

Colette Guillaumin

Il corpo costruito, a cura di Renate Siebert, con una postfazione di Roberta Sassatelli

(doi: 10.1405/23459)

Studi culturali (ISSN 1824-369X)

Fascicolo 2, dicembre 2006

Ente di afferenza:

Universitgli studi del Salento (unile)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Il corpo costruito

di Colette Guillaumin

Presentazione. Colette Guillaumin: un breve ritratto

*Poco conosciuta in Italia e scarsamente tradotta, Colette Guillaumin è una tra le intellettuali che maggiormente hanno contribuito alla riflessione sul rapporto tra corpo, sesso e razza¹. Al centro dei suoi interessi ci sono due questioni intimamente connesse: da una parte l'ideologia razzista intesa come una costruzione e rappresentazione che tende a naturalizzare delle differenze sociali e, dall'altra, i rapporti fra i sessi, interpretati a loro volta come risultato storico-sociale di una particolare forma di razzizzazione. Cercherò in questa breve introduzione di mettere a fuoco innanzitutto tali nessi. Il saggio che segue, *Le corps construit*, è stato scelto proprio perché mette a tema un nodo cruciale nei nessi tra sessismo e razzismo. Il corpo viene analizzato come una costruzione sociale, materiale e simbolica, che struttura una differenza essenzializzata, carica di oppressione, sfruttamento e discriminazione. Il corpo «altro», il corpo dell'altro e dell'altra, così come le ideologie sessiste e razziste lo determinano. A questo proposito è utile sottolineare che l'intento teorico di Guillaumin, indipendentemente dall'oggetto specifico delle sue analisi, è quello di sondare il luogo dove si situa il fenomeno razzista e sessista prima ancora delle sue manifestazioni materiali e dei processi che ne scaturiscono. Lo sforzo è quello di risalire all'universo di senso che implica contemporaneamente razzizzante e razzizzato, nel contesto di un unico sistema che deriva la sua coesione dall'uso e dai significati della lingua. Con le parole dell'autrice: «Questa organizzazione percettiva è lo stato cristallizzato di un immaginario... Si tratta di schemi inconsapevoli della relazione con ciò*

Le corps construit, in Guillaumin (1992, pp. 117-142).

¹ Colette Guillaumin è sociologa e antropologa, è stata ricercatrice presso il Centre National de la Recherche Scientifique en France (Cnrs) e sporadicamente ha insegnato nelle università di Amiens, Ottawa e Montréal. I suoi lavori riguardano innanzitutto l'ideologia razzista e i rapporti fra i sessi. Negli anni '70 e '80 ha fatto parte del collettivo di «Questions Feministes» e della redazione di «Le Genre Humain», entrambe riviste francesi. Ha pubblicato saggi su numerose riviste europee, canadesi e nordamericane e ha collaborato a varie opere collettive. I suoi volumi più noti sono *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel* (1972); *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir* (1992) e *Racism, Sexism, Power and Ideology* (1995).

che socialmente è designato come differente. Vale a dire che non è all'ordine del contenuto, sia esso di immagini o di valori, che si fa riferimento, ma a quello dell'organizzazione ideologica latente» (Guillaumin, 1972a, p. 128).

Pioniera in Francia degli studi sul razzismo in una prospettiva socio-antropologica, Guillaumin, già nel 1972, pubblica L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel, che unanimemente è considerato un'opera classica nel dibattito delle scienze sociali sul razzismo². Anticipatrice, in un certo senso, di alcune impostazioni postcoloniali, l'autrice già all'inizio degli anni Settanta denuncia il silenzio che caratterizza la minimizzazione dei fatti coloniali «che assume due facce: quella dell'individualizzazione dell'avventura coloniale stessa e quella dell'assenza quasi totale dell'«altro»» (Guillaumin, 1972a, p. 46). Tale assenza è fortemente veicolata dall'ideologia razzista. In una breve presentazione all'unico testo di Guillaumin fino ad ora disponibile in traduzione italiana – un commento critico al saggio di Claude Lévi-Strauss del 1971, Race et Culture, pubblicato in Francia nel 1974 (O'Callaghan e Guillaumin, 1989) – Clara Gallini sottolinea l'insistenza e la tempestività con le quali l'autrice mette in guardia circa «gli stessi rischi insiti nelle posizioni di chi, come Lévi-Strauss, ritiene che sia la “razza” ad essere una funzione della cultura, e non viceversa, dando comunque la razza come dato oggettivo» (ivi, p. 182). Quella di razza è una categoria che crea le differenze tra i gruppi umani ben più di quanto non riesca a prendere atto di una loro oggettiva diversità. Crea le differenze e le gerarchizza. «Si tratta dell'ammissione, come un dato, della separazione dei gruppi in entità essenziali differenti» (Guillaumin, 1972a, p. 134). Tale osservazione ci introduce nel cuore dell'opera di Colette Guillaumin: la critica del concetto di razza come costruzione sociale che veicola un processo di naturalizzazione dei gruppi umani e delle relazioni sociali. «La biologizzazione della percezione, a partire dal momento che è associata alla percezione della differenza sociale, forma il nocciolo dell'organizzazione razzista» (ivi, p. 96). Questa operazione, prettamente moderna, viene interpretata da Guillaumin come reazione all'enunciato del principio di uguaglianza della rivoluzione borghese. I profondi mutamenti sociali post-rivoluzionari provocano nuove contraddizioni, nuovi antagonismi e nuove relazioni di potere: vittime di una dinamica che ricorda la dialettica dell'illuminismo, gli individui, liberati dalle vecchie catene del mondo feudale, si trovano nuovamente imprigionati: «questa volta nelle catene di un determinismo somatico-genetico» (Guillaumin, 1980, p. 47). La cittadinanza, forma legale e concreta della libertà individuale borghese, è basata in ultima analisi sulla proprietà di se stessi da parte degli individui. L'uguaglianza è un concetto universale che fa riferimento alla dimensione sociale dell'individualità.

² Si vedano i commenti all'opera di Guillaumin, ad esempio, in Taguieff (1987); in Balibar e Wallerstein (1988); in Wieviorka (1991); in Gallisot (1985); in Tabet (1997); in Tabet e Di Bella (1998).

Nei nuovi meccanismi di esclusione ed appropriazione, l'universalismo di tali categorie rimane integro perché l'esclusione dalla cittadinanza si opera grazie ad una naturalizzazione dei gruppi esclusi: essere altri per natura – per questioni di razza e di sesso – consente un trattamento di appropriazione e dominio nei confronti di tali gruppi che risulta in contraddizione sostanziale con i diritti della cittadinanza, senza tuttavia intaccarli sul piano formale. La razza, che diventa categoria legale dopo quella di cittadinanza, sanziona la discriminazione e l'appropriazione di certi gruppi in virtù di qualità fisiche e biologiche; un processo analogo riguarda l'appartenenza di sesso.

La visione di Guillaumin è radicale: le razze non esistono. Sono «fatti sociali», ma non realtà. È il razzismo come ideologia che produce la nozione di «razza», e non la «razza» che produce il razzismo. Le razze – come i sessi – sono costruzioni sociali e il razzismo – come il sessismo – una forma di ideologia ancorata ad una naturalizzazione dei fenomeni sociali. Le ideologie naturaliste che oggi vengono sviluppate nei confronti di gruppi dominati sono caratterizzate innanzitutto da tre elementi: in primo luogo, la reificazione dei gruppi razzizzati; in secondo luogo, ciò che può essere definito come «pensiero d'ordine», ovvero una visione a-temporale, eterna delle cose così come stanno; infine, la visione naturalista dei gruppi umani in cui si presuppone che tali gruppi siano programmati dall'interno della materia vivente. Prevale la visione di un determinismo endogeno: «È la strana idea che le azioni di un gruppo umano, di una classe, siano «naturali»; che siano indipendenti dai rapporti sociali, e che preesistano a tutta la storia, a tutte le condizioni concrete determinate» (Guillaumin, 1978a, p. 11).

Nella produzione storica delle razze assume particolare rilevanza un processo di significazione che procede attraverso l'assegnazione di marchi. Guillaumin mette in luce la doppia esistenza di un «sistema dei marchi». Da una parte vi è l'applicazione, dall'esterno, di un marchio alla persona, al fine di rendere visibile l'appartenenza ad un gruppo sociale (possono avere questa funzione, ad esempio, determinati vestiti; ma le persone possono essere marchiate anche con un segno inamovibile, direttamente sul corpo, come gli schiavi e i deportati). Dall'altra, e successivamente nella storia, vi è quel tipo di marchio che utilizza a fini sociali, economici e politici degli elementi somatici. Dal marchio socio-simbolico, nell'Ottocento, si passa al marchio naturale. Se la prima forma di marchiatura serve a rendere visibili le relazioni fra i gruppi sociali, l'altra consiste nell'occultarle. Il marchio naturale rende visibili i gruppi, offuscando però i legami di subordinazione/dominio. «Tale marchio [...] è garante della verità di queste differenze, della loro irreversibilità e del loro carattere di essenza, perché il segno fisico non cambia: è indelebile» (Guillaumin, 1972a, p. 108). Il marchio, base della classificazione dei gruppi umani entro un ordine gerarchico, è basilare per la formazione dell'ideologia razzista.

In analogia con l'inconscio, l'ideologia – secondo Guillaumin – ci svela i tratti profondi del sociale. L'ideologia razzista è concepita come un'«organizzazione percettiva della individuazione del simile e del differente», come lo «stato cristallizzato di un immaginario», come un'«organizzazione ideologica latente» (ivi, p. 128). Diversa dalla teoria, che risponde a domande ed argomenta, l'ideologia pone ed afferma: «La società offre tali e quali i suoi fantasmi; le ideologie, come i sogni non censurati, dicono letteralmente le ossessioni e le affermazioni magiche delle culture» (Guillaumin, 1972b, p. 254, n. 3). Come abbiamo già messo in rilievo, l'autrice sottolinea il proprio interesse verso lo studio non tanto del razzismo come tale, dei suoi fatti, ma piuttosto verso la comprensione del funzionamento della percezione e dell'ideologia razzista. A questo proposito rivestono particolare interesse le sue ricerche a livello semantico per rintracciare i mutamenti significativi di parole e concetti come «giallo», «nero», «negro», «arabo», «eredità», «sangue», etc. nel corso degli ultimi due secoli. Ma non è soltanto il significato a cambiare; si verifica anche un cambiamento d'oggetto: da un sistema autoreferenziale, storicamente connesso con l'aristocrazia, si passa ad un razzismo altero-referenziale che nasce soltanto in società formalmente egualitarie. «Il discorso sociale non si pratica più a partire dall'Io dominante ma verso l'Altro dominato. La razza non viene più associata al potere, ma all'assenza di potere» (ivi, p. 269). Successivi studi su questi fenomeni attribuiscono particolare importanza a tale precisazione: «La distinzione, che dobbiamo a Colette Guillaumin, tra autorazzizzazione e eterorazzizzazione, o tra razzismo autoreferenziale (riferito a Me = Noi) e razzismo eteroreferenziale (riferito all'Altro)» – scrive Taguieff – consentirà di concettualizzare due fenomeni che obbediscono a logiche radicalmente differenti, ma che vengono spesso confusi: il razzismo di sfruttamento e il razzismo di sterminio. Il primo è incentrato sulla relazione in-egualitaria legittimata, il secondo si basa sulla supremazia della propria identità dalla quale deriva l'imperativo della propria preservazione a qualsiasi costo (Taguieff, 1987, p. 65). Il primo tipo di razzismo caratterizza l'era colonialista, il secondo l'antisemitismo nazista.

Uno dei meccanismi principali del processo di «razzizzazione» di determinati gruppi sociali è quello della categorizzazione, della designazione. Tuttavia, occorre sempre tener presente che si tratta di un rapporto: colui che designa ne fa parte tanto quanto colui che viene designato. Nel volume L'idéologie raciste, Guillaumin si sofferma a lungo su tali processi, sottolineando come si tratti «dell'insieme che costituisce il trattamento razzista e non di ciò che si applica soltanto agli «altri» [...] La convinzione che la particolarità si manifesti unicamente nel trattamento applicato all'«altro» ha offuscato il fatto che il trattamento applicato al me è altrettanto «particolare» e che entrambi non possono che essere definiti all'interno della relazione» (Guillaumin, 1972a, p. 233). La designazione positiva è quella che concerne l'oggetto del discorso, il

gruppo o l'individuo costruito come razza e/o sesso; la designazione negativa, ovvero la non-designazione, si applica al soggetto del discorso. I bianchi, ad esempio, non fanno parte delle «persone di colore»: il bianco, il referente, non ha colore. Analogamente, nella designazione dell'appartenenza di sesso, la categoria differenziale è quella di donna. L'uomo è il non-detto, l'implicito delle categorie sessuali. «Nella categorizzazione delle donne c'è una forma tautologica costante, si ripete che una donna è una donna anche quando il genere grammaticale usato già lo ha significato. Una donna viene sempre annunciata dal termine “donna” mentre è estremamente raro per un uomo venir designato con il termine “uomo”» (ivi, p. 226).

