intero evento.

Oltre alle circostanze e ai tempi specificamente deputati alla disciplina sportiva, il roller derby si ricava spazi anche in situazioni sociali ben distanti dal mondo dello *sport*. Non è infrequente infatti che le derby girls partecipino, con la squadra al completo e in tenuta sportiva, ai grandi eventi pubblici cittadini. Ciò rappresenta una forma di attività promozionale, nell'intento di guadagnare un po' di visibilità mediatica, ma talvolta è anche un modo per appoggiare e dimostrare solidarietà nei confronti di certe rivendicazioni civili, come nel caso della partecipazione ai *pride*, in dichiarato sostegno dei diritti LGBT. C'è la volontà, cioè, di creare un legame con la società civile, di dialogare con essa. Cade così la percezione di una separazione tra ambito sportivo e resto della società.

Come tante altre (post)subculture odierne, la comunità derby è molto attiva nel mondo *on line*⁴⁰⁶. Il carattere autogestito del roller derby rende necessarie le comunicazioni immediate e a grandi distanze tra le derby girls situate in diverse parti del mondo, che devono coordinarsi per amministrare lo

⁴⁰⁶ Sul rapporto tra Internet e le subculture sportive cfr. Wilson 2008.

sport. Quindi Internet rappresenta un mezzo indispensabile per la crescita e la diffusione del roller derby. È così che gran parte dell'attività promozionale si svolge attraverso i *social network*, con le pagine dedicate alle squadre e agli eventi derby. Ed inoltre sono nati, negli ultimi anni, numerosi *blog*, siti specializzati, forum dedicati esclusivamente al roller derby, taluni ricchi di tecnicismi – e quindi primariamente agiti e fruiti dalle giocatrici stesse –, altri più divulgativi destinati ad un pubblico più ampio. Essi promuovono la cultura e i valori derby e, come vedremo, pongono interessanti questioni relative al gioco di negoziazioni messo in atto nel processo di costruzione dell'“identità” delle derby girls.

3. Gender, corpi, sessualità

3.1 *Derby girls e norme di genere*

La riflessione degli ultimi decenni sul concetto di “identità” ha messo in discussione l’idea che il sistema del binarismo sessuale sia qualcosa di “naturale”, fisso e immutabile. Il pregiudizio secondo cui esso si fonda su peculiari caratteristiche “biologiche” ascrivibili all’uno o all’altro sesso è stato ampiamente rivisto. Oggi si tende invece a pensare il sistema sesso/genere come una costruzione sociale, fluida e transitoria. Già nel 1981 il volume collettaneo *Sesso e genere*, curato dagli antropologi Ortner e Whitehead, aveva posto l’attenzione sul carattere costruito e processuale dell’identità sessuale⁴⁰⁷. Il testo raccoglie una serie di contributi etnografici, relativi a diversi contesti sociali, che sono indicativi della varietà dei modi attraverso cui vengono pensati i concetti di “maschile” e “femminile”. Se ogni cultura cioè sviluppa una propria visione di tali concetti, in linea con una specifica impostazione storico-ideologica, ciò significa che non esiste una categorizzazione “universale”, “naturale” per definirli.

Con Judith Butler il concetto di “performativo” ha occupato un posto di rilievo nella riflessione teorica sul genere. Secondo la studiosa, quest’ultimo si costruisce attraverso la reiterazione di una serie di atti, che continuamente lo confermano, dandogli così la parvenza di eternità, fissità e naturalità⁴⁰⁸. Quando questi atti vengono performati in modi inaspettati e insoliti, si crea una falla nel sistema e si aprono spiragli per forme di resistenza che mettano in discussione la struttura ideologica che lo sorregge. Butler cita l’esempio del *drag* come forma di

⁴⁰⁷ Cfr. Ortner – Whitehead 1981.

⁴⁰⁸ Cfr. Butler 1990.

sovversione, che smaschera il carattere fittizio del genere mediante il ribaltamento delle aspettative relative a quest'ultimo. Analogo valore destabilizzante, rispetto alle attese inerenti ai generi, attribuiamo alle pratiche che si esplicano all'interno del contesto del roller derby. Le derby girls infatti mettono in atto una serie di strategie sovversive, che ribaltano alcuni stereotipi sulla "femminilità" e mostrano il carattere innaturale e costruito di quest'ultima. In primo luogo esse si autorappresentano come delle donne capaci di esercitare la forza fisica e l'aggressività più brutale, rivendicano la loro presenza nel campo degli scontri di gioco violenti e delle prove di potenza muscolare. Come affermano Pavlidis – Fullagar, «the significance of pain becomes central to roller derby cultures and identities»⁴⁰⁹. L'ostentazione della fisicità e l'esaltazione della capacità di procurare dolore alle avversarie rappresentano una sovversione rispetto al tradizionale ruolo di "accudimento" attribuito alle donne. L'esercizio della violenza inoltre allontana le derby girls dal polo di assegnazioni ideologiche connesse alla nozione di "passività", legata al concetto di "femminilità", per collocarle invece sul piano "attivo", associato alla "maschilità". In un'ottica generale "roller derby has broadened notions of what it means to behave as a woman"⁴¹⁰.

Queste rappresentazioni raggiungono il loro apice nella pratica di esibizione delle cicatrici, dei lividi e delle ferite di gioco. Negli ultimi anni infatti sono nati veri e propri spazi nel mondo *on line* dedicati a tale scopo. In essi le derby girls mostrano con orgoglio le loro parti del corpo offese durante la pratica di gioco. Su Facebook è nato un gruppo pubblico denominato *Roller Derby Injuries*, che raccoglie testimonianze ed esperienze sugli infortuni dello *sport*. Il testo di presentazione della pagina, che raccoglie qualche migliaio di fan, così recita: "welcome to Roller Derby Injuries! A great place to share your bruises, scratches, and x-rays. *Please include details!*"⁴¹¹. Alcune squadre, come ad esempio le *Silicon Valley Roller Girls* e le *Terminal City Rollergirls*, hanno, nei

⁴⁰⁹ Pavlidis – Fullagar 2014, p. 2.

⁴¹⁰ Murray 2012, p. 184.

⁴¹¹ <https://it-it.facebook.com/Roller-Derby-Injuries-207922955942603/> (corsivo mio).

loro siti ufficiali, una sezione denominata *Hall of Pain* – un gioco di parole che, per assonanza, richiama l’espressione inglese “Hall of Fame” –, in cui le derby girls mettono in mostra le prove dei loro incidenti sul campo⁴¹². Le immagini sono sconvolgenti e perturbanti e suscitano commenti, scambi di opinioni e accesi dibattiti nella comunità derby del *web*. A riprova di quanta diffusione abbia questo fenomeno, basti ricordare come nel *blog* della derby girl Elektra Q-Tion la frase “wanna see my bruises/blister/injury?” sia menzionata nell’elenco – velato di ironia – delle espressioni lessicali tipiche del roller derby.

Dunque, in un certo senso, le rappresentazioni *mainstream* dei corpi femminili integri, “belli” e privi di imperfezioni estetiche sono sostituite, nel contesto derby, da immagini brutali di zone corporee martoriate, che fungono da misura di valore. Come scrive Storms «it is a temporary inscription on their physical body as a testament to something women are not thought to be capable of by mainstream society»⁴¹³. C’è pertanto una sorta di ribaltamento dei consueti valori estetici: elementi quali cicatrici, ematomi, sfregi, che solitamente sono considerati “deturpanti”, “imbruttenti”, assumono invece una connotazione positiva. Esibendo le prove visive e materiali delle loro battaglie sportive, le derby girls si sottraggono a quel ruolo di docili “oggetti” per la contemplazione dello sguardo maschile, che tradizionalmente i media assegnano alle donne, e si costituiscono come soggetti in azione, capaci di *fare*.

Va ricordato inoltre che la circolazione di immagini che ritraggono le ferite di gioco è anche finalizzata a difendere la legittimità del roller derby come *sport* “vero”⁴¹⁴. Infatti, come si è detto, in passato lo *sport* era impersonato da *stuntman* professionisti che inscenavano finti scontri fisici per il diletto del pubblico. Questa precedente versione del gioco è molto distante dall’attuale, in cui invece ogni contrasto violento è reale. È indicativo della preoccupazione delle giocatrici per confermare il carattere non “finto” dello *sport* il fatto che nel

⁴¹² Cfr. Pavlidis – Fullagar 2014, pp. 11-12.

⁴¹³ Storms 2008, p. 82.

⁴¹⁴ Cfr. Carlson 2010, p. 436; Pavlidis – Fullagar 2014, pp. 10-12; Peluso 2010, pp. 170-171; Storms 2008, p. 82.

sito della WFTDA una delle FAQ (“Frequently Asked Questions”) sia “is roller derby real?” (“è reale il roller derby?”)⁴¹⁵.

Oltre a quello dell’esercizio della forza fisica, anche su un altro piano le derby girls sovvertono le aspettative relative ai generi. Si tratta di ciò che concerne il comportamento sessuale “regolato”. Esse infatti vestono indumenti di gioco ben diversi rispetto a quelli degli *sport* tradizionali. Il loro abbigliamento durante le competizioni consta di abiti piuttosto succinti e provocanti, che evocano un immaginario sessuale esplicito, con richiami al mondo della prostituzione⁴¹⁶. Le derby girls così rivendicano una forma di sessualità libera, non addomesticata negli schemi del “pudore” e della moderazione con cui è sempre stata regolata la “femminilità”. I richiami al comportamento sessuale disinvolto e i riferimenti alla figura delle prostitute sono topiche ricorrenti anche nel mondo dell’*hard rock*. Schippers, che ha studiato tale subcultura, ha notato come la ripresa di questi elementi, a cui è conferita – come nel roller derby – una connotazione positiva, sia un modo per esprimere forme di “femminilità alternative”⁴¹⁷. Pur tenendo conto della diversità di contesto, un meccanismo analogo sembra attribuibile anche alle provocazioni delle derby girls. Alludendo al comportamento sessuale disinibito e giocando con l’immagine delle “cattive ragazze”, esse parodiano e ridicolizzano gli imperativi morali basati sullo stereotipo della donna “morigerata” e monogama che tiene a freno i suoi appetiti sessuali⁴¹⁸. Al contrario, l’immagine che esse propongono e incarnano è quella di una donna che, in autonomia, gestisce e pratica la sessualità nelle sue più molteplici forme. L’ostentazione di un’immagine di donna in totale controllo delle proprie scelte sessuali risulta piuttosto perturbante rispetto ai tradizionali schemi di pensiero occidentali monopolizzati dalle rappresentazioni di femminilità passive e sessualmente “regolate”. È con queste forme parodiche dei

⁴¹⁵ Cfr. Carlson 2010, p. 436; Pavlidis – Fullagar 2014, pp. 10-11.

⁴¹⁶ Contrariamente a quanto avviene negli *sport* tradizionali, nel roller derby non ci sono obblighi normativi per il vestiario di gioco. Nei primi la regolamentazione relativa all’abbigliamento consentito durante le competizioni può implicare – come nota Murray – l’esclusione di certi soggetti che, per motivi culturali, non possono indossare gli indumenti richiesti (cfr. Murray 2012, p. 43).

⁴¹⁷ Cfr. Schippers 2000; Schippers 2002.

⁴¹⁸ Cfr. Finley 2010, p. 372-373.

comportamenti sessuali che la sessualità diventa, nel contesto del roller derby, uno strumento di potere, piuttosto che di soggiogamento. Come scrive Gieseler «derby skaters embrace their sexuality as a personal choice rather than a mechanism of oppression and objectification»⁴¹⁹.

Il singolare accostamento tra l'esercizio della forza fisica caratterizzante il gioco e l'abbigliamento estremamente sessualizzato delle derby girls crea un cortocircuito nelle aspettative relative ai generi⁴²⁰. Questa rottura fa cadere ogni pretesa di interpretare l'identità sessuale come un insieme di caratteri fissi, "naturali", e mostra come categorie quali "femminile" e "maschile" siano in realtà prive di confini definitivi e siano sempre in processo. Esse infatti hanno continuamente bisogno di essere ri-confermate e, quando ciò non avviene – come nel caso delle pratiche sovversive del roller derby –, risulta evidente la loro inconsistenza, fragilità e, in definitiva, finzione. Carlson sostiene che, attraverso la giustapposizione di attributi antitetici come gli indumenti sessualizzati e l'aggressività, le derby girls sviluppino una forma di critica di genere da lui definita "Female Signifiant" ("Significante femminile")⁴²¹. A questa strategia ha fatto per la prima volta riferimento Hebdige in relazione alle pratiche della subcultura *punk*, con cui il roller derby ha stretti rapporti⁴²². Secondo Hebdige il *punk* mette in discussione il rapporto di corrispondenza tra significante e significato e segna il netto predominio del primo sul secondo. Allo stesso modo, secondo Carlson, le derby girls attuano una sovversione del rapporto tra i significanti relativi alla "femminilità" e i significati ad essi connessi. Ad esempio, spiega la studiosa: «the symbolic femininity [...] of the miniskirt – stereotypically donned by the docile, child-sized, and sexually available female – is subverted in roller derby as it is worn by women of all sizes engaged in full-

⁴¹⁹ Gieseler 2014, p. 772.

⁴²⁰ Scrive Peluso: «I argue that skaters' donning of such attire poses unmistakable and direct challenges to the established gender order through the transgression of the quality contents of traditional femininity» (Peluso 2010, p. 75).

⁴²¹ Cfr. Carlson 2010.

⁴²² Cfr. Hebdige 1979. Sui modi sovversivi con cui le *punk girls* si confrontano con le norme di genere cfr. Leblanc 1999. Rispetto ai rapporti tra il *punk*, il *metal* e il roller derby Pavlidis scrive: «this "hard" music allows the expression of emotions and styles that can in some ways challenge the normative construction of gender and femininity» (Pavlidis 2012, p. 173).

contact athletics»⁴²³. Per comprendere il valore dei meccanismi relativi al genere messi in atto dalle derby girls risulta utile il concetto di “doing gender”. Tale concetto è stato elaborato, in ambito sociologico, da West – Zimmerman e pone l’accento sul carattere *interazionale* del genere⁴²⁴. Secondo gli studiosi quest’ultimo non è una “essenza”, ma qualcosa che si va costruendo in un contesto di interazione continua. Nella società infatti gli individui sono costantemente impegnati nel processo di “doing gender”, che ha come esito l’apparente esistenza di differenze di tipo biologico/naturale tra i sessi. In questo meccanismo riveste un ruolo cruciale il principio secondo cui gli individui agiscono sapendo che stanno “facendo il genere” per gli altri, che li osservano e fanno altrettanto. Ogni comportamento cioè è giudicato in relazione alle aspettative di genere, in base alle quali esso viene premiato o guardato con sospetto come “inappropriato”. Nel caso delle derby girls l’ostentazione della fisicità implica un palese sovvertimento delle attese relative ai generi, con conseguenze inattese e potenzialmente sovversive. Come afferma Peluso, le giocatrici del roller derby “are doing gender differently”⁴²⁵.

Va notato inoltre che le pratiche delle derby girls mettono in atto un’inversione nei rapporti di potere dominanti. Infatti figure che nel pensiero comune vengono marginalizzate e stigmatizzate – come ad esempio le prostitute – sono rivendicate come modelli. Se la società costringe queste ultime al silenzio e all’invisibilità, il contesto del roller derby invece le mette in mostra senza vergogna. Le derby girls quindi giocano con la classificazione appropriato/non appropriato e la incrinano fino a farla esplodere. E proprio in ciò può risiedere la forza del loro messaggio.

⁴²³ Carlson 2010, p. 434.

⁴²⁴ Cfr. West – Zimmerman 1987.

⁴²⁵ Peluso 2010, p. 50.

3.2 *Corpi ovvero del canone rivisto*

Nella storia del pensiero occidentale, a partire dalle teorizzazioni socratico-platoniche, la riflessione sul corpo è sempre stata condizionata da una dicotomia che oppone quest'ultimo alla mente⁴²⁶. Essa implica una polarizzazione di valore che assegna al corpo una serie di qualità negative (impurità, male, materialità, inferiorità...), esaltando di contro la mente con attributi positivi (purezza, bene, spiritualità, superiorità...). Tali attribuzioni hanno comportato una conseguente associazione con i poli della femminilità e della maschilità, anch'essi organizzati secondo il rapporto oppositivo inferiore/superiore. È così che il corpo è stato associato al femminile, la mente al maschile. Tale pregiudizio gerarchico ha comportato un accentramento dell'interesse su quest'ultima, relegando la riflessione sul corpo ai margini degli studi. Esso ha inoltre causato, in campo etico, una diversa valutazione dei bisogni umani: le necessità della mente hanno assunto una connotazione "positiva" e sono state esaltate e valorizzate, mentre le esigenze corporee sono state etichettate come "negative" e da occultare.

La riflessione postmoderna, mettendo in discussione le dicotomie fondanti del pensiero occidentale, ha rifiutato lo schema dualista e ha mostrato come non si possa parlare in termini oppositivi di mente e corpo, perché questi concetti sono intimamente e indissolubilmente interconnessi. Come conseguenza di tale cambiamento di prospettiva, l'interesse per il corpo è andato crescendo negli ultimi decenni, determinando la nascita di studi critici e indagini teoriche, soprattutto in ambito femminista⁴²⁷. Molte femministe di ultima generazione hanno rivendicato l'importanza del corpo e fatto di esso uno strumento di lotta. Si è messo in moto cioè un processo di riqualificazione degli attributi e delle necessità corporee, che per secoli sono stati offuscati e passati sotto silenzio. Un punto chiave della riflessione sul corpo è il superamento dell'idea secondo cui esso rappresenta una mera entità "biologica". Studi etnografici hanno dimostrato

⁴²⁶ Per una sintesi storica sul tema del rapporto corpo-mente nella tradizione occidentale cfr. Wright – Potter 2000. Su questa tematica, in una prospettiva più strettamente filosofica, si veda Basti 2000.

⁴²⁷ Cfr. Brook 1999; Orr – López McAllister – Kahl – Earle 2006; Price – Shildrick 1999; Davis 1997.

invece come il corpo sia di fatto una costruzione sociale⁴²⁸. Esso quindi non può essere inteso unicamente come un insieme di attributi fisici, “naturali” e “universali”, ma va pensato come culturalmente connotato. Come scrive Pizza «da un punto di vista antropologico ‘il corpo’ non è un oggetto ‘naturale’, ma un prodotto storico, cioè una costruzione culturale che pertanto varia a seconda dei contesti storico-culturali»⁴²⁹. L’ideologia che ha contrassegnato la concezione del corpo nella tradizione occidentale ha elaborato una visione ideale che pone il corpo maschile eterosessuale come modello normativo, rispetto al quale quello femminile e/o omosessuale rappresenta sempre un “difetto”, una “devianza”, una “mancanza di...”⁴³⁰. Mettere in discussione tale modello è compito della riflessione teorica odierna.

Nella storia della riflessione sul corpo, Foucault ha un ruolo di primo piano. Egli sosteneva che i corpi sono il risultato di un’azione coercitiva e regolatrice che, continuativamente, agisce su di essi, rendendoli “disciplinati”⁴³¹. Riprendendo e ampliando il modello teorico foucaultiano, Bartky⁴³² e Bordo⁴³³ si sono occupate del modo in cui vengono regolati i corpi femminili⁴³⁴. Le studiose hanno spiegato infatti come questi ultimi siano sottoposti ad una serie di pratiche disciplinanti del tutto specifiche rispetto a quelle degli uomini – differenziazione che in Foucault non trovava riconoscimento. Come spiega Peluso: «both Bartky and Bordo are somewhat less concerned with the ways in which the body is produced *discursively/rhetorically* [...] as they are with the ways in which the body is produced materially and socially. They argue that not only do behavioral expectations for men and women differ, but that women's *physical bodies* themselves have been ‘trained’ into difference»⁴³⁵. Il meccanismo regolatore che

⁴²⁸ Sul carattere relativo delle rappresentazioni del corpo cfr. Lock – Scheper-Hughes 2006, pp. 163-167, che riportano numerosi esempi di concezione della persona umana in alcune culture non occidentali.

⁴²⁹ Pizza 2005, p. 27.

⁴³⁰ Cfr. Grosz 1994, p. 188.

⁴³¹ Cfr. Foucault 1975.

⁴³² Cfr. Bartky 2003.

⁴³³ Cfr. Bordo 1993a; Bordo 1993b.

⁴³⁴ Cfr. Peluso 2010, pp. 95-96. Sui rapporti tra Foucault e il femminismo in relazione alla questione del disciplinamento dei corpi si veda Sawicki 1991.

⁴³⁵ Peluso 2010, p. 95.

impone certi comportamenti e modelli ideali, che comprende anche l'ideologia sportiva, prescrive, per i corpi femminili, attributi quali magrezza, bellezza, passività. Le donne dunque sono costantemente impegnate a confrontarsi con questa forma di "normalizzazione", che gli viene proposta fin dalla nascita. Va detto inoltre che tali ideali corporei non sono fissi, ma cambiano e si evolvono nel tempo. Scrive acutamente Bordo: «culture not only has taught women to be insecure bodies, constantly monitoring themselves for signs of imperfection, constantly engaged in physical 'improvement'; it also is constantly teaching women (and, let us not forget, men as well) how to *see* bodies. As slenderness has consistently been visually glamorized, and as the ideal has grown thinner and thinner, bodies that a decade ago were considered slender have now come to seem fleshy»⁴³⁶.

Il roller derby rappresenta una forma di resistenza ai tentativi regolatori. In esso l'ideale di magrezza e perfezione estetica, imposto ai corpi femminili, è messo in discussione e rifiutato. Le derby girls infatti si fanno promotrici di un'etica basata sull'accettazione di *tutti* i tipi di fisicità⁴³⁷. Il roller derby si configura così come un contesto fortemente inclusivo, che accoglie donne di ogni taglia, età e capacità atletiche⁴³⁸. Esso dunque rappresenta un punto di rottura rispetto a quanto avviene negli *sport* tradizionali, i quali «create environments that undermine female athletes, subjugating them to unique pressures about weight, appearance and the need to not be too unfeminine or too like men [...] and increasing their risk of being body dissatisfied and engaging in dietary restraint»⁴³⁹. Se l'ideologia sportiva tradizionale tende a marginalizzare quei corpi che non rientrano nella norma ideale, nel roller derby invece a questi ultimi è riconosciuto un valore. Ad esempio i fisici (cosiddetti) "corpulenti", che

⁴³⁶ Bordo 1993a, p. 57.

