

Monique Wittig

Il pensiero *straight*
e altri saggi



○ collettivo della lacuna

Sommario

Nota liminare del collettivo della lacuna	p.5
Il pensiero <i>straight</i> e altri saggi	
Introduzione: La rivoluzione di un punto di vista di Louise Turcotte	p.7
Prefazione	p.11
La categoria di sesso	p.15
Non si nasce donna	p.21
Il pensiero <i>straight</i>	p.29
Sul contratto sociale	p.35
<i>Homo Sum</i>	p.41
Paradigmi	p.47
Il punto di vista: universale o particolare?	p.53
Il cavallo di Troia	p.59
Il marchio del genere	p.63
Il luogo dell'azione	p.73
Qualche osservazione su <i>Le Guerrigliere</i>	p.77
Su "Il pensiero <i>straight</i> e altri saggi" di Colette Guillaumin	p.83
L'eterosessualità come regime politico di Non Pervenuta	p.87
Bibliografia	p.95

Nota liminare

Siamo lesbiche femministe, soggettività minoritarie che si pensano wittighianamente al di là delle categorie di sesso, consapevoli del fatto che nel mondo in cui viviamo le strutture sociali di genere, di classe, di razza che ci stigmatizzano e ci inferiorizzano sono ancora poderose, violente, brutali. Da anni lavoriamo su Wittig: leggiamo i suoi testi, spesso collettivamente, e li traduciamo. Nella speranza di restituire a Wittig la sua voce, il rigore cristallino della sua teoria, la radicalità scomoda dei suoi posizionamenti teorici e politici – e non trovando (chissà come) editore –, pubblichiamo questa nostra traduzione guerrigliera clandestina fuggitiva.

Nel 1969, Monique Wittig scriveva ne *Les Guérillères* che “occorre passare al vaglio ciascuna parola”. La frase, tagliente come un coltello, riassume il rapporto di Wittig alle parole, ai concetti, al linguaggio (e, pertanto, alla traduzione): armi per lei a doppio taglio. Da un lato, il linguaggio, le parole, le categorie sono dispositivi di violenta soggiogazione che feriscono i corpi e le menti dei gruppi oppressi, dall’altro, sono strumenti di liberazione collettiva e di nuova immaginazione di sé, quando riabilitati e reinventati dalle soggettività minoritarie.

Cinquant’anni dopo, le parole, i canti, le danze delle guerrigliere, il luccicare delle loro armi ci riempiono, sinesteticamente, occhi e orecchie. Le guerrigliere vomitano l’ideologia della differenza, la dominazione del pensiero *straight*, l’appropriazione delle donne, l’alterizzazione dei soggetti minoritari. Cinquant’anni dopo, noi lesbiche femministe, noi soggettività minoritarie sappiamo che la lotta di liberazione è estenuante nella sua duplice forma, materiale e concettuale, e sappiamo che è lungi dall’essere vinta, tanto le forze reazionarie (nelle loro molteplici forme) si scatenano per salvare il loro mondo. Ma Monique Wittig, rivoluzionaria, lesbica materialista, una vittoria l’ha già immaginata, teorizzata e scritta.

Questa traduzione è un gesto che ce lo vuole ricordare.

ESSE AFFERMANO TRIONFANTI CHE
OGNI GESTO È ROVESCIMENTO.

collettivo della lacuna
2019

La rivoluzione di un punto di vista¹

Louise Turcotte²

del collettivo fondatore del gruppo

Amazones d'Hier, Lesbiennes d'Aujourd'hui

Se c'è un nome legato al “Mouvement de Libération des Femmes” francese è senza alcun dubbio quello di Monique Wittig. La notorietà di Wittig è in gran parte dovuta alle sue opere letterarie, tradotte, tra l'altro, in numerose lingue. Se Wittig è uno scrittore³ che ha profondamente segnato il campo letterario della seconda metà del XX secolo, i suoi testi teorici ne fanno uno dei maggiori pensatori contemporanei. È impossibile circoscrivere l'influenza di Wittig a un solo ambito di espressione: letteratura, politica o teoria. Il suo pensiero attraversa tutti e tre, ed è proprio da questa sua multidimensionalità che deriva l'enorme importanza del suo lavoro. Molto è stato scritto sulla sua opera letteraria, mentre ancora troppo poco è stato detto del suo pensiero teorico e politico. Siccome ho avuto la fortuna di poter conoscere da vicino Monique Wittig sin dall'inizio degli anni 70, vorrei offrirne una testimonianza politica. In effetti, se è possibile render conto delle ripercussioni immediate del suo pensiero, è, invece, più difficile misurare la sua influenza a più lungo termine, e in particolare nell'ambito della storia delle lotte per la liberazione delle donne. I suoi saggi, infatti, stravolgono radicalmente numerose premesse su cui si fonda la teoria femminista contemporanea. Parlerò, dunque, in questo mio testo di questa rivoluzione concettuale totale.

Nel 1978, all'incontro annuale della Modern Language Association tenutosi a New York, quando Monique Wittig chiuse la sua conferenza intitolata “Il pensiero *straight*” con la frase “le lesbiche non sono donne”, l'accoglienza calorosa che le fu riservata fu nondimeno preceduta da un attimo di sbalordimento e di silenzio. Quando il testo venne pubblicato due anni dopo nella rivista *Questions féministes*, lo sbalordimento si è trasformato, anche da parte delle femministe più radicali, in una pressione politica perché al testo fosse aggiunta una nota: sarebbe stato meglio smussarne la conclusione.⁴ In quel momento storico, la prospettiva immaginata da Wittig non era pensabile. Detto altrimenti, una pagina della storia del movimento femminista veniva voltata proprio da colei che ne era stata una delle principali iniziatrici in Francia. Ma di che pagina si tratta? Perché non era più possibile

¹ Ndt: traduzione del testo di Louise Turcotte rivisto dall'autrice nel 2001 in occasione della pubblicazione dell'edizione francese di *The Straight Mind and Other Essays* con il titolo *La pensée straight*.

² Ndt: Louise Turcotte è una militante lesbica radicale che sostiene la necessità politica di un movimento lesbico autonomo. Ha partecipato a diversi gruppi politici fin dai primi anni 1970. Insieme a Ginette Bergeron, Ariane Brunet e Danielle Charest ha fondato il collettivo e la rivista *Amazones d'hier, Lesbiennes d'aujourd'hui*. Si tratta di una rivista trimestrale lesbica radicale pubblicata a Montreal dal 1982. Turcotte ha scritto diversi articoli sulla teoria del lesbismo radicale. Sulle articolazioni tra femminismo, lesbismo ed eterosessualità nel pensiero di Wittig, rimandiamo a “Monique Wittig. Tout geste est renversement”, intervista a Louise Turcotte realizzata da Colette St-Hilaire pubblicata nel 2006 nel numero *Drôle de genre* della rivista *Conjonctures*, n° 41-42, p.147-161, disponibile *on-line*: <https://docplayer.fr/36388847-Monique-wittig-tout-geste-est-renversement.html>.

³ Ndt: né Wittig, né Turcotte sono in favore di forme di femminilizzazione della lingua che, a loro giudizio, altro non farebbero che ri-binarizzarla, rafforzando, in tal senso, la bicategorizzazione tra i sessi che già permea tutte le strutture sociali e le categorie mentali attualmente in vigore. La questione della distruzione delle categorie di sesso (e del genere che le riflette nel linguaggio) è uno dei temi portanti del libro.

⁴ Ndt: L'articolo pubblicato nel numero 7 di *Questions féministes* (1980, p.53) riporta il seguente *post-scriptum* alla fine del testo: *P.S. N'est pas davantage une femme d'ailleurs toute femme qui n'est pas dans la dépendance personnelle d'un homme* (Non è, d'altronde, una donna colei che non si trova sotto un regime di dipendenza personale da un uomo).

pensare la lotta di liberazione delle donne esattamente allo stesso modo di prima? Ebbene perché il “punto di vista” era stato spostato.

Sin dall’inizio del XX secolo, tutti i movimenti di lotta delle donne hanno avuto come punto di partenza “il punto di vista delle donne” – da quelli in difesa dei “diritti delle donne” a quelli che hanno prodotto un’analisi femminista dell’“oppressione delle donne” –, si dava per scontato che questo fosse il punto di partenza. Una tale analisi si è precisata nel corso degli anni e, come accade in tutti i movimenti di liberazione, sono progressivamente emerse diverse tendenze e diverse correnti, che non hanno però mai messo in discussione un tale presupposto, che, per tutte le femministe, sembrava essere incontestabile. Finché l’affermazione “le lesbiche non sono donne” è venuta a sconvolgere un intero movimento politico, tanto dal punto di vista teorico quanto dal punto di vista politico.

Fondandosi sui concetti elaborati dal femminismo materialista e radicale, tra i quali quello di “classi di sesso”, Wittig ha messo in questione un punto fondamentale che il femminismo non aveva mai messo in discussione: l’eterosessualità. L’eterosessualità non più intesa solamente come sessualità, ma come regime politico. Fino ad allora, il femminismo aveva pensato “il patriarcato” come un sistema basato sulla dominazione degli uomini sulle donne. Ma le categorie stesse di “uomo” e di “donna” non erano ancora state messe veramente in questione. In questo senso, la nozione di “esistenza lesbica” assume tutto il suo senso, perché se queste due categorie – “uomini” e “donne” – non possono esistere l’una senza l’altra, le lesbiche, invece, esistono solo in relazione e per le “donne”. Il che mostra, dunque, che c’è qualcosa che non torna in un tale sistema concettuale.

Nel corso degli anni ‘80, molte lesbiche in Europa e in Québec hanno definito questo nuovo punto di vista “lesbismo radicale”. Per le lesbiche radicali, l’eterosessualità è un regime politico che deve essere rovesciato. Pertanto, per noi tutte, gli scritti di Monique Wittig sono una fonte di ispirazione. Per noi, l’insieme dell’opera di Wittig costituisce un punto di partenza per l’analisi e per l’azione. Ed è alla luce del suo pensiero che dobbiamo partire per riesaminare la storia dell’oppressione e dei movimenti di liberazione.

Quando si riesamina la storia da questo punto di vista, è interessante notare come il primo abbozzo di una critica dell’eterosessualità come “istituzione politica” fosse già stato formulato all’inizio degli anni ‘70 negli Stati Uniti da alcune lesbiche separatiste.⁵ Il lesbismo separatista non ha, tuttavia, approfondito quest’analisi. Il suo obiettivo era, piuttosto, quello di sviluppare a fini essenzialistici valori specificamente lesbici, in particolare, all’interno di comunità lesbiche. Ma ciò significava dimenticare che “l’eterosessualità non può che passare attraverso la distruzione e la negazione (...) del lesbismo per assicurare il suo potere politico”.⁶

L’esistenza di comunità lesbiche è strategicamente necessaria. Ma se non le si contestualizzano nell’insieme di un movimento politico che abbia come obiettivo l’abolizione del sistema eterosessuale, il loro significato si risolve in una forma di ripiegamento su di sé. Si tratta, in quel caso, della creazione di una “nuova categoria”. Invece, solo la distruzione delle categorie esistenti può portare a un reale cambiamento. E questo è proprio ciò che abbiamo imparato da Monique Wittig: non si tratta di sostituire la categoria “donna” con la categoria “lesbica”, ma di usare la nostra posizione strategica per distruggere il sistema eterosessuale.

“Noi [lesbiche]⁷ siamo transfughe di classe come gli schiavi fuggitivi americani lo sono stati” (“Non si nasce donna”). Quest’altra frase chiave attribuisce una dimensione politica al punto di vista lesbico. Quando si legge Wittig, va sempre tenuta a mente. In effetti, Wittig situa le lesbiche in un *continuum* di resistenza proprio alle diverse forme storiche di oppressione, il che la allontana, ad esempio, dal

⁵ Charlotte Bunch, “Learning from Lesbian Separatism”, manoscritto (novembre 1976).

⁶ Ariane Brunet e Louise Turcotte, “Radicalisme et Séparatisme”, *Amazones d’hier, lesbiennes d’aujourd’hui*, vol. IV, n° 4, maggio 1986, tradotto in inglese da Lee Heppner con il titolo “Separatism and Radicalism: an Analysis of the Differences and Similarities”, in *For Lesbians Only: a Separatist Anthology*, Londra: Onlywomen Press, 1988, p. 450.

⁷ Nell’edizione francese del testo.

concetto di “*continuum* lesbico” proposto da Adrienne Rich nel corso degli anni 80. Per Rich,⁸ l’eterosessualità è “qualcosa che viene imposta, gestita, organizzata, propagandata e mantenuta con la forza”.⁹ Il suo testo considera l’eterosessualità come un’istituzione politica nell’ambito del sistema patriarcale. L’esistenza lesbica è un atto di resistenza contro questa istituzione, ma “affinché questo contenuto politico sia realizzato (...) in una forma veramente liberatrice, la scelta erotica deve essere approfondita e deve dispiegarsi in una cosciente identificazione-con- le-donne”.¹⁰ In quest’analisi, la concezione del lesbismo poggia sul fatto che esso si ricollega all’esperienza femminile, come, per esempio, nell’esperienza della maternità. Il concetto di eterosessualità teorizzato da Rich si pone, pertanto, nei limiti del quadro analitico della teoria femminista esistente ovvero di quello che passa ancora dal “punto di vista delle donne”. Il lesbismo radicale, invece, individua la dimensione politica del lesbismo nel fatto che le lesbiche occupano una posizione specifica all’interno della classe delle donne e che esse costituiscono pertanto una faglia nell’ambito di quel regime politico che è l’eterosessualità.

Uscendo dai sentieri battuti, il lesbismo radicale esige una continua messa in questione dei nostri presupposti teorici e politici: “La coscienza dell’oppressione non si limita a essere una reazione a (una lotta contro) l’oppressione. È una totale rivalutazione concettuale del mondo sociale” (“Non si nasce donna”).

Ho conosciuto Monique Wittig frequentando i gruppi militanti femministi. Il suo profondo rispetto per ogni persona e il suo profondo sdegno per ogni forma di prevaricazione hanno modificato per sempre la mia concezione della militanza. Ma è stato anche attraverso il suo pensiero che ho capito la necessità di un continuo va-e-vieni tra teoria e politica. La lotta politica non può essere concepita senza questa costante dinamica tra i due livelli, il che rappresenta una grande sfida per tutte noi militanti, perché esige una incessante vigilanza, una necessità continua di riconsiderare le nostre azioni e le nostre prese di posizione. È in questo senso, d’altronde, che dobbiamo interpretare la critica radicale del femminismo.

“La trasformazione dei rapporti economici non basta. Dobbiamo produrre una trasformazione politica dei concetti chiave, ovvero dei concetti che sono strategici per noi” (“Il pensiero *straight*”). Non mettendo in questione il regime politico eterosessuale, il femminismo contemporaneo propone di riorganizzare questo sistema, non di abolirlo. Allo stesso modo, mi pare, debba essere considerata la rapida diffusione dell’uso della nozione di “genere”. Essa maschera la realtà dell’oppressione delle donne più che svelarla. Nei fatti il “genere”, anche quando intende descrivere le relazioni sociali tra uomini e donne, occulta o minimizza la nozione di “classe di sesso”, eliminando in tal modo la dimensione politica che fonda questi rapporti. Da questa corrente del “genere” (lo si dimentica troppo facilmente) si è generata un’altra corrente, quella nominata “teoria queer”. Si tratta in questo caso di identità sessuali che rifiutano la concordanza sesso/genere, praticando la trasgressione simbolica del genere o la trasformazione biologica. Anche in questo caso, mi pare che questi spostamenti identitari altro non facciano che consolidare le categorie sesso/genere. Nello specifico, si utilizzano gli stessi paradigmi, senza andare oltre il sistema binario che li caratterizza. Ma davvero basta invertire le categorie per eliminarle?

In tal senso, c’è una riflessione cruciale che non si può non ritrovare nei saggi di Wittig, e che si riassume nella seguente frase: “Un testo di un scrittore minoritario è efficace solo se riesce a rendere universale il punto di vista minoritario”. Questa citazione è un esempio della straordinaria forza di Wittig. Rivendicando l’universalità del punto di vista lesbico, Wittig rovescia il senso abituale dei concetti. Infatti, fino ad allora, gli scrittori minoritari dovevano aggiungere “l’universale” al punto di

⁸ Adrienne Rich, 1985. “Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica”, *DWF (donna woman femme)*, n. 23-24, p. 5-40.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

vista da loro adottato, se desideravano raggiungere l'intangibile universalità della classe dominante. In questo senso, si può capire perché una forma di "cultura gay" ha potuto trovare, nonostante tutto, una forma di ricezione sociale. Non solo perché, malgrado la loro trasgressione, gli uomini gay fanno parte della classe degli uomini (la classe dominante tra i sessi), ma soprattutto perché si sono definiti come minoritari. Il pensiero lesbico di Wittig non mira a trasgredire le categorie di genere e di sesso sulle quali la nozione stessa di universalità si fonda, ma ad abolirle. "I sessi (il genere), la Differenza tra i sessi, l'uomo, la donna, la razza, il Nero, il Bianco, la natura, sono al cuore di questo insieme di parametri [che definiscono il pensiero *straight*]"¹¹. Tali parametri hanno formato i nostri concetti, le nostre leggi, le nostre istituzioni, la nostra storia, le nostre culture" ("Homo sum"). Esaminare i parametri sui quali si fonda il pensiero universale richiede una rivalutazione di tutti i concetti e di tutti gli strumenti di analisi fondamentali, compresa la dialettica. Non per eliminarla, ma per renderla maggiormente operante.

Il lavoro di Wittig è, in tal senso, la perfetta illustrazione del nesso tra politica e teoria. Troppo spesso percepiamo questi due aspetti fondamentali come entità separate: da un lato, la teoria, dall'altro, la politica. I due ambiti funzionerebbero in modo parallelo, quando, invece, dovrebbero intrecciarsi. Questo nesso tra teoria e politica è una condizione imprescindibile per qualunque lotta militante, ed è proprio questo aspetto che rende il pensiero di Wittig tanto disturbante.