L'analisi di Colette Guillaumin è radicale sul piano concettuale e a volte sarcastica nel tono; ciò spiega come alcuni dei suoi assunti abbiano provocato e ancora provochino accese discussioni. Prima fra tutte, probabilmente, la sua visione larga del fenomeno, vale a dire la definizione concettuale dell'ideologia razzista come ogni forma di ideologia che investe in modo enfatico la differenza, trasformando disuguaglianze storiche e sociali in differenze essenziali, naturali e, perciò, immutabili. «Non ci si stupirà allora, in un approccio sociologico alla razza e ai suoi connotati inconsapevoli, di veder figurare tra le razze menzionate tutte le categorie istituzionali rivestite del marchio biologico, poiché tale marchio [...] è il criterio fondamentale della nozione di razza. Tali categorie sono certamente investite del marchio biologico secondo schemi differenti [...] ma [nel corso della ricerca empirica] si poteva scorgere una certa identità di trattamento verbale tra le categorie il cui denominatore comune era quello di essere “alterizzate”: non soltanto le razze nel senso consueto, ma anche i sessi, le classi sociali, le situazioni legali (alienati, criminali, marginali sessuali o sociali...)» (ivi, pp. 12 e 13). L'approccio di Guillaumin alla questione del razzismo, quindi, può appunto essere definito «largo», come ha sottolineato Etienne Balibar: «Per poter analizzare il meccanismo comune della naturalizzazione delle differenze, lei vorrebbe inglobare tutte le oppressioni di minoranze che portano, in una società formalmente egualitaria, a diversi fenomeni di “razzizzazione” di gruppi sociali» (Balibar e Wallerstein, 1988, p. 70). E qui è doveroso il rimando al dibattito francese, alle posizioni critiche circa questa accezione «larga» espresse da Maxime Rodinson³, e per certi versi anche da Taguieff (che parla di «un approccio che può essere considerato come poco soddisfacente»). Ma occorre allo stesso tempo ricordare la sostanziale condivisione da parte di Balibar per quanto riguarda le profonde connessioni tra razzismo e sessismo, connessioni che forniscono carattere sistemico ad un insieme storico di esclusioni e dominazioni complementari: «In altri termini, ciò che accade non è che camminano in parallelo un “razzismo etnico” e un “razzismo sessuale” (o

³ Si veda Maxime Rodinson (1981).

sessismo), ma piuttosto razzismo e sessismo funzionano insieme, in particolare il razzismo presuppone sempre un sessismo» (ivi, p. 71).

Occorre sottolineare come l'approccio di Colette Guillaumin abbia introdotto con largo anticipo categorie centrali per la più recente discussione sul razzismo differenzialista, l'antirazzismo razzista ed il razzismo culturalista. La sua analisi del concetto di differenza è implacabile, dura, granitica: «Dietro l'idea di "differenza" si cela la dominazione: in altre parole l'ideale che tutti appartengano allo stesso universo, che tutti possiedano lo stesso referente ma in termini di differenti forme dell'essere, per sempre fissate» (Guillaumin, 1980, p. 40). Già nel 1980 l'autrice metteva in guardia di fronte alla sostanziale ambiguità del «diritto alla differenza culturale», denunciando il pericolo ideologico di una eccessiva sottolineatura delle cosiddette «specificità culturali» dei gruppi dominati, perché quest'attitudine tende a vedere in loro entità essenziali anziché insiemi di relazioni: «Ma mentre l'idea di una barriera somatica rappresenta un tipico, non ambiguo credo razzista, c'è una certa ambiguità nel parlare astrattamente di "differenze culturali", noncuranti delle relazioni attraverso le quali i gruppi coinvolti vengono costituiti [...] Sotto certi aspetti questo trend anti-razzista moderno rappresenta soltanto una continuazione dell'atteggiamento razzista tradizionale» (ivi, pp. 63-64). Il già citato saggio critico rivolto all'opera dell'antropologo Claude Lévi-Strauss, d'altronde, fornisce argomenti nella medesima direzione anti-essenzialista e anti-differenzialista: «La percezione delle differenze è dunque di per se stessa un fenomeno sociale, inestricabilmente legato alla struttura di una società» (O'Callaghan e Guillaumin, 1989, p. 190). Ciò che chiamiamo razzismo non è un fenomeno statico, ma muta nelle sue espressioni in relazione e in risposta ai cambiamenti storici e culturali. Forme ed espressioni ideologiche del razzismo odierno sono diverse da quelle dell'epoca coloniale o del nazismo, ma non per questo sono da considerare innocue. Nel discorso neorazzista «etnia» e «cultura» sono usati, in realtà, come eufemismi per alludere alle razze. «Oggi si sa quanto il tema della differenza e il termine cultura siano stati ripresi con successo entro una tematica razzista, dopo essere stati per lungo tempo temi progressisti» (Guillaumin, 1993, p. 151). Perciò occorre essere vigili nell'analisi dei fenomeni dell'oppressione e della discriminazione che assumono volti nuovi, mantenendo tuttavia la propria caratteristica di fondo. Centrale, come già si è detto, appare oggi la categoria della differenza: «la differenza è nella posizione di erede di tutto ciò che una volta era contenuto nella nozione di razza stessa: la specificità di ogni gruppo umano [...]». In un certo senso essa rappresenta un tentativo di rompere la rigidità del sistema di pensiero razzista. Tuttavia è ugualmente accogliente nei confronti di tutti coloro i quali persistono a pensare in termini razziali senza più osare di pronunciare il termine razza» (Guillaumin, 1981, p. 62).

Abbiamo accennato alla visione «larga» del razzismo proposta dall'analisi di Guillaumin. Sotto questo profilo vanno nominate anche le critiche dell'autrice a

recenti tendenze de-storicizzanti e naturalizzanti nelle scienze sociali, così come si sono affermate nell'etologia e nella sociobiologia. Ciò non significa che le società animali non siano da studiare, e che i risultati di tali studi non siano di grande interesse: «ma si tratta di comprendere queste società animali e di non parlare d'altro sotto la loro copertura» (Guillaumin, 1978b, p. 749). Ancora una volta l'ammonimento è quello di non procedere per affermazioni, ma di analizzare la frequente riduzione dei dominati ad una loro presunta animalità non come un fatto, ma come fatto sociale, e dunque come un assunto da discutere. Il meccanismo della naturalizzazione elimina il carattere processuale e dinamico che caratterizza i fatti sociali, facendo intendere che i fatti e i discorsi sui fatti sarebbero tutt'uno.

Razzismo. Sessismo. Differenze. Come già abbiamo visto, l'analisi del sistema sociale di genere e di sesso svolta da Guillaumin si allaccia strettamente alla sua analisi concettuale della costruzione ideologica della «razza». Tale posizione teorica è stata portata da lei all'interno del movimento femminista francese in una corrente che si riconosce in un materialismo femminista⁴. Tra uomini e donne, storicamente, si è sviluppata un'asimmetria, per cui le donne sono differenti dagli uomini, mentre gli uomini non sono differenti. Gli uomini sono. Sono il referente (naturale). Le donne non sono pari. Nell'ideologia – che vela storicamente l'appropriazione delle capacità produttive e riproduttive delle donne – questa asimmetria s'impone sulla base della presunta maggiore «naturalità» del sesso femminile.

Ma la differenza sessuale è stigma di un antico rapporto di dominio e di sopraffazione, emblema dell'ideologia naturalizzante dei rapporti sociali fra i sessi, oppure è bandiera di liberazione, parola d'ordine per la costruzione di un nuovo ordine simbolico, come è stato proposto da diverse correnti del neofemminismo? La domanda, il dilemma quasi, è tutt'altro che facile da affrontare, anche perché entrambe le posizioni contengono elementi di verità.

⁴ Negli anni Settanta, in collaborazione con altre femministe francesi – donne attorno alla rivista «Questions féministes» – Guillaumin elabora un nuovo progetto teorico, un materialismo femminista, per uscire dalla contrapposizione tra femminismo radicale e femminismo marxista. In analogia alle classi sociali si ipotizza l'esistenza di «classi sessuali» che formano la base strutturale di un sistema di appropriazione particolare che viene chiamato «sexage». Scrive Nicole-Claude Mathieu: «Il termine “sexage” è stato proposto da Colette Guillaumin (1978a) in un'analisi dei rapporti di sesso nelle società occidentali, per designare il rapporto di classe che si evidenzia nell'appropriazione del corpo, del lavoro e del tempo dell'insieme delle donne a favore del beneficio personale e sociale degli uomini. Appropriazione privata (legalizzata nel matrimonio) ma anche appropriazione collettiva (reale, anche se nelle nostre società “meno visibile” che in altre) – con le contraddizioni che si manifestano fra le due. Ella ha mostrato ugualmente che tale rapporto d'appropriazione materiale, in cui le donne (come in certi tipi di schiavitù sia uomini che donne) sono trattate come cose, presenta una “faccia ideologico-discorsiva”, il discorso della Natura, in cui la nozione di cosa entra in fusione con quella di Natura (aspetto tipico, secondo lei, del naturalismo moderno)». Si veda Mathieu (1991, p. 258). Danielle Juteau-Lee, nella sua introduzione all'edizione inglese di una raccolta di saggi di Guillaumin, precisa: «Mettendo a fuoco le relazioni di classe fra i sessi o, più precisamente, le relazioni particolari costitutive della classe di sesso, il femminismo materialista ha fornito al femminismo radicale una base non biologica, non essenzialista, che mancava, senza ridurre le relazioni fra i sessi a relazioni sociali capitaliste». Si veda *Introduction. (Re) constructing the categories of «race» and «sex»: the work of a precursor*, in Guillaumin (1995, p. 10).

A Guillaumin si potrebbe obiettare che la «pratica dell'autocoscienza» e quella «dell'inconscio» hanno contribuito a cambiare l'esperienza femminile nelle società occidentali «bianche», sia sul piano individuale di molte donne, sia nelle pratiche collettive non solo dei movimenti ma nella società in generale. E che il rifiuto della delega, il rifiuto delle forme democratiche di rappresentanza e il lavoro in profondità fra poche in nome di un nuovo ordine simbolico già in essere, hanno conferito grande visibilità ad un movimento radicale e minoritario. Tuttavia, in un certo senso, è anche vero che il percorso della «differenza», politicamente contrapposto alla battaglia per la parità, a tratti anche a quella per l'uguaglianza, ha comportato atteggiamenti politici e relazionali di chiusura, di sottrazione al confronto e alla dialettica. Per Guillaumin si tratta di una tendenza alla fuga in avanti con funzioni compensatrici: «Risparmiano in analisi e, a medio termine, anche in lotta [...]. Ce la caveremo con qualche considerazione simbolica. Il simbolico è il garante di un mondo in ordine, dove ognuna sa stare al suo posto. Ci offriamo così i mezzi per evitare lo scontro che ci fa paura [...]. Da un lato la mistica femminile o la neo-femminilità; dall'altro il rifiuto del "potere" (in realtà, chi ce l'ha mai proposto?), l'orrore della violenza e del disprezzo» (Guillaumin, 1979, pp. 12, 14). Secondo l'autrice, in tale scenario la questione del referente perdura e appare come la verità nascosta della differenza.

Tuttavia, non bisogna dimenticare che un nodo centrale della differenza fra i sessi, altrettanto importante del simbolico, è quello della maternità, ovvero della diversità dell'esperienza femminile del proprio corpo in quanto corpo riproduttivo. Al di là della costruzione sociale del corpo femminile come un corpo docile e materno – come ribadisce Guillaumin nel saggio che segue – il corpo femminile ha capacità e potenzialità di produrre fisicamente un altro corpo, un'altra vita, e questo dato genera conseguenze psicologiche, relazionali e materiali di grande rilievo. Tale dialettica tra natura e cultura, innegabile come tale, può essere interpretata – ed è stata interpretata storicamente – in modi molto diversi: dalle giustificazioni dell'oppressione e dell'appropriazione delle donne in base ad una ideologia naturalizzante, fino alle ipotesi delle potenzialità creative e liberatorie di diverse posizioni femministe. Come è vero che questo dato ha forti implicazioni per ogni individuo donna, è altrettanto vero che soltanto la battaglia in prima persona delle donne stesse potrà affrancare tutte le donne dal peso del sistema del «sexage», ovvero una struttura di sfruttamento ancorata alla presunta naturalità delle asimmetrie fra i sessi. E un primo passo verso la liberazione è indubbiamente quello di de-costruire le implicazioni ideologiche delle differenze biologiche. Come ribadisce Nicole-Claude Mathieu: «Che le società si appoggino sulla differenza dei sessi nel campo della riproduzione per creare delle differenze di ordine sociale non dovrebbe indurre a pensare che la causa di ciò risieda nella differenza biologica» (Mathieu, 1991, p. 59).