⁴³⁷ Cfr. Peluso 2010, pp. 113-117; Eklund – Masberg 2014, pp. 57-60.

⁴³⁸ A tal proposito Gieseler fa notare che «the diversity of bodies in derby simultaneously critiques the institutional expectations of women athletes' bodies and conjures new performances amplifying sexualities across bodies that speak to the greater population of women and desire. These are the performances that push derby spectators and the greater sporting culture to rethink what it means to be a sporting woman, a sexual woman, a desirable and desiring woman» (Gieseler 2014, p. 768).

⁴³⁹ Strübel – Petrie 2016, p. 348. Cfr. Murray 2012, p. 38.

generalmente negli *sport* femminili *mainstream* non trovano posto o sono resi “invisibili”, sono rivendicati e valorizzati dalle derby girls, che li esaltano e gli riconoscono una certa utilità per alcuni ruoli come quello della *blocker*. La taglia delle giocatrici cioè, in linea generale, è valutata primariamente in rapporto alla posizione di gioco, piuttosto che come mero fattore estetico⁴⁴⁰. Secondo lo stesso principio inclusivo, il roller derby promuove l’accesso allo *sport* anche a chi non ha una pregressa esperienza sportiva. Le derby girls si autorappresentano come atlete che si sono costruite “da sole”, partendo da zero. E neppure l’età – che secondo l’ideologia sportiva tradizionale costituisce uno dei fattori primari di esclusione – rappresenta un fattore di limitazione nell’accesso al roller derby. Dunque il carattere “aperto” del roller derby fa sì che in esso acquistino visibilità e riconoscimento corpi femminili che in altre circostanze sono occultati e ostracizzati e ciò rende lo *sport* fortemente sovversivo rispetto alla cornice regolatrice che disciplina le rappresentazioni della femminilità.

Inoltre nel roller derby c’è una concezione degli attributi corporei femminili che rinnega la mera valutazione estetica. Essi infatti sono giudicati in relazione alle capacità e funzionalità che posseggono, piuttosto che su come appaiono⁴⁴¹. Carlson fa un esempio di ciò, soffermandosi sul modo in cui le derby girls concepiscono il fondoschiena⁴⁴². Quest’ultimo è una parte corporea fortemente sessualizzata, esaltata nell’immaginario erotico – in cui occupa un posto centrale – e ivi ridotta a mero oggetto passivo da contemplare. Nel roller derby invece esso è valorizzato come strumento utile per alcune azioni di gioco ed è quindi riqualificato sul piano della praticità e della funzionalità⁴⁴³. È così che le derby girls, rinnegando le imposizioni estetiche che – facendo leva sulla sfera erotica – impongono al corpo femminile degli ideali costrittivi, trasformano quest’ultimo da oggetto passivo a strumento di aggressione.

⁴⁴⁰ Cfr. Carlson 2010, p. 435.

⁴⁴¹ Cfr. Strübel – Petrie 2016, p. 349.

⁴⁴² Cfr. Carlson 2010, pp. 434-435.

⁴⁴³ Carlson scrive che nel roller derby «‘butts’ are both venerated threats and physical weapons rather than a ‘problem spot’ for physical appearance» (Carlson 2010, pp. 434) e, a sostegno di ciò, riferisce di come nello *sport* ci sia perfino una mossa tecnica specifica – il “booty block” – che si esegue con il fondoschiena (*ibidem*).

Nella sua indagine etnografica nel contesto del roller derby, occupandosi delle concezioni del corpo, Peluso ha mostrato come le derby girls si riferiscano ai loro attributi corporei adottando una terminologia che richiama la figura del “cyborg” o del “robot”⁴⁴⁴. La studiosa spiega che questi richiami danno alle giocatrici la possibilità di ampliare e superare le potenzialità del corpo umano. L’attrezzo tecnico, i pattini, sono concepiti come se fossero un elemento del fisico delle derby girls, si inglobano nel loro corpo, formando un’unità indissolubile con esso. L’ibridismo del *cyborg* offre possibilità nuove e originali e fornisce l’input per inedite identificazioni. Osserva Peluso: «derby skaters actively 'rewrite' the narratives of their own embodiment in ways that are meaningful to them. For the derby skater, the cyborg body presents itself as another inhabitable position on the continuum of alternative female bodies»⁴⁴⁵. Il *cyborg*, con la sua mistione di uomo e macchina, si colloca dunque sul piano della sfida alle tradizionali raffigurazioni relative ai corpi femminili, attraverso cui il roller derby si configura come una pratica di resistenza.

3.3 Derby wives: *eternormatività e resistenza queer*

La critica *queer* si è spesso soffermata sull’istituzione dell’eterosessualità, svelandone il carattere costruito e gli aspetti marcatamente costrittivi. Questa prospettiva è in parte influenzata dalle riflessioni contenute nella *Storia della sessualità* di Foucault. Il filosofo francese aveva affermato che la sessualità si costituisce come un dispositivo di controllo sociale e che le identità sessuali non sono dei dati naturali, ma piuttosto delle creazioni socio-culturali, la cui pretesa “originalità” va sottoposta ad un processo di decostruzione critica⁴⁴⁶. Il dato cruciale che emerge da questa riflessione è – come fa notare de Lauretis – che la sessualità non deve essere intesa come un fatto privato, individuale, bensì come

⁴⁴⁴ Cfr. Peluso 2010, pp. 121-122.

⁴⁴⁵ Peluso 2010, p. 122.

⁴⁴⁶ Cfr. Foucault 1976.

una questione attinente alla sfera del pubblico, del collettivo⁴⁴⁷. Sono i dispositivi sociali che “*non solo regolano la sessualità ma effettivamente la impongono, anzi, la regolano e la impongono come eterosessualità*”⁴⁴⁸: è ciò che Foucault ha definito “tecnologia del sesso”⁴⁴⁹. La visione dell’eterosessualità come costruito sociale è stata formulata per la prima volta nell’ambito del femminismo lesbico e del movimento di liberazione omosessuale attorno agli anni Settanta, con lo scopo di mettere a nudo le costrizioni strutturali che soggiacevano all’idea della presunta libertà delle scelte sessuali⁴⁵⁰. Come spiega Seidman, «la ragione della sua formulazione risiede nella volontà di contrapporsi all’individualismo analitico e morale degli attivisti omofili e delle femministe liberali, con lo scopo di smascherare un ordine sociale strutturalmente costruito su divisioni e gerarchie basate su sesso e genere»⁴⁵¹. In questo contesto, il concetto di “eterosessualità obbligatoria” elaborato da Rich ha un peso di grande rilievo⁴⁵². Con questa espressione la studiosa intendeva mostrare come l’eterosessualità, lungi dall’essere una propensione “naturale”, è invece qualcosa che si è dovuta imporre, organizzare, propagandare e mantenere con la forza. È l’eterosessualità istituzionalizzata che segna il ruolo delle donne nella società, rendendole di fatto dipendenti dagli uomini, condizionate dal legame con essi. L’eterosessualità obbligatoria è in stretta connessione con l’affermazione del binarismo di genere. L’una si rafforza con l’altro: l’eterosessualità fonda e crea due generi nettamente distinti che si completano a vicenda e, a sua volta, l’ordine binario dei generi legittima la pratica eterosessuale⁴⁵³. Il regime dell’ “eterosessualità obbligatoria” – come nota opportunamente Seidman – non soltanto consolida la condizione normativa dell’eterosessualità, mettendo in una posizione di subalternità l’omosessualità, ma implica anche la creazione di gerarchie tra *diverse*

⁴⁴⁷ Cfr. de Lauretis 1999, p. 32.

⁴⁴⁸ de Lauretis 1999, p. 33.

⁴⁴⁹ Cfr. Foucault 1976.

⁴⁵⁰ Cfr. Seidman 2008, p. 211.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² Cfr. Rich 1980.

⁴⁵³ Sulla stessa linea concettuale di Rich, Wittig ha elaborato il concetto di “contratto eterosessuale”, ossia il patto implicito nei sistemi teorici di non mettere in discussione l’a priori del genere e di presumere che l’opposizione sessuale tra “uomo” e “donna” sia il momento fondante della cultura (cfr. Wittig 1980).

*eterosessualità*⁴⁵⁴. Essa, cioè, determina una forma di normatività all'interno della stessa categoria dell'eterosessualità, stabilendo canoni che identificano l'eterosessualità "normale"⁴⁵⁵. Alla stessa maniera anche la categoria di "omosessualità" è soggetta a distinzioni e gerarchie. Tale multiforme varietà non è però stata presa opportunamente in considerazione da parte dei liberazionisti gay, impegnati a difendere una visione statica dell'omosessualità, che non teneva conto delle differenze di potere al suo interno, e che, in quanto meno problematica, era certamente di più immediata efficacia sul piano delle rivendicazioni politiche.

L'analisi *queer*, accogliendo la critica alla presunta naturalità dell'eterosessualità, si sforza di decostruire l'idea dell'illusoria corrispondenza – propugnata dalle norme socio-culturali – tra sesso, genere, desiderio e pratica sessuale. Butler spiega che i generi "intellegibili" sono quelli che mostrano coerenza tra questi quattro aspetti; le identità che invece manifestano una forma di incoerenza tra essi sono impensabili. Scrive la studiosa: «la matrice culturale attraverso la quale l'identità di genere è diventata intellegibile implica che certi tipi di 'identità' non possano 'esistere', quelli cioè in cui il genere non deriva dal sesso e quelli in cui le pratiche del desiderio non 'derivano' né dal sesso, né dal genere. In questo contesto 'derivazione' è una relazione politica di implicazione istituita dalle leggi culturali che stabiliscono e regolano la forma e il significato della sessualità. In effetti, certi tipi di 'identità di genere', proprio perché non riescono a conformarsi a tali norme di intellegibilità culturale, appaiono solo come difetti dello sviluppo o come impossibilità logiche intrinseche»⁴⁵⁶. Tuttavia il fatto che queste ultime continuino a manifestarsi malgrado la normatività della società cerchi di sopprimerle, mostra il carattere fittizio, fragile e labile di quelle norme regolatrici. Mostra, cioè, la possibilità di sfuggirvi e di sottrarvisi, aprendo possibili spazi di trasgressione. Ed è così che l'eterosessualità è scalzata dal suo

⁴⁵⁴ Cfr. Seidman 2008, p. 219.

⁴⁵⁵ Sulla questione delle molteplici "differenti eterosessualità" cfr. Hockey – Meah – Robinson 2007, pp. 162-181.

⁴⁵⁶ Butler 1990, p. 27-8.

presunto “primato naturale” e si mostra per ciò che è: solo *una* delle infinite possibilità nell’ambito multiforme della sessualità.

Nel contesto del roller derby la critica all’eterosessualità come costruzione sociale trova terreno fertile. Nella comunità derby infatti si è affermato un tipo di legame tra donne, che rappresenta un’alternativa alle rappresentazioni tradizionali della coppia coniugale eterosessuale. Si tratta del cosiddetto “derby wedding”, un’unione formale che unisce, sulla base del consenso comune, due derby girls. Le giocatrici che sono legate tramite questa forma di rapporto sono definite “derby wives”. Con esso le “spose” si impegnano a sostenersi ed aiutarsi l’un l’altra in ogni circostanza, sul campo e fuori. Il *derby wedding* si basa sui medesimi valori ideali su cui si fonda il matrimonio tradizionale (complicità, uguaglianza, affetto...), ma non necessariamente ha risvolti di tipo erotico-sessuale. Il fatto che due derby girls siano “sposate” cioè non implica necessariamente che abbiano una relazione sentimentale lesbica. Il tipo di unione vincolata dal *derby wedding* non è assimilabile ad altre forme di legame al di fuori del contesto del roller derby. In linea generale il matrimonio derby avviene tra giocatrici della stessa squadra, ma talvolta può accadere che le “spose” siano avversarie. Ciò perché comunque nel roller derby c’è un forte senso della comunità e quindi la rivalità sportiva ha sempre un carattere relativo. In certi casi il matrimonio tra *derby wives* è istituito con una vera e propria cerimonia, con celebrante e testimoni, che rappresenta una sorta di parodia di quella nuziale. Esso può durare per tutta la vita o, diversamente, spezzarsi tramite il divorzio. Il *derby wedding* non è però vincolato dall’imperativo della monogamia: una derby girl può avere anche più di una “moglie”. Le cerimonie del *derby wedding* possono prevedere, a imitazione di quelle del matrimonio tradizionale, la recita di promesse nuziali. Il testo delle promesse pronunciate durante il matrimonio collettivo nel *RollerCon Annual Derby Wedding* è, al di là dei toni ironici, indicativo dell’importanza del tipo di legame da esso istituito e degli obblighi reciproci che vincolano le *derby wives*. Il giuramento “nuziale” inizia infatti annunciando a queste ultime che “you are entering a very unique and special

union” e segue chiarendo la natura di tale rapporto come una forma di assistenza reciproca, che implica un completarsi a vicenda: “the skater or skaters beside you may not be your best friends, but they have that special quality that no other in roller derby possesses for you. They are the ones who ‘complete you’ ”⁴⁵⁷.

Nel suo studio sui modi in cui l’eteronormatività è messa in discussione nel contesto del roller derby, Murray, riflettendo sul fenomeno delle *derby wives*, si chiede se esse possano essere interpretate entro la cornice teorica del “continuum lesbico” di Rich⁴⁵⁸. Questo concetto è senz’altro utile per rendere conto di una forma di affettività tra donne, non necessariamente sessuale, che sia svincolata dal dominio maschile. Ma Murray ritiene che esso debba essere, almeno in parte, rielaborato rispetto alla teorizzazione di Rich. La studiosa sostiene infatti che il legame affettivo implicato nel *continuum* lesbico non debba essere pensato come *esclusivo* delle donne: «taking a great deal of poetic license to Rich’s lesbian continuum, I think that a modern interpretation (e.g. derby wives) enables gendered support for women in sport that is not necessarily contingent upon the participants being female – although the majority appear to be. Rather, men and women alike can engage in “wife”-like behaviour that shows same-gender love and affection across genders, without necessarily identifying as heterosexual, gay, bisexual, lesbian or queer»⁴⁵⁹.

L’ironia di cui sono intessuti i richiami al matrimonio tradizionale nelle “cerimonie nuziali” derby rappresenta un modo per demistificare la “sacralità” di quest’ultimo. Le derby girls cioè, con le loro forme parodiche, mostrano come l’istituzione che sta alla base della società eterosessuale, da sempre indiscusso riferimento normativo, sia in realtà una costruzione labile e passabile di ridefinizione. Osserva a tal proposito Gieseler: «derby wives and derby marriages reproduce domestic roles yet rip these roles from the hegemonic,

⁴⁵⁷ Per il testo completo si veda <http://rollercon.webfactional.com/wp-content/uploads/2012/03/wedding-vows.jpg>.

⁴⁵⁸ L’associazione tra il *continuum* lesbico di Rich e i legami affettivi che si creano nel contesto sportivo era già stata proposta da Nelson. La studiosa, nella sua analisi sul sessismo nella cultura sportiva americana, ha sostenuto che le atlete impegnate negli *sport* femminili sviluppano, in un certo senso, forme di relazione ascrivibili al quadro teorico del *continuum* lesbico (cfr. Nelson 1994).

⁴⁵⁹ Murray 2012, p. 224.

heteronormative domain, exposing the construction of institutional norms»⁴⁶⁰. Il matrimonio derby, implicando una forma di legame tra donne ed escludendo la presenza degli uomini, si colloca in una posizione alternativa rispetto alle gerarchie di potere che impongono il dominio maschile, contro cui la critica femminista si è largamente espressa. Inoltre la possibilità, per ciascuna derby girl, di prendere più “mogli” mette in discussione l’ideale monogamico, su cui si fonda il matrimonio nella tradizione occidentale.

Il carattere provocatorio del *derby wedding* è tanto più evidente se si considera il modo in cui l’ideologia sportiva si rapporta alla questione dell’identità sessuale e della sessualità femminile. La rappresentazione delle atlete è infatti condizionata da un contorto paradosso: esse devono sembrare abili *come gli uomini*, senza tuttavia sembrare *troppo “maschili”*. Come scrive Murray: «they must be seen as masculine enough to be capable of performing properly in sport, but not so masculine as to challenge their status as women»⁴⁶¹. E i parametri della loro “femminilità” sono strettamente associati all’eterosessualità. Le atlete, per ottenere riconoscimento e legittimità, devono essere identificate come eterosessuali⁴⁶². L’imperativo eteronormativo che condiziona lo *sport* femminile si impone su un doppio fronte: da un lato attraverso la valorizzazione e l’esaltazione dei comportamenti eterosessuali⁴⁶³, dall’altro con la marginalizzazione e l’invisibilità di ogni altra forma di preferenza sessuale che ricade al di fuori di essi⁴⁶⁴. Le atlete che non sono immediatamente identificabili come eterosessuali sono infatti circondate da sospetti e sottoposte a forme di ostracismo. Osserva Gieseler «women athletes eluding the heteronormative male gaze are under constant suspicion, reified

⁴⁶⁰ Gieseler 2014, p. 770.

⁴⁶¹ Murray 2012, p. 19. Felshin ha elaborato il concetto di “feminine apologetic” per spiegare come le atlete cerchino di compensare la loro partecipazione all’attività sportiva – considerata di pertinenza maschile – assumendo comportamenti che rientrano nelle rappresentazioni tradizionali della “femminilità” (eterosessualità, bellezza fisica...): cfr. Felshin 1974; si veda anche Clasen 2001.

⁴⁶² Cfr. Murray 2012, pp. 18-19.

⁴⁶³ Kolnes ha rilevato, ad esempio, che le atlete che si palesano come eterosessuali ottengono maggiore interesse da parte dei media e dell’opinione pubblica (cfr. Kolnes 1995).

⁴⁶⁴ Cfr. Fusco 1998; Griffin 1998.

through jokes and stereotypes linking lesbianism with women athletes»⁴⁶⁵. Nel contesto del roller derby questa ideologia è messa in discussione non soltanto con le forme parodiche del *derby wedding*, ma anche con il riconoscimento e la valorizzazione delle scelte omosessuali e *queer*. L'ambiente derby è infatti contraddistinto da una generale apertura nei confronti di ogni pratica, orientamento e identità sessuali. A riprova di ciò, va detto che in esso si è anche affermato un gruppo associativo, denominato *Vagine Regime*, a supporto delle identità *queer* nel roller derby, che ha raggiunto, nel corso degli anni, un'enorme popolarità. La frangia britannica dell'associazione così si autodefinisce nella sua pagina facebook ufficiale: "a fully inclusive community of LGBTQ derby folk and their supporters across the United Kingdom", il cui scopo è quello di "create networking opportunities, cultivate acceptance, promote queer female visibility and foster queer derby love"⁴⁶⁶. È così dunque che il roller derby si fa promotore di una visione alternativa in cui acquistano potere e visibilità forme identitarie che negli *sport* tradizionali sono invece relegate ai margini e messe a tacere. E questa operazione non può che aprire una falla critica nell'imperativo eterosessuale su cui si basa l'ideologia sportiva.

⁴⁶⁵ Gieseler 2014, p. 761. Sulla più generale questione dell'omofobia nel mondo sportivo cfr. Anderson – Magrath – Bullingham 2016.

⁴⁶⁶ <https://www.facebook.com/GayRobots/>.

4. Decostruzioni e autorappresentazioni

4.1 *I linguaggi del roller derby*

Gli ambienti delle subculture sono spesso contraddistinti da una lingua specialistica, con sintassi e semantica peculiari⁴⁶⁷. Anche la comunità del roller derby ha i suoi codici specifici, unici ed esclusivi. Ciò marca, in qualche modo, la distanza del mondo derby dalla società *mainstream*, rispetto alla quale quest'ultimo rappresenta un contesto alternativo. Segno dell'appartenenza alla comunità derby è l'assunzione degli pseudonimi. Ciascuna giocatrice infatti assume – in genere al momento del suo ingresso “ufficiale” in squadra – un soprannome, che ha un ruolo basilare nel gioco di costruzione identitaria messo in atto nell'ambiente derby. Gli pseudonimi di frequente sono contraddistinti da ricercati giochi verbali. A volte essi richiamano, in tono ironico, prodotti e personaggi del mondo *pop* (protagonisti delle serie tv, supereroi dei fumetti, attori...). In altri casi fanno riferimento a circostanze della vita delle derby girls, che hanno uno specifico valore personale. Ma più spesso gli pseudonimi rimandano all'ambito della forza fisica e dell'aggressività o contengono allusioni sessuali, che sovente sconfinano nell'“osceno”. Essi cioè giocano provocatoriamente con degli argomenti tradizionalmente considerati tabù per il mondo femminile.

Come scrive Carlson, «derby names are usually playfully aggressive, menacing, raunchy, lewd, and clever. [...] They often satirize otherwise feminine names by implying a willingness to take or inflict pain, and in aggregate, they comprise that which should *not* be mentioned over the typically middle-class family dinner

⁴⁶⁷ Sul modo in cui classificare queste forme linguistiche c'è grande differenza di opinione nella critica. Per il dibattito cfr. Berruto 1987 e Sobrero 1993. Sui linguaggi settoriali e specialistici cfr. il classico Beccaria 1973 e, più recentemente, Cavagnoli 2007.

table: raw violence, sexuality, and feminine prowess»⁴⁶⁸. In linea di massima l'originalità e unicità dei nomi è garantita da un registro, valido a livello internazionale, che è gestito da un gruppo di derby girls e che ha visibilità pubblica tramite un sito *internet*⁴⁶⁹. Oltre agli pseudonimi, l'altro fattore distintivo delle giocatrici è il numero di maglia. La numerazione impiegata nel roller derby ha regole proprie che si differenziano totalmente da quelle impiegate negli *sport* tradizionali. Il linguaggio numerico derby ammette infatti numeri superiori alle due cifre, numeri negativi e perfino caratteri speciali e lettere. Tra soprannomi e numeri di maglia delle giocatrici si assiste dunque a un cambio nelle regole che contraddistinguono i parametri identificativi degli atleti negli *sport* di squadra tradizionali. Tale operazione è percorsa da una vena di ironia⁴⁷⁰, ma è anche funzionale a costruire un contesto che abbia delle norme proprie, non uniformate a quelle di questi ultimi, contrassegnando così il roller derby come uno *sport* "altro", alternativo rispetto ad essi.