Siamo oggi nel XXI secolo. Da alcuni anni, le persone lesbiche e gay lottano per il riconoscimento dei loro diritti civili, in particolare per il riconoscimento giuridico del loro statuto di coppia. Queste riforme produrrebbero un contratto sociale di altro e nuovo genere? Ne dubito fortemente. Ciò vorrebbe dire pensare il regime politico dell'eterosessualità come il solo e unico modo di funzionamento che possa assicurare una coesione sociale, basta, solo, renderlo più inclusivo. Questo accade come se l'idea dei rapporti sociali di sesso fosse diventata obsoleta, perché partecipiamo a pieno titolo a un regime politico che opprime le donne e avalliamo, in tal modo, il pensiero *straight*. Non cambiamo il mondo, ma ce lo accomodiamo un po' a nostra guisa, e niente si allontana di più dalle idee rivoluzionarie che hanno fatto di Wittig uno dei grandi pensatori del nostro tempo.

¹¹ Nell'edizione francese del testo.

Prefazione¹²

Definisco lesbico materialista l'approccio politico e filosofico che caratterizza la prima metà di questa raccolta di saggi. In essa, descrivo l'eterosessualità non come un'istituzione, ma come un regime politico che si fonda sulla sottomissione e sull'appropriazione delle donne. In una situazione disperata, simile a quella dei servi e degli schiavi, le donne hanno la "scelta" tra l'essere fuggitive e tentare, dunque, di fuggire dalla loro classe o gruppo sociale (come fanno le lesbiche) e/o di rinegoziare quotidianamente il contratto sociale, pezzo per pezzo. Ma non c'è via d'uscita (perché per le donne non c'è un altro territorio dove poter andare, non c'è un al di là del Mississippi, non c'è una Palestina, non c'è una Liberia). La sola cosa da fare per ciascuna è tenersi salda sulle proprie gambe, come un'evasa, una schiava fuggitiva, una lesbica. Accetto che il mio punto di vista appaia brutale, ma, considerati i tutti secoli di pensiero che ha contro di sé, non c'è da sorprendersi.

Per prima cosa, dobbiamo uscire dai sentieri battuti della politica, della filosofia, dell'antropologia, della storia, delle "culture", per comprendere cosa sta realmente accadendo. Poi, dobbiamo rinunciare allo splendido strumento filosofico della dialettica quale esso è, perché, così com'è, esso non consente di pensare l'opposizione tra uomini e donne in termini di conflitto di classe. Occorre, infine, comprendere che questo conflitto tra classi di sesso non ha nulla di eterno e che per superarlo bisogna distruggere politicamente, filosoficamente e simbolicamente le categorie di "uomini" e di "donne". La dialettica non è stato uno strumento all'altezza del compito che doveva svolgere politicamente. Pertanto, sta a noi adesso definire cosa intendere per "materialismo" e per "materialità".

Nomino ora coloro senza le quali non avrei potuto attaccare concettualmente il mondo *straight*: Nicole-Claude Mathieu, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Paola Tabet, Sande Zeig rappresentano per me, in ordine di pubblicazione dei loro lavori, le influenze politiche più importanti nel corso del periodo di scrittura di questi saggi. Ciascuna di loro merita un riferimento specifico.

Nicole-Claude Mathieu è stata la prima a dimostrare nell'ambito delle scienze sociali che le donne sono un gruppo sociologico e antropologico, ovvero la prima a considerare le donne come un vero e proprio gruppo sociale, e non come una mera appendice di quello degli uomini. Mathieu ha dato avvio a ciò che lei stessa ha definito l'"antropologia dei sessi". Oltre che antropologa, Mathieu è anche filosofa. Il suo ultimo saggio sulla coscienza è un contributo filosofico decisivo e ormai indispensabile per pensare l'oppressione.¹³ Sviluppando un'analisi della coscienza "oppressa" – che non vuol dire coscienza "alienata" – Mathieu ci fornisce il tassello mancante nella storia della coscienza [prodotta dal pensiero dialettico]¹⁴.

Christine Delphy ha coniato l'espressione "femminismo materialista" e ha modificato il concetto marxista di classe, mostrandone l'aspetto obsoleto, perché esso non prendeva in considerazione il lavoro domestico, ovvero quel lavoro che, pur non avendo un valore di scambio, rappresenta i due terzi del lavoro svolto a livello mondiale, secondo quanto attestano le recenti cifre delle Nazioni Unite.

Colette Guillaumin ha trasformato la nozione di materialismo e di materialità al punto da renderle irriconoscibili. Bisogna leggere Guillaumin per capire che ciò che finora abbiamo chiamato materialismo era ben altro, perché non prendeva in considerazione l'aspetto più importante della

¹² Ndt: Questa prefazione, scritta da Wittig nel 1991 per la pubblicazione della prima edizione inglese di *The Straight Mind and Other Essays*, è ripubblicata senza cambiamenti sostanziali nell'edizione francese (2001).

¹³ Ndt: Nicole-Claude Mathieu, "Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques unes de leurs interprétations en ethnologie", pubblicato nel 1985 nella silloge curata da Mathieu intitolata *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Il saggio è poi ripreso in *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe* (1991, Coté-femmes, riedito dalle Éditions iXe nel 2013).

¹⁴ Nell'edizione francese del testo.

materialità. Essa si definisce, da un lato, attraverso lo sforzo fisico e mentale propri a un lavoro che è mero servizio fisico reso a una o più persone senza alcuna forma di compensazione salariale, e, dall'altro, attraverso le conseguenze fisiche e mentali di un tipo di lavoro che priva incessantemente di sé stesse le persone che lo svolgono. Ma Guillaumin è maggiormente nota per aver definito il duplice aspetto dell'oppressione delle donne attraverso il concetto che lei ha chiamato "sessaggio" e che designa, allo stesso tempo, l'appropriazione privata di ciascuna donna da parte di un individuo (marito o padre) e l'appropriazione collettiva dell'intero gruppo delle donne (incluse le donne non sposate) da parte della classe degli uomini. Una donna non sposata, dovrà, comunque, essere disponibile a prendersi cura delle persone malate, delle persone anziane, delle persone più deboli (come, ad esempio, fanno le suore o le volontarie), appartengano o meno alla sua famiglia.

Lavorando nel campo dell'antropologia dei sessi, Paola Tabet, ha stabilito il legame che unisce le donne in quanto gruppo collettivamente appropriato. In particolare, nei suoi ultimi lavori sulla prostituzione, Tabet mostra che esiste un legame di continuità tra coloro che sono socialmente chiamate "prostitute" e le lesbiche, in quanto entrambe appartengono a una classe di donne che non sono oggetto di una appropriazione privata, benché collettivamente siano entrambe oggetto dell'oppressione eterosessuale.

Sande Zeig, con cui ho scritto *Brouillon pour un dictionnaire des amantes* e la *pièce* teatrale *Voyage sans fin*, mi ha fatto capire che gli effetti dell'oppressione sul corpo – effetti che danno forma al corpo, che producono la sua gestualità, il suo movimento, la sua motricità e, persino, i suoi muscoli – si originano nell'ambito dell'astrazione concettuale e si producono attraverso le parole che li formalizzano. Quando nel testo "Il marchio del genere" ho scritto che "il linguaggio getta fasci di realtà sul corpo sociale, colpendolo e modellandolo violentemente, per esempio, fabbricando i corpi degli attori sociali", mi riferivo al suo lavoro come attrice e come scrittrice.

Ci sono molti altri nomi importanti che non ho menzionato (Colette Capitan, Monique Plaza, Emmanuelle de Lesseps, Louise Turcotte, Danielle Charest, Suzette Robichon, Claudie Lesselier, e altre ancora). Ma in questa sede indico le teoriche che hanno esercitato un'influenza diretta sul mio modo di pensare.

Questa raccolta di saggi si divide in due parti. La prima metà, come ho già detto, consiste in una discussione politica. Ne "La categoria di sesso" volevo mostrare che il "sesso" è una categoria politica. La parola "genere", in uso in Inghilterra e negli Stati Uniti, mi sembra imprecisa. In "Non si nasce donna", sviluppo un tentativo di stabilire un legame tra le donne che lottano per le donne in quanto classe, contro l'idea di "donna" come concetto essenzialista. Ne "Il pensiero *straight*" ritraccio a grandi linee il tipo di produzione intellettuale che nel corso dei secoli ha pensato l'eterosessualità come un dato. "Il contratto sociale" discute l'idea secondo la quale vi è una via di uscita oltre al contratto sociale eterosessuale. "*Homo sum*" parla del pensiero politico e del futuro della dialettica.

Nella seconda metà di questa raccolta, mi occupo del mio principale interesse: la scrittura. Il mio primo libro, *L'Opopanax*, ha avuto il sostegno degli autori del *Nouveau Roman*. Si tratta di una scuola di scrittori che ho sempre ammirato per il modo in cui hanno rivoluzionato il romanzo e per la loro posizione a favore della "letteratura per la letteratura". Mi hanno insegnato il mestiere letterario. In "Il punto di vista: universale o particolare?" affronto la questione di un'opera d'arte in cui gli aspetti formali non vengono presi socialmente in considerazione perché è l'oggetto dell'opera a catturare l'interesse (nel caso specifico, l'omosessualità). Il saggio "Il cavallo di Troia" tratta del linguaggio che si presenta all'autore come una materia grezza e dell'impatto violento che le forme letterarie producono sul loro contesto di ricezione quando sono innovative. Questo saggio è stato sviluppato in un lavoro non ancora pubblicato che ho intitolato *Le Chantier littéraire*. In "Il marchio del genere" prendo in esame il significato originario del genere e come esso sia l'indice linguistico dell'oppressione materiale delle donne. "Il luogo dell'azione" si focalizza sul linguaggio come forma ultima di contratto sociale, un'idea che mi è stata ispirata dal lavoro di Nathalie Sarraute.

Diverse riviste hanno contribuito alla prima pubblicazione di questi testi su questa nuova concezione di materialismo. La prima è stata *Questions féministes*, il cui collettivo di redazione mi ha invitata a unirmi a loro quando sono venuta per la prima volta negli Stati Uniti. In quel periodo, lavoravo alla preparazione di una serie di seminari da tenersi presso il dipartimento di francese dell'Università della California a Berkeley. Stavo tentando di dar vita a una rivoluzione epistemologica nell'approccio dell'oppressione delle donne. È stato allora che mi sono unita con entusiasmo a questo gruppo, le cui partecipanti stavano lavorando nella stessa direzione. La rivista *Feminist Issues* è stata creata a Berkeley qualche anno dopo con l'intento di sviluppare i concetti del femminismo materialista, e il collettivo della rivista mi ha invitata a essere il loro consigliere editoriale. Nonostante il conflitto che abbiamo avuto in Francia [nel collettivo di redazione di *Questions féministes*] a proposito della questione lesbica, le direttrici di *Feminist Issues* (Mary Jo Lakeland e Susan Ellis Wolf) hanno deciso che questa questione non avrebbe rappresentato un pregiudizio per la rivista e che, anzi, avrebbe ricevuto l'attenzione che meritava in un quadro internazionale. La rivista *Amazones d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui* è stata pubblicata a Montreal per iniziativa di lesbiche radicali, quali Louise Turcotte e Danielle Charest, che hanno capito la necessità di una teoria femminista materialista dell'oppressione delle donne e il bisogno di oltrepassarla nella teoria e nella lotta che esse stesse hanno adottato e sviluppato.

Monique Wittig
Tucson, gennaio 1991

La categoria di sesso¹⁵

O, esprime un ideale virile. Virile o quantomeno mascolino. Finalmente una donna che lo ammette! Che ammette cosa? Qualcosa che le donne da sempre si sono rifiutate di ammettere (e oggi più che mai). Qualcosa che gli uomini hanno sempre rimproverato alle donne: che non hanno mai smesso di obbedire alla loro natura, al richiamo del loro sangue, che ogni cosa in loro, perfino il loro spirito, è sesso.
*Jean Paulham, "Felicità nella schiavitù",
prefazione a Histoire d'O di Pauline Réage*

Nel corso del 1838, la pacifica isola di Barbados fu scossa da una strana e sanguinosa rivolta. Circa duecento Neri di entrambi i sessi, diventati liberi da poco grazie alla Dichiarazione di Marzo, si sono recati un mattino a chiedere al loro precedente padrone, un certo Glenelg, se voleva riprenderli come schiavi (...). Sospetto (...) che gli schiavi di Glenelg fossero innamorati del loro padrone e che non potessero sopportare di stare senza di lui.
Jean Paulham, "Felicità nella schiavitù"

*Perché dovrei sposarmi? Mi piace la vita così com'è.
Perché dovrei aver bisogno di una moglie?(...)
E cosa c'è di buono in una donna? – Una donna è una lavoratrice. (...) Una donna è una serva dell'uomo.
– Ma per far cosa dovrei aver bisogno di una lavoratrice?
– Ecco, perché ti piace che ti si tolgano le castagne dal fuoco (...)
– Bene, se è così, allora sposami.
Ivan Turgenev, Memorie di un cacciatore*

L'idea che i sessi siano eterni e quella che gli schiavi e i padroni siano eterni derivano dalla stessa credenza, e come non esistono schiavi senza padroni, così non esistono donne senza uomini. L'ideologia della differenza sessuale opera nella nostra cultura come una censura, celando dietro l'idea di natura l'opposizione sociale che lega uomini e donne. Maschile/femminile, maschio/femmina sono le categorie che servono a occultare il fatto che le differenze sociali appartengono sempre a un ordine economico, politico e ideologico. Ogni sistema di dominazione crea delle divisioni tra gruppi che agiscono a livello materiale e a livello economico. Tali divisioni sono pensate e concettualizzate tanto dal gruppo dominante (i padroni) che dal gruppo degli oppressi (gli schiavi), una volta che si è ribellato e ha cominciato a lottare per la propria liberazione. I padroni spiegano e giustificano le divisioni da loro istituite in termini di "differenze naturali". Gli schiavi, invece, quando si ribellano e cominciano a lottare, interpretano queste "differenze naturali" come opposizioni sociali.

Perché non esiste alcun sesso: esistono soltanto un sesso che è oppresso e un sesso che opprime. È l'oppressione che crea il sesso e non il contrario. Il contrario vorrebbe dire che il sesso crea l'oppressione, oppure che la causa (l'origine) dell'oppressione va ricercata nel sesso stesso, in una divisione naturale dei sessi che pre-esisterebbe (o sarebbe esterna) alla società.

Il primato della differenza è tanto strutturalmente costitutivo del nostro pensiero da impedirgli di operare quel ritorno riflessivo su di sé che sarebbe necessario per mettersi in questione e capire il fondamento su cui si basa. Pensare una differenza in termini dialettici significa rendere espliciti i termini contraddittori che la costituiscono e che devono essere dialetticamente risolti. Comprendere la realtà sociale attraverso lo strumento del materialismo dialettico significa capire l'opposizione tra le classi e saperle riunire sotto una stessa copula (ovvero pensarle nei termini di un conflitto di classe

¹⁵ Ndt: L'articolo è stato per la prima volta pubblicato nel 1982 nel secondo numero della rivista femminista materialista statunitense *Feminist Issues*. La traduzione di M.-H. Sam Bourcier che figura nell'edizione francese del libro è stata rivista direttamente da Wittig. Tra parentesi quadre, la traduzione di aggiunte o modificazioni pubblicate nell'edizione francese.

nell'ordine sociale), il che produce una forma di risoluzione delle contraddizioni apparenti (ovvero un'abolizione delle classi stesse).

La lotta di classe è precisamente ciò che risolve le contraddizioni tra due classi opposte, poiché le abolisce al tempo stesso in cui le costituisce e le rivela come classi. La lotta di classe tra donne e uomini, che dovrebbe essere intrapresa da tutte le donne, è ciò che risolve le contraddizioni tra i sessi, abolendole nel momento stesso in cui le rende manifeste. Occorre sottolineare che le contraddizioni appartengono sempre a un ordine materiale. L'aspetto a mio giudizio rilevante della questione risiede nel fatto che prima del conflitto (della rivolta, della lotta) non ci sono categorie di opposizione, ma solo categorie di differenza. È solo nel momento in cui la lotta divampa che la violenta realtà delle opposizioni e la natura politica delle differenze si manifestano. Finché le opposizioni (differenze) appaiono come già date, come precedenti a qualunque forma di pensiero, come "naturali", finché non c'è conflitto o lotta, non ci sono né, dialettica, né cambiamento, né movimento. Il pensiero dominante rifiuta di prendersi a oggetto di riflessione per capire ciò che lo metterebbe in discussione.

Infatti, non esiste conflitto tra uomini e donne, finché non emerge un movimento di lotta delle donne. Il destino delle donne è quello di compiere tre quarti del lavoro all'interno della società (nell'ambito pubblico e nell'ambito privato), oltre al lavoro fisico di riproduzione, fissato a un tasso socialmente prestabilito. Essere assassinate, mutilate, torturate e maltrattate fisicamente e mentalmente, essere stuprate e picchiate, essere forzate a sposarsi, questo è il destino delle donne. E il destino, si dice, non può essere cambiato. Le donne non sanno di essere totalmente dominate dagli uomini, e quando ne hanno la percezione, hanno "difficoltà a crederlo". E spesso messe di fronte alla realtà nuda e cruda, come ultimo ricorso cui aggrapparsi, le donne si rifiutano di credere che gli uomini le dominino consapevolmente (perché l'oppressione è molto più insopportabile per gli oppressi che per gli oppressori). Gli uomini, d'altronde, sanno perfettamente di essere coloro che dominano le donne ("siamo i padroni delle donne" diceva André Breton¹⁶) e sono socializzati per farlo. Non hanno bisogno di esprimere continuamente questo fatto, poiché non si parla spesso della dominazione che si esercita su ciò che già si possiede.