Per concludere: tenendo ferma la critica radicale, operata da Colette Guillaumin, del processo di naturalizzazione delle relazioni sociali che sta alla base sia dell'ideologia razzista che di quella sessista, mi sembra tuttavia necessario fare ulteriori precisazioni riguardo ai modi in cui il concetto di «differenza» può ancora giocare un ruolo nella situazione attuale. Più che di differenza, in verità, quello di cui si deve parlare è dell'esistenza di «differenze», che hanno soprattutto a che fare con i diversi contesti in cui le donne oggi si situano. Il movimento femminista è stato paragonato ad un movimento carsico, vale a dire un movimento che compare e scompare, scorre, lavora in profondità e su tempi lunghi. E con enfasi alterne sui lati individuali, da una parte, e su quelli collettivi dei processi liberatori dall'altra, che non necessariamente collimano. Possono trovarsi in conflitto: ciò che appare liberatorio per certe donne può essere stato conquistato al prezzo di maggiore oppressione di altre. Collette Guillaumin, da femminista materialista, ha messo a fuoco anticipandole tematiche che oggi, nei nuovi contesti della globalizzazione, sono diventate cruciali. Nella recente storia del femminismo si sono aperte crepe, dibattiti molto accesi e problematici, a volte polemici, tra posizioni femministe «bianche» e occidentali (un femminismo del privilegio, un femminismo dalla forte individualità) e posizioni «postcoloniali» di donne dei paesi che una volta si chiamavano del «Terzo Mondo» e di donne afro-americane (un femminismo delle donne oppresse e sfruttate, un femminismo dei tratti collettivi con caratteri di classe, della «classe delle donne» come direbbe Colette Guillaumin). Per alcuni versi le conquiste dell'emancipazione femminile nei paesi ricchi ed industrializzati sono oggi pagate con lo sfruttamento delle donne immigrate, da una parte, e delle donne nei paesi poveri dall'altra. Nei processi della globalizzazione il lavoro femminile, e in particolare le capacità riproduttive delle donne, vengono sfruttate a livelli mai conosciuti prima – la riproduzione sta diventando terreno di produzione – e in condizioni che sono state analizzate come un generale «contesto prostituzionale» (Ongaro, 2001). In tale nuovo contesto globale le riflessioni critiche di Guillaumin circa l'uso politico del concetto di differenza nei movimenti delle donne possono aiutare a stimolare ulteriori riflessioni sulla tensione fra liberazione individuale e liberazione collettiva. «Questo conflitto fra il soggetto (ossia l'esperienza della propria pratica) e l'oggetto (ossia l'appropriazione che ci fraziona) produce la nostra coscienza. Oggi questa coscienza spesso è ancora individuale, riguarda l'esperienza particolare [...] non è ancora la nostra coscienza di classe. In altri termini, la coscienza di noi stesse come individui, ma non ancora la consapevolezza che la relazione in cui siamo definite è una relazione sociale, che non è stata una sfortunata circostanza o una disgrazia personale a mettere la nostra persona in questo dilemma invivibile» (Guillaumin, 1979, p. 21).

Renate Siebert

Va da sé, ed è per questo importante ricordarlo, il corpo è l'indicatore primo del sesso. È una delle sue funzioni sociali l'attualizzare, il rendere visibile quella che è considerata la divisione fondamentale all'interno della specie umana: il sesso, divisione fondatrice del sistema sociale e che si suppone implicitamente debba esserlo per ogni società possibile.

La categoria del sesso è la categoria politica che fonda la società in quanto eterosessuale. Come tale essa non riguarda gli esseri viventi ma le relazioni (poiché le donne e gli uomini sono il risultato di relazioni) [...]. La categoria del sesso governa come categoria «naturale» la relazione che è alla base della società (eterosessuale) (Wittig, 1982).

Attorno all'apparato riproduttivo esterno, della femmina o del maschio, è stata elaborata una costruzione materiale e simbolica, destinata in primo luogo ad esprimere, in secondo luogo a valorizzare ed infine a separare, i sessi. Questa costruzione ricalca un rapporto sociale materiale che non ha, esso stesso, nulla di simbolico: quello della divisione socio-sessuale del lavoro e della distribuzione sociale del potere. Una tale costruzione fa sembrare gli uomini e le donne eterogenei tra di loro, differenti per essenza. Ciò implica un intervento costante delle istituzioni sociali durante tutta la vita degli individui, intervento che comincia al momento della nascita, e probabilmente ancor prima, poiché già dopo qualche settimana è possibile conoscere il sesso del nascituro. E questa costruzione sociale viene iscritta nel corpo stesso. Il corpo è costruito come corpo sessuato.

Le riflessioni che seguono concernono le forme sociali proprie delle società industriali, le quali, tuttavia, poggiano su di un meccanismo di differenziazione fisica che è, esso stesso, di più vasta estensione e riguarda l'insieme delle società attualmente conosciute. In altri termini, se il corpo sessuato non lo è sempre allo stesso modo, non è meno *costruito* (e non dato) nelle società che conosciamo oggi. È opportuno ricordare che Margaret Mead (1935), già a partire dagli anni Trenta, insisteva sulla diversità degli imperativi e persino le loro contraddizioni che le società impongono a qualsiasi gruppo sessuale, anche se tutte intervengono nel senso di una differenziazione tra le donne e gli uomini. E che più recentemente, in una prospettiva differente, Erving Goffman (1977) ha intrapreso l'analisi della codificazione dei segni sessuali differenziali.

Non si tratta dappertutto degli stessi uomini e delle stesse donne, anche se vi sono sempre delle «donne» e degli «uomini». E non semplicemente femmine e maschi.

1. Corpo e coscienza

L'ipotesi sembra ammessa in ogni società, ove essa funzioni come fondamento ideologico della divisione sessuale (nel lavoro, nello spazio, nei diritti e nei do-

veri, nell'accesso ai mezzi di sussistenza...): il corpo umano non può che essere sessuato. Che esso è sessuato. Ma soprattutto che non può non essere sessuato; per cui occorre intervenire a questo scopo. Perché tale sessuazione non deve essere così evidente come viene proclamata, dal momento che il lavoro per rendere il corpo sessuato, per fabbricarlo in quanto tale, è un'impresa di lungo respiro, cominciata molto presto, a dire il vero dai primi secondi di vita, e mai realizzata, poiché ogni atto dell'esistenza ne è coinvolto e ogni età della vita introduce un capitolo nuovo di questa formazione continua. E include ogni cosa: riflessi, abitudini, gusti e preferenze devono essere conservati con attenzione, preservati metodicamente mediante l'ambiente materiale tanto quanto attraverso il controllo esercitato dagli altri attori sociali. Tale «fabbricazione» non si limita a degli interventi puramente anatomici che concernono la mera apparenza del corpo e le sue reazioni motorie, ma, attraverso pressioni ed incitazioni fisiche, essa costruisce ugualmente una forma particolare di coscienza.

La coscienza individuale, più esattamente la coscienza propria di un individuo, quella delle sue possibilità personali, della sua percezione del mondo, in breve la coscienza della sua propria vita è determinata, e dipende, dagli interventi fisici e mentali che pratica la sua società. La continuità tra le condizioni materiali e le forme della coscienza è particolarmente evidente nelle identità sessuali. «Quando cedere non è consentire. Delle determinazioni materiali e psichiche della coscienza dominata delle donne, e di alcune loro interpretazioni in etnologia» è il titolo, esplicito, dello studio che consacra Nicole-Claude Mathieu (1985) a tale correlazione.

Allo stesso modo sono fondamentali gli effetti di ritorno di tali pratiche sull'ideologia di una società, sul suo modo di pensare e sul suo sistema di interpretazione del mondo. E se le donne sono degli oggetti nel pensiero e nell'ideologia, ciò dipende dal fatto che esse lo sono innanzitutto nei rapporti sociali che si danno in una realtà quotidiana il cui intervento sul corpo è uno degli elementi chiave⁵. Questi stessi interventi giocano a favore degli uomini nel senso che li costruiscono come soggetti – di decisione e di intervento sul mondo – e li fanno percepire come tali all'interno della loro società.

2. Interventi diretti sui corpi

Ci limiteremo a menzionare solo due tra le forme più evidenti d'intervento diretto nel processo di fabbricazione del corpo sessuato, poiché affrontare la questione unicamente in questa prospettiva tenderebbe a dissimulare le infinite

⁵ Sull'analisi della correlazione tra relazioni sociali materiali e ideologia nei rapporti di dominio (e in particolare nei rapporti tra i sessi) si veda Guillaumin (1978a, p.11).

pratiche molto meno visibili – o, meglio, quasi *in-visibili* nella loro quotidianità – che consentono la formazione di un corpo che sia correttamente inserito nella società in quanto corpo di donna o corpo di uomo. Ed è a queste pratiche che siamo particolarmente interessati. Ciò nonostante ricordiamo.

2.1. Interventi meccanici (materiali e fisici)

Dobbiamo ricordare che, generalmente, gli interventi meccanici sul corpo, la maggior parte dei quali sono mutilanti, agiscono per lo più sul corpo femminile, o lo modificano in modo più profondo. Si tratta di modifiche attuate attraverso la chirurgia, l'uso di utensili, di oggetti, che tendono a indurre o a mantenere precise trasformazioni corporee. È il caso delle mutilazioni sessuali ma anche dell'apertura di orifici (nelle orecchie, sul naso, sulle labbra...), della riduzione degli arti (i piedi) o della loro rottura (mani, gambe, caviglie), delle trasformazioni di alcune parti del corpo: il collo attraverso l'allungamento, la dimensioni attraverso la costrizione, la testa attraverso la compressione, ecc. Si tratta, per la maggior parte di essi, di interventi che possono essere definiti estremi, ed in ogni caso definitivi. Essi sono il *rivelatore* spettacolare (e spesso doloroso) della manipolazione e del controllo sociale sul corpo. La maggior parte di essi consiste, come ha mostrato Paola Tabet, nella *manipolazione della stessa riproduzione* (Tabet, 1985)⁶.

Eppure, manipolazioni e controllo sono molto diversificati nei loro mezzi d'azione, tanto da includere oggetti rimovibili, esterni, che intervengono sulla capacità motoria o sulla libertà del corpo, come le scarpe, gli intralci vari, i corsetti. Tali pratiche sono conosciute, sotto varie forme, presso tutti i gruppi umani.

2.2. La moda, la presentazione di se stessi e la morfologia

Non ci soffermeremo nemmeno su un fenomeno che, al contrario dei precedenti, è superficiale nelle sue forme di manipolazione del corpo e che, in definitiva, tocca i due sessi in un modo pressoché uguale, determinando differenti modi di presentare il corpo a seconda che si sia femmina o maschio: è il fenomeno della moda. Ciò riguarda non soltanto e non principalmente le fogge del vestire, che sono le prime a venire alla mente in relazione al termine «moda», ma anche il trucco e vari interventi di superficie quali, ad esempio, le applicazioni di colore sulla pelle, le modificazioni della capigliatura e dei peli (depilazioni,

⁶ Per ciò che concerne gli interventi specifici sull'anatomia sessuale nella prospettiva di un rapporto sociale diseguale, si veda Fainzang (1985).

rasature, parrucche, tinte, arricciature e stirature), il privilegiare o valorizzare una specifica parte del corpo (la schiena, i glutei, l'occhio, la mano...), in breve i modi di presentare il proprio aspetto.

Si sa che il corpo umano è estremamente variabile nell'aspetto, nella corporatura, nell'anatomia, nel colore, nella consistenza della pelle, nei capelli, ecc., e che le preferenze di un'epoca, di un gruppo sociale, di un momento selezionano, scelgono un preciso aspetto fisico, un tipo di muscolatura, un colore degli occhi, della pelle, una precisa corporatura a seconda dei canoni di bellezza e di desiderabilità femminile o maschile, canoni che sono sempre perfettamente distinti e differenziati e che vengono considerati come l'effetto riuscito del loro rispettivo stato.