Come gli pseudonimi delle giocatrici, anche i nomi delle squadre presentano peculiarità che li distanziano dal contesto sportivo tradizionale⁴⁷¹. Essi solitamente sono composti da un appellativo, che identifica le giocatrici, a cui è associata la località di provenienza del *team*. I termini talvolta richiamano contesti alternativi rispetto alla società *mainstream*, come quelli delle culture musicali *underground*, quali il *punk* (ad esempio *Chilli Padi Derby Grrrls*, *Rocky Mountain Rollerpunks*) e il *rock* (ad esempio *Red Rock 'N Roller Derby*). A pratiche di resistenza anticonformista rinviano anche quei nomi che implicano vocaboli come "rebel", "revolution"⁴⁷²... Vi sono poi squadre i cui nomi contengono riferimenti a creature sovraumane dell'immaginario collettivo, come

⁴⁶⁸ Carlson 2010, p. 433. Carlson così interpreta il valore degli pseudonimi derby: «by presenting a violent, sexually raw femininity through derby names, they [derby girls] question the emphasized femininity that requires them to be passively sexually available and physically weak without actually eschewing femininity as a whole» (*ibidem*).

⁴⁶⁹ Sulle norme che regolano la proprietà intellettuale degli pseudonimi derby si veda Fagundes 2011.

⁴⁷⁰ Cfr. Finley 2010, p. 377.

⁴⁷¹ *Ibidem*..

⁴⁷² Per esempio le squadre *Mac Town Rebel Rollers*; *North Texas Derby Revolution*; *Choice City Rebels*; *Rebellion Roller Derby*; *Nashville Rollergirls Revolutionaries Rec League*; *Rebel Revolution Rollers*.

demoni, entità ibride, figure mitologiche e, perfino, il diavolo⁴⁷³. Non mancano inoltre, nelle denominazioni, richiami all'ambito della violenza, delle armi e della morte – riferimenti consueti nel mondo derby –, anche ricorrendo ad una terminologia cruda ed esplicita. Si pensi ai *team Brewcity Bruisers, Harmonic Violence Roller Girls, Assassination City Roller Derby, Dead Girl Derby, Battle Creek Cereal Killers*.

Gli pseudonimi delle derby girls e i nomi delle squadre danno un'idea chiara di quali siano i riferimenti concettuali su cui si imposta, complessivamente, la lingua derby. È un tipo di linguaggio crudo e schietto, che esalta qualità come combattività, forza fisica, aggressività. Ne è un esempio evidente il modo in cui vengono definite le giocatrici alla loro prima esperienza sul campo da gioco. Esse sono identificate con l'espressione “fresh meat” (“carne fresca”). Si tratta di una terminologia molto dura e diretta, che rimanda al piano animalesco e all'aspetto brutale che lo contraddistingue. Le *fresh meat* si collocano al primo gradino dell'esperienza derby, in una condizione liminare: non sono ancora delle derby girls, ma si apprestano a diventarlo. Per questa loro condizione, le *fresh meat* sono anche chiamate “newbies”, neologismo derby composto dalla parola “new” (“nuovo”) e “baby” (“bambino/a”). L'impiego del termine “baby”, che si contrappone a “(derby) girl” (“ragazzo/a”) comunemente usato per definire le giocatrici, rimanda a una situazione di sviluppo non ancora pienamente formato. Esso, potremmo dire, indica la condizione di derby girl in potenza ma non ancora in atto. Momento fondamentale per le *fresh meat* è il superamento delle Minimum Skills, gli esami teorici e pratici che servono a verificare la preparazione e decidere, di conseguenza, l'eventuale ingresso in squadra. Superato questo scoglio, le *fresh meat* guadagnano un altro *status*: quello di “rookie” (“recluta”). Il termine, nell'ambito dell'esercito, identifica un militare durante il suo primo anno di attività. La *rookie* derby è dunque una giocatrice a tutti gli effetti che, contrariamente alle *fresh meat*, può partecipare ai

⁴⁷³ Per esempio le squadre *Sintral Florida Derby Demons; Soul City Sirens; Dallas Derby Devils; Northland Nightmares*.

bout. Superato l'anno di attività, le derby girls sono poi definite con il termine "vet" (abbreviazione di "veterano"). Spesso le *vet* rivestono il ruolo di allenatrici e, seppur godono di uno *status* privilegiato per la loro esperienza nel mondo derby, tuttavia non esiste una gerarchia rigida che pone esse al di sopra delle altre. L'ambiente derby è infatti essenzialmente egualitario: il parere di una *fresh meat* conta alla pari di quello di una *vet*.

L'aggressività impetuosa e violenta della lingua derby è evidente anche in alcune espressioni ormai divenute proverbiali nel contesto del roller derby: "there's no 'sorry' in derby" ("non c'è 'scusa' nel derby"), "skate or die" ("pattina o muori"), "derby hurts" ("il derby ferisce"), "hit like a girl" ("colpisci come una ragazza"). Quest'ultima espressione è particolarmente interessante perché essa, nel senso comune, viene impiegata in tono dispregiativo, sottintendendo che le donne hanno minore forza fisica rispetto agli uomini. Nel roller derby invece il significato della frase è totalmente rovesciato: il valore negativo è trasformato in positivo e "colpire come una ragazza" diventa un motivo di orgoglio. Le derby girls cioè si appropriano dell'espressione, ne sovvertono il senso comune, e la rivendicano per se stesse. La medesima operazione di rovesciamento di significato è messa in atto con il termine "bitch" ("sgualdrina"). Da *hate speech* discriminatorio esso diventa, nel contesto derby, un vocabolo identificativo con cui spesso le derby girls si chiamano tra loro. La connotazione negativa si perde totalmente e la parola acquista quella dignità che, nella lingua comune, non ha⁴⁷⁴. Vi è perfino una squadra che rivendica, nel nome, il termine: le *Zombitches*. Si tratta di un'interessante crasi creativa tra le parole "bitches" e "zombie", entrambi rivalutati rispetto al loro consueto significato denigratorio. Accanto a "bitch" compare spesso, nel vocabolario derby, il termine "badass", parola gergale che identifica un soggetto tosto, "duro", e che è spesso associata a contesti violenti⁴⁷⁵. Da quanto scritto, è

⁴⁷⁴ Sulle riappropriazioni culturali della figura della "sgualdrina" in ambito femminista cfr. Attwood 2007.

⁴⁷⁵ Schippers considera le figure della "bitch" e della "badass girl" come delle "pariah femininities", cioè delle forme di femminilità che potenzialmente potrebbero rappresentare una resistenza al dominio

evidente come la lingua derby sia ben lontana dal *politically correct* e sia contraddistinta invece da una generale insolenza provocatoria e da un radicale rifiuto dei pregiudizi comuni.

Caratteristici del lessico del roller derby sono i riferimenti alla terminologia dell'ambito familiare. Le derby girls infatti si considerano come sorelle tra loro e appartenenti tutte ad una famiglia collettiva. Si è già detto dell'importanza primaria che riveste, nel mondo derby, il rapporto tra *derby wives*. Ma questa non è l'unica forma di legame riecheggiante l'ambito domestico che lega due derby girls. Quando una *fresh meat* inizia a muovere i suoi primi passi sul campo, le viene affiancata una veterana esperta, che la aiuta durante il suo percorso di crescita e la sostiene in caso di bisogno. Tale rapporto è definito come una tipologia particolare di sorellanza: la veterana rappresenta, per la *fresh meat* a cui è legata, una "big sister" ("sorella grande"). Se i rapporti tra derby girls sono pensati nei termini di una sorellanza, l'intero contesto derby è considerato come una "casa", che accoglie una grande famiglia. La derby girl Auntie Social scrive, ad esempio, nel suo *blog*: «roller derby attracts a different kind of woman, and it's these feisty unique personalities that *make each one of us feel at home*. It's that girl who you click with like no other before, *it's the sisterhood you never knew you could have*»⁴⁷⁶. Dal lessico dell'ambito familiare è tratta anche l'espressione "derby widow", con cui si indica il/la partner di una derby girl rimasto "vedovo" perché "abbandonato" dalla sua compagna, impegnata per gran parte del tempo nel roller derby. Il tema dell'eccessivo impegno richiesto dallo *sport*, a discapito dei rapporti umani esterni al contesto sportivo, è diventato un motivo ricorrente nell'ambiente derby, tanto da aver suscitato perfino la nascita di vignette ironiche sulla questione. In effetti, essendo il roller derby un contesto sportivo gestito interamente dalle giocatrici, la quantità di tempo richiesto dall'attività collaterale a quella del campo è nettamente

maschile, ma che, proprio per tale ragione, sono soggette da un processo di stigmatizzazione che serve a smorzarne il carattere sovversivo (cfr. Schippers 2007, pp. 94-96). Sui significati associati al termine "badass" si veda Messerschmidt 2004, pp. 83-102.

⁴⁷⁶ <http://eastbayrollerderby.blogspot.it/2010/08/roller-derby-is-different.html> (corsivo mio).

superiore rispetto agli *sport* tradizionali, nei quali la parte amministrativo-gestionale è svolta da professionisti esterni. È così che si è diffusa di conseguenza l'abitudine di coinvolgere i/le “derby widow” nello *sport*, come *supporters*, mascotte o, talvolta, anche come arbitri. Lo scompiglio nel lessico familiare, con il sovvertimento del senso comune delle parole e il reimpiego di esso in destinazioni nuove, fa luce su come i ruoli domestici siano delle costruzioni sociali, privi di un valore assoluto “naturale” e sempre passabili di ridefinizione⁴⁷⁷.

Il carattere non convenzionale del contesto derby, che distanzia quest'ultimo dagli *sport* tradizionali, è rivendicato con orgoglio delle derby girls. Nella *home page* del sito della WFTDA, l'associazione internazionale che coordina le squadre derby a livello globale, l'aggettivo “revolutionary” (“rivoluzionario”) compare tra i termini di presentazione dello *sport* assieme a “real” (“reale”), “strong” (“forte”) e “athletic” (“atletico”). Queste parole sintetizzano i valori della comunità derby, ne rappresentano i riferimenti ideologici basilari. “Real” fa riferimento all'antica polemica relativa alla precedente versione dello *sport*, che era teatralizzata e inscenata da *stunt* professionisti, e all'esigenza di distanziarsi da essa, sottolineando il carattere “vero” del roller derby attuale. Gli aggettivi “strong” e “athletic” si inseriscono invece all'interno di quell'ideologia legata al culto della forza fisica e della prestanza atletica, che nel roller derby ha un ruolo centrale. Si tratta di un'associazione “insolita”, perché nel mondo sportivo tradizionale tale spazio è solitamente considerato di pertinenza maschile.

La lingua derby è arricchita anche da richiami agli ibridi scenari cibernetici e bionici. Le derby girls infatti talvolta si auto-descrivono come figure “bioniche”, dotate di caratteristiche oltre-umane. Ciò soprattutto quando, in seguito ad un infortunio di gioco, sono costrette ad avere impianti medici metallici in alcune parti del corpo. È quello che racconta, ad esempio, la derby

⁴⁷⁷ La riflessione sul carattere costruito dei ruoli domestici ha contraddistinto il pensiero femminista fin dai primordi. Il testo classico di riferimento è Rubin 1975, che per prima ha messo in discussione le teorie di Lévi-Strauss sulla parentela (cfr. Lévi-Strauss 1947).

girl Michelle nel suo *blog*: «so the next day they fixed it up with an iron rod and a few screws, *turning me into a bionic cyborg woman*»⁴⁷⁸. L'infortunio e la necessità di intervenire chirurgicamente sul corpo potrebbero rappresentare un momento disabilitante sul piano fisico e, globalmente, costituire una problematica nel contesto sportivo. Nel roller derby invece ciò viene esaltato, considerando gli impianti come dei valori aggiunti del corpo. Esempio del modo di affrontare i disagi causati dagli infortuni è la testimonianza di *Scream Weaver*: «my plate and screws have become a part of what I call my 'bionic wonderfulness' – an inherent part of who I am and how I play, but also something different»⁴⁷⁹. Significativamente, nelle parole della derby girl, l'ibridismo del corpo meccanizzato non è descritto come un elemento negativo e deturpante, bensì come una “meraviglia bionica” (“bionic wonderfulness”)⁴⁸⁰. C'è una sorta di “retorica del dolore”⁴⁸¹, che trasforma gli infortuni in opportunità di eroismo e di dimostrazione del valore personale, com'è chiaro anche nelle affermazioni di *Enigma*: «in my first year, I suffered from a spiral fracture, and now I'm bionic. Now when I skate, I have a plate and it is a paralyzing experience when I get kicked there. It aches when it rain or when the temperature changes, but I can still skate!»⁴⁸². A riprova della ricorrenza del tema dell'ibridismo bionico nella comunità derby si pensi che, nel registro ufficiale degli pseudonimi derby, l'aggettivo “bionic” compare circa una ventina di volte come composto dei nomi. Va detto, infine, che talvolta il termine è svincolato dal riferimento all'impianto medico ed è impiegato invece, in senso più generale,

⁴⁷⁸ <http://buzzonderby.blogspot.it/2014/08/tough-breaks.html> (corsivo mio).

⁴⁷⁹ <http://elektraqtion.blogspot.it/2012/02/when-is-it-time-to-stop-scream-weaver.html>.

⁴⁸⁰ L'antropologia medica si è interrogata sui modelli di interpretazione che i “malati” forniscono delle proprie infermità e su come questi si intreccino, sovrapponendosi o scontrandosi, con quelli del sistema biomedico. In questa prospettiva assume grande importanza la distinzione di Kleinman tra “disease” e “illness”: la prima fa riferimento alla malattia come situazione patologica definita tramite specifici criteri biomedici, mentre la seconda rappresenta il modo personale di vivere e esperire la condizione di malessere (cfr. Kleinman 1988, pp. 3-8). I racconti dei *blog* derby sui dettagli degli infortuni di gioco sono una grande risorsa per la comprensione degli aspetti della *illness*. Per un approccio antropologico sulla questione della medicina sportiva si veda Howe 2004.

⁴⁸¹ Sulla tematica del dolore cfr. l'ormai classico Scarry 1985.

⁴⁸² <http://elektraqtion.blogspot.it/2012/11/enigma-from-kc-skater-profile.html>. Sulle narrazioni della malattia si veda Good 1994.

come emblema di una connessione uomo-strumento meccanico, che rimanda allo stretto legame – una sorta di fusione – tra corpo delle giocatrici e pattini, inteso come vettore di potenzialità sovra-umane. In questo senso è impiegato nel componimento della derby girl Lead Jammer, un *haiku* a tema derby che celebra il valore delle sue compagne, in cui queste ultime sono definite “bionic women on wheelz” (“donne bioniche sui pattini”)⁴⁸³.

4.2 *Narrative derby: i blog*

Parallelamente alla rapida crescita del roller derby, negli ultimi anni sono nati numerosi e multiformi spazi in cui le derby girls possono comunicare e raccontarsi tramite delle forme di espressione scritta. È soprattutto il mondo del *web* a costituire il luogo privilegiato per ospitare tali produzioni. Siti, *blog*, pagine dei *social network* sono i mezzi principali per delle narrative che raccontano un’alternativa rispetto alle rappresentazioni tradizionali del mondo sportivo⁴⁸⁴. Esse rispondono sostanzialmente a due propositi: da un lato all’esigenza – in un certo senso catartica – di comunicare e condividere le proprie esperienze personali; dall’altro alla volontà di promuovere il roller derby, nel tentativo – vitale per uno *sport* di recente formazione – di richiamare neofiti. Sul piano delle forme della comunicazione i *blog* presentano aspetti del tutto particolari. Innanzitutto non hanno la struttura “fissa” del testo letterario tradizionale. Quest’ultimo infatti, una volta pubblicato, è imm modificabile e definitivo. I *blog* invece sono caratterizzati da ciò che, con un ossimoro, è definibile come una “perenne provvisorietà”. Essi, anche dopo la pubblicazione, sono *in fieri*: si possono sempre cambiare, trasformare e, perfino, eliminare.

⁴⁸³ <http://derbyhaiku.blogspot.it/2007/12/bionic-babes.html>.

⁴⁸⁴ Sull’importanza della tecnologia e della comunicazione digitale nello sviluppo di prodotti creativi relativi all’ambiente derby si sono soffermati Pavlidis – Fullagar, che definiscono questi ultimi come dei “cultural artefacts” (cfr. Pavlidis – Fullagar 2013). Scrivono gli studiosi: «the growth of this creative, virtual aspect of derby culture engages the desires of different women and opens up a discursive space for the play of gender identities» (Pavlidis – Fullagar 2013, p. 675).

Inoltre gli scritti *on line*, contrariamente a quanto avviene per quelli cartacei, hanno un carattere “aperto” e potenzialmente dialogico, perché possono sollecitare una risposta attiva da parte dei lettori, che – in certi casi – hanno la facoltà di replicare all’autore attraverso la pubblicazione di commenti⁴⁸⁵. C’è dunque la possibilità di un’interazione diretta tra quest’ultimo e i lettori, che “democratizza” il processo di scrittura e ricezione⁴⁸⁶. Infine va detto che i *blog* non si limitano alla forma testuale, ma possono anche comprendere altre tipologie di prodotti creativi (audio, video...), che arricchiscono il messaggio complessivo.

I *blog* relativi al roller derby si possono essenzialmente suddividere in due macro-categorie, che spesso si intrecciano e si sovrappongono: quelli inerenti al racconto dell’esperienza personale come derby girl, con un tono intimista e personale⁴⁸⁷, e quelli più specificamente incentrati sulla pratica dello *sport*, ricchi di consigli tecnici e specialistici⁴⁸⁸. Tra le autrici dei *blog* c’è grande eterogeneità, in linea con il carattere composito che contraddistingue l’ambiente derby. Alcune provengono da contesti accademici, altre sono legate al mondo del giornalismo e della scrittura, altre ancora sono del tutto estranee all’esperienza delle pubblicazioni e si dedicano a questa attività unicamente come *hobby*. Oltre a quelli gestiti singolarmente dalle derby girls, esistono anche dei *blog* collettivi e di squadra, che raccolgono i *post* di più autrici, talvolta differenziate a seconda della tematica trattata.

⁴⁸⁵ Per il suo carattere dialogico la blogosfera è spesso definita come una “Big Conversation” (cfr. Granieri 2005). L’aspetto relazionale della blogosfera è messo in evidenza da Bennato, che fa notare come i riferimenti incrociati tra *blog*, mediante *link* e citazioni, siano non solo delle pratiche tecnologiche, ma anche concrete azioni sociali (cfr. Bennato 2011).

⁴⁸⁶ Come scrive Pugliese, «il *blog* pare oggi incarnare quella mitologia di un internet come spazio autonomo e auto-gestito, capace di valorizzare culture alternative e di veicolare le forme più evolute di democrazia» (Pugliese 2006, p. 114).

⁴⁸⁷ Va ricordato che, anche se il *blog* si propone come uno spazio intimo e privato che si offre ai lettori, tuttavia esso è pur sempre implicato in una dimensione pubblica e quindi è condizionato da forme di teatralizzazione (cfr. Colombo 2013).

⁴⁸⁸ Trasversalmente a questa classificazione vi è la distinzione tra *blog on line* e *script blog*. I primi sono *blog* realizzati in spazi già ordinati e predisposti per la pubblicazione, mentre i secondi sono creati dagli stessi autori in totale autonomia. Essi richiedono due approcci differenti, «in quanto i *blog on line* facilitano (o limitano) certe possibilità comunicative, mentre gli *script blog* richiedono una maggiore manutenzione e competenza tecnologica» (Bennato 2011).

Nelle narrative derby l'ingresso nella comunità è spesso rappresentato come un momento chiave, trasformativo e illuminante. Esso è descritto come il punto di svolta nella vita delle giocatrici, a partire dal quale quest'ultima ha subito un cambiamento significativo. Scrive la derby girl Elusive Em nel suo *blog*: «I am absolutely serious when I say that roller derby has changed my life in ways that I could not have anticipated. I knew that it would test my limits, I was vaguely aware that it would make one butt cheek firmer than the other, but I had no idea that it would transform me into a different person altogether. I went from someone who loathed working out to someone who voluntarily gets up in the morning to get my ass kicked at practice. I go to the gym! I work hard and regularly feel sweat dripping into my eyes and down the small of my back. I feel capable. I went from someone who really doesn't get that close to other people to someone that has five thick-as-thieves friends and about 10 more girls I'm totally down with»⁴⁸⁹. Non si tratta quindi di un cambiamento relativo unicamente alle capacità fisiche e atletiche – che vengono implementate e accresciute –, ma di una trasformazione *complessiva*, che interessa anche le doti caratteriali e perfino lo stile di vita. Al roller derby cioè è attribuita la capacità di far emergere qualità sportive e umane inattese, che influiscono positivamente su tutti i piani dell'esistenza. È così che Michelle, nel suo *blog Buzz On*, rivela: «my depression is so much better than it's ever been before and I'm so much fitter and stronger and healthier [...] and I've learnt so much about myself and not giving up and facing my fears [...] it is a funtastic, amazing, challenging, even life changing, game»⁴⁹⁰.

Questo ruolo del roller derby come strumento di miglioramento nella vita delle giocatrici è richiamato nei versi di una canzone – piuttosto celebre nella comunità derby –, il cui titolo, *Roller Derby Saved my Soul*, è diventato un motto ricorrente con cui le derby girls spesso si identificano. Il brano, scritto da Leon Chase e suonato dalla band *Leon and the Alibis*, si incentra sulla

⁴⁸⁹ <http://www.theroadtorollergirl.com/2010/11/25/dispatches-from-the-atx-giving-thanks/>.