Qual è il pensiero che si rifiuta di analizzarsi, che non mette in questione ciò su cui si fonda? Questo pensiero è il pensiero dominante. È un pensiero che afferma che i sessi sono un "dato", che precede ogni forma di pensiero, che precede ogni forma di società. Questo pensiero è il pensiero di coloro che dominano le donne.

In ogni periodo storico, le idee della classe dominante sono le idee dominanti. Detto altrimenti, la classe che è la forza dominante dal punto di vista *materiale* è anche la forza dominante dal punto di vista *intellettuale*. La classe che detiene i mezzi della produzione materiale, ha anche il controllo sui mezzi della produzione intellettuale. Conseguentemente, le idee di coloro che non possiedono i mezzi della produzione intellettuale sono sottomesse alla classe dominante. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione, nell'ambito del mondo delle idee, dei rapporti di dominazione che si dispiegano nell'ambito della sfera materiale; rapporti di dominazione materiale che si esprimono sotto forma di idee: espressione dei rapporti che fanno di una classe la classe dominante, pertanto queste idee sono le idee della sua dominazione. (Marx e Engels, *L'ideologia tedesca*).

Il pensiero basato sul primato della differenza è il pensiero della dominazione. Il dominio attribuisce alle donne un insieme di fatti, di dati, di presupposti che, sebbene sino tutti e ciascuno ampiamente discutibili, formano una sterminata costruzione politica, una rete coesa che influenza ogni cosa: i nostri pensieri, i nostri gesti, i nostri atti, il nostro lavoro, le nostre sensazioni, le nostre relazioni.

La dominazione, dunque, afferma attraverso innumerevoli modalità che:

¹⁶ André Breton, *Le Premier Manifeste du Surréalisme*, 1924.

- i “sessi” (due categorie distinte di individui) esistono, prima di ogni forma di pensiero e di società, e si caratterizzano per l’esistenza di una differenza costitutiva, di una differenza che ha conseguenze ontologiche (si tratta dell’approccio metafisico);
- i “sessi” esistono, prima di ogni forma di pensiero e di ordine sociale, e si caratterizzano per l’esistenza di una differenza “naturale”, “biologica”, “ormonale” o “genetica”, di una differenza che ha conseguenze sociologiche (si tratta dell’approccio scientifico);
- prima di ogni forma di pensiero e di ordine sociale, esiste una “divisione naturale del lavoro all’interno della famiglia”, una “divisione del lavoro che originariamente altro non era che la divisione del lavoro nell’atto sessuale” (si tratta dell’approccio marxista).

Qualunque sia l’approccio, l’idea rimane fondamentale: i sessi, malgrado la loro differenza costitutiva, devono inevitabilmente sviluppare relazioni da categoria di sesso ad altra categoria di sesso. In quanto appartenenti a un ordine naturale, queste relazioni non possono, pertanto, essere concepite come relazioni sociali. Questo pensiero, che pervade tutti i discorsi, compresi i luoghi comuni (la costola di Adamo esprime il fatto che Adamo è, mentre Eva è la costola di Adamo), è il pensiero della dominazione. L’insieme dei discorsi che esso produce è costantemente rinforzato a ogni livello della realtà sociale e nasconde il fatto politico della sottomissione di un sesso all’altro e il carattere cogente della categoria stessa di sesso (che costituisce la prima definizione dell’essere sociale attraverso l’iscrizione allo stato civile). La categoria di sesso non esiste a priori, anteriormente ad ogni società. E, in quanto categoria di dominio, non può essere prodotta da un dominio naturale, ma dal dominio sociale esercitato dagli uomini sulle donne perché non c’è forma di dominazione che non sia sociale.

La categoria di sesso è la categoria politica che fonda la società in quanto eterosessuale. In tal senso, essa non riguarda “esseri”, ma relazioni sociali (infatti donne e uomini sono l’esito di relazioni sociali), nonostante questi due aspetti vengano sempre confusi quando se ne discute. La categoria di sesso è quella che definisce “naturale” la relazione che fonda la società (eterosessuale) e attraverso la quale metà del genere umano – le donne – viene “eterosessualizzata” (la fabbricazione delle donne è analoga alla fabbricazione degli eunuchi, al trattamento degli schiavi, all’allevamento degli animali) e sottomessa all’economia eterosessuale. Infatti, la categoria di sesso è il prodotto di una società eterosessuale che impone alle donne l’obbligo della riproduzione della “specie”, ovvero della riproduzione della società eterosessuale. La riproduzione obbligata della “specie” per mezzo delle donne è il sistema di sfruttamento sul quale si basa economicamente l’eterosessualità. La riproduzione è essenzialmente quel tipo di lavoro, di produzione realizzata dalle donne, attraverso la quale inizia il processo di appropriazione di tutto il lavoro delle donne da parte degli uomini. In esso, va inclusa anche l’appropriazione del lavoro che “per natura” è associato alla riproduzione: la cura dei figli e i lavori domestici. Questa appropriazione del lavoro delle donne si realizza allo stesso modo in cui la classe dirigente si appropria del lavoro dei lavoratori. Non si può affermare che una delle due forme di produzione (di riproduzione) sia naturale, mentre l’altra sarebbe sociale. Questo tipo di argomento altro non è che la giustificazione teorica, ideologica dell’oppressione. Si tratta di un argomento usato per far credere alle donne che prima di ogni società e all’interno di ogni società esse sarebbero soggette all’obbligo di riproduzione. Tuttavia, nello stesso modo in cui non sappiamo nulla a proposito del lavoro e della produzione sociale al di fuori del contesto di sfruttamento, analogamente non sappiamo nulla a proposito della riproduzione della società al di fuori del suo contesto di sfruttamento.

La categoria di sesso è il prodotto di una società eterosessuale nella quale gli uomini si appropriano a vantaggio loro della riproduzione e della produzione delle donne, così pure come dei loro stessi corpi, e ciò avviene attraverso un contratto chiamato contratto di matrimonio.¹⁷ Confrontiamo ora questo

¹⁷ Ndt: Wittig riprende in questo passaggio le linee portanti della teoria dell’appropriazione della classe delle donne da parte della classe degli uomini formulata dalla sociologa Colette Guillaumin. Femminista materialista, anch’essa parte del

contratto con il contratto che lega il lavoratore al suo datore di lavoro. Il contratto che lega la donna all'uomo è, in via di principio, un contratto per la vita intera, che solo la legge può interrompere (attraverso il divorzio). Tale contratto attribuisce alla donna alcuni obblighi, incluso una forma di lavoro non pagato. Il lavoro svolto (occuparsi della casa e dei figli) e gli obblighi imposti (cessione della riproduzione, che prende il nome del marito, coabitazione giorno e notte, imposizione di rapporti sessuali, assegnazione della residenza del coniuge, da cui deriva la nozione giuridica di “abbandono del domicilio coniugale”) significano che la donna cede la sua persona fisica al marito.

Il fatto che la donna dipenda direttamente dal marito è implicitamente confermato nella politica di non intervento praticata dalla polizia nel caso in cui un uomo picchi sua moglie. La polizia interviene con una denuncia di aggressione e di percosse nel caso in cui un cittadino colpisca un altro cittadino. Ma una donna che ha firmato un contratto di matrimonio smette di essere una cittadina ordinaria (protetta dalla legge). La polizia esprime esplicitamente la sua reticenza a intervenire nelle “questioni domestiche” (costruite in opposizione alle questioni di diritto civile), nelle quali l'autorità dello Stato non deve intervenire direttamente, perché viene sostituita dall'autorità del marito. Si deve andare nelle case di accoglienza delle donne picchiate dai mariti per vedere fino a che punto si estenda una tale autorità.

La categoria di sesso è il prodotto della società eterosessuale che trasforma metà della popolazione in esseri sessuali, perché il sesso è una categoria a cui le donne non possono sfuggire. Ovunque esse siano, qualunque cosa facciano (compreso lavorare nel settore pubblico), le donne sono percepite (e costituite) come sessualmente accessibili per gli uomini e, per questo devono essere visibili: loro stesse, i loro seni, le loro natiche, come i vestiti che indossano. Le donne devono sfoggiare la loro stella gialla – il loro intramontabile sorriso – giorno e notte. Si può, poi, affermare che ciascuna donna, sia essa sposata o meno, debba prestare un servizio sessuale forzato, un servizio sessuale che potremmo paragonare al servizio militare, la cui durata può variare da un giorno a un anno, ma anche venticinque anni, o ancora di più. Sfuggono a quest'obbligo alcune lesbiche e alcune religiose, ma il loro numero è esiguo, anche se crescente. Nonostante le donne siano sovraesposte come esseri sessuali, esse sono completamente invisibili come esseri sociali. Per questo, si ingiunge alle donne di comportarsi nel modo più discreto possibile e di scusarsi per qualsiasi cosa facciano. Basta leggere le interviste rilasciate da donne celebri per vedere come si prodighino in mille scuse. I giornali, tra l'altro, ancora oggi parlano di “due studenti e una donna”, di “due avvocati e una donna”, di “tre viaggiatori e una donna” che hanno fatto questo o quell'altro. Perché la categoria di sesso è una categoria che aderisce al gruppo delle donne, le donne non possono essere percepite al di fuori di essa. Solo *loro* sono sesso, *il* sesso; e in sesso sono state trasformate le loro menti, i loro corpi, i loro atti, i loro gesti; persino le loro uccisioni e le percosse che subiscono sono sessuali. La categoria di sesso, insomma, corrisponde pienamente alle donne.

La categoria di sesso è, dunque, una categoria totalitaria che per provare la propria verità ha le sue inquisizioni, le sue corti di giustizia, i suoi tribunali, il suo corpo di leggi, i suoi metodi di terrore, le sue torture, le sue mutilazioni, le sue esecuzioni e la sua polizia. La categoria di sesso forma le menti oltre che i corpi, poiché controlla tutte le forme di produzione mentale. Ha una tale presa sulle nostre menti dall'impedirci di pensare al di fuori di essa. Questa è la ragione per la quale dobbiamo distruggerla e iniziare a pensare al di là di essa, se vogliamo iniziare a pensare veramente. Nello stesso modo dobbiamo distruggere i sessi in quanto realtà sociologica se vogliamo cominciare ad esistere. La categoria di sesso è la categoria che impone alle donne un regime di schiavitù e opera in modo specifico, come già fece nel caso degli schiavi neri, attraverso un'operazione di riduzione, prendendo una parte

collettivo editoriale di *Questions féministes*, Guillaumin è stata la pioniera in Francia degli studi sulla razza e sui processi di razzizzazione (cfr. Sara Garbagnoli, Valeria Ribeiro Corossacz e Vincenza Perilli, “Colette Guillaumin o la natura sistemica di sessismo e razzismo”, *Il Manifesto*, 16 maggio 2017, <https://ilmanifesto.it/colette-guillaumin-la-natura-sistemica-di-sessismo-e-razzismo>).

per il tutto, una parte (il colore della pelle, il sesso) attraverso la quale l'intero gruppo deve passare, come attraverso un filtro. È interessante notare che, per quanto riguarda lo stato civile, tanto il colore della pelle che il sesso devono ancora essere "dichiarati". Tuttavia, grazie all'abolizione della schiavitù, la "dichiarazione" del "colore" viene ormai considerata discriminatoria. Ma lo stesso non vale per quanto riguarda la "dichiarazione" del "sesso", categoria che nemmeno le donne sognano di abolire.¹⁸ Io dico: è giunto il momento di farlo.¹⁹

¹⁸ Il piacere nel sesso non costituisce certo l'oggetto di questo articolo, né lo è la questione della felicità nella schiavitù.

¹⁹ Ndt: nell'edizione francese: cosa stiamo aspettando?

Non si nasce donna²⁰

Un approccio femminista materialista dell'oppressione delle donne distrugge l'idea che le donne siano un "gruppo naturale":²¹ in esso le donne sono teorizzate come "un gruppo razzializzato di tipo speciale, percepito socialmente come un *gruppo naturale*, un gruppo di persone considerate come materialmente specifiche nel loro corpo".²² Ciò che l'analisi produce nel campo delle idee, la pratica lo realizza: l'esistenza di una società lesbica,²³ infatti, distrugge il fatto artificiale, ovvero sociale, che costituisce le donne come un "gruppo naturale". Una società lesbica rivela nella prassi che la separazione delle donne dagli uomini, di cui le donne sono state oggetto, è un fatto politico e mostra che noi donne siamo state fabbricate per essere un "gruppo naturale". Nel caso specifico delle donne, l'ideologia è tanto radicata e credibile perché i nostri corpi e le nostre categorie di pensiero sono il prodotto di tale manipolazione. Noi donne siamo state forzate a corrispondere, tratto a tratto, tanto nei nostri corpi quanto nei nostri pensieri, all'*idea* di natura che è stata costituita per noi. Abbiamo subito una tale distorsione che il nostro corpo deformato è ciò che viene definito "naturale" e si pensa che esista così com'è prima e indipendentemente dall'oppressione. Abbiamo subito una tale distorsione che, alla fine, l'oppressione che subiamo appare essere una conseguenza di questa nostra intima "natura" (natura che non è che un'*idea*).²⁴ Ciò che un'analisi materialista produce attraverso il ragionamento teorico, una società lesbica lo realizza nella pratica: non solo non esiste nessun "gruppo naturale" delle donne (noi lesbiche ne siamo la prova), ma noi lesbiche mettiamo in questione la nozione di "donna" anche in quanto singole soggettività. Per noi lesbiche, come già ha scritto Simone de Beauvoir, tale nozione non è che una chimera, un mito. Beauvoir ha scritto: "Non si nasce donna, lo si diventa. Nessun destino biologico, psicologico o economico determina la specifica figura che le donne rivestono nelle nostre società: è la nostra cultura, nel suo insieme, che fabbrica questa creatura che chiamiamo "femmina" e che sta a mezza strada tra l'uomo e l'eunuco".²⁵

Nonostante ciò, la maggior parte delle femministe e delle lesbiche femministe, negli Stati Uniti come altrove, continua a pensare che la base dell'oppressione delle donne *sia di ordine tanto biologico quanto storico*. Alcune di loro dicono addirittura di fondare questa loro posizione a partire dalle analisi di Beauvoir stessa.²⁶ Il credere alla figura de "la madre" e in una "preistoria" nella quale le donne avrebbero dato origine al processo di civilizzazione (in ragione di una loro propria biologica predisposizione) è l'equivalente dell'interpretazione biologizzante della storia che ci viene, invece, dalla classe degli uomini. Si tratta dello stesso tipo di ragionamento che considera la divisione tra uomini e donne come fondata su cause biologiche, ovvero su cause che esorbitano dai rapporti sociali. A mio giudizio, una tale visione non potrà mai costituire un approccio lesbico per pensare

²⁰ Ndt: il testo è stato inizialmente pubblicato in francese nel numero 8 di *Questions féministes* (maggio 1980), poi in inglese in *Feminist Issues* (1981), prima di essere ripubblicato nell'edizione inglese e poi francese (in una versione rivista da Wittig) del *Pensiero straight*. Tra parentesi quadre, la traduzione di aggiunte o modificazioni pubblicate nell'edizione francese.

²¹ Christine Delphy, "Pour un féminisme matérialiste", *L'Arc*, 61, 1975, articolo ripreso in *L'ennemi principal, I, Économie politique du patriarcat*, Parigi, Syllepse, 1998 (l'ultima riedizione è del 2013).

²² Colette Guillaumin, "Race et Nature: système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux", *Pluriel*, n° 11, 1977. L'articolo è ripreso in *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de nature*, Parigi, Côté-femmes, 1992. [Ndt. Il libro è stato ripubblicato nel 2016 dalla casa editrice femminista *iXe*].

²³ Uso il termine "società" in un'accezione antropologica estesa, in quanto non si tratta di "società" in senso stretto perché le "società lesbiche" non esistono in maniera completamente autonoma al di fuori dei sistemi sociali eterosessuali.

²⁴ Ndt: Wittig allude all'analisi dell'ideologia naturalista proposta da Guillaumin, in particolare in *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, op. cit.

²⁵ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Parigi, Gallimard, 1949.

²⁶ Redstockings, *Feminist Revolution*, New York, Random House, 1978, p.18

l'oppressione delle donne in quanto presuppone che la base della società, o l'inizio del processo di civilizzazione, sta nel regime politico eterosessuale. Il matriarcato non è meno eterosessuale del patriarcato: cambia solo il sesso della classe che opprime l'altra. In più, questa concezione, oltre al fatto che resta prigioniera delle categorie di sesso (uomini e donne), veicola ancora una volta l'idea che sia la capacità di partorire (ovvero la biologia) a definire cos'è una donna. Nonostante il fatto che le pratiche e i modi di vita delle lesbiche contraddicano queste credenze, ci sono lesbiche che affermano che "uomini e donne sono specie, o razze, distinte" (le due parole sono usate in modo sinonimico): gli uomini sarebbero esseri biologicamente inferiori alle donne e la violenza maschile qualcosa di inevitabile per ragioni di ordine biologico".²⁷ Con tali affermazioni, presumendo l'esistenza di una divisione "naturale" tra donne e uomini, si naturalizza la storia, si suppone che gli uomini e le donne siano gruppi che sono sempre esistiti e che esisteranno sempre. E, conseguentemente, non solo naturalizziamo la storia, ma naturalizziamo anche i fatti sociali attraverso cui si manifesta la nostra oppressione. E una tale naturalizzazione che rende impossibile qualunque forma di cambiamento. Per esempio, anziché considerare il partorire come un'attività socialmente forzata, la concepiamo come un'attività "naturale", come un processo "biologico", dimenticando che nelle nostre società le nascite sono pianificate (sono un fatto demografico), dimenticando che noi stessa siamo fabbricate per far figli, nonostante si tratti dell'attività a più alto rischio di morte, "fatta eccezione per i casi di guerra".²⁸ Pertanto, finché saremo "incapaci di svincolarci con la volontà oppure spontaneamente dall'obbligo secolare della procreazione – attività cui le donne si votano a vita come fosse l'atto creativo femminile"²⁹ –, il controllo della produzione di figli significherà molto di più del semplice controllo dei mezzi materiali di questa produzione: le donne dovranno pertanto per prima cosa prescindere dalla definizione de "la-donna" che è loro imposta.