Tali forme d'intervento sul corpo, destinate ad attualizzare e mettere in scena il sesso – la prima, la moda, superficiale e modificabile e in effetti destinata ad esserlo (per sempre), l'altra, quella profonda e irreversibile che modifica per sempre il corpo – fanno parte entrambe della costruzione sociale del corpo sessuato e noi dobbiamo tenerle sempre a mente. Poiché la loro brutalità, laddove si tratta di mutilazioni, la loro banalità, qualora si tratti delle mode, sono l'espressione e l'emblema del processo di sessuazione *sociale* del corpo. Ma loro non sono che una parte, generalmente riconosciuta e che nessuno mette in dubbio, di un fatto sociale ancora più profondo e la cui messa in opera è ininterrotta e oltrepassa continuamente queste due forme di attualizzazione.

2.3. Il nutrimento

La quantità e la qualità del cibo sono evidentemente determinanti nella costruzione corporea e nello stato di salute di cui gode un individuo. Ora, quantità e qualità non sono distribuiti in modo uguale tra i due sessi. È vero che tali quantità e qualità dipendono principalmente dalle risorse di cui dispone la società; è vero che sono altrettanto variabili nelle diverse classi sociali all'interno di una stessa società; ma, in ultima analisi, esse sono non di meno ripartite in modo ineguale tra i due sessi.

Numerosi studi si sono occupati di descrivere i modi in cui viene nutrito il neonato in base al sesso, proprio come normalmente viene descritto il tipo di dieta consumata dagli adulti a seconda del loro sesso. Si sa, e ormai da molto tempo, che tra i bambini, qualora vengano nutriti al seno, i maschi lo sono per un tempo più lungo rispetto alle femmine, con una proporzione che è del doppio nel primo caso: sei mesi i neonati, tre mesi le neonate (Lezine, 1965)⁷.

⁷ Per ciò che riguarda la questione del nutrimento si veda lo sviluppo e i riferimenti bibliografici contenuti in Mathieu (1985).

Tra i bambini, così come tra gli adulti, il consumo di carne è maggiore per gli uomini. E tutti possono notare che il macellaio taglia la bistecca «per gli uomini» più grande di quella destinata alle donne e ai bambini, e sono le massaie a porre la domanda esplicita qualora non sia già stato proposto dal macellaio.

È un'esperienza costante e riconoscibile quotidianamente con un poco di attenzione, quella per cui è nei ristoranti più popolari, dove le parti del pasto sono preparate anticipatamente, che la porzione eventualmente più grande (di carne, formaggio o dolce...) sia servita, in una tavola mista, a un uomo. In Europa, nelle società rurali tradizionali, le donne, in piedi, servivano agli uomini, seduti, i bocconi migliori. Recentemente un esponente politico francese di primo piano rimpiangeva in un'intervista questo tipo di società, in cui le donne erano ciò che dovevano essere. Qualora, infine, la quantità di cibo sia scarsa, essa va riservata principalmente agli uomini, cosa che i bambini di tutte le famiglie povere, qualsiasi sia la loro classe sociale – e qualsiasi sia la loro società – sanno molto bene.

Come accade spesso in Europa, in certe società di cacciatori le donne mangiano le frattaglie (le viscere degli animali), mentre gli uomini mangiano la cacciagione. Le frattaglie sono ovunque considerate il cibo dei subalterni: schiavi, lavoratori domestici, donne. Tali alimenti sono generalmente disprezzati o persino temuti perché considerati malsani al di fuori degli strati sociali che li consumano. In generale non consumare tale cibo o smettere di farlo è considerato un segno di ascensione sociale o di gusti delicati.

Ci ricordiamo benissimo un'altra forma di uso sessuato del cibo: quella del consumo degli avanzi o dei cibi meno sani. Si tratta in modo incontestabile di uno degli effetti del dominio degli uomini sulle donne, ancor più che nei casi precedenti, poiché più che di privazione o preferenza si tratta in questo caso di costrizione. Tale pratica, ugualmente, non è senza effetti sulla costruzione corporea. Per citare un esempio estremo, il latte che stagionalmente è in eccesso in alcune generazioni di levatrici delle zone desertiche è interamente consumato dalle donne, al di là del loro bisogno o della fame; esse subiscono così un'obesità stagionale regolare e delle considerevoli variazioni di peso, ripetute in un breve lasso di tempo (Elam, 1973)⁸.

2.4. Le dimensioni e la corporatura

Più è elevata la qualità della vita di un determinato paese più le dimensioni si differenziano tra gli uomini e le donne. O, se si preferisce, meno un gruppo dispone di cibo, meno le donne e gli uomini si differenziano fisicamente e più

⁸ Ringrazio Paola Tabet di aver attirato la mia attenzione su questa questione.

si avvicinano per statura e peso. In un certo senso è la scarsità a creare l'uguaglianza e, contrariamente a ciò che si potrebbe pensare, è nei paesi caratterizzati dalle ampie risorse alimentari che le donne sono meno ben nutrite degli uomini e non nei paesi in cui esse scarseggiano. Nelle «società dell'abbondanza», gli individui maschi dispongono di una quota proteica proporzionalmente più elevata che assicura loro una crescita maggiore. Ben inteso, *tutti* gli individui sono in queste società più grandi e più grassi di quello che sono nelle società povere, ma lo scarto tra i sessi diventa molto più netto. La classe sociale influenza già la statura: durante la prima metà del XX secolo, per esempio, nella Parigi *intra muros* lo scarto di statura fra coloro che abitavano nelle circoscrizioni popolari dell'Est e tra quelli nati nei quartieri borghesi dell'Ovest era di qualche centimetro. Ma lo scarto tra i sessi era ancora più evidente.

Nelle società ricche, ancor più che nelle altre, le donne sono più piccole degli uomini e la loro corporatura, così come il loro sviluppo muscolare, è minore. Le norme in materia di peso e di statura sono variabili ed è sufficiente, talvolta, attraversare la frontiera per vederlo. Nei paesi latini, le bilance delle farmacie, destinate a pesare i clienti che lo desiderino, sono provviste delle tabelle che indicano il peso ideale in riferimento alla statura, e ben inteso, a seconda del sesso. Queste tabelle non sono le stesse in Francia o in Portogallo, per fare un esempio. Così il peso ideale di una portoghese è lo stesso di quello di un francese, ma la francese deve pesare dieci chili di meno di un francese (secondo ciò che ci si aspetta...), e per lo stesso effetto dieci chili in meno della portoghese, cosa che è ancor più sorprendente. (Nonostante il reddito medio in Francia sia più elevato, le donne di fatto devono essere marcatamente più leggere degli uomini...). E ad ogni modo, qualsiasi siano le variazioni, lo scarto è considerato come naturale, normale e desiderabile, facente parte dell'ordine delle cose. Inoltre, lo scarto dell'età matrimoniale è generalmente praticato, per cui viene apprezzato e richiesto, o si suppone, che la donna sia molto più giovane, dai due ai quattro anni se si tiene fede alle statistiche.

Dunque, *in una coppia la donna deve essere più piccola, più leggera e più giovane dell'uomo*. Ciò indica una cosa molto importante: vale a dire che le caratteristiche fisiche socialmente richieste ad un uomo ed a una donna vanno per definizione verso la differenziazione. Ma c'è di più: l'eterogeneità viene richiesta ad *ogni* coppia particolare, *raddoppiando* così gli imperativi sociali fissati statisticamente che impongono un corpo differente agli uomini e alle donne.

3. Il corpo per sé. La capacità motoria personale

La costruzione dei corpi si avvale di tecniche diverse. Le ingiunzioni verbali sono solo una delle componenti, ma tuttavia importante. Durante l'infanzia e

l'adolescenza vengono costantemente impartiti *ordini* («fai quello») sulla precisa condotta da tenere in riferimento al sesso a cui si appartiene. Ma, allo stesso modo, i *divieti* («non fare quello») marcano, vigorosi e ripetuti, la condotta di bambini e adolescenti. E le disapprovazioni, più tenui o velate, perdurano durante tutta la vita adulta, e in modo particolare nel caso delle donne.

3.1. I giochi dell'infanzia: uso dello spazio, uso del tempo

Le ingiunzioni o i divieti concernono in primo luogo il modo di mantenere il corpo in posizione, retto da codici di buona o cattiva postura. Non si tratta tanto di regole di buona educazione, ma piuttosto di una forma più diffusa e profonda dell'imperativo di conformità all'*essere* degli individui. Ossia ciò che concerne i «modi» propri a ogni sesso di gestire il proprio corpo e di farne uso, del muoverlo nel camminare o di metterlo a riposo, di porlo in relazione con gli altri. Ci sono modi specifici di camminare per gli uomini e per le donne, così come ci sono modi specifici di sedersi, di tenere le gambe quando si è seduti, di afferrare le cose ferme o di prenderle al volo (Zeig, 1985)⁹.

Prendere e afferrare le cose è l'obiettivo di un apprendistato che si fa attraverso i giochi dell'infanzia, i giochi col pallone per esempio: quelli dei ragazzi fanno intervenire i piedi e le gambe più delle mani; le ragazze, nei giochi che competono loro, non fanno mai uso dei piedi come mezzo di propulsione.

Questi giochi sono probabilmente uno dei primi mezzi, e uno dei principali, per trasmettere ed imporre una postura del corpo propria a ciascun sesso. I giochi specifici che pratica uno dei sessi ad esclusione dell'altro contribuiscono a ciò (anche se vi sono sicuramente giochi comuni a entrambi, ma appartengono più all'ambito dell'esercizio mentale che a quello fisico). I giochi fisici prevedono per esempio il fatto che una ragazza non colpisca di piede o non usi il pugno, al contrario dei ragazzi, e poiché si richiede a entrambi di non mordere né di tirare i capelli, le ragazze si ritrovano senza strumenti di difesa coerente nelle zuffe fra bambini, alle quali in definitiva si suppone che esse non partecipino. Ma più ancora di tali giochi specifici, *il gioco in sé*, le sue circostanze, le sue condizioni sono determinanti in questa formazione.

Giocare non è un'attività ugualmente ripartita tra i due sessi, fin dall'infanzia. Se le ragazze e i ragazzi hanno dei giochi propri, è pure vero che gli uni giocano più delle altre. Per esempio *il tempo* di cui dispongono i ragazzi per dedicarsi al gioco è più importante di quello di cui dispongono le ragazze. E, ancor più, *lo spazio* che è aperto loro, e che essi usano liberamente, è con-

⁹ Zeig descrive e analizza l'imposizione differenziale della gestualità mostrandone la possibile ricostruzione (e riappropriazione). Si veda anche Wex (1979).

siderevolmente più vasto, soggetto a meno frontiere e limitazioni. Tali aspetti hanno effetti reali sulla postura del corpo, sulla sua scioltezza, sull'audacia e sull'ampiezza dei movimenti spontanei. Queste caratteristiche differenziali sono stupefacenti quando si osservano le donne e gli uomini adulti le une accanto agli altri, l'uso che essi fanno dello spazio in cui si muovono, che si tratti della superficie del suolo o del volume in elevazione ed in ampiezza. Le une occupano uno spazio minore degli altri, lo occupano meno liberamente, e marcano una propensione a farsi da parte, a restringere il movimento delle proprie gambe, delle proprie braccia. Gli altri, al contrario, tendono ad accrescere lo spazio occupato, attraverso le ginocchia visibilmente aperte, le braccia posate sulle spalliere delle sedie attorno a loro, i movimenti rapidi. Ciò quando essi sono fermi. Ma tali caratteristiche differenziali si ripresentano nel camminare, dove gli uomini occupano il centro degli spazi disponibili, respingendo le donne nello spazio periferico, dove d'altronde esse stesse spesso si confinano per automatismo (quando non è davvero per loro volontà).

Ben inteso, queste caratteristiche differenziali sono più marcate fra gli uomini delle classi popolari e fra le donne delle classi più agiate, poiché gli uomini delle classi borghesi sono un po' più vicini alle donne per una sorta di riserbo e di ripiegamento in sé, tanto quanto le donne delle classi popolari sono un po' più vicine agli uomini nella loro relativa libertà di movimento. Tali variazioni dipendono anche dal tipo di civiltà materiale di una determinata società, per cui questi tratti sono più visibili e più fortemente simbolizzate nelle società meno ricche.

Le differenze nell'impiego del corpo che ogni sesso pratica non stimolano una particolare capacità volitiva o una piena coscienza di tale impiego, ma sicuramente le influenzano: restringere o al contrario estendere, amplificare il proprio corpo, rappresentano un rapporto in atto con il mondo, una visione agita delle cose.

A qualche settimana di distanza, passeggiando per le strade di un quartiere residenziale, una volta a Montréal, l'altra nella periferia parigina, una volta alle cinque del pomeriggio, l'altra in tarda mattinata, ho registrato alcune scene molto comuni, frequenti e, in definitiva, identiche.