⁴⁹⁰ http://buzzonderby.blogspot.it/2012_10_01_archive.html.

contrapposizione tra le derby girls e le immagini stereotipate delle rappresentazioni tradizionali della “femminilità”. Mentre queste ultime richiamano l’ambito dell’emotività e del sentimentale, secondo i modelli convenzionali attribuiti alle donne, le derby girls invece si collocano su tutt’altro piano:

«well some girls are built for kissin’
some girls are built for love
and some kinds of girls
like diamonds and pearls
and all that fancy stuff
but some girls are built for speed
and some girls, they like to fight
there ain’t nothing so sweet
as a girl on skates
whoopin’ other girls asses all night»⁴⁹¹.

Il testo dunque distanzia le derby girls dalla sfera dell’affettività per attribuirgli invece qualità relative all’espressione della forza fisica e dell’aggressività. Tale immagine è ulteriormente confermata nei versi successivi, in cui sono forniti, in modo descrittivo, altri particolari:

«she got muscles in all the right places
she got tattoos, attitude, and sass.
[...] well some men they like ‘em quiet
some men like ‘em shy
but give me a girl
with some bruises on her butt
and that killer look in her eye».

Anche qui viene costruita un’antitesi tra l’aspetto “rude” delle derby girls e gli stereotipi che assegnano alle donne attributi quali fragilità emotiva e compostezza. Nel brano dunque l’immagine delle derby girls si compone

⁴⁹¹ Per il testo completo della canzone si veda Pavlidis – Fullagar 2014b, pp. 53-54.

attraverso la costruzione di un'area semantica – formata da termini come “fight” (“lotta”), “whoop” (“colpire”), “bruises” (“lividi”), “killer look” (“sguardo da killer”) –, che rimanda alla sfera della combattività e dell'aggressività. Ne scaturisce un ritratto di esse come donne che non si uniformano ai canoni tradizionali, ma piuttosto li mettono in discussione e li riconfigurano, rappresentando così delle forme di “femminilità alternative”⁴⁹². Questa immagine viene costantemente riproposta nelle autorappresentazioni dei *blog*. Le derby girls rifiutano lo stereotipo della donna emotiva e sentimentale⁴⁹³ e si identificano con modelli di comportamento orientati su valori quali padronanza di sé, autonomia, autorealizzazione. E spesso i *blog* sono proprio i luoghi in cui raccontare la trasformazione, grazie al supporto della comunità derby, da una condizione in cui la vita era subita passivamente all'assunzione del pieno controllo della propria esistenza – forma di *empowerment* decisiva e risolutoria. È questo ciò che rivela ad esempio Vivi Section: «that experience is transformative. Before derby, some of us were waiting to become the stars of our own lives. It's sad, but true. We didn't know how to do it or even that it could be done or even that it should be done, and our dominant culture does not work in everyone's favor. It took coming to derby, where we regularly place a literal star on our heads, to figure out how to take center stage in our own lives. Derby opens this door for many and somehow makes us feel like more of who we are»⁴⁹⁴. Tale punto di vista è condiviso anche da Eve Inbetta che, nel suo *blog*, definisce il roller derby uno “spazio sicuro” (“safe space”), in cui “women are encouraged to be leaders”⁴⁹⁵. Si tratta di rappresentazioni in cui si esaltano modelli di condotta incentrati sul principio dell'autoaffermazione e che pertanto si distanziano nettamente dalle tradizionali immagini stereotipate che associano “femminilità” e passività. Le derby girls si autodefiniscono piuttosto come soggetti attivi, capaci di gestire la propria vita in autonomia e indipendenza,

⁴⁹² Cfr. Holland 2004.

⁴⁹³ La cosiddetta “girlie girl” (cfr. Finley 2010, p. 378).

⁴⁹⁴ <http://callthejam.com/2016/01/roller-derby-a-sport-of-our-own/>.

⁴⁹⁵ <https://derbywannabe.wordpress.com/2014/10/27/bitches-sluts-and-roller-derby/>.

com'è ben sintetizzato dalla riflessione contenuta in uno dei post di Vivi Section: «derby attracts adventurous, high-achieving women who tend to expect a lot of themselves»⁴⁹⁶.

Altra tematica topica nei *blog* derby è quella del riconoscimento dell'importanza di creare un contesto privo di forme di discriminazione. Le derby girls superano l'idea secondo cui la competizione sportiva deve essere di dominio esclusivo di quei modelli fisici ideali propugnati dalla società *mainstream*. Esse si schierano contro qualsiasi forma di esclusione basata su requisiti fisici. I *blog* spesso raccolgono delle storie di riscatto, che raccontano di come un fisico considerato “inaccettabile” (ad esempio troppo magro, troppo grasso, troppo basso, troppo vecchio...) nel mondo degli *sport* tradizionali sia poi divenuto un punto di forza nel contesto del roller derby. Si consideri ad esempio la testimonianza di Mellynium Falcon, raccolta nel *blog* delle *Silicon Valley Roller Girls*, che racconta di come il roller derby la abbia aiutata a rivalutare, in positivo, alcune caratteristiche del suo fisico che aveva sempre ritenuto negative, donandole complessivamente una maggiore fiducia e accettazione del suo corpo: «confidence. Not just in myself, but in my body. I did not know it [roller derby] could do the things that it does and every practice I find something new that surprises me. I am so much more body aware and I admire things about my body now that I used to think were negatives. Big butt?! All the better to block you with, my dear»⁴⁹⁷. Alla stessa maniera i *blog* accolgono anche le confessioni di quelle derby girls che, pur non avendo mai praticato *sport* e non avendo pertanto un fisico (cosiddetto) “atletico”, sono riuscite ugualmente a primeggiare nel mondo derby. Il carattere inclusivo del roller derby è rivendicato, nei *blog*, come punto di forza primario dello *sport*, che è presentato come accessibile a *tutti* i soggetti⁴⁹⁸. È così che Auntie Social scrive: «this sport is for all types, big or small, the prima donna, plain jane, or tomboy. Don't want to wear a skirt? Don't.

⁴⁹⁶ <http://callthejam.com/2015/12/enough-is-enough/>.

⁴⁹⁷ <http://svrollergirls.com/april-skater-of-the-month-mellynium-falcon/>.

⁴⁹⁸ Analizzando i siti *web* ufficiali delle squadre *Sunstate Roller Girls* e *London Rollergirls*, Pavlidis – Fullagar fanno notare come in questi ultimi si promuova una retorica della “diversità” (cfr. Pavlidis – Fullagar 2013).

Never played a sport before? Never fear. Don't know how to skate? Not sure how it's played? Think you're too old? Think you're too fat? Think you're too small? Shut up and skate»⁴⁹⁹. Si tratta di una rivendicazione che, sul piano ideologico, ha un grande peso, perché rappresenta una forma di resistenza contro i limitanti e costringenti modelli ideali imposti alle donne dalla società. I meccanismi di disciplinamento del corpo, nel roller derby, sono sempre contrastati da pratiche sovversive che ne incrinano i fondamenti e li mettono in discussione.

Se da un lato nei *blog* si celebrano valori come l'affermazione personale e l'autorealizzazione, dall'altro in essi si esalta il senso di appartenenza alla comunità e la coesione tra derby girls. Spesso infatti quest'ultima è presentata come lo spazio rassicurante, in cui si trovano rapporti umani più sinceri e intensi, contrapposto agli altri ambiti della vita, contrassegnati invece da rivalità e antagonismo. In effetti, nel roller derby, la competizione sportiva non inficia l'unità del gruppo e non esclude la creazione di solidi legami anche tra squadre avversarie. Come scrive Suzi Sharknado: «roller Derby is the only women's full contact sport that I know of where you can spend an hour bashing into your opponents out on the track only to then end up dancing the night away side-by-side at the after party while handing awards out to the opposing team!»⁵⁰⁰. A riprova di ciò, non è infrequente imbattersi, nei *blog* derby, in *post* dedicati a momenti e occasioni di aggregazione tra squadre rivali, che si allenano insieme e si ospitano vicendevolmente per condividere i saperi relativi allo *sport*. Tigre Force dedica addirittura un intero *blog* appositamente ai viaggi fatti in qualità di ospite dei *team* rivali, in cui celebra il grande senso di affiatamento che esiste nella comunità derby⁵⁰¹.

Nell'ottica di uno *sport* in cui valori come l'autonomia e l'indipendenza rappresentano il punto di riferimento costante, considerazione meritano infine quei *post* dedicati alle forme di DIY. Nei *blog* infatti sono spesso mostrati dei

⁴⁹⁹ <http://eastbayrollerderby.blogspot.it/2010/09/welcome-to-roller-derby.html>.

⁵⁰⁰ <http://svrollergirls.com/summerlovin/>.

⁵⁰¹ <http://tigreforce.blogspot.it/>.

manufatti artigianali, prodotti dalle giocatrici stesse, legati al mondo derby. Si tratta per lo più di *gadget* o di accessori che completano e ornano il vestiario di gioco (spille, collane, bracciali...), di cui spesso l'autrice fornisce le indicazioni per effettuarne la realizzazione. Al medesimo meccanismo del DIY si ricollegano anche quei *post* in cui vengono forniti consigli sulla manutenzione dell'attrezzatura sportiva, trasformando il *blog* in una sorta di "manuale delle istruzioni". Il fatto di non rivolgersi agli esperti professionisti è, in un certo senso, una presa di posizione ideologica dotata di un valore simbolico. Significa infatti non permettere agli altri di prendere il controllo delle proprie attività, ma assumerle in prima persona, mettendosi alla prova.

4.3 *Un approccio al visuale: loghi e manifesti*

Negli ultimi anni si è assistito a una crescita dell'interesse per gli studi di cultura visuale applicati al mondo sportivo. Il campo di indagine è vasto e spazia dagli studi storici sulle immagini a quelli sulle produzioni filmiche a tematica sportiva e all'analisi dei prodotti artistici legati allo *sport*, richiedendo un approccio di tipo interdisciplinare⁵⁰². Il roller derby ha fornito lo stimolo per la nascita di interessanti prodotti visivi. Tra essi hanno un ruolo primario i loghi delle squadre e i manifesti promozionali. Contrariamente a quanto avviene negli *sport mainstream* in cui esistono delle figure professionali apposite che si occupano dell'aspetto pubblicitario e promozionale, nel mondo derby, contraddistinto dall'ideologia del DIY, quest'attività è svolta dagli stessi membri della comunità. L'analisi dei loghi e dei manifesti rappresenta dunque un'operazione imprescindibile per comprendere l'ideologia che sorregge la cultura derby.

⁵⁰² Cfr. Huggins – O'Mahony 2012. Agli studi che trattano il visuale come "topic" – cioè in cui quest'ultimo rappresenta l'oggetto della ricerca – si affiancano gli studi in cui esso è uno "strumento", secondo la nota distinzione di Harrison (cfr. Harrison 2002). In questi ultimi rientrano, ad esempio, le ricerche di Cherrington – Watson 2010 e Gravestock 2010. Per ulteriore bibliografia sulla questione si veda Phoenix 2010 e Rich – O'Connell 2012.

I loghi delle squadre hanno la funzione di rappresentare simbolicamente i valori principali a cui si ispirano i *team*. Come scrivono Dalakas – Rose, «a team's logo is part of its identity, both in terms of marketing and in terms of team pride. Team logos provide symbols that are central to positioning, merchandising, and differentiating a team and building its equity»⁵⁰³. Realizzati artigianalmente, i loghi derby sono una specie di “biglietto da visita” delle squadre, che le identificano in modo univoco e rimandano immediatamente all'ambiente a cui appartengono. Sul piano iconografico le raffigurazioni proposte presentano delle somiglianze e dei punti di contatto. Vi sono infatti dei soggetti e delle tematiche ricorrenti che vengono, di volta in volta, riproposte in varianti differenti. L'elemento principale delle rappresentazioni solitamente è costituito da una figura femminile dalle forme accentuate. Spesso quest'ultima è ritratta con una divisa da gioco, che fonde indumenti provocanti con un vestiario di tipo tecnico (elmetto, ginocchiere, polsiere...). In linea generale le immagini sono fortemente sessualizzate, ma l'aspetto procace è equilibrato dalla presenza di altri elementi grafici dal carattere cruento. Talvolta infatti le figure femminili presentano, sul corpo, delle cicatrici⁵⁰⁴, dei cerotti⁵⁰⁵ o dei lividi⁵⁰⁶, allusioni visive alla pericolosità dello *sport*. Altre volte invece esse sono ritratte in atteggiamento duro e combattivo, con espressioni stravolte e feroci, contratte per lo sforzo fisico⁵⁰⁷. In certe occasioni vi sono perfino aggiunti, sul volto, i segni guerreschi indiani, che conferiscono alla figura una dimensione ancor più aggressiva⁵⁰⁸. Le immagini sono espressione di un'ideologia che promuove dei canoni estetici non più orientati verso una ricerca della perfezione delle forme finalizzata alla mera contemplazione, bensì connessi a concrete capacità di azione. Tali capacità inerenti alla forza fisica sono rievocate, in certi loghi, con raffigurazioni di soggetti femminili intenti a contrarre i muscoli per mostrarne la

⁵⁰³ Dalakas – Rose 2014, p. 116.

⁵⁰⁴ *Croydon Roller Derby*.

⁵⁰⁵ *Pacific Roller Derby; Orangeville Roller Girls*.

⁵⁰⁶ *Rat City Rollergirls*.

⁵⁰⁷ *Albany Roller Derby League*.

⁵⁰⁸ *Roller Derby Ensenada; Midwest Maidens Roller Derby*.

potenza⁵⁰⁹. Si tratta di un'iconografia che ricorda le pose dei *bodybuilder* e che tradizionalmente è associata all'universo maschile⁵¹⁰. Il fatto che, nei loghi derby, siano invece le figure femminili ad assumere tali atteggiamenti crea un rovesciamento paradico. In tal modo è messa in discussione l'idea, centrale nell'ideologia sportiva, che la forza muscolare sia una prerogativa esclusiva degli uomini.

La potenza fisica delle derby girls è talvolta accostata a quella delle armi. Infatti non è infrequente trovare, nei loghi dei *team*, dei riferimenti a queste ultime. Molteplici sono le tipologie di armi citate, da quelle classiche – pugnali⁵¹¹, mazze⁵¹², asce⁵¹³ – a quelle da fuoco – come nel logo delle *Lil Chicago Roller Derby*, in cui una donna avvenente, in posa sexy, cavalca un fucile –, nonché quelle meno convenzionali, come ad esempio i tirapugni⁵¹⁴. Vi sono perfino richiami alle armi di distruzione di massa, come nel caso del logo delle *Atomic City Roller Girls*, in cui è raffigurata una figura femminile con un corpetto succinto, che indossa una maschera antigas ed è seduta su una bomba atomica. In certi casi è l'arma stessa a costituire il fulcro della rappresentazione. Il logo delle *Assassination City Roller Derby*, ad esempio, è una stilizzazione di un caricatore di pistola con il colpo in canna. Con tecnica grafica analoga, quello della *Canberra Roller Derby League* è formato invece da un tirapugni, nei cui spazi vuoti sono inserite le iniziali della lega. Le armi raffigurate nei loghi hanno la funzione di rappresentare simbolicamente la forza fisica delle giocatrici. Esse cioè sono allegorie visive delle doti muscolari delle derby girls.

In alcuni casi le immagini dei loghi assumono una connotazione esplicitamente macabra, con richiami al tema della violenza e della morte. Nel logo delle *Croydon Roller Derby*, ad esempio, è ritratta una figura femminile, con le sembianze di scheletro, gocciolante di sangue e piena di cicatrici ed

⁵⁰⁹ *Vienna Roller Derby; 10th Mountain Roller Dolls.*

⁵¹⁰ Pose di questo tipo sono talvolta anche l'oggetto di *performance* messe in atto durante gli intervalli del gioco, di cui dà testimonianza Finley (cfr. Finley 2010, p. 375).

⁵¹¹ *Roller Derby Lille.*

⁵¹² *Team Iceland; Bloody Wheels Torino.*

⁵¹³ *Bloody Bordens; London Rockin' Rollers.*

⁵¹⁴ *Gotham Girls Roller Derby.*

escoriazioni. I particolari sono piuttosto cruenti e spaventosi, ma il soggetto è reso sensuale da un'affascinante capigliatura bionda, attraenti occhi azzurri e da un vestiario costituito da calze a rete e maglietta atillata da cui si intravede un seno prospero. Soluzioni stilistiche simili ha il logo delle *Mendo Mayhem Roller Girls*, sul quale troneggia un ghignante teschio, dalle sembianze femminili, che sfoggia due lunghe trecce castane e un paio di languidi occhi verdi. Gli scheletri e i teschi sono un riferimento iconografico costante nella cultura derby e il connubio tra sensualità e morte, che compare in numerose sfaccettature, ne costituisce un tratto distintivo. Nel logo delle *South Jersey Derby Girls* tale connubio è reso in modi del tutto particolari. Al di sotto del teschio femminile in primo piano, dotato di capigliatura, sono posti una bomboletta spray di lacca e un arricciacapelli, posizionati in modo incrociato, un'allusione all'incrocio di ossa dell'iconografia tradizionale.

I loghi con una connotazione maggiormente sessualizzata sono quelli che richiamano le raffigurazioni tradizionali delle *pin up*⁵¹⁵. Si tratta per lo più di figure femminili, in atteggiamenti provocanti, che indossano vesti da lavoro come quelle dell'operaia⁵¹⁶, della marinaia⁵¹⁷, della soldatessa⁵¹⁸. Ad esse va aggiunta anche l'immagine, ricorrente nell'immaginario sessuale, della piratessa⁵¹⁹. Queste rappresentazioni, seppur rinviano all'iconografia classica delle *pin up*, tuttavia presentano tratti del tutto particolari. Le figure stereotipate infatti sono arricchite di ulteriori elementi (muscoli, cicatrici, armi, espressione feroce...) che gli conferiscono un aspetto combattivo, aggressivo e agguerrito, piuttosto che il consueto atteggiamento remissivo della tradizione. Come spiega Finley, «one ironic theme that is pervasive in derby is the adoption of retro girl pin-up images of women in the 1930s, '40s, and '50s. The coifed housewife, the movie star, and the blond bombshell are present in the imagery, but they sport black eyes and tattoos and cover up some underlying danger. The anachronistic

⁵¹⁵ Sulle *pin up* si veda Buszek 2006.

⁵¹⁶ *Texas Rollergirls Rec-League*.

⁵¹⁷ *Chicks Ahoy! Roller Derby; Dockyard Derby Dames*.

⁵¹⁸ *Dubuque Bomb Squad*.

⁵¹⁹ *Rumtown Rollerpunks; Conroe Cutthroats*.

nature of the images clearly calls attention to the absurdity of their original construction»⁵²⁰. Il gioco parodico che mettono in atto queste immagini rovescia i significati consolidati, conferendogli un senso nuovo e inatteso: le docili figure delle *pin up*, nate per allietare lo sguardo degli uomini, divengono, nel contesto del roller derby, espressione delle potenzialità femminili⁵²¹.

Altri elementi di riferimento per le immagini dei loghi delle squadre sono le creature sovraumane. A volte si tratta di figure che, nella concezione comune, hanno una connotazione negativa e “mostruosa” e che vengono richiamate con finalità provocatoria e perturbante⁵²². Nei loghi delle *She Devils* e di *Adelaide Roller Derby*, ad esempio, è rappresentata una sensuale figura femminile che ha gli attributi tipici del diavolo: la coda e le corna. La scelta di indentificarsi con una figura stigmatizzata della tradizione rientra in quell’atteggiamento di rottura degli schemi comuni che contraddistingue il mondo derby, ma è anche un modo per rimandare simbolicamente a potenzialità superiori a quelle umane. Lo stesso desiderio di prefigurare qualità sovraumane è alla base di quelle immagini che rappresentano creature ibride. Talvolta si tratta di entità a metà tra l’umano e la macchina, come nel caso del logo delle *New Town Roller Girls*, in cui è raffigurata una figura femminile, dall’aspetto robotico, le cui forme sinuose sono messe in risalto. Altre volte invece l’ibridismo riguarda creature a metà tra l’umano e la bestia. Alcune di esse rievocano la tradizione mitologica. Ad esempio la figura di Medusa è richiamata nel logo delle *Medusa’s Minions*, la squadra di roller derby della base militare americana di Sigonella. Essa è un’entità “mostruosa” del mito greco, rappresentata come una donna dai capelli di serpenti, il cui sguardo provoca la morte di coloro che lo fissano. Nel logo delle *Harpies Milano* è invece rievocata un’altra figura della mitologia ellenica: quella delle Arpie, creature per metà donne, per metà uccelli. In entrambi i casi si

⁵²⁰ Finley 2010, p. 374. Finley racconta di come, durante un *bout*, «the skaters mingle through the crowd wearing low-cut convict uniforms and aprons while serving cupcakes with little handcuffs on them. Their posturing alternates between the diminutive 1950s housewife image sweetly serving her guests her homemade treats and the fugitive flexing muscles in a threatening way» (*ibidem*).

⁵²¹ Per le rielaborazioni femministe della figura delle *pin up* cfr. Buszek 2006, pp. 311-354.

⁵²² L’associazione tra il “femminile” e il “mostruoso” è ricorrente nella cultura popolare. Si veda a tal proposito Creed 1993.

tratta di entità che, tradizionalmente, hanno un aspetto terrificante e malefico. Nei loghi dei *team* vengono richiamate perché, essendo dotate di poteri soprannaturali, rinviano metaforicamente a una certa capacità di intervento sul mondo, a una forza di agire concretamente e autonomamente sulla realtà e di imporsi su di essa – doti che rispecchiano appieno i valori fondanti della cultura derby. È così che le figure “mostruose” della tradizione si trasformano, nel mondo derby, in simboli di una forma di *empowerment*⁵²³. In altre occasioni le creature ibride sono invenzioni originali, come nel caso del logo delle *South Island Sirens*, in cui è rappresentata una figura femminile, in atteggiamento aggressivo, i cui capelli sono formati da enormi tentacoli⁵²⁴. Il senso di pericolosità che l’immagine esprime è un richiamo alla minacciosità delle derby girls. È una sorta di rinvio immediato ai danni che queste ultime sono capaci di fare durante il gioco. Nello stesso ordine di significati si inseriscono quelle raffigurazioni in cui le figure femminili lasciano spazio agli animali. Gli animali dei loghi diventano simbolo di alcune qualità con cui le derby girl si identificano. Ad esempio nel logo delle *Les Simones* è raffigurato un barboncino, con i denti esposti, che ringhia furiosamente. L’immagine è fortemente ironica: il cane appartiene ad una razza caratterizzata da dimensioni minute ed è ingentilito da un fiocco rosso, ma ha un atteggiamento feroce e spaventoso. L’aggressività del cane rappresenta simbolicamente la capacità di combattività, un valore che le derby girls rivendicano. Tutte queste rappresentazioni, e le associazioni simboliche ad esse connesse, costituiscono una presa di posizione contro le immagini tradizionali associate all’universo femminile, che esaltano qualità come docilità, passività, fragilità, autocontrollo...