Un'analisi femminista materialista mostra che ciò che noi consideriamo essere la causa o l'origine dell'oppressione altro non è altro che il *marchio*³⁰ imposto dalla classe degli oppressori sugli oppressi: il "mito della donna",³¹ le sue manifestazioni e i suoi effetti sulle coscienze appropriate e sui corpi appropriati delle donne. Infatti il marchio non precede l'oppressione: Colette Guillaumin ha mostrato che il concetto di razza non esisteva prima della realtà socio-economica della schiavitù, in ogni caso non nella sua accezione moderna (il termine "razza" si riferiva precedentemente alle dinastie familiari). Oggi, invece la razza, proprio come il sesso, è pensata come fosse un "dato", un "insieme di caratteristiche fisiche" che sarebbero proprie di un ordine naturale. Ciò che crediamo essere un dato, una percezione fisica e immediata altro non è che una costruzione mitica e sofisticata, una "formazione immaginaria"³² che reinterpreta tratti fisici (in sé tanto non significativi quanto altri tratti fisici, ma resi efficienti dal sistema sociale) attraverso la rete di relazioni nell'ambito delle quali tali tratti sono percepiti. (Coloro che sono socialmente percepiti come *neri*, sono neri; coloro che sono socialmente percepite come *donne*, sono donne. Ma prima di essere *visti/e neri* o *donne*, sono stati *socialmente costituiti* come *neri* e *donne*). Le lesbiche non devono mai dimenticare, devono sempre essere consapevoli di quanto "innaturale", di quanto costrittivo, di quanto totalmente opprimente e distruttivo fosse per noi "l'essere donna" prima della nascita del movimento di liberazione delle donne. Era una costrizione politica e quelle tra di noi che vi hanno opposto resistenza sono state accusate di non essere delle *vere* donne. Una tale critica ci ha riempite di orgoglio, perché in essa ci potevamo leggere un'ombra di vittoria: tacitamente l'oppressore ammetteva che "la-donna" non è qualcosa di "naturalmente ovvio", perché per esserne una bisogna esserne una *vera*! Contemporaneamente, siamo

²⁷ Andrea Dworkin, "Biological Superiority: The World's Most Dangerous and Deadly Idea", *Heresis*, n° 6, p.46.

²⁸ Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, New York, Links Books, 1974, p.15.

²⁹ Dworkin, op. cit.

³⁰ Guillaumin, op. cit.

³¹ Beauvoir, op. cit.

³² Guillaumin, op. cit.

state tacciate di voler diventare come gli uomini, di voler essere uomini. Oggi questa duplice accusa è stata ripresa e sostenuta con ardore in seno al movimento stesso di liberazione delle donne, da alcune femministe e, purtroppo, da alcune lesbiche il cui progetto politico sta progressivamente prendendo una forma di celebrazione del “femminile”. Rifiutare di essere una donna non significa voler essere un uomo. Inoltre, se prendiamo come esempio quello di un’ipotetica perfetta *butch* – si tratta del classico esempio che suscita il maggior orrore –, quello di un tipo di lesbica che Proust avrebbe definito una donna-uomo, in che modo la sua alienazione sarebbe diversa da quella delle donne che vogliono essere donne? Se non è zuppa è pan bagnato. Certo, del caso di una donna che vuole diventare un uomo, si può dire almeno che essa sia la prova del fatto che si tratta di una donna che vuole fuggire dalla programmazione imposta nel corso della sua socializzazione. Ma anche nel caso in cui questa donna volesse con tutte le sue forze diventare un uomo, non potrà diventarlo completamente. Diventare un uomo, infatti, vorrebbe dire non solo averne l’apparenza, ma anche la forma specifica della coscienza di un uomo, ovvero di una persona che ha a sua disposizione almeno due “schiave” nel corso della sua vita. Questo è impossibile e uno degli aspetti dell’oppressione subita dalle lesbiche consiste nel fatto che le donne sono messe fuori dalla nostra portata, perché le donne appartengono agli uomini. Pertanto una lesbica sarà qualcos’altro: una non-donna e un non-uomo, consapevole di essere una costruzione sociale, e non l’espressione di una pre-esistente natura, perché non c’è ordine naturale che pre-esista all’ordine sociale. Il rifiuto di diventare (o di continuare a essere una persona eterosessuale ha sempre significato rifiutare, in modo più o meno coscivo, di diventare un uomo o una donna (pensati come, “per natura” eterosessuali). Per una lesbica, la sua scelta va oltre il rifiuto del ruolo di “donna”. Si tratta di rifiutare il potere economico, ideologico e politico di un uomo. Di questo aspetto noi donne, lesbiche o meno, eravamo consapevoli già prima dell’inizio del movimento lesbico e femminista. Purtroppo, come sottolinea Andrea Dworkin, recentemente alcune lesbiche “hanno progressivamente ripreso l’ideologia naturalista che ci rende schiave, declinandola in una nuova forma di celebrazione dinamica, religiosa e psicologicamente persuasiva del potere biologico femminile”.³³ Quindi, alcune correnti del movimento femminista e lesbico ci stanno riportando all’ideologia de “la donna”, creata dalla classe degli uomini proprio per la classe delle donne; in questo modo si torna all’idea di donne come “gruppo naturale”. Dopo aver lottato per l’avvento di una società al di là della categoria di sesso,³⁴ ci troviamo di nuovo intrappolate nel solito vicolo cieco del “donna è meraviglioso”. Simone de Beauvoir sottolineava particolarmente il tipo di alienazione che consiste nello scegliere tra le caratteristiche del mito de “la-donna” (il fatto che le donne sarebbero per natura differenti dagli uomini) quelle che godono di buona salute per usarle come definizione del gruppo delle donne. La nozione di “donna è meraviglioso” costruisce la definizione delle donne usandone le migliori caratteristiche che il sistema di oppressione attribuisce alla nostra classe (ma migliori, poi, per chi?), ma non mette radicalmente in questione le categorie di “uomo” e di “donna”, che sono categorie politiche e non dati di natura. Una tale situazione fa sì che ci troviamo a lottare all’interno della classe delle donne non come lo fanno le altre classi, ovvero per la scomparsa della classe stessa, ma per la difesa dell’idea dell’esistenza de “la-donna” e per il suo rafforzamento. Inoltre, ci porta a formulare con autocompiacimento “nuove” teorie su quella che sarebbe la nostra specificità, la nostra “differenza”. Così, chiamiamo “non violenza” la nostra passività, quando il cuore della nostra lotta politica dovrebbe consistere proprio nel combattere la nostra passività, che è la nostra paura (una paura, naturalmente, ben motivata). L’ambiguità del termine “femminista” riassume l’intera situazione. Cosa vuol dire “femminista”? La parola “femminista” – in francese *féministe* – è formata a partire da “femm” (*femme* in francese significa “donna”) e significa: “qualcuno che lotta per le donne”, *les femmes*. Per molte di noi, “femminista” significa “qualcuno che lotta per le donne come classe e in vista della sparizione di tale classe”. Per

³³ Dworkin, op. cit.

³⁴ Atkinson, p.6: “Se il femminismo ha una logica, dovrebbe lavorare per l’avvento di una società senza sesso”.

molte altre, ciò significa “qualcuno che lotta per la donna e la sua difesa” – per il mito, dunque, e per il suo rafforzamento. Perché, allora, abbiamo scelto la parola “femminista”, se conserva in sé una tale ambiguità? Abbiamo scelto di dirci “femministe” dieci anni fa non per difendere il mito de “la-donna” o per rafforzarlo, né per identificarci con la definizione che la classe che ci opprime dà di noi, ma per affermare che il nostro movimento ha una storia e per sottolineare il legame politico con il primo movimento femminista.

È, dunque, questo movimento che va interrogato per il senso che esso ha attribuito alla parola femminismo. Il femminismo nel secolo scorso non ha mai saputo risolvere le contraddizioni che riguardano le relazioni tra la nozione di “natura” e quella di “cultura”, tra quella di “donna” e quella di “società”. Le donne hanno cominciato a lottare per sé stesse in quanto gruppo e hanno considerato, a ragione, che tutte le donne avevano in comune una situazione di oppressione. Ma si trattava, per queste femministe, di caratteristiche biologiche, di “natura”, più che di caratteristiche sociali. Si sono spinte fino ad adottare la teoria darwiniana, nonostante non credessero, come, invece faceva Darwin, che “le donne fossero meno evolute degli uomini”. Tuttavia, aderivano all’idea che uomini e donne si fossero separati nel corso del processo evolutivo e che la società nel suo insieme riflettesse una tale dicotomia.³⁵ “Il fallimento del primo femminismo deriva dal fatto che esso attaccava l’idea dell’inferiorità delle donne espressa dalla teoria di Darwin, ma ne accettava l’idea che “la donna” costituisse un soggetto a parte”.³⁶ Furono, poi, alcune scienziate, e non le militanti femministe a distruggere scientificamente una tale teoria. Le femministe che ci hanno preceduto non hanno saputo considerare la storia come un processo dinamico che si sviluppa a partire da conflitti di interesse. Tali femministe continuavano, poi, a credere, come fanno gli uomini, che la causa, l’origine dell’oppressione subita risiederebbe in una loro insita natura. Infine, dopo alcune straordinarie vittorie, le femministe di questo primo fronte di azione si trovarono intrappolate in un vicolo cieco, senza altre ragioni per cui lottare. Queste femministe sostenevano l’illogico principio dell’“uguaglianza nella differenza”, un’idea che sta ritornando in voga. Sono, così, ricascate nella trappola che minaccia anche noi, ancora una volta: l’adesione al mito de “la-donna”.

Spetta, dunque, a noi – e solo a noi – definire in termini materialistici ciò che chiamiamo “oppressione”, mostrare con chiarezza che le donne sono una classe, il che significa che la categoria “donna”, come del resto la categoria “uomo”, sono categorie politiche e economiche e che, di conseguenza, esse non sono eterne. La nostra lotta ha per fine la soppressione degli uomini in quanto classe, attraverso una lotta di classe di ordine politico, e certamente non attraverso un genocidio. Una volta scomparsa la classe degli “uomini”, la classe stessa delle “donne” scomparirà, perché non esistono schiavi, se non esistono i padroni. Il nostro primo compito è, dunque, quello di dissociare attentamente “le donne” (la classe all’interno della quale noi lottiamo) da “la-donna”, il mito. Perché per noi “la-donna” non esiste: non è altro che una formazione immaginaria, laddove “le donne” sono il prodotto di un rapporto sociale. Il nostro rifiuto sistematico di essere chiamate “movimento di liberazione del-la donna” esprime questa nostra posizione.

Bisogna, inoltre, distruggere questo mito fuori e dentro di noi. “Donna” non esprime la soggettività di ciascuna di noi: si tratta, invece, di una costruzione politica e ideologica che nega “le donne” (come prodotto di un rapporto sociale di sfruttamento). La nozione di “donna” esiste per confondere le acque e per dissimulare la realtà che costituisce “le donne”. Per diventare una classe, per avere una coscienza di classe, occorre per prima cosa distruggere il mito de “la-donna”, inclusi i suoi aspetti più seducenti (penso a Virginia Woolf quando diceva che il primo compito di una donna scrittrice era quello di uccidere “l’angelo del focolare”). Ma diventare una classe non significa che dobbiamo sopprimere le nostre individualità, e, siccome nessun individuo è riducibile alla sua oppressione, dobbiamo affrontare

³⁵ Rosalind Rosenberg, “In Search of Woman Nature”, *Feminist Studies*, 3, n.1/2, 1975, p.144.

³⁶ *Ibidem*, p.146.

la questione della necessità storica di costituirci come soggetti individuali della nostra storia. Questa è, a mio avviso, la ragione che spiega, il fiorire in questo periodo di tanti tentativi di elaborare “nuove” definizioni di “cosa è donna”. La posta in gioco è la questione della definizione di che cos’è una soggettività individuale, e di che cos’è una classe (e, naturalmente, ciò non vale solo per le donne). Perché, una volta che si sia riconosciuta l’oppressione, occorre sapere e sperimentare il fatto che ci si può costituire come “soggetto” (nel senso di ciò che si oppone a oggetto di oppressione), che si può diventare una soggettività a dispetto dell’oppressione.

Pensare la questione della soggettività individuale ha rappresentato storicamente un compito difficile per tutte le scuole di pensiero. Il marxismo, ultima espressione del materialismo, ovvero della scienza che ci ha formate politicamente, non ne vuole sapere della questione del “soggetto”. Il marxismo ha rifiutato il “soggetto trascendentale”, il soggetto “in sé” come costitutivo della conoscenza, la coscienza “pura”. Il soggetto pensante “in sé”, anteriore ad ogni forma di esperienza è finito nella pattumiera della storia, perché si pensava come esistente al di fuori e prima della materialità e fondava la sua esistenza sull’idea di Dio, di uno spirito o di un’anima. Si tratta della postura detta “idealista”. Se si considerano i soggetti individuali, essendo questi ultimi il prodotto di rapporti sociali, la loro coscienza non può essere che “alienata”. (Nell’*Ideologia tedesca* Marx afferma che anche gli individui della classe dominante sono alienati, nonostante producano le idee responsabili dell’alienazione delle classi da loro oppresse. Siccome essi ricevono notevoli vantaggi dalla loro stessa alienazione, quest’ultima non li fa poi tanto soffrire). Esiste anche una forma di coscienza di classe, ma in quanto tale, una tale coscienza non si riferisce a un soggetto particolare, se non in quanto soggetto che subisce le condizioni dello sfruttamento insieme agli altri soggetti della stessa classe che condividono una stessa forma di coscienza. Quanto ai problemi di classe che si possono dover affrontare – al di là di quelli considerati come strettamente legati alla classe economica (ad esempio, i problemi legati alla sessualità) –, essi erano considerati problemi “borghesi”, che sarebbero scomparsi una volta vinta la lotta di classe. “Individualisti”, “soggettivisti”, “piccolo borghesi”, erano queste le etichette attribuite a coloro che esprimevano problematiche che non potevano essere ricondotte alla sola “lotta di classe”.

In tal senso, il marxismo ha tolto ai membri delle classi oppresse lo statuto di soggetti. Di conseguenza, in ragione del potere politico e ideologico che tale “scienza rivoluzionaria” ha immediatamente esercitato sul movimento operaio e sugli altri gruppi politici, il marxismo ha impedito alle diverse categorie di oppressi/e di costituirsi come soggetti (ad esempio, come soggetti delle loro lotte). Ciò significa che le “masse” non hanno lottato per loro stesse, ma per “il partito” e per le sue organizzazioni. E quando si manifesta una trasformazione economica (con l’abolizione della proprietà privata e la costituzione dello Stato socialista), essa non si accompagna a un vero cambiamento rivoluzionario perché le persone, i soggetti, non sono cambiati.

Per le donne, il marxismo ha avuto due conseguenze: per lungo tempo, ha impedito loro di pensarsi come classe e, di conseguenza, di costituirsi come classe. E lo ha fatto estraendo dai rapporti sociali la relazione donne-uomini, facendone una relazione di ordine “naturale”, probabilmente, la sola a esserlo nell’ambito del pensiero marxista, insieme a quella madri-figli, celando il conflitto di classe che oppone gli uomini alle donne dietro l’idea di una divisione “naturale” del lavoro (si veda, in tal senso, l’*Ideologia tedesca*). Questo riguarda il livello teorico (ideologico). Per quanto riguarda la prassi storica, Lenin, “il” partito, tutti i partiti comunisti sino ad oggi, inclusi tutti i gruppi marxisti più radicali, dinanzi ai tentativi delle donne di riflettere sulla loro situazione e di unirsi collettivamente a partire dalla loro situazione di classe, hanno sempre reagito accusandole di divisionismo. Unendoci collettivamente, noi donne divideremmo la forza del popolo. Questo avviene perché per i marxisti le donne si dividono tra quelle che *appartengono* alla classe borghese e quelle che appartengono alla classe proletaria, ovvero che appartengono agli uomini delle due classi. Inoltre, la teoria marxista non permette alle donne (ma questo vale per tutte le categorie di oppressi/e) di costituirsi come soggetti storici, perché il marxismo non prende in considerazione il fatto che una classe sia costituita anche dagli

individui, dai soggetti presi individualmente. Avere una coscienza di classe non basta. Dobbiamo cercare di comprendere filosoficamente (politicamente) i concetti di “soggetto” e di “coscienza di classe” e come essi funzionano in seno alla nostra storia. Quando noi donne scopriamo di subire un sistema di oppressione e di appropriazione, nel momento stesso in cui possiamo pensarlo, diventiamo soggetti, nel senso di soggetti cognitivi, attraverso un’operazione di astrazione. Essere coscienti dell’oppressione non si riduce a una reazione, ad una lotta contro l’oppressione: è anche una totale rivalutazione concettuale del mondo sociale, una sua totale riorganizzazione concettuale, attraverso nuovi concetti elaborati a partire dal punto di vista dell’oppressione. È ciò che definisco la scienza dell’oppressione elaborata dagli stessi oppressi e oppresse. Questa operazione di comprensione della realtà deve essere intrapresa da ciascuna di noi: chiamiamola pure pratica soggettiva, cognitiva. Il movimento di va e vieni tra i due livelli di cui consta la realtà sociale – la realtà concettuale e la realtà materiale dell’oppressione (entrambe sociali) – si fa attraverso il linguaggio.