Ogni volta si trattava di un adolescente maschio, solo. E che giocava. In entrambi i casi con un uno skate-board, la cui moda, dopo una lunga eclissi, è tornata in voga presso i giovani maschi. Il loro modo di giocare nei due casi era noncurante e ostinato e l'obiettivo era quello di salire alcuni scalini con la loro tavola. Nonostante i fallimenti costanti e ripetuti, essi continuavano a tentare senza alcuna manifestazione di scoraggiamento. Talvolta lo sforzo era coronato da un successo relativo, e si può pensare che il tempo che gli viene consacrato, evidentemente non limitato (l'adolescente ha davanti a sé un tempo libero indeterminato), visibilmente rinnovato d'abitudine, permetterà loro, alla fine, di acquisire la padronanza necessaria allo scopo. Nel mio stesso quartiere,

al centro di Parigi, vedo spesso dei ragazzini esercitarsi a questo come ad altri giochi, e proprio ieri ho visto dei giovani di 17-19 anni saltare con i pattini ai piedi degli ostacoli abbastanza alti costituiti di casse per la frutta (da 3 a 5 casse) con l'aiuto di un trampolino improvvisato e formato da una porta appoggiata a terra su due zeppe, una pratica che viene ripetuta continuamente e che produce ben più fallimenti che risultati poiché si tratta di una tecnica difficile, ma la cui libertà di spazio e di tempo è la condizione *sine qua non* del suo esercizio e della disinvoltura fisica che ne deriva.

Ho visto una sola volta in alcuni anni una ragazzina partecipare a questo tipo di gioco (e l'osservazione di questi bambini e adolescenti mostrava che lei era piuttosto *con* loro in via eccezionale, che non faceva parte del loro gruppo). E d'altra parte, da molti anni, non ho visto delle ragazzine giocare *nelle strade urbane frequentate* a un qualsiasi gioco. I giochi con la corda o con la palla al muro sono scomparsi da parecchi anni dalle strade del centro, anche se forse si giocano ancora nei paesini o nelle strade dei quartieri più tranquilli. Questi giochi da bambine – che consistevano nel saltare *sul posto* per evitare la corda in un movimento vivo ma immobile che mantiene il corpo nello stesso luogo preciso, o lanciare contro un muro e riprendere a seconda delle varie modalità una palla della grandezza di un'arancia, o seguire saltando su di un piede le caselle di un disegno a riquadri della grandezza circa di due metri e più o meno quadrato – erano inoltre limitati nel tempo dalle attività «normalmente» richieste alle bambine, come fare certi acquisti di cibi o badare ai bambini più piccoli. Questi ultimi compiti, così come i giochi descritti, sono implicitamente considerati come segni della femminilità al punto tale che quando avevamo dieci anni, uno dei nostri compagni che giocava con noi mentre sorvegliava la sorellina neonata faceva una cosa così incongrua che tra i ragazzini era considerato diffusamente un futuro «pederasta».

La limitazione dello spazio raddoppia quella del gioco stesso, poiché le ragazze giocano nel loro quartiere, spesso sotto le stesse finestre dei loro famigliari o amici, esposte ad un controllo non detto ma perfettamente esercitato. Questi giochi sono dunque caratterizzati da una limitazione spaziale e temporale, ma anche da una limitazione della libertà mentale che risulta dalle due limitazioni precedenti, una libertà che ad ogni modo la sorveglianza esercitata renderebbe di per sé impossibile. In più, questi giochi implicano una pratica del corpo orientata verso uno spazio corporeo ridotto; senza dubbio sviluppano l'equilibrio e l'abilità manuale ma riducono allo stesso tempo l'estensione possibile del corpo e dei suoi movimenti, poiché pongono in essere continuamente un ritorno al proprio spazio che, per di più, è uno spazio ridotto.

La disponibilità di tempo e di spazio, strumenti della formazione della padronanza del proprio corpo, è tipica dei bambini e degli adolescenti maschi e non viene meno con l'avanzare dell'età.

Proprio questa mattina, vicino alla stazione degli autobus dove aspettavo, ho visto un giovane uomo (aveva 24 o 25 anni) esercitarsi a tenersi in equilibrio sul bordo di una panchina pubblica, senza dedicarvi più di un'attenzione distratta, abbandonandosi ad un puro esercizio fisico rispetto al quale sembrava mentalmente assente, assorto senza dubbio da altri pensieri che non quello di tenersi in equilibrio. Attività che le donne non praticano mai e dalle quali, al contrario, sono allontanate sistematicamente, attraverso imposizioni sociali di natura sia dissuasiva sia ingiuntiva, per quanto esse invitino o aiutino costantemente gli uomini a praticarle. Dallo scalfare i barattoli di conserva incontrati sul cammino come fossero palloni da calcio – spesso anche in gruppo – al tenersi in equilibrio sui muri di cinta o alla corsa dietro gli autobus, i tram o i camion, le attività di gestione del sé o dello spazio circostante, le attività di ampia occupazione dello spazio pubblico, sono di dominio dei ragazzi. Le ragazze ne sono *spettacolarmente assenti*. E tale assenza significa che esse sono private di questo tipo di apprendistato. E senza dubbio persino escluse.

3.2. L'immobilizzazione delle donne

È comune udire interpretazioni naturaliste di una tale situazione: implicite o esplicite che siano, esse sono considerate come vere in sé e l'espressione stessa del buon senso.

L'astensione delle ragazze si suppone derivi da un allontanamento «istintivo» da tali attività, senza che si provi, sembra, a prendere in considerazione due fattori importanti la cui azione congiunta rende impossibile tale genere di esercizi. In primo luogo la canalizzazione *del loro corpo* in un contegno riservato e in un'immobilità ideale a cui devono tendere, cosa che forse non sarebbe sufficiente a garantire la loro mancanza di capacità di gestione dello spazio come dei loro stessi corpi, se allo stesso tempo la limitazione estrema del loro *spostamento* nello spazio e la limitazione del loro uso del tempo non ne assicurassero la realizzazione.

L'uso del tempo degli individui femmine è molto più strettamente sorvegliato di quello degli individui maschi. La sorveglianza che viene esercitata sugli individui femmine, poi, continua per tutta la vita, assumendo il marito il ruolo dei genitori. E, in più e in modo meno evidente, i bambini sono efficaci controllori della propria madre, che è sempre sotto tiro e che essi controllano sia in modo volontario – è ben nota la loro reazione all'andare e venire della propria madre, l'attenzione gelosa (sì) per la sua presenza – sia in modo involontario, grazie al fatto che sulle spalle di lei riposa interamente l'onere del farsi carico, del prendersi cura di loro e di sorvegliarli quando essi non sono consegnati per qualche ora a svariate istituzioni come la scuola, le organizzazioni sportive, i movimenti

giovanili, i gruppi religiosi o le famiglie di amici (oppure un'altra madre...). Il legame con i bambini, questa catena che non può essere spezzata a meno di non incorrere nell'ostracismo e nel disprezzo assoluto del mondo circostante e della società, rappresenta uno degli imperativi sociali meglio applicato e meno messo in discussione. Le conseguenze di questo doppio controllo, volontario e involontario, per le possibili forme di padronanza dello spazio e del tempo da parte della donna, sono temibili.

Ora, se non la determinano direttamente, almeno contribuiscono a costruire l'autonomia e la capacità di gestione del proprio corpo. Queste ultime a loro volta condizionano l'indipendenza di spirito e l'audacia intellettuale. Ed è in virtù di una tale limitazione mentale, che procede dall'apprendistato alla sottomissione e dall'accettazione dello «stato delle cose», che queste disposizioni vengono fatte proprie dalle donne e mantenute. Ciò vale nel caso delle bambine delle classi agiate nell'Europa del XVIII secolo, per le quali «tutta l'infanzia [...] è impiegata a reprimere in esse i principi d'azione contro natura, a moderare, a restringere la loro attività, e spesso anche a soffocarla». E ancora «sempre seduta sotto gli occhi della madre, in una camera ben chiusa, [lei] non osa alzarsi, né camminare, né parlare, né sospirare, e non ha un momento di libertà per giocare, saltare, correre, urlare, abbandonarsi alla petulanza naturale della sua età»¹⁰.

Ancora oggi, ciò vale nel caso di tutte le donne che vivono in una società esplicitamente fondata sulla loro sottomissione:

tutte le attività e le azioni delle donne devono essere programmate in funzione di questo principio: «non allontanatevi da casa e non ve ne separate». «Nei primissimi giorni della repubblica (iraniana) fu il corpo femminile l'oggetto del primo tentativo di presa del potere [...]. L'uso del velo, obbligatorio per le donne nel nome della «lotta alla prostituzione», costituisce l'immagine più sconvolgente di tale dominio [...] uno slogan fu abbastanza significativo in quelle circostanze: «ya rusasri ya tusari», che vuol dire «il velo o i colpi sulla testa». D'altra parte si ricorreva apertamente alla violenza [...] si rimetteva all'onore i principi detti «della modestia», per i quali si determina il modo di guardare, di ridere, di parlare e di fare dei movimenti in pubblico (Moallem, 1989)¹¹.

E non vengono meno pure nel caso di una metropoli industriale dove le donne possono impegnarsi a svolgere il lavoro salariato:

lo spostamento territoriale della cameriera è non solamente il segno che i maschi dominano e, di conseguenza, che le donne non hanno diritto di controllare lo spazio del bar, ma complica maggiormente il lavoro stesso della cameriera [...] per quanto esista un tabù molto forte che impedisce

¹⁰ Questi testi sono riflessioni dei pedagogisti del XVIII secolo e sono citati da Perrot (1984).

¹¹ La prima di queste citazioni è tratta dall'autrice da *Les points de vue de l'Ayatollah Besbesti sur les femmes*, «Zan-e-rouze», n. 237 (in persi).

ai clienti-donna di invadere i territori maschili più importanti, nessun tabù, né il potere molto ridotto della cameriera, impediscono agli uomini di invadere il suo spazio [...] lei ha imparato a rispondere compostamente alle offese, alle profferte e alla violazione fisica del suo spazio. Lei sorride, ride, respinge le mani con pazienza, non tiene conto delle domande che le vengono poste e si pone fuori dall'attenzione senza far storie (Bradley e Mann, 1975).

In tutti questi casi le limitazioni fisiche e spaziali non cessano mai la loro pressione.

In condizioni simili, la relazione fisica che gli uomini e le donne intrattengono è di fatto una relazione di confronto asimmetrico ove si mettono in opera gli apprendimenti dell'infanzia così metodicamente e costantemente praticati. Negli spazi comuni, siano essi pubblici (la strada, i mercati, i caffè, i luoghi di divertimento, e ancora e sempre la strada...) o privati (la casa, l'automobile, il domicilio di amici e parenti...) *le donne restringono continuamente l'uso che fanno dello spazio, mentre gli uomini lo massimizzano*. Guardate le braccia, le gambe di questi ultimi che si stendono ampiamente sulle sedie, sulle spalliere, i loro gesti aperti e talvolta bruschi nello spostarsi. Al contrario guardate le gambe chiuse, i piedi paralleli, i gomiti stretti, lo spostamento misurato delle donne, anche nella fretta. Ciò dovrebbe funzionare molto bene e spesso è ciò che succede: il minimo spazio dell'una corrisponde al massimo spazio dell'altro. È ciò che alcuni definiscono «complementarietà», o che altri considerano come un utilizzo «armonioso» delle risorse che sono a disposizione. Più semplicemente, vi si può vedere l'effetto concreto di una fabbricazione corporea che ha insegnato agli uni la padronanza dello spazio e la proiezione del corpo verso l'esterno, alle altre il ripiegamento sul proprio spazio corporeo, l'evitare il confronto fisico... e quell'attenzione verso gli altri di cui parleremo in seguito.

3.3. Manifestazioni dell'impazienza fisica e occupazione dello spazio

Se vi trovate in un caffè, in un bar, o in un luogo pubblico, in qualsiasi luogo si possano trovare tavoli, banconi o superfici piane libere, voi sentirete qualche volta (spesso) tamburellare su tali superfici, marcare il ritmo con la punta delle dita, un ritmo generalmente rapido, regolare o sincopato – musicale o semplicemente ritmico. Se voi guardate chi batte le dita in tal modo e senza prestarvi attenzione, facendo spesso vibrare l'intero banco o la tavola attorno a cui sono raccolte anche altre persone o battendo sulla spalliera della seggiola occupata da qualcun altro, potrete notare che sempre o quasi sempre si tratta di un uomo (un uomo giovane, un giovane uomo, un adolescente) che tamburella in modo assente o semi-attento, assorbito dal proprio movimento, senza alcun

sospetto degli effetti che potrebbero avere i suoi gesti su ciò che gli sta attorno. Allo stesso modo in strada, o al bancone del bar, o nelle stazioni d'autobus gli stessi giovani uomini – e non le giovani donne salvo in casi eccezionali (di fatto rarissimi) – agitano la parte della gamba che va dal ginocchio al piede in un movimento molto rapido e regolare che indica apertamente uno stato di impazienza. Un'impazienza puramente motoria d'altra parte, che non sembra coinvolgerli mentalmente.