Oltre ai loghi delle squadre, anche i manifesti promozionali sollecitano forme di espressione artistica. Anche in questo caso si tratta, per la maggior parte, di prodotti realizzati autonomamente dalle derby girls, senza il supporto di professionisti. Sul piano figurativo vi si ritrovano i medesimi elementi che

⁵²³ Sulle riletture del mito classico in chiave femminista si veda Zajko – Leonard 2006.

⁵²⁴ La stessa iconografia si riscontra nel logo delle *Octopussy Versilia Roller Derby*.

compaiono nei loghi, con l'aggiunta però di messaggi accattivanti che hanno la funzione di stimolare la curiosità degli osservatori. Il legame testo-immagine è infatti ciò che contraddistingue le forme artistiche dei manifesti, come fa notare Scott, che definisce questi ultimi come “a truly *integral* combination of textual and visual elements”⁵²⁵, “an *image-text* whose internal components, as in an ideogramme, were, from the point of view of meaning, indissociable”⁵²⁶. I manifesti del roller derby per lo più rimandano al tema della violenza, dell'aggressività, della combattività, i valori che stanno alla base della cultura derby. Sovente sono raffigurate una o più derby girls in atteggiamenti grintosi. Si tratta di immagini “energiche”, di grande impatto visivo, la cui immediata resa grafica è dovuta ai colori saturi e vividi. Questi soggetti si distanziano totalmente dalle raffigurazioni *mainstream* dei corpi femminili. I tratti del volto sono spesso accentuati e stravolti, con l'intento di trasmettere un senso di ferocia brutale, quasi spaventosa. In certe occasioni presentano lividi e contusioni, come testimonianza di una concreta pratica sul campo. Non c'è dunque l'interesse a sfruttare il corpo femminile come forma di richiamo per il pubblico, né vi è l'aspirazione verso una bellezza priva di imperfezioni. Il messaggio che i manifesti vogliono trasmettere è piuttosto finalizzato a esaltare l'aspetto combattivo e agguerrito delle derby girls e dello *sport* in genere. A volte, per far riferimento al carattere minaccioso che esse sono in grado di assumere, le derby girls sono ritratte con le sembianze di figure terrificanti della tradizione, come ad esempio streghe, vampiri, mostri... Si tratta di figure spaventose, ma che hanno delle doti sovraumane e che quindi sono dotate di una certa capacità di potere.

In alcuni casi i manifesti assumono un tono marcatamente macabro, presentando immagini quali ferite sanguinanti, teste decapitate, arti mozzati, ossa e scheletri. L'intento è quello di far riferimento alla pericolosità del roller derby e contrassegnarlo quindi come un'attività radicalmente differente rispetto agli *sport* tradizionali. Queste immagini sono spesso accompagnate da un linguaggio

⁵²⁵ Scott 2010, p. 10.

⁵²⁶ *Ibidem*.

crudo e schietto che rimanda al tema della violenza, come ad esempio le espressioni: “skate and destroy” (“pattina e distruggi”) – allusione ad una canzone della *band metal* degli *Iron Maiden* dal titolo *Seek and destroy* –, “big hits, bigger hearts” (“grandi colpi, cuori più grandi”), “beat on the brat” (“colpisci la ragazzaccia”)... Allo stesso registro linguistico appartengono anche i nomi dei *bout* sponsorizzati nei manifesti, che spesso richiamano la tematica della morte o fanno riferimenti all’ambito dell’aggressività fisica. Si pensi a nomi quali “Death race” (“La gara della morte”), “Violence of the Jams” (“Violenza delle jams”), “Season’s Beatings” (“Le bastonate della stagione”), “Dazed and contused” (“Stordito e contuso”)...

Una certa ricorrenza hanno inoltre, nei manifesti, le immagini e il linguaggio relativi alle armi e alla guerra. I *bout* sono infatti spesso equiparati ad una battaglia e le *derby girls* a dei soldati. In uno dei manifesti delle *Detroit Derby Girls*, che sponsorizza una sessione di partite, è raffigurato un pattino che, al posto delle consuete quattro ruote, presenta un carro armato mentre schiaccia una serie di corpi smembrati, creando una strage intorno a sé. L’immagine è di forte impatto e trasmette immediatamente un senso di vigore e forza fisica. Nel manifesto del primo evento a doppio *bout* di Perth sono rappresentate tre *derby girls* vestite da soldatesse, armate e affiancate da macchinari guerreschi, mentre lo sfondo della raffigurazione è costituito da una trama mimetica “rovinata” da fori di proiettile. Su tutta la scena capeggia il nome del *bout*, “Quads of War” (“Quad di guerra”), un gioco di parole con il titolo del noto *videogame* “God of War”.

Oltre a quelli incentrati sulla violenza e sulla guerra, un’altra tipologia di manifesti è rappresentata da quelli che esortano a prendere consapevolezza delle proprie potenzialità e a valorizzare se stessi. Si tratta per lo più di locandine che sponsorizzano il reclutamento di nuovi membri. Sono due, fondamentalmente, i tipi di messaggi che esse propongono: l’idea che il roller derby sia uno *sport* inclusivo, a cui tutti possono prendere parte, e l’esaltazione del suo valore come forma di *empowerment*. È così che, in uno dei manifesti di reclutamento del *team*

South Coast Roller Derby, il centro dell'immagine è occupata dalla scritta, a caratteri cubitali, "be your own hero" ("sii l'eroe di te stesso"). Il manifesto intende esaltare il senso di arricchimento e crescita personale che l'esperienza derby può arrecare a chi vi partecipa. Questo concetto è alla base dell'ideologia e dei valori del roller derby, che non si presenta solo come uno *sport*, ma anche come una scelta di vita complessiva, che implica una presa di consapevolezza delle proprie potenzialità.

Analogo messaggio è trasmesso in uno dei manifesti di *Latrobe City* dedicato al reclutamento delle giocatrici. Esso è una vignetta, in cui è raffigurato una sorta di macchinario fantascientifico, che trasforma, attraverso un processo di progressiva mutazione, una figura femminile in un pezzo di carne, allusione ironica al termine "fresh meat" con cui, in gergo derby, sono designati i nuovi membri della comunità. Il disegno, dal tono umoristico, è accompagnato da un'accattivante domanda retorica: "ready to transform yourself into a powerful, lightning charged roller derby player?".

Su un altro versante, l'immagine del roller derby come ambiente aperto a tutte le tipologie di donne è evidenziata in uno dei manifesti di reclutamento della squadra *Red Stick Roller Derby*. Qui, nell'immagine, non compaiono giocatrici né contesti sportivi, bensì un gruppo di persone in abiti civili, rappresentanti di diverse professioni e gruppi sociali (un poliziotto, un medico, una mamma con il figlio...). Al di sotto del gruppo umano capeggia la scritta "Come as you are" ("Vieni come sei"). L'immagine è semplice ed efficace e il messaggio è chiaro ed immediato: la diversa varietà di persone ritratte sta ad indicare che il roller derby è praticabile da chiunque, anche da chi non ha mai avuto esperienze sportive pregresse. Loghi e manifesti dunque sintetizzano i valori principali della comunità derby e li trasmettono in modo immediato e comprensibile. In tal senso essi rappresentano un tramite privilegiato per comunicare, soprattutto ai membri "esterni" alla comunità, l'ideale di vita che caratterizza il mondo del roller derby.

Conclusioni

Nel complesso, la tesi ha fatto luce sui modi in cui le derby girls si rapportano alle norme di genere e all'ideologia sportiva. Si è visto come esse sviluppino delle forme di resistenza ai dettami imposti da queste ultime, mettendone a nudo le relazioni di potere che le informano. Analizzando come le derby girls si appropriano di valori e abilità che l'ideologia sportiva tradizionale considera associati al mondo maschile – come l'aggressività, la potenza muscolare, la forza fisica... –, si è messo in evidenza il potenziale trasgressivo che la cultura derby può incarnare rispetto alle aspettative di genere. Si è rilevato come ciò implichi un complessivo volontario distanziamento dagli *sport* tradizionali e dal discorso sportivo egemonico. Il risultato è la creazione di uno scompiglio nell'ideologia dominante sul binarismo sessuale, una sovversione che ne mette a nudo il carattere instabile e fittizio e suggerisce l'esigenza di pensare ad esso come una costruzione “fluida”. Alla stesso modo, ciò implica anche una critica alla concezione delle identità sessuali come entità “fisse” e stabili. Si è visto come il gioco parodico implicato dalla pratica delle *derby wives* – una sorta di rapporto “coniugale” sportivo tra donne non veicolato dalla monogamia – smascheri le costrizioni che stanno dietro all'eterosessualità come istituzione.

Abbiamo notato che il tema della sessualità è una presenza ricorrente nella cultura derby. Ad esso fanno riferimento gli pseudonimi delle giocatrici, che sovente sono dei ricercati giochi verbali che contengono allusioni sessuali esplicite, nonché il loro abbigliamento provocante, che richiama quello del prostitute. Si è visto come il termine “bitch” (“troia”) sia proprio uno degli appellativi con cui le derby girls si chiamano tra loro, mettendo in atto una sovversione del significato comune della parola e trasformandola, da *hate speech*, a forma di rivendicazione. I riferimenti sessuali nei soprannomi delle derby girls e la riqualificazione del termine “bitch” sono pratiche che

contribuiscono a creare quel linguaggio provocatorio e dissacrante, che è un elemento caratteristico del mondo derby, un fattore distintivo rispetto agli *sport* tradizionali. Abbiamo rilevato che l'interesse per la sfera della sessualità e la presenza costante di richiami al comportamento sessuale disinibito nella cultura derby sono legati alla volontà di mettere in discussione il tradizionale stereotipo della donna morigerata e monogama che controlla e modera i suoi desideri sessuali, una forma di "disciplinamento" che investe le rappresentazioni della "femminilità". Contrariamente al modello ideale regolatore, l'immagine con cui le derby girls si identificano è quella di una soggettività che vive il proprio rapporto con la sessualità – *le sessualità* – in modo libero e autonomo, riconoscendo e valorizzando le molteplici sfaccettature che queste ultime implicano. È così che, come si è detto, la sessualità diventa, nella cultura derby, uno strumento di potere, piuttosto che di assoggettamento.

Si è visto come i valori della forza fisica e dell'aggressività e il tema della sessualità esplicita siano degli elementi costanti anche nell'iconografia dei loghi e dei manifesti promozionali. Essi, rispetto a quanto avviene negli *sport mainstream*, hanno una peculiarità che li contraddistingue: nella maggior parte dei casi si tratta di prodotti ideati non da professionisti del settore, ma dalle derby girls stesse, nello spirito dell'etica del Do-it-Yourself. Il DIY è in effetti – come abbiamo osservato – uno dei valori principali della comunità derby. Esso è legato ad una motivazione ideologica di fondo: l'esigenza di gestire ogni aspetto dello *sport*, e della vita in genere, in totale autonomia, senza dipendere dalle capacità altrui. Si tratta di un valore che affonda le sue radici nella cultura *punk*, da cui, come si è detto, il mondo derby ha tratto ispirazione e a cui fa spesso riferimento.

Il modello di donna autonoma, sessualmente libera e capace di esercitare forza fisica, potenza muscolare e aggressività costituisce il fulcro delle narrative costruite nei *blog* derby. Si è visto come il mondo del *web* rappresenti un riferimento imprescindibile per il roller derby. Esso è il mezzo privilegiato attraverso cui le derby girls creano comunità e intessono legami. Abbiamo esaminato quali siano le prerogative della comunicazione *on line* dei *blog* e di

come differiscano da quelle su carta stampata. Si è osservato inoltre come, nelle narrative derby sul *web*, il senso di comunità e di coesione del gruppo rivestano un ruolo essenziale, tant'è vero che la rivalità agonistica tra le squadre ha un peso del tutto relativo. Molto spesso infatti i *team* collaborano tra loro, si aiutano, svolgono allenamenti collettivi e condividono saperi, prassi fondamentali per lo sviluppo di uno *sport* di recente formazione. Questa attitudine è riflessa nell'impiego di un lessico ripreso dall'ambito familiare: le derby girls definiscono la comunità come una "casa" e il rapporto con gli altri membri nei termini di una sorellanza. "Big sister" ("sorella grande"), ad esempio, è chiamata la veterana che affianca, in un particolare rapporto di sostegno sportivo (e umano), la *fresh meat* durante i suoi primi mesi sul campo.

Si è visto infine, come le derby girls scorgano la necessità di ridefinire il concetto di "fisico atletico". Nel contesto del roller derby infatti ogni tipologia di fisico è accettata e accolta, senza limitazioni di età, statura, peso... Il carattere inclusivo che contraddistingue il mondo derby distanzia quest'ultimo dagli *sport* tradizionali, che invece richiedono specifiche qualità fisiche per competervi, con la conseguente discriminazione dei soggetti che non le possiedono. In quest'ottica cambia anche la concezione dei corpi "desiderabili", che non sono più limitati a certe fisicità, ma si estendono fino ad includere anche quelli che nella società *mainstream* sono marginalizzati. È così che, nel contesto del roller derby, si porta avanti una critica alle rappresentazioni che l'ideologia sportiva propugna in relazione alla "femminilità", rifiutando la tradizionale associazione tra quest'ultima e qualità come bellezza, passività, fragilità, emotività...e proponendo, in alternativa, nuovi valori.

Bibliografia*

Alfonso, D. R.

2011 *Space and Irigaray's Theory of Sexual Difference*, in M. C. Rawlinson – S. L. Hom – S. J. Khader (edited by), *Thinking With Irigaray*, State University of New York Press, Albany 2011, pp. 99-110.

Allwood, G.

1998 *French Feminisms. Gender and Violence in Contemporary Theory*, UCL Press, London.

Althusser, L.

1964 *Ideologia e apparati ideologici di stato*, in id., *Freud e Lacan*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1977.

Andermatt Conley, V.

1984 *Hélène Cixous: Writing the Feminine*, University of Nebraska Press, Lincoln – London.

Anderson, B.

1983 *Comunità Immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, trad. it. Manifestolibri, Roma 1996.

Anderson, E.

2008 *"I used to think women were weak". Orthodox Masculinity, Gender Segregation, and Sport*, "Sociological Forum" 23/2 (2008), pp. 257–280.

Anderson, E. – Magrath, R. – Bullingham, R.

2016 *Out in Sport. The Experiences of Openly Gay and Lesbian Athletes in Competitive Sport*, Routledge, London – New York.

Andrews, D. L.

2002 *Coming to Terms with Cultural Studies*, "Journal of Sport and Social Issues" 26/1 (2002), pp. 110-117.

Anzaldúa, G.

1981 *La Prieta*, in C. Moraga – G. Anzaldúa (edited by), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, New York 1981, pp. 198-209.

* Ove esista una traduzione italiana delle opere elencate, l'eventuale indicazione di pagine precise nelle citazioni è da intendersi riferita ad essa. La data invece è sempre quella dell'edizione originale.

1987 *Terre di confine/La Frontiera*, trad. it. Palomar Edizioni, Bari 2000.

Apter, E.

2010 'Women's Time' in Theory, "differences" 21/1 (2010), pp. 1-18.

Ardévol, E. – Estalella, A.

2012 *Uses of the Internet in European Ethnographic Research*, in U. Kockel – M. N. Craith – J. Frykman (edited by), *A Companion to the Anthropology of Europe*, Wiley, Chichester 2012, pp. 480-496.

Armour, E. T.

1999 *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference. Subverting the Race/Gender Divide*, University of Chicago Press, Chicago-London.

Arp, K.

1995 *Beauvoir's Concept of Bodily Alienation*, in M. A. Simons (edited by), *Feminist Interpretation of Simone de Beauvoir*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995, pp. 161-178.

Ascher, C.

1981 *Simone de Beauvoir. A Life of Freedom*, Beacon Press, Boston.

Atkinson, M. – Wilson, B.

2002 *Bodies, Subcultures and Sport*, in J. Maguire – K. Young (edited by), *Theory, Sport and Society*, JAI, Oxford, pp. 375-395.

Attwood, F.

2007 *Sluts and Riot Grrrls: Female Identity and Sexual Agency*, "Journal of Gender Studies" 16/3 (2007), pp. 233-247.

Bail, K.

1996 (edited by) *DIY Feminism*, Allen and Unwin, Sydney.

Bandy, S. J.

2010 *Gender*, in S. W. Pope – J. Nauright (edited by), *Routledge Companion to Sports History*, Routledge, London – New York 2010, pp. 129-147.

Bartky, S. L.

2003 *Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power*, in R. Weitz (ed.), *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance and Behaviour*, Oxford University Press, New York, pp. 25-45.

Basti, G.

2000 *Il problema mente-corpo*, in AA. VV., *Annuario di filosofia 2000. Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Mondadori, Milano 2000, pp. 265-318.

Battersby, C.

1998 *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, Polity Press, Cambridge.

Bauer, N.

2001 *Simone de Beauvoir: Philosophy and Feminism*, Columbia University Press, New York.

Beal, B.

1995 *Disqualifying the Official: an Exploration of Social Resistance through the Subculture of Skateboarding*, "Sociology of Sport Journal" 12/3 (1995), pp. 252-267.

Beaver, T. D.

2012 *"By the Skaters, for the Skaters". The DIY Ethos of the Roller Derby Revival*, "Journal of Sport and Social Issues" XX(X) (2012), pp. 1–25.

Beccaria, G. L.

1973 (a cura di) *I linguaggi settoriali in Italia*, Bompiani, Milano.

Bell, D.

2007 *Cyberculture Theorists. Manuel Castells and Donna Haraway*, Routledge, London – New York.

Bennato, D.

2011 *Sociologia dei media digitali. Relazioni sociali e processi comunicativi del web partecipativo*, Laterza, Roma – Bari.

Bennett, A.

1999 *Subcultures or Neo-tribes? Rethinking the Relationship Between Youth, Style and Musical Taste*, "Sociology" 33/3 (1999), pp. 599-617.

Bennett, A. – Kahn-Harris, K.

2004 (edited by) *After Subculture. Critical Studies in Contemporary Youth Culture*, Palgrave Macmillan, New York.

Berg, M.

1988 *Escaping the Cave. Luce Irigaray and Her Feminist Critics*, in G. Wihl – D. Williams (edited by), *Literature and Ethics. Essays presented to A. E. Malloch*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montreal 1988, pp. 62-76.

1991 *Luce Irigaray's "Contradictions." Poststructuralism and Feminism*, "Signs"

17(1991), pp. 50-70.

Berger, A.-E.

2010 *Textiles that Matter: Irigaray and Veils*, in E. Tzelepis – A. Athanasiou (edited by), *Rewriting Difference. Luce Irigaray and “the Greeks”*, State University of New York Press, Albany, pp. 63-78

Bergoffen, D. B.

2003 *Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference*, in C. Card (edited by), *The Cambridge Company to Simone de Beauvoir*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 248-265.

2006 *Marriage, Autonomy, and the Feminine Protest*, in M. A. Simons (edited by), *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2006, pp. 92-112.

Berruto G.

1987 *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*, Carocci, Roma.

Bersani, L.

1995 *Homos*, Harvard University Press, Cambridge – London.

Birrell, S.

1984 *Studying Gender in Sport: a Feminist Perspective*, in N. Theberge – P. Donnelly (edited by), *Sport and the Sociological Imagination*, Texas Christian University Press, Fort Worth, pp. 125-135.

1988 *Discourses on the Gender/Sport Relationship: from Women in Sport to Gender Relations*, “Exercise and Sport Science Reviews” 16 (1988), pp. 459-502.

1990 *Women of Color, Critical Autobiography, and Sport*, in M. Messner – D. Sabo (edited by), *Sport, Men, and the Gender Order. Critical Feminist Perspectives*, Human Kinetics, Champaign 1990, pp. 185-199.

2000 *Feminist Theories for Sport*, in J. Coakley – E. Dunning (edited by), *Handbook of Sports Studies*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi 2000, pp. 61-76.

Birrel, S. – Richter, D. M.

1987 *Is a Diamond Forever? Feminist Transformations of Sport*, “Women’s Studies International Forum” 10/4 (1987), pp. 395-409.

Birrell, S. – Theberge, N.

1994 *Ideological Control of Women in Sport*, in D. M. Costa - S. R. Guthrie (eds.), *Women and Sport. Interdisciplinary Perspectives*, Human Kinetics, Champaign, pp. 341-359.

Blackman, S.

2005 *Youth Subcultural Theory. A Critical Engagement with the Concept, Its Origins and Politics, from the Chicago School to Postmodernism*, "Journal of Youth Studies" 8 (2005), pp. 1-20.

Bolt, C.

1993 *The Women's Movements in the United States and Britain from the 1790s to the 1920s*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Bordo, S.

1993a. *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*, University of California Press, Berkeley.

1993b *Feminism, Foucault and The Politics of the Body*, in J. Price – M. Shildrick (edited by), *Feminist Theory and the Body: a Reader*, Routledge, New York 1999, pp. 246-257.

Borghi, L.

2002 *Space and Women's Culture*, in G. Griffin – R. Braidotti (edited by), *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, Zed Books, London-New York, pp. 83-96.

Bourdieu, P.

1988 *Program for a Sociology of Sport*, "Sociology of Sport Journal" 5 (1988), pp. 153-161.

Boutilier, M. – SanGiovanni, L.