[Christine Delphy ha mostrato che]³⁷ spetta a noi intraprendere il compito di definire cosa intendere per soggetto individuale in termini materialisti. Una tale impresa teorica appare in prima battuta non fattibile perché soggettività e materialismo sono sempre stati considerati come escludentesi. Ciò non di meno, invece di pensare che la questione sia irrisolvibile, dobbiamo riconoscere che forse è proprio *nel bisogno* di riferirsi alla soggettività individuale che possiamo individuare la ragione per la quale molte di noi aderiscono al mito de “la-donna” (che, altro non è, che uno specchio per le allodole, che ci svia dall’obiettivo). Questa necessità di esistere come soggetto individuale e come membro di una classe, propria di ciascun essere umano, è, forse, la prima condizione perché si realizzi quella rivoluzione senza la quale non può esserci né lotta, né trasformazione. Ma anche l’inverso è vero: senza classe e coscienza di classe, non ci sono soggetti reali, esistono solo individui alienati. Per le donne, rispondere alla questione di come intendere il soggetto individuale in termini materialisti significa, prima di tutto, mostrare, come fanno le lesbiche e le femministe, che le questioni che appaiono dell’ordine del “soggettivo”, dell’“individuale” e del “privato” sono, in realtà, questioni sociali che derivano dall’ordine dei rapporti tra classi; che per le donne la sessualità non un’espressione di tipo individuale e soggettivo, ma un’istituzione sociale fatta di violenza. Ma, una volta che avremo mostrato che i cosiddetti problemi personali sono in realtà problemi di classe, non avremo, tuttavia, risolto la questione della soggettività di ogni singola donna – non parlo del mito de “la-donna”, parlo di ciascuna di noi. Una nuova definizione personale, soggettiva che riguardi tutto il genere umano può solo essere trovata al di là delle categorie di sesso (donna e uomo) e l’avvento di soggettività individuali esige, in primo luogo, la distruzione delle categorie di sesso, del loro uso e il rigetto di tutti i saperi che ancora usano tali categorie come loro fondamenti (praticamente tutte le scienze sociali). Distruggere la categoria di “donna” non significa che noi perseguiamo la distruzione del lesbismo insieme a quella delle categorie di sesso (a meno di volerle distruggere fisicamente), perché il lesbismo esprime, a oggi, la sola forma sociale in cui possiamo vivere libere. “Lesbica” è il solo concetto che conosco a essere al di là delle categorie di sesso (“donna” e “uomo”) perché il soggetto che designa (“lesbica”) non è una donna, né dal punto di vista economico, né dal punto di vista politico, né dal punto di vista ideologico. Infatti, ciò che costituisce una donna è uno specifico rapporto sociale che la lega a un uomo, un tipo di relazione che abbiamo chiamato “servitù”,³⁸ una relazione che implica l’esistenza di un obbligo di tipo personale, fisico, economico (“residenza forzata”³⁹, obbligo di lavoro domestico, doveri coniugali, lavoro illimitato di riproduzione – produzione di figli –, e così via). Si tratta di un rapporto sociale che le lesbiche fuggono, rifiutando di diventare o di restare eterosessuali. Noi lesbiche siamo delle fuggitive della nostra classe di sesso, nello stesso modo in cui negli Stati Uniti gli schiavi e le schiave fuggivano il

³⁷ Nell’edizione francese del testo.

³⁸ In un articolo pubblicato nella rivista *L’Idiot international* nel maggio del 1970, il cui titolo originale era “Pour un mouvement de libération des femmes”.

³⁹ Christiane Rocheford, *Les stances à Sophie*, Paris, Grasset, 1963.

regime di schiavitù e diventavano liberi e libere. Per noi si tratta di una assoluta necessità; la nostra sopravvivenza richiede che contribuiamo con tutte le nostre forze alla distruzione della classe delle donne e del rapporto sociale attraverso cui gli uomini si appropriano delle donne. Tutto ciò può essere realizzato attraverso la distruzione dell'eterosessualità come sistema sociale basato sull'oppressione [e sull'appropriazione] delle donne da parte degli uomini e che produce la dottrina della differenza tra i sessi per giustificare questa oppressione.

Il pensiero *straight*⁴⁰

Nel corso degli ultimi decenni, la questione del linguaggio si è imposta nell'ambito dei diversi sistemi teorici contemporanei e nel campo delle scienze sociali ed è entrata nelle discussioni politiche del movimento lesbico e del movimento di liberazione delle donne. Si tratta di una conseguenza del fatto che il linguaggio riguarda un importante campo politico nel quale ciò che è in gioco è il potere, o meglio, un nesso di poteri, perché esiste una molteplicità di linguaggi che attraversano, definiscono e agiscono costantemente sulla realtà sociale. L'importanza del linguaggio come questione politica è emersa solo recentemente.⁴¹ Ma l'enorme sviluppo della linguistica, il moltiplicarsi delle correnti, l'emergenza delle scienze della comunicazione, il tecnicismo dei metalinguaggi che queste scienze utilizzano, sono i sintomi dell'importanza di cosa si giochi politicamente attorno alla questione del linguaggio. La scienza del linguaggio ha fatto irruzione in altre scienze, come ad esempio in antropologia, attraverso il lavoro di Lévi-Strauss, o nella psicoanalisi, con Lacan, e in tutte le discipline che si sono sviluppate sulla base dell'approccio strutturalista.

La prima semiologia elaborata da Roland Barthes si è sottratta, per un periodo, alla dominazione della linguistica per costituirsi in analisi politica dei differenti sistemi di segni, stabilendo una relazione tra questo o quel sistema di segni (per esempio, i miti della classe piccolo borghese) e la lotta di classe che si dispiega in seno al sistema capitalistico, relazione che questo sistema tende a nascondere. Potevamo credere di averla scampata, perché la semiologia politica è un'arma (un metodo) di cui abbiamo bisogno per attaccare ciò che chiamiamo "ideologia".⁴² Ma il miracolo non è durato. Anziché introdurre nella semiologia concetti che le erano estranei – in questo caso, i concetti marxisti –, Barthes ha invece rapidamente cominciato ad affermare che la semiologia non è altro che una parte della linguistica e che il suo unico oggetto d'analisi è il linguaggio.

Così, l'intero mondo altro non sarebbe che un grande registro, nel quale si iscrivono le lingue più diverse, ad esempio, il linguaggio dell'Inconscio,⁴³ il linguaggio della moda, il linguaggio dello scambio delle donne, nel quale degli esseri umani sono letteralmente trattati come i segni usati come per comunicare. Questi linguaggi, o piuttosto questi discorsi, si incastrano gli uni negli altri, si interpenetrano, si supportano, si rafforzano, si autoproducono, e ne producono altri. La linguistica genera la semiologia e la linguistica strutturale, la linguistica strutturale genera lo strutturalismo che genera l'Inconscio strutturale. L'insieme di questi discorsi crea per i gruppi oppressi una forma di confusione che fa loro perdere di vista la causa materiale della loro oppressione e li situa in una sorta di vuoto storico. Perché l'insieme di questi discorsi produce una lettura scientifica della realtà sociale nella quale gli esseri umani sono dati come invariati, fuori dalla portata dalla storia, non attraversati da

⁴⁰ "Il pensiero *straight*" è stato letto la prima volta al convegno della Modern Language Association, tenutosi a New York nel 1978, dedicato alle lesbiche americane. NdT: È stato poi pubblicato sotto forma di articolo in francese nel 1980 nel numero 7 di *Questions féministes* e, poco dopo, in inglese nel primo numero di *Feminist Issues*. La versione pubblicata in *FI* è apparsa nell'edizione inglese di *The Straight Mind and Other Essays* e per l'edizione francese (*La pensée straight*) il testo è stato rivisto da Wittig stessa. Tra parentesi quadre, la traduzione di aggiunte o modificazioni pubblicate nell'edizione francese.

⁴¹ Già i Greci antichi erano consapevoli del fatto che non c'è potere politico, in particolare in democrazia, senza padronanza dell'arte retorica.

⁴² NdT: Wittig (e lo stesso vale per Mathieu, Guillaumin e Delphy) ridefinisce, opponendoli, i termini "teoria" e "ideologia": la teoria permette di vedere (è il senso primo di *théorein*) ciò che il senso comune (le credenze condivise, l'ideologia) nasconde. "Più diffusa dei sistemi espliciti dei valori, più vasta della coscienza" (Guillaumin, 1992, p.9), la nozione di "ideologia" si riferisce al sistema percettivo essenzialista, al pensiero naturalista e al conglomerato di prenozioni che lo fondano ("il sesso", "la razza", "la differenza", "l'altro").

⁴³ In questo testo, il termine "Inconscio" viene scritto con la maiuscola, seguendo l'uso fattone da Lacan.

conflitti di interesse e di classe, dotati di una psiche identica per ciascuno di loro, in quanto geneticamente programmata. Ugualmente fuori dalla portata della storia e non attraversata dai conflitti di classe, questa psiche fornisce agli specialisti dall'inizio del XX secolo un intero arsenale di invarianti: il linguaggio simbolico, che ha il vantaggio di funzionare attraverso pochissimi elementi, poiché, come nel sistema decimale (formato dai numeri da 0 a 9), i simboli "inconsciamente" prodotti dalla psiche sono assai poco numerosi. Perciò, questi pochi simboli sono imposti molto facilmente, attraverso la terapia e per via della loro teorizzazione, sull'inconscio collettivo e su quello individuale. Ci insegnano, così, che l'inconscio ha il buon gusto di strutturarsi automaticamente a partire da simboli/metafore, come, per esempio, il nome-del-padre, il complesso di Edipo, la castrazione, l'assassinio-o-la-morte-del-padre, lo scambio delle donne, e così via. Eppure, se gli inconsci possono essere facilmente controllati, non lo sono da parte di chiunque. Come le rivelazioni, l'apparizione dei simboli nella psiche richiede multiple interpretazioni. Solo gli specialisti sarebbero in grado di decifrare l'inconscio. Solo loro, gli psicoanalisti, sarebbero in grado di (autorizzati a?) organizzare e interpretare le manifestazioni psichiche che fanno apparire il simbolo nel suo pieno significato. E mentre il linguaggio simbolico è estremamente povero ed essenzialmente lacunoso, i linguaggi o metalinguaggi che lo interpretano si sviluppano, ciascuno con una ricchezza e un'abbondanza pari solo alle esegesi teologiche della Bibbia. Chi ha dato agli psicoanalisti il loro sapere? Ad esempio, nel caso di Lacan, le nozioni che chiama "il discorso psicoanalitico" e "l'esperienza analitica" altro non fanno che "insegnargli" quello che Lacan già sa. Una nozione gli insegna ciò che l'altra gli ha già insegnato, e viceversa. Ma possiamo mai negare che Lacan abbia scoperto scientificamente attraverso "l'esperienza analitica" (una sorta di esperimento) le strutture dell'inconscio? Saremo a tal punto irresponsabili da non prendere in considerazione i discorsi delle persone psicoanalizzate stese sui loro divani? Per quanto mi riguarda, ritengo che Lacan abbia trovato ne "l'Inconscio" le strutture che ha detto di avervi trovato perché lui stesso ce le aveva messe. Le persone che non sono cascate sotto il potere dell'istituzione psicoanalitica possono provare uno smisurato senso di tristezza per il grado di oppressione (di manipolazione) che i discorsi delle persone psicoanalizzate esprimono. Perché nell'esperienza analitica c'è una persona che viene oppressa, la persona che si sottomette a una terapia psicanalitica. Questa persona, di cui si sfrutta il bisogno di comunicare, non ha altra scelta (se non vuole rompere il contatto implicito che le permette di comunicare e di cui ha bisogno) se non quella di tentare di dire ciò che ci si aspetta che dica (come le donne accusate di stregoneria altro non potevano fare sotto tortura che ripetere il linguaggio che gli inquisitori volevano ascoltare). Dicono che l'esperienza psicanalitica possa durare una vita intera. Contratto crudele che costringe un essere umano a manifestare la sua sofferenza a un oppressore, che ne è direttamente responsabile, che lo sfrutta economicamente, politicamente, ideologicamente, e la cui interpretazione riduce questa sofferenza a poche figure discorsive. Ma il bisogno di comunicare che questo contratto implica può davvero solo essere soddisfatto attraverso la terapia psicoanalitica, solo essendo "curati" o resi "oggetti da esperimento"? Se crediamo alle testimonianze di lesbiche, femministe e uomini *gay*, non è questo il caso.⁴⁴ Tutte queste testimonianze sottolineano il senso politico che riveste nell'ambito della società eterosessuale attuale l'impossibilità di comunicare in altro modo che con uno psicoanalista per le lesbiche, le femministe e gli uomini *gay*.⁴⁵ La presa di coscienza della situazione in cui viviamo (non siamo né malati, né da curare: ma abbiamo un nemico) ha per conseguenza da parte della persona la rottura del contratto psicoanalitico. Questo è ciò che evidenziano le testimonianze, insieme al fatto che il contratto psicoanalitico non era di tipo consensuale, ma di tipo forzato.

⁴⁴ Cfr. Karla Jay e Allen Young (a cura di), *Out of the Closets*, New York, Links Books, 1972.

⁴⁵ Ndt: nel testo francese: "lesbiche, donne e uomini omosessuali".

I discorsi che opprimono in modo particolare tutti noi, lesbiche, donne, e uomini omosessuali,⁴⁶ sono i discorsi che presuppongono che ciò che fonda la società, qualunque società, sia l'eterosessualità.⁴⁷ Questi discorsi parlano di noi e pretendono di dire la verità in una modalità apolitica; come se qualcosa di ciò che ha un significato sociale potesse sottrarsi al politico in questo momento della storia, e come se, per quanto ci riguarda, potessero esistere segni politicamente insignificanti. Questi discorsi dell'eterosessualità ci opprimono nel senso che ci impediscono di parlare se non usando i loro termini. Tutto ciò che li mette in questione è dapprima trascurato come elementare, primario. Il nostro rifiuto dell'interpretazione totalizzante prodotta dalla psicoanalisi fa dire ai vari teorici che noi trascureremmo la dimensione simbolica. Questi discorsi ci negano ogni possibilità di creare le nostre proprie categorie. Ma la loro azione più feroce è l'inesorabile tirannia che essi esercitano su noi stessi, i nostri corpi, le nostre categorie mentali.

Quando usiamo il termine generico di "ideologia" per designare i discorsi del gruppo dominante, li releghiamo nell'ambito delle idee "irreali"; dimentichiamo, così, la violenza materiale (fisica) che essi direttamente esercitano sulle persone oppresse, una violenza prodotta dai discorsi astratti e "scientifici", come pure dai discorsi dei mezzi di comunicazione. Insisto sull'oppressione materiale degli individui prodotta dai discorsi e ne voglio sottolineare i suoi effetti immediati attraverso l'esempio della pornografia.

Le immagini pornografiche, i film, le fotografie pubblicate nelle riviste, i manifesti pubblicitari sui muri delle città, formano un discorso, questo discorso occupa il nostro mondo con i suoi segni e questo discorso ha un significato: significa che le donne sono dominate. Gli specialisti di semiotica possono studiare questo discorso, descriverne la sua sistematicità nella sua struttura. Ciò che essi vi leggono sono segni la cui funzione non è quella di significare qualcosa e che non hanno altra ragion d'essere se non quella di essere elementi di un determinato sistema o ordine. Ma per noi questo discorso non è separato dal reale, come lo è per gli specialisti di semiotica. Non solo esso intrattiene rapporti molto stretti con la realtà sociale che è quella della nostra oppressione (economicamente e politicamente), ma è esso stesso reale in quanto è una delle manifestazioni dell'oppressione perché esercita un preciso potere su di noi. Il discorso pornografico è una delle strategie di violenza che viene esercitata su di noi: umilia, degrada, è un crimine contro la nostra "umanità". Come tattica di molestia, ha un'altra funzione, quella di un avvertimento. Ci ingiunge, cioè, di rimanere nei ranghi e ricorda a quelle che tendono a dimenticare chi sono, che devono stare al passo; fa appello alla paura. Gli stessi esperti di semiotica di cui parlavo prima, ci rimproverano di confondere discorsi e realtà quando noi manifestiamo contro la pornografia. Non vedono che questo discorso è la realtà per noi, uno degli aspetti della realtà in cui consiste la nostra oppressione. Credono che ci sbagliamo di livello dell'analisi. Ho scelto la pornografia come esempio perché il suo discorso è il più sintomatico e il più dimostrativo della violenza che ci viene fatta attraverso i discorsi, e, più in generale, nella società. Non c'è nulla di astratto nel potere che la scienza e la teoria esercitano agendo materialmente e effettivamente sui nostri corpi e sulle nostre menti, anche se il discorso che esse producono prende una forma astratta. È una delle forme in cui si dispiega la dominazione, la sua espressione. Direi, piuttosto, una delle sue forme di esercizio. Tutte le persone oppresse conoscono questa dominazione e devono avere a che fare con questo potere che dice: non avete il diritto di parlare perché il vostro discorso non è scientifico e non è teorico, vi ponete a un livello sbagliato dell'analisi, confondete discorso e realtà, il vostro discorso è ingenuo, avete frainteso questa o quell'altra scienza.

Se i discorsi dei sistemi teorici e delle scienze sociali esercitano un potere su di noi, è perché lavorano con concetti che ci toccano da vicino. Nonostante l'emergenza dei movimenti di liberazione lesbico, femminista e gay, le cui lotte e azioni hanno già stravolto le categorie filosofiche e politiche di cui sono

⁴⁶ Ndt: nel testo francese: "lesbiche, femministe e uomini omosessuali".