Questi gesti fanno parte della socievolezza muta degli uomini, essi comunicano a chi sta loro intorno la loro presenza E allo stesso tempo il loro disinteresse per la situazione in cui si trovano. E talvolta questo tamburellare accompagna la discussione con una donna, il che porterebbe a formulare un cattivo pronostico sulla relazione che si sta sviluppando sotto tali auspici. Essi manifestano in tal modo il peso della loro persona in una sorta di messa in scena della propria importanza che non viene praticata dalle donne, almeno in tale forma muscolare, immediatamente fisica.

La strada, i caffè, gli spazi pubblici sono degli spazi rumorosi. E lo sono per le attività che vi si sviluppano, come il traffico e i lavori di manutenzione, ma anche per il fatto di essere il luogo della produzione volontaria dei rumori azionati o emessi dagli individui maschi. L'uso delle sirene per esempio (della polizia, delle autoambulanze, delle autovetture governative...) non è sempre di necessità assoluta, e il piacere visibile che chi aziona trae dal rumore prodotto, un rumore che manifesta non solo il suo diritto prioritario allo spazio ma allo stesso modo la sua presenza (sicuramente non silenziosa), fa parte della quotidianità urbana. Il chiamare ad alta voce, i fischi dai significati più diversi (amicali, di apprezzamento erotico o di semplice segnale) popolano lo spazio sonoro dei luoghi all'aria aperta. Nei luoghi chiusi (caffè, ristoranti, bar...), a seconda della moderazione imposta dalle abitudini di classe, le conversazioni maschili rendono la maggior parte delle volte impossibile, a causa del loro volume, le conversazioni vicine, sia che si tratti di una conversazione di uomini di maggior età in pranzo d'affari, di semplici colleghi che si ritrovano, o di gruppi di adolescenti raccolti attorno ai flipper o ad altri giochi (altrettanto rumorosi) da loro praticati negli spazi pubblici¹².

Il controllo del volume della voce è imposto fortemente, e presto, alle ragazze. Questa ampia restrizione rende difficile la presa di parola *in pubblico* (negli incontri, al lavoro, nelle assemblee di qualsiasi natura esse siano) per la maggioranza delle donne, la cui voce, abituata da tempo *negli spazi pubblici* a un volume basso e ad una parlata precipitosa, non si fa sentire, e spesso non è

¹² L'occupazione dello spazio sonoro da parte degli uomini, le diverse attualizzazioni di tale fatto, l'importanza di una libera disponibilità degli spazi pubblici nella gestione di sé stessi e del mondo circostante mi sono stati ricordati da N.-C. Mathieu. Le riflessioni qui riportate sono infatti essenzialmente le sue.

compresa. Allo stesso modo, negli spazi pubblici all'aperto, la voce delle donne non diviene forte e non s'impone se non in una situazione di emergenza e di pericolo. Al contrario di quella degli uomini, non è mai facilmente o costantemente presente.

3.4. Gli strumenti del corpo

Al contrario degli esseri umani di sesso femminile, per i quali la costruzione della resistenza fisica è orientata al sostenere gli altri e a mantenerne l'esistenza, gli esseri umani di sesso maschile costruiscono la loro resistenza in riferimento ad un mondo di oggetti e attraverso l'uso di attrezzi e strumenti esterni al corpo essi tendono alla trasformazione del contesto materiale¹³.

L'uso ludico del corpo, che gioca un ruolo così importante nella formazione e nella vita degli uomini, presenta un carattere particolare di cui sono private le attività delle donne. Gli uomini usano, nella maggior parte dei casi (in cui essi realizzano) un prolungamento materiale del loro corpo, un oggetto supplementare nel quale viene proiettato il movimento della macchina corporea, attraverso cui la capacità motoria, i muscoli, sviluppano il proprio potenziale. L'esercizio fisico «fa corpo», nel senso proprio dell'espressione, con una sorta di supplemento materiale che accresce le possibilità del corpo stesso. Dallo skate-board alla lattina di conserva spinta con la punta del piede, dal pallone che viene allontanato abilmente o violentemente al coltellino da tasca, la lista di tali protesi maschili è ampia.

3.5. Le armi

Con questo stesso coltellino da tasca entriamo in un dominio specifico del prolungamento corporeo. Esso presenta la caratteristica particolare dell'essere quasi totalmente esclusivo degli uomini e, ancor più, di essere praticamente *interdetto* alle donne. Poiché se il gioco del pallone o dello skate-board non sono praticati dalle donne, esse, d'altra parte, non ne sono esplicitamente e formalmente escluse. Il caso delle armi è più complesso per ciò che riguarda

¹³ La prima riflessione sull'uso degli strumenti tecnicamente più avanzati è di Paola Tabet (1979). Lo sguardo, totalmente nuovo, verso il rapporto tra i sessi e il grado di avanzamento tecnico degli strumenti utilizzati, nello specifico delle società dei cacciatori-raccoglitori – anche se la portata di esso va ben oltre tale area –, ha cambiato l'approccio interpretativo classico di tale dominio, che era puramente distributivo (tale oggetto/tale sesso di chi lo usava). Essa ha svelato l'importanza dell'uso e del non-uso di tali mediazioni materiali nel contesto in cui si è inseriti, ossia degli attrezzi e delle armi, e le conseguenze che ne derivano nella vita degli individui. Ciò ha reso possibile una riflessione che altrimenti non sarebbe stata (mai) concepibile.

l'interdizione femminile poiché, se essa non è formalizzata, è nondimeno rigorosamente applicata attraverso diverse sanzioni alle quali si espongono le donne che toccano e manipolano le armi, e un insieme di precauzioni che garantiscono la disposizione, la manipolazione e l'uso agli attori maschili delle nostre società.

Le armi sono un prolungamento corporeo d'una efficacia particolare: *esse trasformano il mondo a distanza*. Non facciamo riferimento, in questa sede, all'aggressività (supposta naturale) ma più semplicemente e immediatamente al rapporto che le armi, da un lato, instaurano con il corpo di colui che le manipola, da una parte, e allo spazio che esse integrano, dall'altra. In breve, al loro carattere di mediazione tra la capacità motoria e il contesto materiale¹⁴. Più ancora che del possesso delle armi si tratta del loro uso, e precisamente dell'esperienza, che esse permettono, del modificare il mondo a distanza, del prolungare l'azione corporea ben al di là degli stessi confini del corpo. Laddove gli uomini sperimentano il loro corpo a distanza, lo proiettano o lo prolungano con l'aiuto di oggetti diversi o di armi, e ciò a partire dai loro giochi d'infanzia, le donne hanno, al contrario, l'esperienza della limitazione al proprio spazio corporeo. I giochi che esse praticavano da bambine tendono a fermare il corpo, a rinchiuderlo in sé stesso, a limitare anche la semplice estensione corporea attraverso il controllo sui gesti, la costrizione nella posizione delle braccia e delle gambe, la limitazione degli spostamenti e la definizione delle zone da evitare.

Nelle società rurali del Mediterraneo e dell'Europa del Sud, la caccia è un fatto normale, che fa parte della quotidianità. E nelle società urbane, per quanto non sia più un'attività quotidiana, essa rimane, di fatto, grazie al possesso di fucili sempre a portata di mano. Realtà diffusa e familiare per una buona fetta della popolazione maschile, anche per coloro che, pur non partecipando attivamente alla caccia, si trovano ad essere coinvolti nella sua pratica. Inoltre, la caccia è spesso limitata, o sostituita con la pratica delle armi al poligono di tiro o su terreni di esercizio, e il tiro al piattello è un divertimento praticato dagli uomini sia nel contesto rurale sia in quello urbano. In questi paesi le armi sono un fatto concreto.

¹⁴ Ciò è stato scritto prima dell'attentato di Montréal (dicembre 1989) in cui quattordici donne sono state uccise da un uomo armato di un fucile semi-automatico calibro 223. La gravità, l'importanza politica di tali omicidi (esplicitamente rivendicati come antifemministi) mi portano a non cambiare né aggiungere nulla, a riportare tali e quali queste riflessioni che hanno come obiettivo quello di mostrare l'importanza dell'uso delle armi nella differenziazione corporea dei sessi. Rimando a questo proposito al mio *Folie et norme sociale* (1990).

3.6. I veicoli

L'uso dell'automobile, prolungamento utilizzato da entrambi i sessi al contrario degli altri oggetti corporei, conferma la differenziazione sessuale nell'appropriazione dello spazio. L'uso dell'auto è per le donne una pratica quasi unicamente utilitaria, messa in atto per coprire percorsi brevi o medi vicini al domicilio che spesso coincidono con l'accompagnamento dei bambini e la spesa. Gli uomini praticano anch'essi un uso utilitario, per lo più professionale, ma se come le donne circolano percorrendo distanze brevi o medie, essi percorrono anche distanze lunghe in cui praticamente non incontrano donne. Se esse ci si avventurano è solo in casi eccezionali. I percorsi lunghi, le grandi distanze tra le città, l'«autostrada» in definitiva, è occupata in schiacciante maggioranza da conducenti maschi. Mentre i confini delle città, l'ingresso nelle periferie mostrano un numero di conducenti donne che molto si avvicina a quello dei conducenti maschi. D'altronde, l'uso sportivo dell'automobile è una caratteristica maschile, ad eccezione di quella particolare competizione che è il rally e che viene praticata – in modo parsimonioso – dalle donne. Gli uomini, alcuni tra essi e in particolare i giovani che pure non sono conducenti professionisti, hanno infine, una pratica ludica della loro automobile. Pratica poco frequente tra le donne, per non dire eccezionale.

4. Il corpo per gli altri. La prossimità fisica

I due sessi fanno una sorta di apprendistato della prossimità fisica. E i due sessi l'acquisiscono allo stesso modo, attraverso *il corpo a corpo*. Non si tratta però dello stesso corpo a corpo. Senza dubbio, questo è uno dei punti chiave della formazione del corpo sessuato, dell'apprendimento di ciò che crea un corpo di donna e di ciò che crea un corpo di uomo e che condiziona la loro reazione immediata nei confronti sia del mondo che li circonda, sia degli altri esseri umani. È su questo terreno che si costruiscono le loro capacità di stare in società e di porsi in relazione con coloro che stanno attorno.

4.1. L'apprendistato della cooperazione tra pari, gli uomini

I bambini maschi imparano a lottare. Alcuni lo accettano male, altri lo fanno con paura, la maggior parte vi si abbandona con delizia, ma qualsiasi sia il loro atteggiamento essi vi si devono piegare. Dalle zuffe tra i ragazzini alle ammucchiate nel rugby, alla competizione tra adolescenti nella pratica degli sport di combattimento, alla boxe, gli uomini apprendono molto presto a confrontarsi con altri corpi. A non temere tale contatto e a sentirlo spontaneo e naturale.

Nella sfera pubblica (la strada, il caffè, gli spazi di incontro e lo sport) il corpo degli uomini è vicino al corpo degli altri uomini, dallo sfiorarsi rilassato e più o meno intimo a seconda delle classi sociali e le società, fino al contatto fisico duro di certe attività specifiche (lotta, rugby, football, boxe...)¹⁵. I luoghi del relax (bordelli, saune, spogliatoi...) vi contribuiscono. Ma c'è di più: il corpo maschile è allo stesso tempo costruito attraverso il dispositivo della *solidarietà* spontanea con il corpo degli altri uomini. La cooperazione ludica che praticano i bambini e gli adolescenti sulla strada continua sotto una forma utilitaristica nell'età adulta. La strada e tutti i luoghi pubblici sono il luogo di esercizio della cooperazione spontanea e immediata tra gli uomini. Senza una previa concertazione, né scambio verbale, degli sconosciuti sollevano insieme una macchina per spostarla, trasferiscono del materiale pesante da un posto all'altro, coordinano i loro movimenti per risolvere un problema imprevisto rispetto al quale intervengono spontaneamente. In breve, essi mettono in opera una presa in carico comune, e *coordinata*, di eventi imprevisti tra le mille difficoltà della vita quotidiana pubblica.