1983 (edited by) *The Sporting Woman*, Human Kinetics, Champaign.

Braidotti, R.

1989 *The politics of ontological difference*, in T. Brennan (edited by), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Routledge, London-New York 1989, pp. 89-105.

1991 *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Polity Press, Cambridge.

1994 *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, trad. it. Donzelli editore, Roma 1995.

2002 *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2003.

2002b *Identity, Subjectivity and Difference: A Critical Genealogy*, in G. Griffin – R. Braidotti (edited by), *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, Zed Books, London-New York 2002, pp. 158-182.

2002c *The Uses and Abuses of the Sex/Gender Distinction in European Feminist Practices*, in G. Griffin – R. Braidotti (edited by), *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, Zed Books, London-New York 2002, pp. 285-310.

2013 *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad.

it. DeriveApprodi, Roma 2014.

Bray, C.

1983 *Sport, Capitalism and Patriarchy*, "Canadian Woman Studies" 4 (1983), pp. 11-13.

Breeze, M.

2015 *Seriousness and Women's Roller Derby. Gender, Organization, and Ambivalence*, Palgrave Macmillan, New York.

Brewer, M.

2002 *Violating the Seal of Race: The Politics of (Post)Identity and the Theatre of Adrienne Kennedy*, in M. Brewer (edited by), *Exclusions in Feminist Thought. Challenging the Boundaries of Womanhood*, Sussex Academic Press, Brighton – Portland, pp. 73-91.

Broad, K. L.

2001 *The Gendered Unapologetic: Queer Resistance in Women's Sport*, "Sociology of Sport Journal" 18 (2001), pp. 181-204.

Brook, B.

1999 *Feminist Perspectives on the Body*, Longman, London.

Bryson, L.

1983 *Sport and the Oppression of Women*, "Australian and New Zealand Journal of Sociology" 19/3 (1983), pp. 413-426.

1987 *Sport and the Maintenance of Masculine Hegemony*, "Women's Studies International Forum" 10/4 (1987), pp. 349-360.

1990 *Challenges to Male Hegemony in Sport*, in M. A. Messner – D. F. Sabo (edited by), *Sport, Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*, Human Kinetics, Champaign 1990, pp. 173-184.

Bunsell, T.

2013 *Strong and Hard Women: An Ethnography of Female Bodybuilding*, Routledge, London – New York.

Burgio, G.

2006 *Tertium datur: la differenza e l'indifferenziato in Irigaray*, in M. R. Manca (a cura di), *Poikilia. Studi e ricerche sull'interculturalità*, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2006, pp. 35-60.

Burke, C.

1981 *Irigaray through the Looking Glass*, "Feminist Studies" 7 (1981), pp. 288-306.

Burke, C. – Schor, N. – Whitford, M.
1994 (edited by) *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*, Columbia University Press, New York.

Bush, A. – Silk, M. – Andrews, D. – Lauder, H.
2013 *Sports Coaching Research. Context, Consequences, and Consciousness*, Routledge, New York – London.

Busoni, M.
2000 *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma.

Buszek, M. E.
2006 *Pin-Up Grrrls. Feminism, Sexuality, Popular Culture*, Duke University Press, Durham – London.

Butler, J.
1986 *Sex e Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*, “Yale French Studies” 72 (1986), pp. 35-41.
1987a *Soggetti di desiderio*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2009.
1987b *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault*, in Benhabib S., Cornell D. (eds), *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Cambridge 1987, pp. 129-142.
1990 *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. Laterza 2013.
1993 *Corpi che contano. I limiti discorsivi del 'sesso'*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1996.
1997 *La vita psichica del potere*, trad. it. Meltemi, Roma 2005.
1997b *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.
2004 *La disfatta del genere*, trad. it. Meltemi, Roma 2006.

Cahn, S.K.
1994 *Coming on Strong. Gender and Sexuality in Women's Sport*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago – Springfield [second edition].

Carle, A. – Nauright, J.
1999 *Crossing the Line: Women Playing Rugby Union*, in T. J. L. Chandler – J. Nauright (edited by), *Making the Rugby World. Race, Gender, Commerce*, Frank Cass, London – Portland, pp. 128-148.

Carlson, J.
2010 *The Female Signifiant in All-Women's Amateur Roller Derby*, "Sociology of Sport Journal" 27 (2010), pp. 428-440.

Carrington, B.

2009 *Sport Without Final Guarantees: Cultural Studies/Marxism/Sport*, in B. Carrington – I. McDonald (edited by), *Marxism, Cultural Studies and Sport*, Routledge, London – New York 2009, pp. 15-31.

2010 *Race, Sport and Politics. The Sporting Black Diaspora*, Sage, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington DC.

Caudwell, J.

1999 *Women's Football in the United Kingdom. Theorising Gender and Unpacking the Butch Lesbian Image*, "Journal of Sport & Social Issues", 23/ 4 (1999), pp. 390-402.

2003 *Sporting Gender. Women's Footballing Bodies as Sites/Sights for the (Re)Articulation of Sex, Gender, and Desire*, "Sociology of Sport Journal" 20/4 (2003), pp. 371-386.

2006 (edited by) *Sport, Sexualities and Queer/Theory*, Routledge, London – New York 2006.

2012 (edited by) *Women's Football in the UK: Continuing with Gender Analyses*, Routledge, London – New York 2012.

Cavagnoli, S.

2007 *La comunicazione specialistica*, Carocci, Roma.

Cavarero, A.

1987 *Per una teoria della differenza sessuale*, in *Diotima. Il pensiero della differenza*, La tartaruga, Milano.

2002a *Donne, filosofia e narrazione: la tensione del desiderio*, in Gelli, B. R. (a cura di), *Voci di donne. Discorsi sul genere*, Manni, Lecce 2002, pp. 55-63.

2002b *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in A. Cavarero – F. Restaino (a cura di), *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Mondadori, Milano 2002, pp. 78-115.

2003 *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano.

2007 *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini editore, Rimini.

Chambers, S. – Carver, T.

2008 *Judith Butler & Political Theory. Troubling Politics*, Routledge, New York.

Champagne, J.

1995 *The Ethics of Marginality. A New Approach to Gay Studies*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London.

Chanter, T.

1993 *Kristeva's Politics of Change: Traking Essentialism with the Help of a*

Sex/Gender Map, in K. Oliver (edited by), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing*, Routledge, New York – London 1993, pp. 179-195.

1995 *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, Routledge, New York-London.

2011 *Antigone's Exemplarity: Irigaray, Hegel, and Excluded Grounds as Constitutive of Feminist Theory*, in M. C. Rawlinson – S. L. Hom – S. J. Khader (edited by), *Thinking With Irigaray*, State University of New York Press, Albany 2011, pp. 265-292.

Chase, L. F.

2006 *(Un)Disciplined Bodies: A Foucauldian Analysis of Women's Rugby*, "Sociology of Sport Journal" 23/3 (2006), pp. 229-247.

Cherrington, J. – Watson, B.

2010 *Shooting a Diary, not Just a Hoop. Using Video Diaries to Explore the Embodied Everyday Contexts of a University Basketball Team*, "Qualitative Research in Sport, Exercise & Health" 2 (2010), pp. 267-281.

Chodorow, N.

1978 *La Funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, trad. it. La Tartaruga, Milano 1991.

Choi, P. Y. L.

2000 *Femininity and the Physically Active Woman*, Routledge, London – Philadelphia.

Cixous, H.

1975 *Le rire de la Méduse*, "L'Arc" 61 (1975), pp. 39-54 (trad. it. *Il riso della Medusa*, in R. Baccolini – M. G. Fabi – V. Fortunati – R. Monticelli, a cura di, *Critiche femministe e teorie letterarie*, Clueb, Bologna 1997, pp. 221-245).

1975b *Sorties*, in C. Clément – H. Cixous, *La jeune née*, Union Générale d'Éditions, Paris 1975, pp. 115-246.

1976 *La venue à l'écriture*, in H. Cixous – M. Gagnon – A. Leclerc, *La Venue à l'écriture*, Union Générale d'Éditions, Paris 1976, pp. 9-62 [trad. en. *Coming to Writing*, in H. Cixous, *'Coming to Writing' and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge – London 1991, pp. 1-58] (trad. it. *La venuta alla scrittura*, "Studi di estetica" 17 (1998), pp. 7-53).

Clarke, C.

1981 *Lesbianism: an Act of Resistance*, in C. Moraga – G. Anzaldúa (edited by), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, New York 1981, pp. 128-137.

Clasen, P.R.W.

2001 *The Female Athlete: Dualisms and Paradox in Practice*, "Women and Language", 24/2 (2001), pp. 36-41.

Cole, C. L.

1993 *Resisting the Canon: Feminist Cultural Studies, Sport, and Technologies of the Body*, "Journal of Sport and Social Issues" 17 (1993), pp. 79-97.

Collins, P. H.

1990 *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York – London [Second Edition 2000].

2004 *Black Sexual Politics. African Americans, Gender, and the New Racism*, Routledge, New York – London.

2006 *From Black Power to Hip Hop. Racism, Nationalism, and Feminism*, Temple University Press, Philadelphia.

Colombo, F.

2013 *Il potere socievole. Storia e critica dei social media*, Mondadori, Milano.

Combahee River Collective

1982 *A Black Feminist Statement*, in G. T. Hull – P. Bell-Scott – B. Smith (edited by), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Feminist Press, New York 1982, pp. 13-22.

Connell, R. W.

1987 *Gender and power*, Stanford University Press, Stanford.

1995 *Masculinities*, University of California Press, Berkeley

Connell, R. W. – Messerschmidt J. W.

2005 *Hegemonic masculinity: Rethinking the concept*, "Gender & Society" 19 (2005), pp. 829-59.

Cornell, D.

1991 *Beyond Accommodation. Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford (new edition 1999).

Costa, D. M. – Guthrie, S. R.

1994 *Feminist Perspectives: Intersections With Women and Sport*, in D. M. Costa - S. R. Guthrie (eds.), *Women and Sport. Interdisciplinary Perspectives*, Human Kinetics, Champaign 1994, pp. 235-252.

Cox, B. – Thompson, S.

2000 *Multiple Bodies. Sportswomen, Soccer and Sexuality*, "International Review for the Sociology of Sport" 35/1 (2000), pp. 5-20.

- Creed, B.
1993 *The Monstrous-Feminine. Film, Feminism, Psychoanalysis*, Routledge, London – New York.
- Critcher, C.
1971 *Football and Cultural Values*, “Working Papers in Cultural Studies” 1 (1971), CCCS, Birmingham, pp. 103–119.
1974 *Women in Sport*, “Working Papers in Cultural Studies” 5 (1974), CCCS, Birmingham, pp. 3-20.
1979 *Football Since the War* in J. Clarke – C. Critcher – R. Johnson (edited by), *Working Class Culture. Studies in History and Theory*, Hutchinson, London 1979, pp. 161-184.
- Crosland, M.
1992 *Simone de Beauvoir. The Woman and her Work*, Heinemann, London.
- Curti L.
2006 *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*, Meltemi, Roma.
- Dalakas, V. – Rose, G.
2014 *Developing Brand Identity in Sport: Lions, and Tigers, and Bears Oh My*, in M. P. Pritchard – J. L. Stinson (edited by), *Leveraging Brands in Sport Business*, Routledge, New York – London 2014, pp. 109-122.
- Davidson, M.
2009 *bell hooks and the Move from Marginalized Other to Radical Black Subject*, in M. Davidson – G. Yancy (edited by), *Critical Perspectives on bell hooks*, Routledge, New York – London 2009, pp. 121-131.
- Davis, A.Y.
1981 *Women, Race & Class*, Women's Press, London.
1984 *Women, Culture and Politics*, Women's Press, London.
- Davis, K.
1997 (edited by) *Embodied Practices. Feminist Perspectives on the Body*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi.
- de Beauvoir, S.
1949 *Il secondo sesso*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1961.
- de Lauretis, T.
1984 *Alice doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press,

Bloomington.

1987 *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

1991 *Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, “differences” 3/2 (1991), pp. III-XVIII.

1994 *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

1996 *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano.

1999 *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano.

2005 *When Lesbians Were Not Women*, in N. Shaktini (edited by), *On Monique Wittig. Theoretical, Political, and Literary Essays*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago, pp. 51-62.

Derrida, J.

1972 *Signature événement contexte*, in id., *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, pp. 365-393.

Deutscher, P.

2002 *A Politics of Impossible Difference. The Later Work of Luce Irigaray*, Cornell University Press, Ithaca-London.

Diprose R.

1994 *The Bodies of Women. Ethics, Embodiment and Sexual Difference*, Routledge, London-New York.

Dobson, A. S.

2015 *Postfeminist Digital Cultures. Femininity, Social Media, and Self-Representation*, Palgrave Macmillan, New York.

Donnelly, M. K.

2014 *Drinking with the Derby Girls: Exploring the Hidden Ethnography in Research of Women’s Flat Track Roller Derby*, “International Review for the Sociology of Sport” 49 (2014), pp. 346-366.

Donnelly, P.

1993 *Subcultures in Sport: Resilience and Transformation*, in A. G. Ingham – J. Loy (edited by), *Sport in Social Development: Traditions, Transitions and Transformations*, Human Kinetics, Champaign 1993, pp. 119-145.

Donnelly, P – Young, K.

1988 *The Construction and Confirmation of Identity in Sport Subcultures*, “Sociology of Sport Journal” 5/3 (1988), pp. 223-240.

Driscoll, C.

2002 *Girls: Feminine Adolescence in Popular Culture and Cultural Theory*, Columbia University Press, New York.

Duncombe, S.

1997 *Notes from Underground. Zines and the Politics of Alternative Culture*, Verso, London-New York.

Dunn, K. C.

2016 *Global Punk. Resistance and Rebellion in Everyday Life*, Bloomsbury, New York-London.

Dunning, E.

1986 *Sport as a Male Preserve: Notes on the Social Sources of Masculine Identity and its Transformations*, "Theory, Culture and Society" 3 (1986), pp. 79-90.

Dworkin, S. L. – Messner, M. A.

2000 *Just Do...What? Sport, Bodies, Gender*, in M. M. Ferree – J. Lorber – B. B. Hess (edited by), *Revisioning Gender*, AltaMira Press, Walnut Creek 2000, pp. 341-360.

Edelstein, M.

1992 *Metaphor, Meta-Narrative, and Mater-Narrative in Kristeva's 'Stabat Mater'*, in D. Crownfield (edited by), *Body/Text in Julia Kristeva. Religion, Women, and Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 27-52.

Eklund, A. – Masberg, B. A.

2014 *Participation in Roller Derby, the Influence on Body Image*, "Clothing and Textiles Research Journal" 32/1 (2014), pp. 49-64.

Estalella, A.

2005 *Anatomía de los blogs. La jerarquía de lo visible*, "Telos" 65 (2005), pp. 119-126.

Evans, M.

1987 *Views of Women and Men in the Work of Simone de Beauvoir*, in E. Marks (edited by), "Critical Essays on Simone de Beauvoir", pp. 172-84.

Evans, R. J.

1977 *The Feminists. Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia 1840-1920*, Croom Helm, London.

Fagundes, D.

2011 *Talk Derby to Me: Intellectual Property Norms Governing Roller Derby Pseudonyms*, "Texas Law Review" 90 (2011), pp. 1093-1152.

Fallaize, E.

2001 *A Saraband of Imagery. The Uses of Biological Science in Le Deuxieme Sexe*, in W. O'Brien – L. Embree (eds.), *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer Academic Publishers, pp. 67-84.

Fasting, K.

1987 *Sports and Women's Culture*, "Women's Studies International Forum" 10/4 (1987), pp. 361-368.

Fausto-Sterling, A.

1985 *Myths Of Gender. Biological Theories about Women and Men*, BasicBooks, New York.

2000 *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, BasicBooks, New York.

2012 *Sex/Gender. Biology in a Social World*, Routledge, New York – London.

Felshin, J.

1974 *The Dialectics of Woman and Sport*, in E. W. Gerber – J. Felshin – P. Berlin – W. Wyrick (edited by), *The American Woman in Sport*, Addison-Wesley Publishing Company, Reading, pp.179-210.

1974 *The Triple Option...for Women in Sport*, "Quest" 21 (1974), pp. 36-40.

Ferguson, A. – Folbre, N.

1981 *The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism*, in L. Sargent (edited by), *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Black Rose Books, Montréal, pp. 313-338.

Finley, N. J.

2010 *Skating Femininity. Gender Maneuvering in Women's Roller Derby*, "Journal of Contemporary Ethnography" 39/4 (2010), pp. 359-387.

Firestone, S.

1970 *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardocapitalistica*, trad. it. Guaraldi, Firenze – Rimini 1971.

Fisher, D.

1992 *Kristeva's Chora and the Subject of Postmodern Ethics*, in D. Crownfield (edited by), *Body/Text in Julia Kristeva. Religion, Women, and Psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 91-106.

Flexner, E. – Fitzpatrick, E.

1959 *Century of Struggle. The Woman's Rights Movement in the United States*, Harvard University Press, Cambridge – London.

Foucault, M.

1975 *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. Einaudi, Torino 1976.

1976 *La volontà di sapere*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1978.

Fraser, N.

1992 *The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics*, in N. Fraser – S. L. Bartky (edited by), *Revaluing French Feminism. Critical Essays on Difference, Agency, & Culture*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1992, pp. 177-191.

Freud, S.

1932 *La femminilità*, in S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1969.

Fricker, M. – Hornsby, J.

2000 (edited by) *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Friedan, B.

1963 *La mistica della femminilità*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1964.

Fuller, L. K.

2010 (edited by) *Sexual Sports Rhetoric. Global and Universal Contexts*, Peter Lang, New York – Washington – Bern – Frankfurt am Main – Berlin – Brussels – Vienna – Oxford.

Fusco, C.

1998 *Lesbians and Locker Rooms: The Subjective Experiences of Lesbians in Sport*, in G. Rail (edited by), *Sport and Postmodern Times*, State University of New York Press, Albany 1998, pp. 87-116.

Fuss, D.

1989 *Essentially Speaking. Feminism, Nature & Difference*, Routledge, New York – London.

1995 *Identification Papers*, Routledge, New York – London.

Gallop J.

1982 *The Daughter's Seduction. Feminism and Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca.

1983 *Quand Nos Lèvres S'écrivent: Irigaray's Body Politic*, "Romanic Review" 74 (1983), pp. 77-83.

1988 *Thinking Through the Body*, Columbia University Press, New York.

Garber, L.

2001 *Identity Poetics. Race, Class, and the Lesbian-Feminist Roots of Queer Theory*, Columbia University Press, New York.

Gatens, M.

1991 *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

1992 *Power, Bodies and Difference*, in M. Barrett – A. Phillips (edited by), *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford University Press, Stanford, pp. 120-137.

1996 *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London-New York.

2003 *Beauvoir and biology: a second look*, in C. Card (edited by), *The Cambridge Company to Simone de Beauvoir*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 266-287.

George, M.

2005 *Making sense of Muscle. The Body Experiences of Collegiate Women Athletes*, "Sociological Inquiry" 75/3 (2005), pp. 317-345.

Giardina, M. D.

2005 *Sporting Pedagogies. Performing Culture & Identity in the Global Arena*, Peter Lang, New York.

Giddens, A.

1961 *Sport and Society in Contemporary England*, MA thesis, London School Economics.

Gieseler, C.

2014 *Derby Drag: Parodying Sexualities in the Sport of Roller Derby*, "Sexualities" 17 (5/6) (2014), pp. 758–776.

Gilbert, S.

1986 *Introduction. A Tarantella of Theory*, in H. Cixous – Clément, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, pp. IX-XVIII [reprinted in S. Gilbert, *Rereading Women. Thirty Years of Exploring Our Literary Traditions*, W. W. Norton & Company, New York – London, pp. 75-87.

Gilligan, C.

1982 *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1987.

- Giulianotti, R.
2004 (edited by) *Sport and Modern Social Theorists*, Palgrave Macmillan, New York.
- Godard, L.
1985 *Pour une nouvelle lecture de la question de la femme." essai à partir de la pensée de Jacques Derrida*, "Philosophiques" 12 (1985), pp. 147-164.
- Good, B. J.
1994 *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, trad. it. Einaudi, Torino 1999.
- Gothlin, E.
2004 *Le point de vue du matérialisme historique*, in I. Galster (dirigé par), *Simone de Beauvoir: Le deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, Honoré Champion, Paris, pp. 69-84.
- Granieri, G.
2005 *Blog Generation*, Laterza, Roma – Bari.
- Gravestock, H. M.
2010 *Embodying Understanding. Drawing as Research in Sport and Exercise*, "Qualitative Research in Sport and Exercise" 2/2 (2010), pp. 196-208.
- Grebowicz, M. – Merrick, H.
2013 *Beyond the Cyborg. Adventures with Donna Haraway*, Columbia University Press, New York.
- Greer, G.
1970 *L'eunuco femmina*, trad. it. Bompiani, Milano 1972.
- Griffin, P.
1998 *Strong Women, Deep Closets. Lesbians and Homophobia in Sport*, Human Kinetics, Champaign.
- Grossberg, L.
1997 *Bringing it All Back Home. Essays on Cultural Studies*, Duke University Press, Durham – London.
- Grosz E.
1989 *Sexual Subversions. Three French Feminists*, Allen & Unwin, Sidney.
1989b *Sexual Difference and the Problem of Essentialism*, in N. Schor – E. Weed (edited by), *The Essential Difference. Another Look at Essentialism*, Indiana University Press, Bloomington 1989, pp. 82-97 [reprinted as *Conclusion: a Note*

on Essentialism and Difference, in S. Gunew (edited by), *Feminist Knowledge. Critique and Construct*, Routledge, London – New York 1990, pp. 332-344].
1992 *Le corps et les connaissances. Le féminisme et la crise de la raison*, “Sociologie et sociétés” 24 (1992), p. 47-66.
1994 *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
1994b *The Hetero and the Homo: the Sexual Ethics of Luce Irigaray*, in Burke – Schor – Whitford 1994, pp. 335-350.
1995 *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*, Routledge, London-New York.

Gruneau, R.

1983 *Class, Sports and Social Development*, The University of Massachusetts Press, Amherst.