⁴⁷ "Eterosessualità" è una parola che è apparsa per la prima volta nella lingua francese nel 1911.

fatti questi discorsi, queste categorie, benché violentemente messe in questione, continuano a essere impiegate dalla scienza contemporanea senza essere sottoposte a un esame. Queste categorie funzionano come concetti primitivi in un conglomerato di ogni genere di discipline, di teorie e di idee correnti che chiamerò il pensiero *straight* (per analogia con l'espressione "il pensiero selvaggio" di Claude Lévi-Strauss). Si tratta di "donna", "uomo", "sesso", "differenza" e di una serie di concetti che si trovano condizionati da questo marchio, inclusi i concetti di "storia", di "cultura" e di "reale". E sebbene ai nostri giorni si sia ammesso che non esiste "la natura" e che, invece, tutto è cultura, tuttavia permane in seno alla cultura, come essa viene correntemente intesa, un nucleo di natura che resiste all'analisi, un tipo di relazione che nell'analisi viene esclusa dal sociale – una relazione le cui caratteristiche sarebbero inevitabilmente culturali e naturali: il rapporto eterosessuale, ovvero il rapporto obbligatorio tra "l'uomo" e "la donna". (Mi riferisco qui a Ti-Grace Atkinson e alla sua analisi del rapporto sessuale come istituzione).⁴⁸ Posto come conoscenza ineluttabile, come principio ovvio, come dato che precede l'elaborazione di qualunque scienza, il pensiero *straight* produce un'interpretazione totalizzante della storia, della realtà sociale, della cultura, del linguaggio e allo stesso tempo di tutti i fenomeni legati alla soggettività. Non posso che evidenziare il carattere oppressivo che riveste il pensiero *straight* nella sua tendenza a universalizzare istantaneamente la sua produzione di concetti in leggi generali che si presumono vere per tutte le società, tutte le epoche, tutti gli individui. In questo modo, si parla de *lo*-scambio delle donne, de *la*-differenza sessuale, de *l'*-ordine simbolico, de *l'*-inconscio, de *il*-desiderio, de *il*-godere, de *la*-cultura, de *la*-storia, dando un significato assoluto a questi concetti, che sono categorie che non hanno senso se non nell'ambito dell'eterosessualità o del pensiero che produce la differenza dei sessi come un dogma politico e filosofico.

La conseguenza di questa tendenza all'universalizzazione è che il pensiero *straight* non può concepire una cultura, una società dove l'eterosessualità non solo non strutturi tutte le relazioni umane, ma anche la produzione stessa dei concetti e di tutti i processi che sfuggono alla coscienza. Inoltre, questi processi inconsci diventano storicamente sempre più impositivi in quello che ci insegnerebbero su di noi grazie all'intermediazione degli specialisti. La retorica che li esprime, avviluppandosi di miti, ricorrendo a enigmi, procedendo per accumulazione di metafore (di cui non sottostimo la capacità di seduzione), ha per funzione di poeticizzare il carattere obbligatorio del "tu-sarai-eterosessuale-o-non sarai".

Nel pensiero *straight*, rifiutare l'obbligo del coito e le istituzioni che quest'obbligo ha prodotto come necessarie per la costituzione di una società, è meramente impossibile, perché farlo significherebbe rifiutare la possibilità di costituire "l'altro" e rifiutare "l'ordine simbolico", rendere impossibile la costituzione di senso, senza la quale nessuno può mantenere una coerenza interna. Così il lesbismo, l'omosessualità e le società che noi formiamo non possono essere pensate o dette, anche se sono sempre esistite. Così, il pensiero *straight* continua ad affermare che l'incesto, e non l'omosessualità, rappresenta il suo principale tabù. Così, l'omosessualità, se pensata dal pensiero *straight*, non è altro che eterosessualità.

Sì, la società eterosessuale è fondata sulla necessità della figura dell'"altro/differente" a ogni livello del reale. Essa non può funzionare economicamente, simbolicamente, linguisticamente o politicamente senza questo concetto. Questa necessità della figura dell'"altro/differente" è pensata dall'intero conglomerato di scienze e di discipline che io definisco il pensiero *straight* come se appartenesse all'ordine ontologico. Ma che cos'è "l'altro/differente" se non la persona oppressa?⁴⁹ Perché la società eterosessuale è la società che non solo opprime le lesbiche e i gay, ma opprime anche molti "altri/differenti": opprime tutte le donne e molte categorie di uomini, tutte e tutti coloro che sono nella

⁴⁸ Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, New York, Links Books, 1974, p. 13-23.

⁴⁹ Ndt: Wittig riprende e rielabora l'analisi di Guillaumin.

posizione delle persone dominate. Costituire una differenza e controllarla è un “atto di potere, in quanto è essenzialmente un atto normativo. Ciascuno prova a presentare ‘l’altro’ come ‘differente’. Ma non tutti ci riescono. Bisogna essere socialmente dominanti per riuscirci”.⁵⁰

Per esempio, il concetto di differenza tra i sessi costituisce ontologicamente le donne in altre/differenti. Gli uomini non sono differenti, i bianchi non sono differenti, né lo sono i padroni. Invece i neri, e gli schiavi, sono differenti. Questa caratteristica ontologica della differenza tra i sessi tocca tutti i concetti che fanno parte dello stesso conglomerato di nozioni. Ma per noi non esiste l’“essere-donna” o l’“essere-uomo”. “Uomo” e “donna” sono concetti politici di opposizione, e la copula che dialetticamente li unisce è, al tempo stesso, quella che li abolisce.⁵¹ È la lotta di classe tra donne e uomini che abolirà gli uomini e le donne.⁵² Il concetto di differenza non ha nulla di ontologico, è solo il modo in cui i padroni interpretano una situazione storica di dominazione. La funzione della “differenza” è di nascondere, a ogni livello della realtà, gli antagonismi, inclusi quelli ideologici.

In altre parole, ciò significa per noi che non ci possono più essere donne e uomini e che come classi e come categorie di pensiero e di linguaggio donne e uomini devono sparire politicamente, economicamente, ideologicamente. Se noi, lesbiche e gay, continuiamo a parlare di noi in termini di “donne” e “uomini”, a pensarci come donne e uomini, noi contribuiamo al mantenimento dell’eterosessualità. Sono certa che una trasformazione economica e politica non sdrammatizzerà queste categorie di linguaggio. Possiamo davvero riscattare *schiaivo*? *Negro* o *negra*? In che modo, sarebbe diverso per la categoria *donna*? Continueremo a dire e scrivere *bianco*, *padrone*, *uomo*? La trasformazione dei rapporti economici non basta. Dobbiamo produrre una trasformazione politica dei concetti chiave, che sono i concetti per noi strategici. Perché c’è un altro ordine di materialità, che è quello del linguaggio, e il linguaggio è fabbricato e lavorato attraverso questi concetti strategici. Inoltre, esso è strettamente connesso al campo politico, dove tutto ciò che riguarda il linguaggio, la scienza e il pensiero ha a che fare con la persona come soggettività e con la sua relazione con la società. E noi non possiamo lasciare questo aspetto sotto il potere del pensiero *straight*, altrimenti detto pensiero della dominazione.

Se fra tutte le produzioni del pensiero *straight* prendo specificatamente in considerazione il pensiero strutturalista e il modello dell’inconscio strutturale è perché in un momento storico in cui le forme di dominazione dei diversi gruppi sociali non vengono più percepite dai gruppi dominati come una necessità [onto]logica,⁵³ perché questi gruppi si rivoltano e interrogano la nozione di “differenza”, Lévi-Strauss, Lacan e i loro epigoni si richiamano a forme di “necessità” che sfuggirebbero al controllo della coscienza e, pertanto, alla responsabilità degli individui, come per esempio ai processi inconsci che esigono e definiscono lo scambio delle donne come condizione di esistenza necessaria per ogni tipo di società. È quello che secondo loro ci direbbero con autorevolezza l’inconscio e l’ordine simbolico, senza i quali non ci sarebbero senso, linguaggio o società. Ma cosa significa che le donne vengono scambiate, se non il fatto che le donne sono dominate? Non c’è, pertanto, da stupirsi che non ci sia che un inconscio e che esso sia eterosessuale. Si tratta di un inconscio che veglia troppo consciamente agli interessi dei padroni,⁵⁴ in cui abita perché si possa spossessarli così facilmente. Inoltre, la dominazione stessa è negata; non c’è schiavitù delle donne, c’è differenza. A ciò, io rispondo

⁵⁰ Claude Faugeron e Philippe Robert, *La justice et son public. Les représentations sociales du système pénal*, Parigi, Masson, 1978.

⁵¹ Per la definizione di “sesso sociale” rimando a Nicole-Claude Mathieu, “Note per una definizione sociologica delle categorie di sesso”, in *Épistémologie sociologique*, n. II, 1971, [NdT: ripubblicato nel 1991 in *L’anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. L’antologia di scritti di Mathieu è stata ripubblicata dalle edizioni iXe nel 2013].

⁵² Questo vale come per ogni altra lotta di classe, nella quale le categorie di opposizione sono “riconciliate” dalla lotta, il cui obiettivo è di farle scomparire.

⁵³ Nell’edizione francese del testo.

⁵⁴ Sono simbolici i milioni di dollari all’anno guadagnati dagli psicoanalisti?

con la frase detta da un contadino rumeno nel 1848 durante una riunione pubblica: “Perché questi signori dicono che non c’è stata schiavitù, quando noi sappiamo bene che era schiavitù questa sofferenza che abbiamo sofferto”. Sì, noi lo sappiamo, e questa scienza dell’oppressione non ci può essere tolta.

È a partire da questa scienza che dobbiamo braccare l’eterosessualità come presupposto e non dobbiamo più sopportare di “vedere – parafrasando il primo Roland Barthes – natura e storia confuse tra di loro a ogni piè sospinto”.⁵⁵ Dobbiamo rendere brutalmente visibile che la psicanalisi dopo Freud e poi, in particolare modo, Lacan hanno rigidamente trasformato i loro concetti in miti – Differenza, Desiderio, il-nome-del-padre, e così via. Hanno addirittura “sovra-mitizzato” i miti. Quest’operazione è stata loro necessaria per eterosessualizzare sistematicamente quella dimensione soggettiva emersa nel campo storico grazie agli individui dei gruppi dominati e, in particolar modo, grazie alle donne, che quasi due secoli fa hanno cominciato la loro lotta. E ciò è stato sistematicamente realizzato in un concerto di interdisciplinarietà, che non è mai tanto armonioso da quando i miti eterosessuali hanno cominciato a circolare con facilità come valori certi da un sistema teorico formale all’altro tanto da poter investire il campo della psicologia e quello della psicoanalisi, come d’altronde quello di tutte le scienze sociali.

Questo insieme di miti eterosessuali è un sistema di segni che utilizza figure discorsive e perciò può essere politicamente studiato attraverso la scienza della nostra oppressione; il “perché-noi-lo-sappiamo-che-c’è-stata-la-schiavitù” è quel processo dinamico che introduce la diacronia della storia nel discorso immutabile sulle essenze eterne. Questa impresa dovrebbe configurarsi come una forma di semiologia politica, sebbene attraverso “la sofferenza che abbiamo sofferto” lavoriamo anche a livello del linguaggio/manifesto, del linguaggio/azione, del linguaggio che trasforma, del linguaggio che fa la storia.

Intanto, nei sistemi che sembravano così eterni e universali da poterne estrarre le leggi di funzionamento con cui riempirci computer interi e, in ogni caso, con cui imbottire il macchinario dell’inconscio, in questi sistemi, grazie alla nostra lotta e al nostro linguaggio, stanno avvenendo dei cambiamenti. Ad esempio, un modello come quello fondato sulla nozione di scambio delle donne incanala la storia in un modo così violento e così brutale che l’intero sistema che credevamo fosse di mero ordine formale, passa a un’altra dimensione di conoscenza. Questa dimensione appartiene a noi, perché in qualche modo vi siamo state designate e siccome, come ha detto Lévi-Strauss, noi donne parliamo, beh, allora, lasciateci dire che noi rompiamo il contratto eterosessuale.

Ebbene, questo è ciò che affermano le lesbiche un po’ ovunque in questo paese e in alcuni altri, se non attraverso le teorie, almeno con la loro pratica sociale, le cui ripercussioni sulla cultura *straight* e sulla società sono ancora imprevedibili. Un antropologo direbbe che dobbiamo aspettare cinquant’anni. È vero, se si vuole universalizzare il funzionamento di una data società e far emergere le sue caratteristiche invariabili. Intanto i concetti *straight* sono progressivamente intaccati. Che cos’è “la-donna”? Panico, allarme generale, ci si attiva a destra e a manca per una difesa attiva. Francamente, è un problema che le lesbiche non si pongono, e non se lo pongono in ragione di un semplice cambiamento di prospettiva che adottano, e sarebbe improprio dire che le lesbiche si associano, fanno l’amore, vivono con le donne, perché “la-donna” ha senso solo nei sistemi di pensiero e nei sistemi economici eterosessuali. Le lesbiche non sono donne.

⁵⁵ Roland Barthes, *Mythologies*, Parigi, Seuil, 1957.

Intraprendo in questo testo un difficile compito: si tratta di ripensare la nozione di contratto sociale come concetto di filosofia politica. Si tratta di una nozione nata nel corso del XVII e del XVIII secolo. È, inoltre, il titolo di un libro di Rousseau: *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*. Dopo Rousseau, Marx e Engels si sono opposti all'uso del concetto di contratto sociale perché sarebbe in opposizione all'idea di una necessità della lotta di classe. Si trattava per loro di un'idea sorpassata dal punto di vista storico, che non avrebbe a che fare con la classe proletaria. Marx e Engels ritengono (come affermano ne *L'ideologia tedesca*) che la lotta proletaria, in ragione delle sue relazioni con la produzione e con il lavoro, può attaccare l'ordine sociale solo *in toto*. A loro giudizio, il termine "contratto sociale", dato che implica un'idea di scelta individuale e di associazione volontaria, va piuttosto applicato alla categoria dei servi della gleba. Infatti, i servi della gleba si sono emancipati, liberati, uno a uno, nel corso di molti secoli, fuggendo la terra cui erano vincolati. Ed è sempre individualmente, uno a uno, che i servi della gleba, una volta liberatisi, si sono associati per formare le città, da ciò viene la parola "borghesi", che letteralmente significa "persone che hanno creato un borgo".⁵⁷

Ho sempre pensato che le donne come gruppo sociale presentino una struttura molto simile alla classe dei servi. Come loro, sono soggette a un obbligo di lavoro gratuito, e, come loro, sono legate a ciò che è l'equivalente della terra, ovvero la famiglia – si fa di necessità virtù o, come si dice in francese, "una capra non può brucare che attorno a dove è legata".⁵⁸ Constatato oggi che la sola possibilità di evadere dall'ordine eterosessuale consiste per le donne nel fuggire da esso, una ad una. Questo spiega il mio interesse per la nozione di contratto sociale, una nozione pre-industriale. Infatti, la struttura della nostra classe presa nella sua interezza in termini mondiali è essenzialmente di tipo feudale e mantiene una accanto all'altra e nelle stesse persone forme di produzione e forme di sfruttamento che sono, allo stesso tempo, capitaliste e pre-capitaliste.

In termini generali, questo tipo di analisi del gruppo delle donne costituisce uno degli aspetti del mio lavoro intellettuale. Un altro aspetto, riguarda il linguaggio. Perché per uno scrittore il linguaggio si presenta come un materiale molto concreto al quale ci si può aggrappare. Ma nella sua forma sociale, strutturata, il linguaggio è anche il primo contratto sociale, un contratto permanente, definitivo. Il primo accordo tra gli esseri umani, ciò che veramente li rende esseri umani e esseri sociali è il linguaggio. Il mito della torre di Babele è un perfetto esempio di ciò che accade quando viene meno l'accordo iniziale.

Avendo usato molte volte nei miei saggi precedenti il termine "contratto eterosessuale" e avendo

⁵⁶ Ndt: Oggetto di una comunicazione in occasione dei *Rencontres internationales sur les cultures gays et lesbiennes* (incontri internazionali sulle culture gay e lesbiche) organizzati a Parigi da Didier Eribon presso il Centre Georges Pompidou il 23 e 27 giugno del 1997, il testo è stato, poi, pubblicato nel 1998 nella silloge *Les études gays et lesbiennes*, diretta da Eribon stesso per i tipi delle Éditions du Centre Georges Pompidou. Una prima versione dell'articolo era già stata edita in *Feminist Issues*, vol.9, n° 1 (1989) e ripresa in *The Straight Mind and Other Essays*. All'inizio degli anni 2000, Wittig rimaneggia ampiamente il testo dell'articolo in occasione della traduzione francese del volume. È questa versione che scegliamo di tradurre.

⁵⁷ Colette Guillaumin, "Pratique du pouvoir et idée de Nature (2). Le discours de la Nature", *Questions Féministes*, n° 3, intitolato, con un gioco di parole, *natur-elle-ment* (maggio 1978), p. 5-28. Ripreso in *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de nature*: "Nei raggruppamenti urbani del Medio Evo, schiavi fuggitivi e artigiani sono all'origine del movimento dei comuni che ha sviluppato una solidarietà anti-feudale, necessaria per resistere ai tentativi di ripresa di potere o di egemonia da parte dei signori feudali sugli individui che tentavano di conquistare la loro libertà".

⁵⁸ Ndt: nel *Brouillon pour un dictionnaire des amantes* Wittig riprende e rovescia il proverbio: "una capra non deve essere obbligata a brucare attorno a dove è legata".

parlato del “contratto sociale in quanto eterosessuale”, mi sento tenuta a riflettere sulla nozione di contratto sociale. Perché questa nozione mantiene per me qualcosa di irresistibile, nonostante sembri essere stata abbandonata dalla scienza moderna e dalla storia? Perché torna oggi ad avere interesse e valore, in un momento tanto lontano dalla sua iniziale elaborazione? Perché ho sostenuto con veemenza la necessità di distruggere il contratto sociale eterosessuale?

In generale, la questione del contratto sociale è un problema filosofico ancora attuale, perché riguarda tutte le attività umane, le relazioni, il pensiero, e le riguarderà finché “l’uomo, [che] è nato libero [...], [sarà ancora] ovunque in catene” (Rousseau).

Dal punto di vista storico, la promessa del contratto sociale di realizzarsi per il bene di tutti e di ciascuno non è stata realizzata, esso conserva, quindi, la sua dimensione utopistica. Ecco in breve, la definizione minima che ne dà Rousseau: “Trovare una forma d’associazione che difenda e protegga, con tutta la forza comune, la persona e i beni di ogni associato al patto, e attraverso cui ognuno, pur unendosi a tutti, non obbedisce che a sé stesso e resta libero come prima”.