Così il corpo a corpo degli uomini è un *confronto tra pari*. Ogni antagonista, durante l'infanzia, l'adolescenza o lo sport dell'età adulta, viene introdotto da questi combattimenti – poiché si tratta proprio di combattimenti – alla solidarietà e alla cooperazione. La coordinazione materiale tra gli individui si forma lì. Gli uomini hanno una conoscenza sperimentale della parità, che essi mettono all'opera in ogni momento nella vita pubblica. Perché, in effetti, il corpo a corpo degli uomini è una questione di spazio pubblico. Spazio che è il loro, quello della loro attività e della loro abilità, da cui le donne sono escluse e da cui essi stessi escludono le donne.

4.2. L'apprendistato dell'asimmetria, le donne

In un tale spazio pubblico, che non è il loro, la fabbricazione del corpo delle donne risiede nell'evitare e non nel confronto. Le bambine hanno imparato ad evitare il combattimento e la lotta fisica che gli adulti badano di interdire loro fin dall'infanzia. Da adulte, le donne sono portate a evitare il contatto, o anche la

¹⁵ La reticenza degli uomini all'ingresso delle donne nella pratica e nell'universo dello sport, in particolare quando si tratta di sport popolari e collettivi, è ancora forte. Il calcio, il ciclismo sono difficili da praticare e sono apertamente o ipocritamente sottratti al dominio femminile (la conquista del ciclismo agonistico è recente). Il rugby resta il dominio della virilità sacralizzata e coloro che lo praticano lo sanno bene e fanno sapere che tale rimane. La boxe professionista è interdetta alle donne e nella boxe francese, in cui si possono distinguere due tipi di pratiche, quella dell'«assalto» e quella del «combattimento», quest'ultima è vietata alle donne, oltre ad essere la pratica per la quale è permesso tirare colpi. (La precisione delle mie conoscenze in tale campo mi deriva da Brigitte Lhomond). Per un approfondimento delle implicazioni della competizione e dello sport in riferimento alle donne, si veda Lenskyj (1986).

semplice prossimità. Il rugby non è per le donne, ma *neanche il bigbillionare più o meno spensierato in uno spazio aperto, tra potenziali pari*, lo è piuttosto una camminata sorvegliata *tra potenziali predatori*. Il corpo delle donne è costruito come separato dai corpi degli altri pari, isolato e confinato in uno spazio di restrizione. L'educazione delle donne ha come obiettivo quello della rimozione delle loro potenzialità fisiche, o almeno di un'ampia restrizione di esse.

È nello spazio privato che viene costruito il corpo-per-gli-altri delle donne. È là che esse fanno l'esperienza di un corpo a corpo ben diverso da quello degli uomini. La prossimità fisica diverrà per loro tanto «spontanea» quanto «naturale». Ma essa sarà d'aiuto e di sostegno, e non di antagonismo e di cooperazione. Persino i loro giochi si configurano come un apprendistato della cura e dell'attenzione da prestare agli altri. Tenere tra le braccia dei neonati, confortarli, nutrirli, viene loro chiesto molto presto, nei fatti e non solo nei giochi. Esse dovranno sostenere altri esseri umani, malati, deboli o anziani. Lavarli, nutrirli e circondarli di cure materiali.

Tutte queste cose compongono un lungo processo. Poiché se gli uomini cessano abbastanza presto la lotta ludica e sportiva nell'età adulta, le donne, loro, *non smettono mai*, neanche durante la vecchiaia di occuparsi del corpo degli altri e di sostenerlo, uomo, donna, bambino che sia. E la prossimità che imparano *non deve* essere antagonistica, mai. Anche se sono reticenti, anche se rifiutano il contatto, esse non potranno trasformarlo in combattimento. Ma non potranno nemmeno trasformarlo in cooperazione. Poiché il loro corpo a corpo *non è egualitario*.

Agli umani femmina viene fabbricato un corpo «prossimo»: prossimo ai bambini, ai malati, agli invalidi, alle persone anziane, alla sessualità degli uomini¹⁶. La frequenza dell'incesto non si spiega forse altrimenti se non con tale disponibilità, una disponibilità che si esige dalle donne, ma che è ancor più e meglio appresa attraverso la sottomissione mai messa in discussione, interiorizzata, ai membri della cerchia familiare e parentale. L'educazione, in definitiva, fabbrica per loro un corpo resistente a mansioni disgustose, alla malattia, alla pulizia degli altri esseri umani in qualsiasi stato si trovino, agli escrementi (e non solo quelli dei bambini), alla morte. E capace di trattare il cibo e trasfor-

¹⁶ Ci si sarà resi conto sicuramente che questo testo non affronta il tema della sessualità. Anche se è la prima cosa che viene in mente quando si parla di corpo sessuato. Ma essa è un argomento troppo facile che non si limiterebbe ad essere citato ma occuperebbe tutta l'attenzione. La sessualità, senza alcun dubbio, dipende ed è sottomessa alla fabbricazione del corpo come «corpo di donna» e «corpo di uomo», ma il corpo sessuato è altra cosa dall'essere strumento di piacere e di riproduzione, ed eccede l'esercizio della sessualità. Tale questione, ovviamente, è di prima importanza. E ancor più se si pensa che le forme socialmente imposte di sessualità costruiscono a loro volta il corpo e che la sessualità stessa ricopre un ruolo fondamentale nei rapporti sociali. Tuttavia la prospettiva che è stata qui adottata è quella del lavoro *sociale* sul corpo umano, del suo essere quotidiano, del carattere discreto, quasi invisibile dei suoi interventi. L'approdo alla sessualità, condotta potente e fortemente investita di senso, nella forma più estrema della coercizione e della libertà allo stesso tempo, è l'oggetto di un altro articolo.

marlo, mansioni che non sono così «pulite» come coloro che non le praticano sono soliti immaginare.

In questa sfera cosiddetta privata, gli uomini, inversamente a ciò che accade nello spazio pubblico, hanno imparato l'evitamento – e ciò di fianco alle donne che invece vi praticano l'estrema prossimità. Di fatto i bambini hanno accesso praticamente libero al corpo della loro madre, è loro disponibile per definizione, per gettarsi, abbandonarsi, aggrapparsi e persino per colpire. E questo vale anche per lo sposo o il compagno. In questo spazio chiuso il corpo degli uomini non è, al contrario, accessibile se non attraverso la loro concessione di permesso o il loro incitamento.

Il corpo a corpo delle donne è inegualitario. Esse si confrontano con la debolezza fisica, con il ricatto affettivo, con la pressione psicologica. Oppure, al contrario, devono misurarsi con la forza, con la costrizione da parte di esseri umani che sono più forti di loro, sia socialmente sia fisicamente. *Le donne non hanno libero accesso agli altri, mentre loro stesse sono di libero accesso a chiunque*. I loro confronti fisici *non sono contatti con pari (o tra pari)*. Le donne sono allontanate fisicamente dai loro possibili pari mediante la mancanza di uno spazio pubblico comune. Esse sono private della conoscenza sperimentale della parità.

È la *parità* che è messa in questione, e non la solidarietà. L'esercizio della solidarietà tra le donne, reale, costante, è un'esperienza personale, *particolarizzata*. Sono le amiche, le sorelle, le vicine, le donne della sua famiglia, insomma le persone più prossime, a darle una mano o coloro alle quali lei darà una mano. Ancor più, questa mano, verrà data per svolgere mansioni personalizzate, concernenti esseri umani non solamente conoscenti ma famigliari. Se le donne sono solidali – e lo sono in misura elevatissima – tuttavia non sono «pari» di nessuno. Esse non incontreranno in uno spazio pubblico, in modo casuale e regolare, degli umani sconosciuti, potenzialmente compartecipi di eventualità imprevedibili, in un certo senso tanto complici quanto sconosciuti, allo stesso tempo presenti ed estranei, né sottomessi, né dominanti. Poiché esse sono costruite fisicamente attraverso una rete di dipendenza, che è allo stesso tempo di coinvolgimento violento e di separazione radicale.

Conclusione

Per concludere, desidererei fare un'annotazione a prima vista paradossale. L'impresa del fabbricare un corpo alle donne, che sia allo stesso tempo chiuso su se stesso e liberamente accessibile (cosa che non è contraddittoria ma ben complementare), di allontanarlo dal contatto con dei pari e di imbrigliarne l'audacia (o almeno di non costruirla...) ha delle conseguenze mentali, come ho più volte sottolineato in questo saggio.

Ma si tratta di un'impresa che non va a buon fine in un colpo solo, e che, ad ogni modo, è difficile da portare a compimento. Si sa che solo dopo i diciassette anni le prestazioni sportive delle donne si registrano in numero decrescente, ossia che, in altre parole, l'integrazione degli imperativi del genere «donna» e del suo ideale corporeo non sono realizzati, raggiunti, nell'infanzia e nell'adolescenza. Qualche mese fa, una bambina di undici anni, sequestrata, è riuscita a scappare dal quinto piano di un palazzo calandosi dalla facciata esterna dell'edificio, di balcone in balcone, con un'audacia, un sangue freddo e un coraggio che varrebbero per un qualsiasi adulto maschio la testimonianza della più viva ammirazione e che, curiosamente, sembra non aver toccato in modo particolare l'opinione pubblica. Angelica, per di più, ha portato a termine la sua avventura dopo un giorno e una notte in cui aveva dovuto affrontare la paura, la violenza sessuale, la denudazione, l'essere stata legata¹⁷.

Lo spirito indomito e il coraggio morale di questa bambina, che la caratterizzano in quanto individuo, poiché sono stupefacenti e rari, lasciano supporre, inoltre, che la riserva e la scarsa accessibilità fisica delle donne siano frutto di un'impresa impegnativa e di lunga durata. Esse risiedono in un impedimento nelle potenzialità, nella canalizzazione dell'energia dell'individuo femmina in un corpo specifico ma anche nella repressione di tale energia e in ultima analisi, nella censura del sé. Ciò rende incerta la stabilità di tale corpo costruito e spiega il carattere mai concluso di tale costruzione.

(Traduzione di Gaia Giuliani)

Post-scriptum. Quale corpo?

Woman is the nigger of the world
(John Lennon e Yoko Ono)

Il corpo si costruisce: prende forma nel corso della nostra vita e delle nostre relazioni, lo modelliamo noi attivamente nelle scelte di ogni giorno, ce lo plasmano le istituzioni con le loro richieste, siano esse sottaciute o imperiose. Le scienze umane e sociali hanno preso consapevolezza della «costruzione sociale del corpo» da un lato, e dell'«incorporamento» dall'altro: il corpo è plasmato, come voleva Foucault, da numerosi dispositivi disciplinari che lo rendono carne da redimere, forza lavoro da impiegare, organismo da sanare, ma è anche, come ha sostenuto Merleau-Ponty, il veicolo del nostro essere nel mondo che lo stare

¹⁷ In agosto, a La Rochelle (Francia). Si veda «Libération», 3 agosto 1989.

al mondo ci costringe ad aggiustare continuamente. Eppure, come scrive Colette Guillaumin in questo saggio, e come ci hanno mostrato da un lato gli studi femministi e, dall'altro, gli studi post-coloniali, il corpo non è mai al singolare, così come non è mai neutro: il corpo costruito è fondamentalmente sessuato, oltre che connotato in base alla razza. Esistono corpi che non lavorano, corpi che non vengono sanati, corpi che non sono redenti; ma non esistono corpi che non sono situati all'interno di quella che uno dei massimi esperti contemporanei di questioni di genere, Bob Connell (2002), ha definito l'«arena riproduttiva», un'arena materiale ma socialmente definita, relativa ai processi di riproduzione umana nella quale si consolidano le categorie culturali di «donna» e di «uomo», e (non va dimenticato!) tutte le altre categorie di genere che una società può definire.

Riflettere sul corpo costruito vuole quindi dire considerare come avviene tale costruzione, quali corpi vengono costruiti, e che effetti ciò produca sia sui soggetti che sulla società. E se, come Guillaumin, si parte da una prospettiva di genere e femminista – ovvero attenta soprattutto alla subalternità dei ruoli e dei corpi femminili – ci si soffermerà soprattutto sugli effetti che producono differenze di potere tra uomini e donne. Il saggio di Guillaumin contiene molte acute osservazioni su come la subalternità femminile passi attraverso la «sessuazione» del corpo: un processo instancabile, ininterrotto, che continuamente situa i soggetti attraverso i loro corpi (corpi femminili che curano, che guardano con affetto, che carezzano, che fanno da cornice e lasciano spazio e tempo ad altri corpi; corpi maschili, appunto, che prendono e pretendono spazio e cure, che mettono in scena la forza, il comando, l'azione). A Guillaumin non sfugge il carattere non solo relazionale ma anche gerarchico di tale sessuazione, né il potere simbolico esercitato dall'idea di «natura». La divisione dei sessi trae la sua forza dal sembrare naturale, dall'apparire così ovvia da non dover essere giustificata. In realtà, a differenza delle leggi della fisica, la differenza sessuale è sostenuta da strutture pratiche di organizzazione sociale. Guillaumin, come farà più tardi Bourdieu (1998), mostra che i presunti dati di fatto oggettivi e naturali sono in realtà strutture sociali storicamente sedimentate che hanno degli effetti sulle strutture cognitive, gli schemi di pensiero e di percezione, con cui vengono comprese ed osservate.