Gruneau, R. – Whitson, D.

1993 *Hockey Night in Canada: Sport, Identities, and Cultural Politics*, Garamond Press, Toronto.

Gunther, R.

1998 *Fifty years on: the impact of Simone de Beauvoir's Le Deuxieme Sexe on contemporary feminist theory*, “Modern and Contemporary France” 6 (1998), pp. 177-188.

Haddock Seigfried, C.

1984 *Gender-specific Values*, “Philosophical Forum” 15 (1984), pp. 425-42.

Haenfler, R.

2014 *Subcultures. The Basics*, Routledge, London-New York.

Halberstam, J.

1998 *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham – London.

Halbert, C.

1997 *Tough Enough and Woman Enough. Stereotypes, Discrimination and Impression Management among Women Professional Boxers*, “Journal of Sport and Social Issues” 21/1 (1997), pp. 7-36.

Hall, M.A.

1981 *Sport, Sex Roles and Sex Identity*, CRIAW, Ottawa.

1985 *How Should we Theorize Sport in a Capitalist Patriarchy?*, “International Review for the Sociology of Sport” 20 (1985), pp. 109-115.

1988 *The Discourse of Gender and Sport: from Femininity to Feminism*, “Sociology of Sport Journal” 5 (1988), pp. 330-340.

1996 *Feminism and Sporting Bodies. Essays on Theory and Practice*, Human Kinetics, Champaign.

2005 *From Pre- to Postfeminism: a Four-Decade Journey*, in P. Markula (edited by), *Feminist Sport Studies. Sharing Experiences of Joy and Pain*, State University of New York Press, Albany 2005, pp. 45-62.

Hall, S.

1983 *The Problem of Ideology – Marxism without Guarantees*, in B. Matthews (edited by), *Marx: a Hundred Years on*, Lawrence and Wishart, London 1983, pp. 57-86.

Hall, S. – Jefferson, T.

1976 (edited by) *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*, Hutchison, London.

Hamon, M.-C.

2004 *Le point de vue psychanalytique*, in I. Galster (dirigé par), *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme modern en situation*, Honoré Champion Éditeur, Paris, pp. 53-68.

Haraway, D. J.

1991a *Manifesto cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1995.

1991b *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London.

1997 *Testimone_modesta@_femaleman_incontra_Oncotopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2000.

Harding, S.

2004 (edited by) *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Routledge, New York – London.

Hargreaves, Je.

1990 *Gender on the Sports Agenda*, “International Review for the Sociology of Sport” 25/4 (1990), pp. 287-305 [reprinted in E. Dunning – D. Malcolm (edited by), *Sport: Critical Concepts in Sociology*, vol. I, *Approaches to the Study of Sport*, Routledge, London – New York 2003, pp. 324-346].

1994 *Sporting females. Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sports*, Routledge, New York.

2000 *Heroines of Sport. The Politics of Difference and Identity*, Routledge, London – New York.

Hargreaves, Je. – McDonald, I.

2000 *Cultural Studies and the Sociology of Sport*, in J. Coakley – E. Dunning

(edited by), *Handbook of Sports Studies*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi, pp. 48-60.

Hargreaves, Jo.

1986 *Sport, Power and Culture. A Social and Historical Analysis of Popular Sports in Britain*, Polity Press, Cambridge.

1987 *The Body, Sport and Power Relations*, in J. Horne – D. Jary – A. Tomlinson (edited by), *Sport, Leisure and Social Relations*, Routledge & Kegan Paul, London 1987, pp. 139-159.

Harrison, B.

2002 *Seeing Health and Illness Worlds – Using Visual Methodologies in a Sociology of Health and Illness: a Methodological Review*, “Sociology of Health and Illness” 24/6 (2002), pp. 856-872.

Harrison, W. C. – Hood-Williams, J.

2002 *Beyond Sex and Gender*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi.

Hart, M.

1972 *On Being Female in Sport*, in M. Hart (edited by), *Sports in the Sociocultural Process*, William C. Brown, Dubuque, pp. 291-302.

Hebdige, D.

1979 *Subculture: The Meaning of Style*, Methuen, London.

Hekman, S.J.

1990 *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Polity Press, Cambridge.

1999 *The Future of Differences. Truth and Method in Feminist Theory*, Polity Press, Cambridge.

2014 *The Feminine Subject*, Polity Press, Cambridge.

Heller, D.

1997 (edited by) *Cross-Purposes: Lesbians, Feminists, and the Limits of Alliance*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

Henderson-Espinoza, R.

2013 *Gloria Anzaldúa's El Mundo Zurdo: Exploring a Relational Feminist Theology of Interconnectedness*, “Journal for the Study of Religion” 26/2 (2013), pp. 107-118.

Heywood, L. – Dworkin, S.

2003 *Built to win. The Female Athlete as Cultural Icon*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Hockey, J. – Meah, A. – Robinson, V.
2007 *Mundane Heterosexualities. From Theory to Practices*, Palgrave MacMillan, New York.

Holland, S.
2004 *Alternative Femininities. Body, Age and Identity*, Berg, New York.

Holmlund, C.
1991 *When Is A Lesbian Not a Lesbian? The Lesbian Continuum and the Mainstream Femme Film*, "Camera Obscura" 25/26 (1991), pp. 144-179.
1991b *The Lesbian, the Mother, the Heterosexual Lover: Irigaray's Recodings of Difference*, "Feminist Studies" 17 (1991), pp. 283-308.

Holub, R.
1996 *Italian 'Difference Theory': A New Canon?*, in M. O. Marotti (edited by), *Italian Women Writers from the Renaissance to the Present. Revising the Canon*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1996, pp. 37-54.

Hong, F. – Mangan, J. A.
2004 (edited by) *Soccer, Women, Sexual Liberation. Kicking Off a New Era*, Frank Cass, London – Portland.

Hood-Williams, J.
1995 *Sexing the Athletes*, "Sociology of Sport Journal" 12/3 (1995), pp. 290-305.

hooks, b.
1981 *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, South End Press, Boston.
1984 *Feminist Theory. From Margin to Center*, South End Press, Boston.
1989 *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, Boston.
1990 *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*, South End Press, Boston.
1992 *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston.
2013 *Writing Beyond Race. Living Theory and Practice*, Routledge, New York – London.

Howe, P. D.
2003 *Kicking Stereotypes into Touch: an Ethnographic Account of Women's Rugby*, in A. Bolin – J. Granskog (edited by), *Athletic Intruders. Ethnographic Research on Women, Culture, and Exercise*, State University of New York Press, Albany, pp. 227-246.
2004 *Sport, Professionalism and Pain. Ethnographies of Injury and Risk*, Routledge, London – New York.

Howell, J. W. – Andrews, D. L. – Jackson, S. J.

2002 *Cultural and Sport Studies: an Interventionist Practice*, in J. Maguire – K. Young (edited by), *Theory, Sport & Society*, JAI, New York 2002, pp. 151-177.

Huffer, L.

2013 *Are the Lips a Grave? A Queer Feminist on the Ethics of Sex*, Columbia University Press, New York.

Huggins, M. – O'Mahony, M.

2012 (edited by) *The Visual in Sport*, Routledge, London – New York.

Hughson, J.

2008 “*They Think It’s All Over*”: *Sport and the End of Subculture Debate*, in M. Atkinson – K. Young (edited by), *Tribal Play. Subcultural Journeys Through Sport*, Emerald, United Kingdom – North America – Japan – India – Malaysia – China, pp. 49-66.

Hull, G. T. – Smith, B.

1982 *Introduction. The Politics of Black Women’s Studies*, in G. T. Hull – P. Bell-Scott – B. Smith (edited by), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Feminist Press, New York 1982, pp. XVII-XXXI.

Hylton, K.

2009 *‘Race’ and Sport. Critical Race Theory*, Routledge, London – New York.

Jackson, S.

1999 *Heterosexuality in Question*, Sage, London.

Jagger, G.

2008 *Judith Butler. Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*, Routledge, London – New York.

Jagose, A.

1994 *Lesbian Utopics*, Routledge, New York-London.

Jardine, A.

1985 *Gynesis. Configurations of Woman and Modernity*, Cornell University Press, Ithaca.

Jarvie, G.

2000 *Sport, Racism and Ethnicity*, in J. Coakley – E. Dunning (edited by), *Handbook of Sports Studies*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi 2000, pp. 334-343.

- Jarvie, G. – Maguire, J.
1994 *Sport and Leisure in Social Thought*, Routledge, London – New York.
- Jay, N.
1981 *Gender and Dichotomy*, “Feminist Studies” 7 (1981), pp. 38-56.
- Jones, A. R.
1981 *Writing the Body. Toward an Understanding of ‘L’Ecriture Feminine’*, “Feminist Studies” 7 (1981), pp. 247-263.
- Jones, R.
2011 *Irigaray. Towards a Sexuate Philosophy*, Polity Press, Cambridge.
- Joy, M.
2006 *Divine Love. Luce Irigaray, Women, Gender and Religion*, Manchester University Press, Manchester-New York.
- Käppeli, A.-M.
1991 *Scenari del femminismo*, trad. it. in G. Duby – M. Perrot (a cura di) *Storia delle donne in Occidente*, vol. IV, *L’Ottocento*, (a cura di) G. Fraisse – M. Perrot, Laterza, Roma – Bari 1991, pp. 483-523.
- Kelly, D. M. – Pomerantz, S. – Currie, D.
2005 *Skater Girlhood and Emphasized Femininity: ‘You Can’t Land an Ollie Properly in Heels’*, “Gender and Education” 17/3 (2005), pp. 129–148.
- Kiewa, J.
2002 *Traditional Climbing: Metaphor of Resistance or Metanarrative of Oppression?*, “Leisure Studies” 21/2 (2002), pp. 145-161.
- Kirby, V.
1991 *Corporeal Habits: Addressing Essentialism Differently*, “Hypatia” 6 (1991), pp. 4-24.
1997 *Telling Flesh. The Substance of the Corporeal*, Routledge, New York-London.
2006 *Judith Butler: Live Theory*, Continuum, London – New York.
- Kirkup, G. – Janes, L. – Woodward, K. – Hovenden, F.
2000 (edited by) *The Gendered Cyborg: A Reader*, Routledge, London – New York.

Kleinman, A.

1988 *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, New York.

Kolnes, L.-J.

1995 *Heterosexuality as an Organizing Principle in Women's Sport*, "International Review for the Sociology of Sport" 30/1 (1995), pp. 61-77.

Krane, V.

2001 *We Can Be Athletic and Feminine, But Do We Want To? Challenging Hegemonic Femininity in Women's Sport*, "Quest" 53/1 (2001), pp. 115-133.

Kristeva, J.

1974 *La rivoluzione del linguaggio poetico. L'avanguardia alla fine del XIX secolo: Lautréamont e Mallarmé*, trad. it. Marsilio, Venezia 1979.

1974b *Donne cinesi*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1975.

1977 *Un nuovo tipo d'intellettuale: il dissidente*, trad. it. in J. Kristeva, *Eretica dell'amore*, La Rosa, Torino 1979.

1979 *Women's Time*, "33/44: Cahiers de recherche de sciences des textes et documents" 5 (1979), pp. 5-19 (trad. it. *Il tempo delle donne*, in J. Kristeva, *Le nuove malattie dell'anima*, Borla, Roma 1998).

1980 *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, trad. it. Spirali, Milano 1981.

1983 *Stabat Mater*, in J. Kristeva, *Storie d'amore*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1985.

Kruks, S.

1992 *Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism*, "Signs" 18 (1992), pp. 89-110.

Irigaray, L.

1974 *Speculum. L'altra donna*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1975.

1977 *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1978.

1984 *Etica della differenza sessuale*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1985.

1985 *Parlare non è mai neutro*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1991.

1987 *Sessi e genealogie*, trad. it. La tartaruga edizioni, Milano 1989.

1990 *Io tu noi. Per una cultura della differenza*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Leblanc, L.

1999 *Pretty in Punk. Girls' Gender Resistance in a Boy's Subculture*, Rutgers University Press, New Brunswick-New Jersey-London.

Lehtinen, V.

2014 *Luce Irigaray's Phenomenology of Feminine Being*, State University of New York Press, Albany.

Leighton, J.

1975 *Simone de Beauvoir on Women*, Associated University Presses, Cranbury – London.

Leland, D.

2000 *Irigaray's Discourse on Feminine Desire: Literalist and Strategic Readings*, in H. J. Silverman (edited by), *Philosophy and Desire*, Routledge, New York-London 2000, pp. 125-142.

Lenskyj, H.

1986 *Out of Bounds. Women, Sport and Sexuality*, The Women's Press, Toronto.

1994 *Sexuality and Femininity in Sport Contexts. Issues and Alternatives*, "Journal of Sport and Social Issues" 8/4 (1994), pp. 356-76.

Levins Morales, A. – Morales, R.

1986 *Getting Home Alive*, Firebrand Books, Ithaca.

Lévi-Strauss, C.

1947 *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1969.

Lie, S.

2012 *Medusa's Laughter and the Hows and Whys of Writing According to Hélène Cixous*, in M. Livholts (edited by), *Emergent Writing Methodologies in Feminist Studies*, Routledge, New York 2012, pp. 41–54.

Lloyd, G.

1984 *The Man of Reason*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Lloyd, M.

2007 *Judith Butler. From Norms to Politics*, Polity Press, Cambridge.

Lock, M. – Scheper-Hughes, N.

2006 *Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica. Rituali e pratiche disciplinari e di protesta*, in I. Quaranta (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, pp. 149-194.

- Loizidou, E.
2007 *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*, Cavendish Publishing, Oxford – New York.
- Lorber, J.
1993 *Believing is Seeing. Biology as Ideology*, "Gender & Society" 7 (1993), pp. 568-581.
1994 *Paradoxes of Gender*, Yale University Press, New Haven.
1996 Beyond Binaries. Depolarizing the Categories of Sex, Sexuality, and Gender, "Sociological Inquiry" 66/2 (1996), pp. 143-159.
2005 *Breaking the Bowls. Degendering and Feminist Change*, W. W. Norton & Company, New York.
- Lorde, A.
1984 *Sister Outsider. Essays and Speeches*, The Crossing Press, New York.
1988 *A Burst of Light*, Firebrand Books, Ithaca.
- Lowe, M. R.
1998 *Women of Steel. Female Bodybuilders and the Struggle for Self-Definition*, New York University Press, New York - London.
- Lowndes, S.
2016 *The DIY Movement in Art, Music and Publishing: Subjugated Knowledges*, Routledge, New York-London.
- Luvaas, B.
2012 *DIY Style. Fashion, Music and Global Digital Cultures*, Berg, London-New York.
- Mabe, C.
2007 *Roller Derby. The History and All-Girl Revival of the Greatest Sport on Wheels*, Speck Press, Denver.
- Mackenzie, C.
1998 *A Certain Lack of Symmetry: Beauvoir on Autonomous Agency and Women's Embodiment*, in R. Evans (editor), *Simone de Beauvoir's The Second Sex. New Interdisciplinary Essays*, Manchester University Press, Manchester – New York, pp. 122-158.
- Maffesoli, M.
1988 *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, trad. it. Armando, Roma 1988.
- Malcolm, D.

2012 *Sport and Sociology*, Routledge, London – New York.

Mannarini, T.

2002 *Genere. Un percorso tematico*, in B. R. Gelli (a cura di), *Voci di donne. Discorsi sul genere*, Manni, Lecce 2002, pp. 64-86.

Mansfield, N.

2000 *Subjectivity. Theories of the Self from Freud to Haraway*, New York University Press, New York.

Marcano, D.-D. L.

2009 *Talking Back: bell hooks, Feminism, and Philosophy*, in M. Davidson – G. Yancy (edited by), *Critical Perspectives on bell hooks*, Routledge, New York – London 2009, pp. 111-120.

Marilley, S. M.

1996 *Woman Suffrage and the Origins of Liberal Feminism in the United States, 1820-1920*, Harvard University Press, Cambridge – London.

Markula, P.

2005 (edited by) *Feminist Sport Studies. Sharing Experiences of Joy and Pain*, State University of New York Press, Albany.

Martin, A.

2000 *Luce Irigaray and the Question of the Divine*, Maney Publishing, Leeds.

Martin, B.

1997 *Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary*, in E. Weed – N. Schor (edited by), *Feminism meets queer theory*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1997, pp. 109-135.

Martin, B. – Mohanty, C. T.

1986 *Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?*, in de Lauretis (ed), *Feminist Studies. Critical Studies*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 191-213.

Martin, J. M.

2001 *The Notion of Difference for Emerging Womanist Ethics: the Writings of Audre Lorde and bell hooks*, in D. M. Juschka (edited by), *Feminism in the Study of Religion. A Reader*, Continuum, London – New York 2001, pp. 134-146.

Martin, R. – Miller, T.

1999 (edited by) *SportCult*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

- Martindale, K.
1997 *Un/Popular Culture. Lesbian Writing After the Sex Wars*, State University of New York Press, Albany.
- McAfee, N.
2000 *Habermas, Kristeva, and Citizenship*, Cornell University Press, Ithaca – London.
- McCarthy, E.
2012 *From Beauvoir to Irigaray: Making Meaning out of Maternity*, in S. M. Mussett – W. S. Wilkerson (edited by), *Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler*, State University of New York Press, Albany, pp. 191-210.
- McClaurin, I.
2001 *Theorizing a Black Feminist Self in Anthropology. Toward an Autoethnographic Approach*, in I. McClaurin (edited by), *Black Feminist Anthropology. Theory, Politics, Praxis, and Poetics*, Rutgers University Press, New Brunswick – New Jersey – London 2001, pp. 49-76.
- McDonagh, E. – Pappano, L.
2008 *Playing with the Boys. Why Separate is Not Equal in Sports*, Oxford University Press, New York.
- McDonald, I.
2009 *One-Dimensional Sport: Revolutionary Marxism and the Critique of Sport*, in B. Carrington – I. McDonald (edited by), *Marxism, Cultural Studies and Sport*, Routledge, London – New York 2009, pp. 32-48.
- McDonald, M. G.
2014 *Mapping Intersectionality and Whiteness. Troubling Gender and Sexuality in Sport Studies*, in J. Hargreaves – E. Anderson (edited by), *Routledge Handbook of Sport, Gender and Sexuality*, Routledge, London – New York 2014, pp. 151-159.
- McDonald, M. G. – Birrell, S.
1999 *Reading Sport Critically: a Methodology for Interrogating Power*, “Sociology of Sport Journal” 16/4 (1999), pp. 283-300.
- McKay, J. – Messner, M. A. – Sabo, D.
2000 (edited by) *Masculinities, Gender Relations, and Sport*, Sage, Thousand Oaks-London-New Delhi.
- McKay, G.
1998 (edited by) *DiY Culture. Party & Protest in Nineties Britain*, Verso,

London-New York.

McLaren, M. A.

2002 *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, State University of New York Press, Albany.

McRobbie, A.

1994 *Postmodernism and Popular Culture*, Routledge, London-New York.

Mansfield, A. – McGinn, B.

1993 *Pumping Irony: The Muscular and the Feminine*, in S. Scott – D. Morgan (edited by), *Body Matters. Essays on the Sociology of the Body*, Falmer Press, London - Washington, pp. 49-68.

Mennesson, C.

2000 “Hard” women and “soft” women. *The Social Construction of Identities among Female Boxers*, “International Review for the Sociology of Sport” 35/1 (2000), pp. 21-33.

Messerschmidt, J. W.

2004 *Flesh and Blood. Adolescent Gender Diversity and Violence*, Rowman & Littlefield, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford.

Messner, M. A.

1988 *Sports and Male Domination: The Female Athlete as Contested Ideological Terrain*, “Sociology of Sport Journal” 5 (1988), pp. 197-211.

2002 *Taking the Field. Women, Men, and Sports*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

2007 *Out of Play. Critical Essays on Gender and Sport*, State University of New York Press, Albany.

Messner, M. A. – Sabo, D. F.

1990 (edited by) *Sport, Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*, Human Kinetics, Champaign.

Midol, N. – Broyer, G.

1995 *Towards an Anthropological Analysis of New Sport Cultures: the Case of Whiz Sports in France*, “Sociology of Sport Journal” 12/2 (1995), pp. 204-212.

Miller, T.

2001 *Sportsex*, Temple University Press, Philadelphia.

Millett, K.

1970 *La politica del sesso*, trad. it. Rizzoli, Milano 1971.

Mitchell, J.

1976 *Psicoanalisi e femminismo*, Einaudi, Roma.

Moi, T.

1985 *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Routledge, London-New York.

1986 *Existentialism and Feminism. The Rethoric of Biology in the Second Sex*, "Oxford Literary Review" 8 (1986), pp. 88-95. 2008 *Simone de Beauvoir. The making of an Intellectual Woman*, Oxford University Press, Oxford.

1986b *Introduction to The Kristeva Reader*, edited by T. Moi, Columbia University Press, New York, pp. 1-22.

1994 *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*, Blackwell, Oxford.

1999 *What is a Woman?*, Oxford University Press, Oxford.

Molnar, G. – Kelly, J.

2013 *Sport, Exercise and Social Theory: an Introduction*, Routledge, London – New York.

Moraga, C. – Anzaldúa, G.

1981 (edited by) *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, New York.

Morales, R.

1981 *I Am What I Am*, in C. Moraga – G. Anzaldúa (edited by), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, New York 1981, pp. 14-15.

Mulder, A.-C.

2006 *Divine Flesh, Embodied Word. 'Incarnation' as a Hermeneutical Key to a Feminist Theologian's Reading of Luce Irigaray's Work*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

Muraro, L.

1991 *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.

Murphy, A. V.

2007 *Beyond Performativity and Against Identification: Gender and Technology in Irigaray*, in M. C. Cimitile – E. P. Miller (edited by), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 77-92.

Murray, M. G.

2012 *The Unladylike Ladies of Roller Derby?: How Spectators, Players and Derby Wives Do and Redo Gender and Heteronormativity in All-Female Roller Derby*, PhD thesis, University of York.

Nelson, M. B.

1994 *The Stronger Women Get, the More Men Love Football. Sexism and the American Culture of Sports*, Harcourt Brace, New York.

Nicholson, L.