Ebbene, noi non viviamo sotto questo contratto sociale ideale, ma viviamo sotto un contratto ibrido, che non dice il suo nome in quanto tale. È di questo che tratta questo testo, è questo che metto in questione, tenendo la nozione di Rousseau in filigrana della mia analisi.

Nel suo aspetto generale, il contratto sociale riguarda tutti gli esseri umani. Ma quando dico che bisogna rompere il contratto eterosessuale in quanto tale, designo il gruppo umano “donne”. Non intendo, tuttavia, che dobbiamo rompere il contratto sociale di per sé, perché sarebbe assurdo. Quello che dobbiamo rompere è proprio il contratto d’eterosessualità che senza alcun dubbio fa implicitamente parte del contratto sociale ideale di Rousseau. Se analizziamo ciò che un contratto sociale che fosse ben formulato potrebbe fare per noi donne, occorre innanzitutto prendere in esame le condizioni storiche e i conflitti che ci possono permettere di mettere fine agli obblighi che ci vincolano senza il nostro consenso, dato che non siamo in una situazione di reciprocità rispetto al gruppo degli uomini, quest’ultima (la reciprocità) essendo, per parafrasare Rousseau, la condizione necessaria per la nostra libertà.

L’insieme delle relazioni tra i sessi, indicatore in sé molto preciso della struttura generale della società, contiene e dà forma al contratto sociale in vigore, dato che ne esiste uno, anche se non è quello vagheggiato da Rousseau.

Ci sono, quindi, ragioni storiche – e ragioni filosofiche – che motivano l’interesse per ciò che Rousseau voleva dire, ragioni che riguardano le strutture dei gruppi di sesso e la loro specifica situazione in tutti i rapporti sociali di produzione e di scambio individuale.

La nozione di contratto sociale di Rousseau è stata preceduta dalle riflessioni di due filosofi britannici del XVII secolo, Thomas Hobbes e John Locke. Con la disintegrazione delle teocrazie come uniche forme possibili di Stato, con la rimessa in discussione di Dio come detentore assoluto di autorità, Hobbes e Locke hanno teorizzato l’origine della società nei termini di un patto sociale, di una convenzione. Così facendo, i due filosofi si riferivano a una sorta di “patto primigenio” che avrebbe avuto la funzione di unire le persone tra di loro. Ma, nella loro concezione, nessuna forma di società poteva sfuggire al principio fondatore secondo il quale “il diritto è la forza”. Era già ciò che pensava Aristotele quando ne *La politica* descriveva il processo di costituzione dello Stato. Per lui, la nascita della società non presupponeva l’accordo dei suoi membri, né il loro bene. Occorreva un atto di forza, occorreva che chi aveva sviluppate facoltà di pensiero si imponesse su chi non le aveva e aveva invece un fisico forte e prestante. Secondo lui: era “essenziale la combinazione tra governanti e governati, la ragione della loro unione risiede nella loro reciproca sicurezza. Perché colui che può con la sua intelligenza prevedere le cose necessarie al governo, è per natura un governante e un padrone; mentre colui al quale la forza fisica che detiene permette solo di eseguire tali faccende, è per natura uno schiavo, una persona di quelle che sono governate. Padrone e schiavo sono, dunque, legati da un interesse”.

Rousseau chiamerebbe questo tipo di situazione un’“aggregazione” di individui, e non

un'“associazione”. Rousseau è il primo filosofo a non considerare come condizione necessaria al buon funzionamento di una società il fatto che essa si fondi sulla ragione del più forte. Niente è più piacevole da leggere che i suoi sarcasmi a proposito del diritto del più forte, da lui descritto come una contraddizione in termini: “Il più forte non è mai così forte da essere sempre il padrone, se non trasforma la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere. [...] Da qui discende il diritto del più forte; diritto preso apparentemente in maniera ironica e realmente stabilito come principio [...]. Cedere alla forza è un atto di necessità, non di volontà; è tutt'al più un atto di prudenza. In che senso, può essere un dovere? [...] Appena è la forza a fare il diritto, causa e effetto sono invertiti [...]. Ma, cos'è un diritto che finisce nel momento in cui la forza cessa? Se bisogna obbedire per forza, non si ha bisogno di obbedire per dovere, e se non si è più forzati a obbedire, non si è più obbligati. Si vede, così, che la parola ‘diritto’ non aggiunge niente alla forza; non significa assolutamente niente”.

Per tornare al gruppo “donne”, la loro situazione storica merita una riflessione su ciò che, senza il loro consenso, influisce sulla loro esistenza. Parafraso di nuovo Rousseau: non sono un principe, non sono un legislatore, ma un membro attivo della società. Ritengo che sia mio dovere esaminare la serie di regole, di obblighi e di vincoli che questa società mi ha imposto. E analizzare se le regole, i vincoli e gli obblighi della società mi garantiscono una libertà che non trovo come tale nello “stato di natura”. Oppure, se così non è, occorre affermare, insieme a Rousseau, che la società ci ha imbrogliate: “Stipuliamo insieme una convenzione. Tale convenzione è tutta a carico tuo e a mio profitto. Io la rispetterò finché vorrò e tu la rispetterai finché io vorrò”.

Ma che lo si voglia o no, viviamo in società, qui, adesso. Secondo Rousseau, il legame sociale è una somma di convenzioni fondamentali che anche se non sono mai state enunciate, sono comunque presupposte, dal momento che viviamo in società. Queste regole noi le conosciamo tutti: la parola eterosessualità le riassume. Ognuno le conosce e le applica, come per magia. Tutti concordano nel dire che ci sono un certo numero di cose che tutti devono fare. Tutti: gli scienziati e, più in generale, il resto delle persone. Essere un uomo, essere una donna, sposarsi, e, una volta sposati, fare figli, crescerli (soprattutto le donne lo devono fare). Queste regole e queste convenzioni rendono la vita possibile, come il bisogno di respirare rende possibile la vita. Infatti, le convenzioni sociali e il linguaggio rendono visibile in filigrana il corpo del contratto sociale: essi designano, in tal modo, l'eterosessualità. Per me i due termini – contratto sociale e eterosessualità – sono sovrapponibili, sono due nozioni che coincidono. Vivere in società è vivere nell'eterosessualità.

Quando pronuncio il termine eterosessualità, mi trovo di fronte un oggetto non esistente, un feticcio, una forma ideologica compatta, che non possiamo cogliere nella sua realtà, eccetto che per i suoi effetti, e la cui esistenza risiede nella testa delle persone, in un modo che influisce su tutta la loro esistenza: il loro modo di agire, di muoversi, di pensare.

Ho, quindi, a che fare con un oggetto allo stesso tempo reale e immaginario. Quando cerco di vedere la linea tratteggiata che in filigrana disegna il corpo del contratto sociale, questa linea si muove, si sposta; a volte mostra qualcosa di visibile, altre volte sparisce completamente. Assomiglia al nastro di Möbius: ora vedo questa forma, poco dopo vedo qualcosa di completamente diverso. Ma questo nastro di Möbius è truccato, perché un solo effetto ottico appare in maniera precisa e regolare: si tratta dell'eterosessualità; l'omosessualità, invece, appare solo in maniera fantomatica, sporadica, flebilmente, e a volte per nulla. A questo punto del mio ragionamento, l'eterosessualità si trova a ricoprire completamente la nozione di contratto sociale.

Ma cos'è l'eterosessualità? Come parola, non è mai esistita prima che all'inizio del XX secolo o, in Germania alla fine del XIX secolo, si parlasse di omosessualità. L'eterosessualità non è esistita che come contropartita. Prima, l'eterosessualità era talmente ovvia che non aveva nome. Era la norma sociale. È il contratto sociale. È un regime politico. I giuristi non la chiamerebbero istituzione, o per meglio dire, l'eterosessualità in quanto istituzione non ha esistenza giuridica. Gli antropologi, gli etnologi, i sociologi la considerano, forse, come una istituzione, ma come un'istituzione di cui non si

parla, sulla quale non si scrive. Perché l'eterosessualità si fonda su un presupposto, un qualcosa che è già-là, un sociale prima del sociale: l'esistenza di due (perché due?) gruppi artificialmente distinti, gli uomini e le donne. E gli "uomini" entrano nell'ordine sociale come esseri già socializzati, le "donne" come esseri naturali.

È così che ragiona Lévi-Strauss nelle sue celebri teorie, in particolare in quella dello scambio delle donne. Pensa di avere a che fare con sistemi invariati. Lévi-Strauss e tutti gli scienziati che nemmeno vedono il problema che sto sollevando, non userebbero ovviamente mai il termine "contratto sociale". In effetti, è molto più facile attenersi allo *status quo*. Ovvero attenersi a un regime politico che si pensa non possa cambiare. È per questo che nella letteratura antropologica ci troviamo ad avere a che fare con marea di padri, madri, sorelle, fratelli, nonne, nonni, suocere, suoceri, cognati, cognate, nuore, generi, e poi ancora, figlio, figlia, zia, zio, bisnonna, bisnonno, nipote, nipotino, prozio, prozia – e questa lista è ben lungi dall'essere rappresentativa. È mai possibile che non siamo niente, se non apparteniamo a questo esercito? Queste relazioni familiari sono studiate come se dovessero durare per sempre. Aristotele era molto più lucido quando ne *La politica* affermava che le cose *devono* essere (così) per poter costituire uno Stato: "Il primo principio è che le cose che sono inefficaci le une senza le altre devono essere riunite in una coppia. Per esempio, l'unione di maschio e femmina". È significativo che il secondo esempio fatto da Aristotele di "coloro che devono essere riuniti in una coppia" è il binomio "governante/governato". È forse a partire da allora che maschio/femmina, ovvero la relazione eterosessuale, è servita da parametro a tutte le relazioni gerarchiche. È chiaro, pertanto, che ci troviamo di fronte a un regime politico pensato, previsto, calcolato.

Torno ora a Lévi-Strauss perché non intendo lasciar passare la sua idea dello scambio delle donne, che già gli è valsa l'attenzione di autorevoli teoriche femministe.⁵⁹ E non per caso, perché la sua teoria rivela con estrema chiarezza tutta la trama, tutto la cospirazione dei padri, fratelli, mariti, intentata contro la metà dell'umanità. Per i padroni di oggi, la classe dominante, gli schiavi uomini – perché ancora ce ne sono – non hanno un'utilità così durevole quanto quella delle donne. Le donne sono sempre a portata di mano; se diamo credito a Lévi-Strauss, le donne sono ciò che rende la vita degna di essere vissuta. Aristotele ha detto in maniera simile che le donne esistono per rendere la vita "una buona vita". Quando Lévi-Strauss ha descritto il processo dello scambio delle donne e il modo in cui funziona, ha delineato per noi le caratteristiche del contratto sociale in vigore. Ma si tratta, in realtà, di un contratto sociale da cui sono escluse le donne, un contratto sociale tra gli uomini. Perché ogni scambio è per gli uomini tra loro la conferma dell'esistenza di un contratto di appropriazione di tutte le donne. Lévi-Strauss risponde alle accuse di antifemminismo che gli sono state rivolte – come Freud in passato – attraverso la sua stessa teoria. E sebbene ammetta che le donne non possano confondersi completamente con i segni del linguaggio a cui, con la totale approvazione di Roman Jakobson, Lévi-Strauss le compara nell'atto dello scambio (e non potrebbero confondersi, dato che le donne, come lui stesso scrive, "parlano"...), perché mai Lévi-Strauss dovrebbe preoccuparsi dell'effetto di shock che la sua teoria produce sulle donne? Non lo fa, più di quanto non lo fece Aristotele a proposito dell'effetto che la sua teoria poteva avere sulle persone schiave, dal momento in cui Aristotele ha teorizzato la necessità della schiavitù. Certo, dopo tutto, uno spirito scientifico non può certo intimidirsi o imbarazzarsi quando ha a che fare con la dura realtà. E qui si tratta proprio di dura realtà.

Adrienne Rich ha affermato che "l'eterosessualità è obbligatoria per le donne", facendo avanzare in modo considerevole la comprensione del tipo di contratto sociale con cui abbiamo a che fare. In uno straordinario saggio sulla coscienza dominata, intitolato "Quand céder n'est pas consentir" (Quando cedere non vuol dire acconsentire),⁶⁰ Nicole-Claude Mathieu ha mostrato che non possiamo leggere una forma di consenso da parte delle donne a quanto subiscono nemmeno nel loro silenzio. Mathieu

⁵⁹ Ndt: Wittig si riferisce in particolare ai lavori di Nicole-Claude Mathieu.

⁶⁰ Nicole-Claude Mathieu, "Quand céder n'est pas consentir", op. cit.

ritrova le analisi di Rousseau a proposito di numerose osservazioni che il filosofo elabora su cosa vuol dire cedere alla forza: significa fare qualcosa per forza, non consentendovi. In Rousseau la comprensione del fatto che il contratto sociale è sempre presente, sempre da elaborare fintanto che i contraenti non saranno soddisfatti è interessante. In questo caso, ci troviamo di fronte a una nozione che possiamo usare come strumento e sappiamo che il contratto sociale sarà rielaborato a partire dalla nostra azione, dalle nostre parole. Rifarlo, per come Rousseau lo intende, significa rompere il contratto sociale eterosessuale, formando, ad esempio, “associazioni volontarie”. Dal punto di vista storico, lo stiamo già facendo. Le lesbiche sono fuggitive, “marrane”, che evadono dalla schiavitù, sono persone, in parte, evase dalla loro classe. Le donne sposate che scappano dalla loro specifica schiavitù fanno parte dello stesso caso, e ce ne sono in tutti i paesi, perché il regime politico dell’eterosessualità rappresenta tutte le culture e tutte le politiche. In tal senso, rompere il contratto sociale in quanto contratto sociale eterosessuale, è una necessità per chi non vi acconsente.⁶¹

⁶¹ Ndt: la chiusa del testo inglese è la seguente: “Se quindi esiste qualcosa di reale nell’idea di Rousseau, è che noi, qui e ora, possiamo formare un’associazione volontaria”, e qui e ora riformulare un nuovo contratto sociale, nonostante non siamo né principi né legislatori. È forse mera utopia? Condivido la visione di Socrate e quella Glauco: se, in definitiva, ci viene negato un nuovo ordine sociale, che perciò può esistere solo a parole, allora almeno lo troverò in me stessa”.

*Homo sum; humani nihil a me alienum puto.
Sono un essere umano; nulla di ciò che è umano mi è alieno
Terenzio, Eautontimoroumenos, 25*

Ci facciamo tutti un'idea astratta di ciò che significa essere "umano", anche se ciò che intendiamo per "umano" resta sempre dell'ordine del potenziale e del virtuale, di qualcosa di non ancora attualizzato. In effetti, nonostante le sue pretese di universalità, ciò che la filosofia occidentale ha considerato dell'ordine dell'"umano" riguarda solo una ristretta frazione di persone: gli uomini bianchi, i proprietari dei mezzi di produzione, i filosofi che hanno teorizzato il loro punto di vista fosse come il solo e l'unico possibile. Per questo motivo, quando consideriamo da un punto di vista astratto, filosofico, le potenzialità e le virtualità di ciò che si intende per "umano", per poterci vedere più chiaramente, abbiamo bisogno di farlo da un punto di vista obliquo. Perciò, essere una lesbica, collocarsi agli avamposti dell'umano, dell'umanità, storicamente e paradossalmente rappresenta il punto di vista più umano. L'idea che si possa criticare e modificare il pensiero e, in generale, le strutture della società a partire da un punto di vista estremo non è nuova. La dobbiamo a Robespierre e a Saint-Just. Nell'*Ideologia tedesca*, Marx ed Engels hanno esteso una tale idea, sostenendo che i gruppi più radicali sono nella necessità di affermare il loro punto di vista e i loro interessi presentandoli come generali e universali, si tratta di una posizione che riguarda simultaneamente il punto di vista pratico e quello filosofico (politico). Che loro lo sappiano o meno, la situazione delle lesbiche nelle società contemporanee è al di là delle categorie di sesso. Dal punto di vista pratico, le lesbiche sono transfughe della loro classe (la classe delle donne), anche se solo in modo parziale e precario. È da questa situazione culturale e pratica, a un tempo estremamente vulnerabile e cruciale, che io sollevo la questione della dialettica.

C'è, da un lato, il mondo con il suo massiccio presupposto, la sua massiccia affermazione dell'eterosessualità come dover-essere, e, dall'altro, c'è soltanto la fievole, fuggitiva, a volte illuminante e coinvolgente visione dell'eterosessualità come trappola, come regime politico forzato: ma ciò significa che esiste la possibilità di sfuggirvi, è un fatto.

Da oltre un secolo, il nostro pensiero politico è stato formato dalla dialettica. Coloro che tra di noi hanno scoperto il pensiero dialettico nella sua forma più moderna, quella di Marx e Engels, cioè quella che ha prodotto la teoria della lotta di classe, hanno dovuto, per poterne comprendere i meccanismi, fare riferimento a Hegel, in particolar modo se volevano capire il significato del rovesciamento che Marx ed Engels hanno apportato alla dialettica di Hegel. Si tratta, in breve, della dinamizzazione delle categorie essenzialistiche di Hegel, di una trasposizione dalla metafisica alla politica (per mostrare che nel campo politico e sociale i termini metafisici dovevano essere interpretati in termini di conflitto e non in termini di opposizioni essenziali, e per far vedere che i conflitti potevano essere superati e le categorie dell'opposizione riconciliate).