Partendo dall'imprescindibile «sessuazione» dei corpi, Guillaumin individua tre ambiti di «fabbricazione»: gli interventi diretti sul corpo (tra cui tecniche di modificazione del corpo, la moda, il cibo e controllo delle dimensioni), il corpo per sé (discorsi e pratiche di autogestione, con particolare attenzione alla gestione del proprio spazio fisico, alla propria postura, mobilità, uso di utensili/oggetti, ecc.), il corpo per gli altri (la gestione della vicinanza di uomini e donne e la costruzione reciproca di modi di essere maschi/femmine e in coppia). Per la capacità di entrare nel dettaglio delle prassi concrete attraverso le quali si fab-

bricano le differenze tra i sessi, il saggio ricorda il celebre Le techniques du corps di Marcel Mauss (1934). Già Mauss infatti ci aveva invitato a considerare che la divisione sessuale del lavoro è solo una parte di ciò che determina l'orchestrazione dei sessi: in modo molto più fondamentale, sono le tecniche del corpo – e cioè «i modi in cui gli uomini [sic] nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla tradizione, del loro corpo» ad essere «divise tra i sessi». Ma, a differenza di Guillaumin, Mauss insiste sull'indissolubilità degli elementi biologici, psicologici e sociologici, più che sulla costruzione sociale del biologico e del psicologico come fa Guillaumin. Egli finisce così per sottolineare non tanto la commistione di elementi biologici, psicologici e sociali, quanto l'invadente irriducibilità del biologico. E per farlo sceglie proprio di riferirsi – con formule che personalizzano e a un tempo universalizzano il discorso – alle differenze sessuali:

Consideriamo il modo di chiudere il pugno. Normalmente l'uomo stringe il pugno con il pollice in fuori la donna invece con il pollice in dentro, forse perché non è stata educata a farlo; sono certo però che le riuscirebbe difficile anche se venisse educata. Il pugno, l'atto di vibrare il colpo nella donna sono deboli. E tutti sanno che il modo di scagliare una pietra è non solo privo di vigore, ma sempre diverso da quello dell'uomo: piano verticale invece di piano orizzontale (ivi, 394).

Persino Mauss tende così a rendere transtorica e transculturale la differenza tra maschio e femmina, assolutizzandola. L'approccio di Guillaumin è invece teso a smascherare il potere che è insito nella fabbricazione delle differenze sessuali come se fossero naturali. L'uso delle armi, ci dice dunque Guillaumin, è riservato agli uomini perché esse consentono di «trasformare il mondo a distanza», e quindi di estendere il proprio controllo sullo spazio circostante mediante un uso espansivo del corpo che è negato alle donne (il «pollice in dentro» appunto) e che può divenire aggressivo. E come mostra il celebre saggio Throwing like a girl originariamente pubblicato nel 1980 da Iris Marion Young, si impara a vivere lo spazio e il movimento al femminile, ed anche a fare il pugno o a lanciare come una ragazza sin dai giochi più infantili, molto più di quanto non lasciasse credere Mauss al suo probabilmente compiaciuto pubblico.

La messa a fuoco della tematica dello spazio/tempo è fondamentale nel saggio di Guillaumin. Tale tematica era già presente nel lavoro di Goffman sull'orchestrazione dei rapporti tra i sessi del quale l'autrice si è evidentemente giovata con profitto. La femminista francese anticipa così studi di genere attualissimi come quello Barrie Thorne (1993) sulla socializzazione dei bimbi nelle scuole che ha mostrato l'intersecarsi di differenze di genere e gestione dello spazio: i giochi delle bambine le vincolano al chiuso o in spazi ristretti, i giochi dei bambini prevedono l'esplorazione dello spazio ed anzi la sua invasione. Diversamente da Guillaumin e da Young, Thorne mostra, tra l'altro, che le modalità femminili di muoversi e giocare non sono solo inibite, ristrette, limitate:

la spazialità femminile non è semplicemente repressiva, ma offre anche forme di esperienza e piacere genuini per i quali occorrerebbe fare maggiore spazio nella riflessione scientifica. Per quanto storicamente fondato e socialmente costruito, quello che si presenta oggi come lo specifico femminile può e deve essere rivalutato. In altri termini, occorre prendere coscienza della pluralità dei modi di essere donne e uomini, va lasciato maggiore spazio alle donne di partecipare a forme di essere nel corpo concepite come tipicamente maschili, ma non per questo vanno scartate forme di corporeità più tradizionalmente femminili (e viceversa). Il rimescolamento delle identità sessuali e dei codici di genere che i queer studies e i gay e lesbian studies hanno messo in risalto può essere opportunamente utilizzato a questo scopo.

Abituati oggi, dopo un faticoso percorso, a concettualizzare le differenze che fanno capo all'arena riproduttiva con il termine di «genere», ci si potrà forse chiedere perché Guillaumin scelga di parlare di sesso anziché di genere. Si tratta di una scelta che va collocata sullo sfondo dell'evoluzione del pensiero femminista. La teoria femminista ha inizialmente sposato la distinzione tra genere e sesso, definendo genere le differenze simboliche che si sovrappongono alle differenze biologiche apparenti nei due sessi. Vuoi secondo un approccio sostanzialista ed essenzialista di matrice anglo-americana (p.es. Daly o Ruddick), vuoi secondo un approccio più formalista alla differenza diffuso in Italia e in Francia ed ispirato ai lavori di Luce Irigaray, ciò ha contribuito a naturalizzare la differenza sessuale, intesa come differenza biologica data e a-storica. Sia pure con diverse sfumature, questi approcci cristallizzano le differenze tra uomini e donne, dipingendo maschilità e femminilità chiuse in se stesse anziché potenzialmente dialogiche e rendendo le categorie «donne» e «uomini» molto più omogenee di quanto non siano in realtà. Attenta alle tematiche della razza, quanto a quelle della differenza sessuale, Guillaumin ha voluto invece adottare un approccio più radicalmente costruttivista. Per questa radicalità possiamo accostare il suo pensiero a quelle correnti femministe contemporanee che si ispirano al post-strutturalismo foucaultiano e al decostruzionismo derrideiano, sviluppando una critica alla precedente distinzione sesso/genere. Judith Butler (1990) per esempio, considera il genere come un «performativo» e si propone di decostruire il sistema di segni attraverso il quale l'identità femminile è stata collegata all'egemonia della «matrice eterosessuale». Il genere viene dunque indicato non come la rappresentazione culturale di una dicotomia biologica tra maschi e femmine, ma come un processo culturale che produce le identità sessuali, inclusa la nostra percezione che esistano due, e solo due, sessi distinti. Il costruttivismo di Guillaumin è però, come risulta evidente dal saggio qui proposto, fermamente ancorato alla «materialità dell'esperienza». Si tratta insomma di un costruttivismo materialista. Guillaumin sembra dunque discostarsi da Butler non tanto perché tematizza come centrale meccanismo di riproduzione

della differenza la costruzione sociale dell'attrazione sessuale, quanto perché pensa non di de-costruire dei segni, ma di de-mistificare una organizzazione che dispiega la sua potenza attraverso la materialità delle pratiche corporee ordinarie. E allora, forse, la parola «sesso» appare più pregnante.

Roberta Sassatelli

Bibliografia

- Balibar, E. e Wallerstein, I.
1988 *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, trad. it. Roma, Edizioni Associate, 1991.
- Bourdieu, P.
1998 *Il dominio maschile*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1998.
- Butler, J.
1990 *Scambi di genere*, trad. it. Milano, Sansoni, 2006.
- Elam, Y.
1973 *The social and sexual roles of Hima women. Nyabusosi country, Ankole, Uganda*, Manchester, Manchester University Press.
- Bradley, J.P. e Mann, B.J.
1975 *Les bars, les femmes et la culture. Femmes au travail dans un monde d'hommes*, trad. fr. Paris, PUF, 1979.
- Connell, R.W.
2002 *Questioni di genere*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 2006.
- Fainzang, S.
1985 *Circoncision, excision et rapports de domination*, in «Anthropologie et Sociétés», Québec, 9 (1), pp. 117-127.
- Gallisot, R.
1985 *Razzismo e antirazzismo. La sfida dell'emigrazione*, trad. it. Bari, Edizioni Dedalo, 1992.
- Goffman, E.
1977 *The arrangement between the sexes*, in «Theory and Society», 4 (3), pp. 301-331.
- Guillaumin, C.
1972a *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002².
1972b *Caractères spécifiques de l'idéologie raciste*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 53, pp. 247-274.
1978a *Pratique du pouvoir et idée de Nature*, in «Questions féministes», 2, pp. 5-30.

- 1978b *Les harengs et les tigres. Remarques sur l'éthologie*, in «Critique», 32 (XXXIV), pp. 748-763.
- 1979 *Question de différence*, in «Questions féministes», 3 (6), pp. 3-21.
- 1980 *The idea of race and its elevation to autonomous scientific and legal status*, in UNESCO (a cura di), *Sociological theories. Race and colonialism*, Paris, UNESCO, pp. 37-67.
- 1981 *Je sais bien mais quand même» ou les avatars del la notion de «race»*, in «Le Genre humain», 1 (1), pp. 55-65.
- 1990 *Folie et norme sociale. A propos de l'attentat du 6 décembre 1989*, in «Sociologie et Sociétés», 22 (1), pp. 197-201.
- 1992 *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de Nature*, Paris, Coté-femmes.
- 1993 *La «différence culturelle»*, in M. Wiewiorka (a cura di), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, pp. 149-151.
- 1995 *Racism, Sexism, Power and Ideology*, London, Rutledge.
- Lenskyj, H.
- 1986 *Out of bounds. Women, sport and sexuality*, Toronto, Women's Press.
- Lezine, I.
- 1965 *Le développement psychologique de la première enfance*, Paris, PUF.
- Mathieu, N.-C.
- 1985 *Quand céder n'est pas consentir*, in N.-C. Mathieu (a cura di), *L'Arraisonement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 169-245.
- 1991 *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côte-femmes.
- Mead, M.
- 1935 *Moeurs et sexualité en Océanie*, trad. fr. Paris, Plon, 1963.
- Moallem, M.
- 1989 *Pluralité des rapports sociaux, similarité et différence. Le cas des Iraniennes et Iraniens à Montréal* (tesi di dottorato, Università di Montréal).
- Mauss, M.
- 1934 *Le tecniche del corpo*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- O'Callaghan, M.G. e Guillaumin, C.
- 1989 *La moda «naturalistica» nelle scienze umane*, in «Democrazia e diritto», 28 (6).
- Ongaro, S.
- 2001 *Le donne e la globalizzazione. Domande di genere all'economia della riproduzione*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Perrot, P.
- 1984 *Il senso delle apparenze. Trasformazioni del corpo femminile*, trad. it. Milano, Longanesi, 1986.

Rodinson, M.

1981 *Quelques thèses critiques sur la démarche poliakovienne*, in M. Olender (a cura di), *Le Racisme, mythes et sciences*, Bruxelles, éd. Complexe.

Tabet, P.

1979 *Les mains, les outils, les armes*, in «L'Homme», 19 (3), pp. 5-61.

1985 *Fertilité naturelle, reproduction forcée*, in N.-C. Mathieu (a cura di), cit., pp. 61-146.

1997 *La pelle giusta*, Torino, Einaudi.

Tabet, P. e Di Bella, S. (a cura di)

1998 *Io non sono razzista, ma... Strumenti per disimparare il razzismo*, Roma, Anicia.

Taguieff, P.-A.

1987 *Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1994.

Thorne, B.

1993 *Gender play. Girls and boys in school*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Wex, M.

1979 *Let's take back our space. «Female» and «Male» body language as a result of patriarchal structures*, Hamburg, Frauenliteratur Verlag, Hermine Fees.

Wieviorka, M.

1991 *Lo spazio del razzismo*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1993.

Wittig, M.

1982 *The category of sex*, in «Feminist Issues», 2 (2), pp. 63-68.

Young, I.M.

1980 *On female body experience. «Throwing like a girl» and other essays*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Zeig, S.

1985 *The actor as activator. Deconstructing gender through gesture*, in «Feminist Issues», 5 (1), pp. 21-25.