1994 *Interpreting Gender*, "Signs" 20 (1994), pp. 79-105.

1997 (edited by) *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Routledge, New York – London.

Oakley, A.

1972 *Sex, Gender and Society*, Temple Smith, London.

O'Brien, M.

1981 *The Politics of Reproduction*, Routledge & Kegan Paul, Boston.

Oglesby, C.

1978 (edited by) *Women and Sport. From Myth to Reality*, Lea & Febiger, Philadelphia.

Okely, J.

1986 *Simone de Beauvoir. A re-reading*, Virago, London.

Oliver, K.

2002 *Introduction: Kristeva's Revolutions*, in K. Oliver (editor), *The Portable Kristeva*, Columbia University Press, New York, pp. XI-XXIX.

Orr D. – López McAllister, L. – Kahl, E. – Earle, K.

2006 (edited by) *Belief, Bodies, and Being. Feminist Reflections on Embodiment*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford.

Ortner S. B. – Whitehead H.

1981 (a cura di) *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, trad. it. Sellerio, Palermo 2000.

Paletschek, S. – Pietrow-Ennker, B.

2004 (edited by) *Women's Emancipation Movements in the Nineteenth Century. A European Perspective*, Stanford University Press, Stanford.

Patterson, Y.

1986 *Simone de Beauvoir and the Demystification of Motherhood*, in H. V. Wenzel (edited by), *Simone de Beauvoir: Witness to a Century. Special Issue of "Yale French Studies" 72*, Yale University Press, New Haven 1986, pp. 87-105.

Pavlidis, A.

2012 *From Riot Grrrls to Roller Derby? Exploring the Relations Between Gender, Music and Sport*, "Leisure Studies" 31/2 (2012), pp. 165-176.

2013 *Writing Resistance in Roller Derby. Making the case for Auto/Ethnographic Writing in Feminist Leisure Research*, "Journal of Leisure Research" 45/5 (2013), pp. 661-676.

Pavlidis, A. – Fullagar, S.

2013 *Becoming Roller Derby Grrrls. Exploring the Gendered Play of Affect in Mediated Sport Cultures*, "International Review for the Sociology of Sport" 48/6 (2013), pp. 673-688.

2013b *Narrating the Multiplicity of "Derby Grrrl": Exploring Intersectionality and the Dynamics of Affect in Roller Derby*, "Leisure Sciences" 35/5 (2013), pp. 422-437.

2014 *The Pain and Pleasure of Roller Derby: Thinking Through Affect and Subjectification*, "International Journal of Cultural Studies" (2014), pp. 1-27.

2014b *Sport, Gender and Power. The Rise of Roller Derby*, Routledge, London – New York.

Peluso, N. M.

2010 *High Heels and Fast Wheels: Alternative Femininities in Neo-Burlesque and Flat-Track Roller Derby*, PhD Thesis, University of Connecticut.

Perpich, D.

2013 *Subjectivity and Sexual Difference: New Figures of the Feminine in Irigaray and Cavarero*, in E. A. Holmes – L. Škof (edited by), *Breathing with Luce Irigaray*, Bloomsbury, London- New Delhi-New York-Sydney 2013, pp. 167-185.

Phoenix, C.

2010 *Seeing the World of Physical Culture. The Potential of Visual Methods for Qualitative Research in Sport and Exercise*, "Qualitative Research in Sport and Exercise", 2/2 (2010), pp. 93-108.

Pizza, G.

2005 *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.

Plaza, M.

1977 *Pouvoir 'phallomorphique' et psychologie de 'la Femme'*, "Questions Féministes" 1 (1977), pp. 89-119.

Poe, D.

2011 *Can Luce Irigaray's Notion of Sexual Difference Be Applied to Transsexual and Transgender Narratives?*, in M. C. Rawlinson – S. L. Hom – S. J. Khader (edited by), *Thinking With Irigaray*, State University of New York Press, Albany 2011, pp. 111-130.

Poovey, M.

1988 *Feminism and Deconstruction*, "Feminist Studies" 14 (1988), pp. 51-65.

Postow, B. C.

1980 *Women and Masculine Sports*, "Journal of the Philosophy of Sport" 7 (1980), pp. 51-58.

Poxon, J. L.

2003 *Corporeality and Divinity. Irigaray and the Problem of the Ideal*, in M. Joy – K. O'Grady – J. L. Poxon (edited by), *Religion in French Feminist Thought. Critical Perspectives*, Routledge, London-New York 2003, pp. 41-50.

Price, J. – Shildrick, M.

1999 (edited by) *Feminist Theory and the Body. A Reader*, Routledge, New York.

Pritsch, S.

2004 *Inventing Images, Constructing Standpoints: Feminist Strategies of the Technology of the Self*, in D. Taylor – K. Vintges (edited by), *Feminism and the Final Foucault*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago 2004, pp. 118-142.

Pugliese, A. C.

2006 *Discorsi (in)differenti nella blogosfera. Note di psicologia politica del genere digitale*, in F. De Ruggieri – A. C. Pugliese (a cura di), *Futura. Genere e tecnologia*, Meltemi, pp. 113-120.

Radicalesbians

1970 *The Woman Identified Woman*, in L. Nicholson (edited by), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Routledge, New York – London 1997, pp. 153-157.

Restaino, F.

2002 *Il pensiero femminista. Una storia possibile*, in A. Cavarero – F. Restaino (a cura di), *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*,

Mondadori, Milano, pp. 3-77.

Rich, A.

1976 *Nato di donna*, trad. it. Garzanti, Milano 1977.

1978 *Infedele alla civiltà: femminismo, razzismo, ginofobia*, trad. it. in A. Rich, *Come la tela del ragno*, a cura di M. Camboni, La goliardica, Roma 1985.

1980 *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, "Signs" 5 (1980), pp. 631-660 [trad. it. *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, "DWF" 23-24 (1985), pp. 5-40].

Rich, E. – O'Connell, K.

2012 *Visual Methods in Physical Culture: Body Culture Exhibition*, in K. Young – M. Atkinson (edited by), *Qualitative Research on Sport and Physical Culture*, Emerald Group, Bingley 2012, pp. 101-128.

Richardson-Self, L.

2014 *Irigarayan Insights on the Problem of LGBT Inequality: How Re-Imagining Difference Can Facilitate Respect for Others*, in D. Olivieri – K. Leurs (edited by), *Everyday Feminist Research Praxis. Doing Gender in the Netherlands*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2014, pp. 40-55.

Rinehart, R.

2000 *Emerging Arriving Sport. Alternatives to Formal Sport*, in J. Coakley – E. Dunning (edited by), *Handbook of Sports Studies*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi 2000, pp. 504-519.

Rinehart, R. – Sydor, S.

2003 (edited by) *To the Extreme. Alternative Sports, Inside and Out*, State University of New York Press, Albany.

Roth, B.

2004 *Separate Roads to Feminism. Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rowbotham, S.

1972 *Donne, resistenza e rivoluzione*, trad. it Einaudi, Torino 1976.

Rubin, G.

1975 *The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex*, in R. Reiter (edited by), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York.

Sailors, P. R.

2013 *Gender Roles Roll*, "Sport, Ethics and Philosophy" 7/2 (2013), pp. 245-258.

Sandford, S.

2001 *Feminism Against "the Feminine"*, "Radical Philosophy" 105 (2001), pp. 6-14.

Sayers, J.

1982 *Biological Politics: Feminist and Anti-feminist Perspectives*, Tavistock, London.

1986 *Sexual Contradictions. Psychology, Psychoanalysis, and Feminism*, Tavistock, London.

Sawicki, J.

1991 *Disciplining Foucault. Feminism, Power, and the Body*, Routledge, New York-London.

Scarry, E.

1985 *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York – Oxford.

Scarth, F.

2004 *The Other Within. Ethics, Politics, and the Body in Simone de Beauvoir*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford.

Scharff, C.

2012 *Repudiating Feminism. Young Women in a Neoliberal World*, Routledge, London-New York.

Schinke, R. J. – McGannon, K. R. – Smith, B.

2015 (edited by) *Community Based Research in Sport, Exercise and Health Science*, Routledge, London – New York.

Schippers, B.

2011 *Julia Kristeva and Feminist Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Schippers, M.

2000 *The Social Organization of Sexuality and Gender in Alternative Hard Rock: An Analysis of Intersectionality*, "Gender and Society" 14/6 (2000), pp. 747-764.

2002 *Rockin' Out of the Box: Gender Maneuvering in Alternative Hard Rock*, Rutgers University Press, New Brunswick-New Jersey-London.

2007 *Recovering the feminine other: Masculinity, femininity, and gender hegemony*, "Theory and Society" 36 (2007), pp. 85-102.

Schneider, J.

2005 *Donna Haraway: Live Theory*, Continuum, New York – London.

Schor, N.

1986 *Introducing Feminism*, “Paragraph” 8 (1986), pp. 94–101.

1987 *Dreaming Dissymetry: Barthes, Foucault, and Sexual Difference*, in A. Jardine and P. Smith (edited by), *Men in Feminism*, Methuen, New York-London, pp. 98-110.

1989 *This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray*, “Differences” 1 (1989), pp. 38-58 (reprinted in N. Schor, *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular*, Duke University Press, Durham-London 1995, pp. 44-62).

1995 *French Feminism is a Universalism*, “Differences” 7 (1995), pp. 15-47.

Schor, N. – Weed, E.

1989 (edited by), *The Essential Difference. Another Look at Essentialism*, Indiana University Press, Bloomington.

Schutte, O.

1997 *A Critique of Normative Heterosexuality: Identity, Embodiment, and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray*, “Hypatia” 12 (1997), pp. 40-62.

Schwab, G. M.

2007 *Reading Irigaray (and Her Readers) in the Twenty-First Century*, in M. C. Cimitile – E. P. Miller (edited by), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity*, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 25-50.

2011 *Beyond the Vertical and the Horizontal: Spirituality, Space, and Alterity in the Work of Luce Irigaray*, in M. C. Rawlinson – S. L. Hom – S. J. Khader (edited by), *Thinking With Irigaray*, State University of New York Press, Albany 2011, pp. 77-98.

Scott, D.

2010 *Poetics of the Poster. The Rhetoric of Image-text*, Liverpool University Press, Liverpool.

Scott, J. W.

1990 *Decostructing Equality-Versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralism Theory for Feminism*, in M. Hirsch – E. F. Keller (edited by), *Conflicts in Feminism*, Routledge, New York – London 1990, pp. 134-148.

Scraton, S.

2001 *Reconceptualizing Race, Gender and Sport: The Contribution of Black Feminism*, in B. Carrington – I. McDonald (edited by), *'Race', Sport and British*

- Society*, Routledge, London – New York, pp. 170-187.
 2007 *Boys muscle in where angels fear to tread': girls sub-cultures and physical activities*, in A. Tomlinson (edited by), *The sport studies reader*, Routledge, New York, pp. 339-342.
- Scraton, S. – Flintoff, A.
 2002 (edited by) *Gender and Sport: A Reader*, Routledge, London – New York.
 2013 *Gender, Feminist Theory, and Sport*, in D. L. Andrews – B. Carrington (edited by), *A Companion to Sport*, Wiley Blackwell, Malden – Oxford, pp. 96-111.
- Segal, L.
 1987 *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*, Virago, London.
- Segarra, M.
 2004 *Hélène Cixous, la 'festa del significante'*, in H. Cixous – J. Derrida, *La lingua che verrà. Seminario di Barcellona*, a cura di M. Segarra, trad. it Meltemi, Roma 2008, pp. 25-38.
- Seidman, S.
 2008 *Eterosessualità obbligatoria: una lettura critica*, in L. Trappolin (a cura di), *Omosapiens 3. Per una sociologia dell'omosessualità*, Carocci, pp. 211-227.
- Setti, N.
 2005-2006 *La scrittura in movimento di Hélène Cixous*, "Per amore del mondo" 8 (2005-2006).
- Shaktini, N.
 1989 *Displacing the Phallic Subject. Wittig's Lesbian Writing*, in J. Allen – I. M. Young (edited by), *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1989, pp. 195-210.
- Shaw, S. M.
 2001 *Conceptualizing Resistance. Women's Leisure as Political Practice*, "Journal of Leisure Research" 33 (2001), pp. 186-201.
- Shiach, M.
 1999 (edited by) *Feminism and Cultural Studies*, Oxford University Press, Oxford.
- Shildrick, M.
 1997 *Leaky Bodies and Boundaries. Feminism, postmodernism and (bio)ethics*,

Routledge, London-New York.

Showalter, E.

1981 *Feminist Criticism in the Wilderness*, "Critical Inquiry" 8 (1981), pp. 179-205.

Simons, M. A.

1999 *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, Race and the Origins of Existentialism*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford.

Smith, B.

1982 *Toward a Black Feminist Criticism*, in G. T. Hull – P. Bell-Scott – B. Smith (edited by), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Feminist Press, New York 1982, pp. 157-175.

1982b *Racism and Women's Studies*, in G. T. Hull – P. Bell-Scott – B. Smith (edited by), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Feminist Press, New York 1982, pp. 48-51.

1983 (edited by) *Home girls. A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table, New York.

Smith, Y.

1992 *Women of Color in Society and Sport*, "Quest" 44/2 (1992), pp. 228-250.

Sobrero, A.A.

1993 *Lingue speciali*, in A.A. Sobrero (a cura di), *Introduzione all'italiano contemporaneo. La variazione e gli usi*, Laterza, Roma – Bari, pp. 237-277.

Sofoulis, Z.

2002 *Cyberquake: Haraway's Manifesto*, in D. Tofts – A. Jonson – A. Cavallero (edited by), *Prefiguring Cyberculture. An Intellectual History*, MIT Press, Cambridge – London 2002, pp. 84-104.

Spade, J. Z. – Valentine, C. G.

2008 (edited by) *The Kaleidoscope of Gender. Prisms, Patterns, and Possibilities*, Sage, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore (second edition).

Spelman, E. V.

1988 *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Beacon Press, Boston.

Spivak, G. C.

1983 *Displacement and the Discourse of Woman*, in M. Kupnick (edited by),

Displacement. Derrida and After, Indiana University Press, Bloomington 1983, pp. 169-195.

Stanton, D.

1989 *Difference on Trial: A Critique of The Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva*, in J. Allen – I. M. Young (edited by), *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1989, pp. 156-179.

Staurowsky, E. J.

2016 (edited by) *Women and Sport. Continuing a Journey of Liberation and Celebration*, Human Kinetics, Champaign.

Stone, A.

2006 *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge University Press, Cambridge.

2007 *An Introduction to Feminist Philosophy*, Polity, Cambridge.

Storms, C. E.

2008 “There’s No Sorry in Roller Derby”: A Feminist Examination of Identity of Women in the Full Contact Sport of Roller Derby, “The New York Sociologist” 3 (2008), pp. 68-87.

Strübel, J. – Petrie T. A.

2016 ‘Bout Time! Renegotiating the Body in Roller Derby, “Sex Roles” 74 (2016), pp. 347–360.

Taft, J. K.

2004 *Girl Power Politics: Pop-Culture Barriers and Organizational Resistance*, in A. Harris (edited by), *All About the Girl. Culture, Power, and Identity*, Routledge, New York-London, pp. 69-78.

Talbot, M.

1988 *Understanding the Relationship between Women and Sport: the Contributions of British Feminist Approaches in Leisure and Cultural Studies*, “International Review for the Sociology of Sport” 23/1 (1988), pp. 31-41.

Theberge, N.

1985 *Toward a Feminist Alternative to Sport as a Male Preserve*, “Quest” 37 (1985), pp. 193-202.

1987 *Sport and Women’s Empowerment*, “Women’s Studies International Forum” 10 (1987), pp. 387–393.

1989 *Women’s Athletics and the Myth of Female Frailty*, in J. Freeman (edited by), *Women: a Feminist Perspective*, Mayfield, Mountain View, pp. 507-522.

1995 *Gender, Sport and the Construction of Community: a Case Study from Women's Ice Hockey*, "Sociology of Sport Journal" 12/4 (1995), pp. 389-402.
1997 *It's Part of the Game. Physicality and the Production of Gender in Women's Hockey*, "Gender & Society" 11 (1997), pp. 69-87.
2000 *Gender and Sport*, in J. Coakley – E. Dunning (edited by), *Handbook of Sports Studies*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi 2000, pp. 322-333.
2000b *Higher Goals. Women's Ice Hockey and the Politics of Gender*, State University of New York Press, Albany.

Thiem, A.

2008 *Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*, Fordham University Press, New York.

Tommasi, W.

1987 *La tentazione del neutro*, in *Diotima. Il pensiero della differenza*, La tartaruga, Milano 1987, pp. 81-103.

2001 *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Tre Lune, Mantova.

Turner, W. B.

2000 *A Genealogy of Queer Theory*, Temple University Press, Philadelphia.

Vasseleu, C.

1998 *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, Routledge, London-New York.

Veltman, A.

2006 *Transcendence and Immanence in the Ethics of Simone de Beauvoir*, in M. A. Simons (edited by), *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, pp. 113-131.

Vintges, K.

1996 *Philosophy as Passion: The Thinking of Simone de Beauvoir*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

Violi, P.

1986 *L'infinito singolare. Considerazioni sulla differenza sessuale nel linguaggio*, Essedue, Verona.

Wachs, F. L.

2002 *Leveling the Playing Field. Negotiating Gendered Rules in Coed Softball*, "Journal of Sport and Social Issues" 26/3 (2002), pp. 300-316.

Wacquant, L. J. D.

2000 *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, trad. it. DeriveApprodi, Roma 2002.

Walter, S. P.

2000 *Situating Irigaray*, in H. J. Silverman (edited by), *Philosophy and Desire*, Routledge, New York-London 2000, pp. 111-124.

Ward, J. K.

1995 *Beauvoir's Two Senses of "Body" in The Second Sex*, in M. A. Simons (edited by), *Feminist Interpretation of Simone de Beauvoir*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 223-242.

Weedon, C.

1987 *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Blackwell, Oxford.

Wehr, K.

2012 *DIY: The Search for Control and Self-Reliance in the 21st Century*, Routledge, New York-London.

Weir A.

1996 *Sacrificial Logics. Feminist Theory and the Critique of Identity*, Routledge, New York.

Werner, C.

1988 *Adrienne Rich. The Poet and Her Critics*, American Library Association, Chicago – London.

West, C. – Zimmerman, D. H.

1987 *Doing Gender*, "Gender & Society" 1 (1987), pp. 125-151.

Wheaton, B.

1997 *Consumption, Lifestyle and Gendered Identities in Post-Modern Sports: the Case of Windsurfing*, PhD thesis, University of Brighton.

2002 *Babes on the Beach, Women in the Surf. Researching Gender, Power and Difference in the Windsurfing Culture*, in J. Sugden – A. Tomlinson (edited by) *Power Games: A Critical Sociology of Sport*, Routledge, London – New York 2002, pp. 240-266.

Wheaton, B. – Tomlinson, A.

1998 *The Changing Gender Order in Sport? The Case of Windsurfing Subcultures*, "Journal of Sport and Social Issues" 22 (1998), pp. 252-274.

Whelehan, I.

1995 *Modern Feminist Thought. From the Second Wave to 'Post-Feminism'*,

New York University Press, New York.

Whitford, M.

1986 *Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman*, “Radical Philosophy” 43 (1986), pp. 3-8.

1988 *Luce Irigaray's Critique of Rationality*, in M. Griffiths – M. Whitford (edited by), *Feminist Perspectives in Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, pp. 109-130.

1989 *Rereading Irigaray*, in T. Brennan (edited by), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Routledge, London-New York, pp. 106-126.

1991 *Irigaray's Body Symbolic*, “Hypatia” 6 (1991), pp. 97-110.

1991b *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, New York.

Whitmarsh, A.

1981 *Simone de beauvoir and the limits of commitment*, Cambridge.

Willis, P.

1982 *Women in Sport in Ideology*, in J. Hargreaves (edited by), *Sport, Culture and Ideology*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, pp. 117–135.

Wilson, B.

2008 *Believe the Hype? The impact of the Internet on Sport-Related Subcultures*, in M. Atkinson – K. Young (edited by), *Tribal Play. Subcultural Journeys Through Sport*, Emerald, United Kingdom – North America – Japan – India – Malaysia – China, pp. 135-152.

Winnubst, S.

2006 *Queering Freedom*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

Witt, C.

1995 *Anti-Essentialism in Feminist Theory*, “Philosophical Topics” 23 (1995), pp. 321-344.

2010 (edited by) *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York.

2011 *The Metaphysics of Gender*, Oxford University Press, New York.

Wittig, M.

1980 *The Straight Mind*, “Feminist Issues” 1/1 (1980), pp. 103-111.

1981 *One is Not Born a Woman*, “Feminist Issues” 1/2 (1981), pp. 47-54.

1982 *The category of sex*, “Feminist Issues” 2 (1982), pp. 63-68.

1983 *The Point of View: Universal or Particular?*, “Feminist Issues” 3 (1983), pp. 63-69.

1985 *The Mark of Gender*, “Feminist Issues” 5, pp. 3-12.

1989 *On the social contract*, “Feminist Issues” 9 (1989), pp. 3-12.

Wright, J. P. – Potter, P.

2000 (edited by) *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford.

Yamada, M.

1981 *Asian Pacific American Women and Feminism*, in C. Moraga – G. Anzaldúa (edited by), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, New York 1981, pp. 71-75.

Young, I. M.

1980 *Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*, "Human Studies" 3/2 (1980), pp. 137-156.

1985 *Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics*, "Women's Studies International Forum" 8 (1985), pp. 173-183.

Young, K. – Atkinson, M.

2012 (edited by) *Qualitative Research on Sport and Physical Culture*, Emerald Group, Bingley.

Zajko, V. – Leonard, M.

2006 (edited by) *Laughing with Medusa. Classical Myth and Feminist Thought*, Oxford University Press, Oxford.

Zobl, E. – Reitsamer, R. – Grünangerl, S.

2012 *Feminist Media Production in Europe: a Research Report*, in E. Zobl – R. Drüeke (edited by), *Feminist Media. Participatory Spaces, Networks and Cultural Citizenship*, Verlag, Bielefeld, pp. 21-54.