Un'osservazione si rende necessaria a questo punto: riassumendo tutte le opposizioni sociali in termini di lotta di classe e soltanto di una specifica lotta di classe, Marx ed Engels hanno ridotto tutti i conflitti a due soli termini. Si è trattato di un'operazione di riduzione che ha eliminato una serie di conflitti, sussumibili sotto l'appellativo di "anacronismi del capitale". Il razzismo, l'antisemitismo e il sessismo

⁶² Ndt: inizialmente pubblicato in inglese in *Feminist Issues* (estate 1990), l'articolo è stato incluso in *The Straight Mind and Other Essays*. Per l'edizione francese, la traduzione fatta da M.-H. Sam Bourcier è stata rivista da Wittig. Tra parentesi quadre, la traduzione di aggiunte o modificazioni pubblicate nell'edizione francese.

sono stati messi fuori gioco dalla riduzione marxiana. Eppure la teoria del conflitto originata da questi “anacronismi” potrebbe essere pensata come un paradigma di oppressione trasversale a tutte le “classi” marxiste. Questi “anacronismi” non potevano essere esclusivamente interpretati in termini economici: ovvero in termini di una mera appropriazione del plusvalore, in un contesto definito dal fatto che gli individui sono giuridicamente considerati uguali, ma nel quale i capitalisti, in quanto possessori dei mezzi di produzione, si appropriano della gran parte della produzione e del lavoro prestato dai lavoratori, nella misura in cui la produzione fa emergere un valore che può essere messo sul mercato e scambiato contro denaro. Si riteneva che qualunque conflitto le cui forme non potevano essere ridotte ai due termini del conflitto tra classi economiche si sarebbe dovuto risolvere dopo la presa del potere da parte della classe proletaria.

Sappiamo che storicamente la teoria della lotta di classe non si è imposta e che il mondo è sempre diviso tra capitalisti (possessori dei mezzi di produzione) e lavoratori (fornitori di lavoro e forza lavoro, produttori di plusvalore). La conseguenza del fallimento della classe proletaria nel cambiare le relazioni sociali in tutti i paesi, ci ha portati in un vicolo cieco. In termini dialettici, il risultato è stato un congelamento della dinamica marxiana, il ritorno a un pensiero metafisico e la sovrimpressione di termini essenzialistici sui termini che avrebbero dovuto essere trasformati grazie alla dialettica marxiana. In altre parole, abbiamo ancora a che fare con una classe capitalistica e una classe proletaria che si oppongono, ma questa volta le due classi, come toccate dalla bacchetta magica della fiaba della *Bella addormentata nel bosco*, esistono per restare tali e quali, colpite dall’incantesimo del destino, immobilizzate, trasformate in elementi essenzialistici, svuotate della relazione dinamica che avrebbe potuto trasformarle.

Tenuto conto di ciò che mi interessa in questa sede, non è necessario procedere a una disamina dell’approccio marxiano, salvo affermare che coloro che Marx ha chiamato “anacronismi del capitale” del mondo industriale costituiscono, in termini di equilibrio mondiale, una massa di persone differenti: metà del genere umano per quanto riguarda le donne, le persone colonizzate, il Terzo mondo, il Quarto mondo,⁶³ oltre ai contadini del mondo industrializzato. All’inizio del XX secolo, Lenin e Mao hanno dovuto confrontarsi con questo problema di fronte alle loro rispettive masse.

Da un punto di vista lesbico, filosoficamente e politicamente, quando riflettiamo sulla situazione delle donne nella storia, dobbiamo interrogare la dialettica, risalendo indietro nel tempo, prima della dialettica hegeliana, al momento in cui la dialettica ha avuto origine; dobbiamo, cioè, risalire ad Aristotele e a Platone per capire come le categorie di opposizione che ci hanno formati sono nate.

Tra i primi filosofi greci alcuni erano materialisti, tutti erano monisti, ovvero questi pensatori pensavano l’Essere come indiviso: l’Essere in quanto essere era uno. Stando ad Aristotele, dobbiamo alla scuola pitagorica l’idea di una divisione nel processo del pensiero e, quindi, nel pensiero dell’Essere. Quindi, anziché pensare in termini di unità, i filosofi hanno introdotto la dualità nel pensiero e nel processo del ragionamento. Prendiamo ora in considerazione la prima tavola dei contrari o opposti che la storia ci ha consegnato, così com’è stata riportata da Aristotele nella *Metafisica* (libro I, 5,6):

Limitato	Illimitato
Buono	Malvagio
Uno	Molteplice
Destra	Sinistra
Maschio/Maschile	Femmina/Femminile
Quiete/Immobile	Movimento/Irrequieto
Dritto [<i>straight</i>]	Curvo

⁶³ Ovvero le classi subalterne che vivono nei paesi dell’Occidente industrializzato.

Luminoso	Oscuro
Buono	Cattivo
Quadrato	Oblungo

Possiamo osservare che:

Destra	Sinistra
Maschio/Maschile	Femmina/Femminile
Luminoso	Oscuro
Buono	Cattivo

sono termini di giudizio e di valutazione, concetti etici, estranei alla serie dalla quale li ho estratti. La prima serie è una serie tecnica, strumentale, che rimanda alla divisione necessaria funzionale allo strumento per il quale era stata creata (una specie di squadra da carpentiere chiamata dai Greci antichi *gnomon*). Siccome Pitagora e i membri della sua scuola erano matematici, si capisce bene il significato della loro serie. La seconda serie è eterogenea rispetto alla prima. Quindi, non appena sono stati creati i preziosi strumenti concettuali fondati sulla divisione (le variazioni, le comparazioni, le differenze), questi termini sono stati subito, o quasi subito, trasformati dai successori della scuola pitagorica in mezzi per creare una differenziazione metafisica e morale nell'Essere.

Con Aristotele si produce, pertanto, uno spostamento, un salto, nella comprensione di questi concetti, che Aristotele ha usato nel suo approccio storico della filosofia da lui chiamato metafisica. Da concetti pratici, sono diventati concetti astratti. Da termini la cui funzione era stata quella di separare, classificare, rendere possibile la misurazione (in sé, un lavoro straordinario), sono stati traslati verso una dimensione metafisica e, molto rapidamente, sono stati totalmente dissociati dal loro contesto. Inoltre, i termini valutativi ed etici della tavola dei contrari (dritto, maschio/maschile, luminoso/luce, buono), una volta utilizzati all'interno dell'interpretazione metafisica di Aristotele (e poi di Platone) hanno inoltre modificato il significato di termini tecnici, come per esempio "Uno". Tutto ciò che è "buono" appartiene alla serie dell'Uno (in quanto Essere). Tutto ciò che è "molteplice" (differente) appartiene alla serie del "cattivo", assimilato al non-Essere, al disordine, a tutto ciò che mette in questione ciò che è buono. È in tal modo che abbiamo abbandonato il terreno della deduzione per entrare nell'ambito dell'interpretazione.

Nel campo dialettico creato da Platone da Aristotele troviamo, dunque, una serie di opposizioni ispirate dalla prima tavola matematica, ma deformate. Così, nella serie dell'"Uno" (l'essere assoluto indiviso, la divinità in sé) troviamo "maschio"/"maschile" (e "luce"/"luminoso") che, da allora, non sono mai più stati rimossi dalla loro posizione dominante. Nell'altra serie, figurano i fautori di disordine: il popolo, le donne – le cosiddette "schiave del povero", l'"oscuro" (i barbari che non sanno distinguere gli schiavi dalle donne), tutti ridotti al parametro del non-Essere.

Perché l'Essere è il bene, il maschile, il dritto, in altri termini, ciò che è divino, mentre il non-Essere è tutto il resto (il molteplice), il femminile, è sinonimo di discordia, di irrequietezza, è oscuro e malvagio (si veda *La politica* di Aristotele).

Platone ha giocato con le nozioni dell'Uno e dello Stesso (come fossero Dio e il Bene) e con la nozione di Altro (che è altro da Dio, che è il non-Essere, il male). La dialettica opera, dunque, su una serie di opposizioni che hanno essenzialmente una connotazione metafisica: Essere e non-Essere. Dal nostro punto di vista, Hegel, attraverso l'elaborazione della dialettica tra servo e padrone, non procede in modo molto diverso. Marx stesso, sebbene tenti di storicizzare le opposizioni pensandoli come conflitti (conflitti sociali, nella prassi), è rimasto prigioniero della serie metafisica, della serie dialettica. La borghesia è dal lato dell'Uno, dell'Essere; il proletariato è dal lato dell'Altro, del non-Essere.

Così, il bisogno, la necessità di mettere in questione la dialettica consiste per noi nell'operare una

dialettizzazione della dialettica, nel metterla in questione tanto in relazione ai suoi termini, o alle sue opposizioni come principi, che nel suo funzionamento. Perché, se nella storia della filosofia c'è stato un salto dalla deduzione all'interpretazione e alla contraddizione, o, in altre parole, se siamo passati da categorie matematiche e strumentali a categorie normative e metafisiche, davvero non dovremmo prestarci attenzione?

Non dovremmo, invece, dire che il paradigma al quale appartengono il femminile, l'oscuro, il malvagio e l'irrequieto è stato accresciuto da altre figure: lo schiavo, l'Altro, il differente? Tutti i filosofi contemporanei, inclusi i linguisti, gli psicoanalisti, gli antropologi, ci dicono appunto che senza queste categorie di opposizione (di differenza) non si può ragionare o pensare, o, meglio ancora, che al di fuori di esse non vi esiste significato, che senza di esse vi è un'impossibilità a significare, in quanto ci si pone fuori dalla società, nell'asocialità.

Marx ha certamente voluto rovesciare la dialettica hegeliana. La tappa successiva per Marx è stata quella di mostrare che le categorie dialettiche quali l'Uno e l'Altro, il padrone e il servo, non erano eterne e non avevano niente di metafisico o di essenziale, ma dovevano essere lette e comprese in termini storici. Attraverso questo processo, Marx ha ristabilito il nesso tra filosofia e politica. Così, le categorie che oggi chiamiamo pomposamente "le categorie della Differenza" (e che riguardano ciò che chiamo il pensiero della Differenza) erano per Marx delle categorie di conflitto – delle categorie di conflitti sociali –, supposte distruggersi reciprocamente nel corso della lotta tra classi. E, proprio come avviene nel corso di lotte di questo genere, distruggendo (abolendo) l'Uno, l'Altro deve distruggere (abolire) sé stesso. Infatti, non appena il proletariato si costituisce come classe economica, deve distruggersi in quanto proletariato, esattamente come deve distruggere la borghesia. Il processo di distruzione consiste in un doppio movimento: distruggere sé stesso come classe (altrimenti la borghesia mantiene il potere) e distruggere sé stesso come categoria filosofica (la categoria dell'Altro); perché restare mentalmente nella categoria dell'Altro (del servo) significherebbe una non-risoluzione nei termini della dialettica marxiana. La risoluzione tende, quindi, verso una rivalutazione filosofica dei due termini del conflitto: non appena essa stabilisce il fatto che c'è una forza economica, laddove prima c'era una non-forza (un nulla), questa forza deve negarsi – in quanto Altro (servo) – e passare dal lato dell'Uno (padrone), ma solo per abolire entrambi gli ordini, così da riconciliarli e farne un solo e unico.

Ciò che è accaduto nel corso della storia attraverso le rivoluzioni che abbiamo conosciuto è che l'Altro (una delle categorie dei gruppi pensati come "altri") si è sostituito all'Uno e ha poi esercitato la dominazione su numerosi gruppi di persone oppresse, che a loro volta diventavano l'Altro degli ex-Altri, ormai diventati l'Uno. Ciò è successo (prima di Marx) con la Rivoluzione francese, evento che non ha granché trattato della questione della schiavitù e che non ha per nulla trattato quella delle donne ("la-donna", l'eterno Altro).

Dialettizzare la dialettica significa per me chiedersi cosa accade realmente alla questione dell'umanità una volta che tutte le categorie di Altri saranno passate dal lato dell'Uno, dell'Essere, del Soggetto. Non ci sarà trasformazione? Per esempio, sul piano del linguaggio, saremo in grado di mantenere termini come "umanità", "umano", "uomo", "*homo*" (anche se all'origine e in astratto si trattava di termini che significavano l'essere umano, senza distinzione di sesso)? Manterremo questi termini, dopo che il gruppo dominante (gli uomini che dominano le donne) se li è appropriati da così tanto tempo usandoli per significare – astrattamente e concretamente – l'umanità in quanto maschile, compiendo, in altre parole, un abuso filosofico e politico?

Questa necessaria trasformazione di cui sto qui parlando (un'operazione dialettica) non è stata trattata da Marx ed Engels. I due pensatori sono rimasti a una fase di mera sostituzione (come spesso nelle rivoluzioni). Per una buona ragione: perché hanno scritto sulla questione *prima* dell'avvento di una rivoluzione proletaria, e non potevano determinare prima ciò che è poi successo. E per una cattiva ragione: i portatori dell'Universale, del Generale, dell'Umano, dell'Uno erano membri della classe borghese (si veda il *Manifesto del partito comunista*), pensata come il lievito della storia, come la sola

classe capace di andare al di là dei confini nazionali. Per loro, la classe proletaria, sebbene fosse quella in ascesa, era rimasta a uno stadio di limbo, una massa di fantasmi che aveva bisogno di essere diretta dal Partito Comunista (i cui membri erano in gran parte borghesi) per poter sussistere e per potersi battere.

È così che si è estinto il più perfetto modello di dialettica, quello della dialettica materialista, perché i dadi erano truccati: sin dall'inizio l'Altro era condannato a restare al posto in cui si trovava dall'inizio della relazione, ovvero come colui/colei che occupa *essenzialmente* il posto dell'Altro, poiché l'agente che avrebbe dovuto portare a compimento la trasformazione di classe (ovvero distruggere le categorie dell'Uno e dell'Altro, e trasformarle in altro) corrispondeva ai parametri dell'Uno, ovvero, alla borghesia stessa (attraverso i quadri del partito).

Secondo la dialettica marxiana, sta alla borghesia, attraverso le sue frange rivoluzionare, abolire sé stessa e distruggersi, attraverso la distruzione di entrambe le classi (borghesia e proletariato). Potevamo aspettarci che lo avrebbe fatto? Di fatto, i rappresentanti del Partito Comunista per la maggior parte appartenevano e provenivano dalla borghesia, alla sua frazione intellettuale.

Questa questione [dialettica] è ancora più cruciale quando si tratta di donne e di uomini; essa si trova ancora oggi ancora a uno stadio infantile di elaborazione, è a mala pena formulata. [Malgrado le analisi femministe sino a ora elaborate,]⁶⁴ è ancora estremamente difficile analizzare il conflitto che lega le donne e uomini. Chi è sufficientemente ragionevole da immaginare che è necessario o che sarà necessario distruggere le categorie di sesso in quanto tali e mettere fine alla dominazione dell'Uno sull'Altro? Il che non significa sostituire le donne agli uomini (mettere l'Altro al posto dell'Uno), [perché si deve pensare al di là di queste categorie]⁶⁵.

Oggi come ieri, uomini e donne sono separati. Gli "Uni" – gli uomini – dominano e posseggono tutto, incluse le donne, gli "Altri" – le donne – sono dominate e appropriate. Ritengo che in una tale situazione, a livello filosofico e politico, le donne dovrebbero fare a meno del "privilegio di essere differenti" e soprattutto non dovrebbero mai formulare quest'ingiunzione a "essere differenti" (relegate alla categoria dell'Altro) nella forma di un "diritto alla differenza", le donne non dovrebbero mai lasciarsi tentare dall'"orgoglio di essere differenti". Siccome la questione sembra essere difficile da regolare a livello politico ed economico, mi pare che ci si possa aiutare filosoficamente ricorrendo all'astrazione. In astratto, l'umanità – l'*homo sum* –, include tutti, incluso l'Altro, qualunque esso sia. Una volta che la possibilità dell'astrazione esiste per gli esseri umani, ci sono alcune questioni che possono essere chiarite.

Quando si considerano i parametri dell'oppressione, non è necessario seguire lo schema marxiano e aspettare "la vittoria finale" prima di affermare che le persone oppresse sono umane esattamente come sono umane le persone che dominano, prima di affermare che le donne sono umane tanto quanto lo sono gli uomini. Cosa ci obbliga ad accettare una serie di imbrogli ontologici, etimologici e linguistici con il pretesto che non abbiamo il potere? Smascherarli, dire che un uomo, un essere umano, su due è una donna,⁶⁶ affermare che l'universale ci appartiene anche se ne siamo state spossate e spogliate a livello filosofico, come a livello politico ed economico, fa parte della nostra lotta. A questo punto, il metodo dialettico che ha tanto suscitato la mia ammirazione può, forse, fare davvero poco per noi. Infatti, astrattamente, nell'ambito del pensiero, nell'ordine del possibile e del potenziale, nella filosofia, l'Altro non può *essere* essenzialmente differente dall'Uno, è il Medesimo, per riprendere ciò che Voltaire ha chiamato la "Medesimità" ("Mèmeté") – un neologismo da lui coniato e mai più usato nella lingua francese. Nessun "Pensiero dell'Altro", nessun "Pensiero della Differenza" dovrebbe essere possibile per noi, poiché "niente di ciò che è umano è alieno" né all'Uno, né all'Altro.

⁶⁴ Ndt: nell'edizione francese del testo.

⁶⁵ Ndt: nell'edizione francese del testo.

⁶⁶ Ndt: Come ricorderà Wittig nel corso del libro, uno degli slogan sugli striscioni portati dalle nove militanti femministe che hanno. L'azione eco mediatico è stata considerata come l'atto di nascita.

Credo che non ci siamo resi conto sino in fondo di ciò che la Ragione può fare per noi. E non intendo, tra l'altro, rinnegare il mio spirito cartesiano, penso, infatti all'Illuminismo come al primo momento storico in cui si è riflettuto su queste questioni. Tuttavia, fino ad ora, la ragione è stata trasformata in una rappresentante dell'Ordine, della Dominazione, del Logocentrismo. Secondo numerosi nostri contemporanei, l'unica salvezza risiede in una mirabolante esaltazione di ciò che essi chiamano "alterità" in tutte le sue diverse forme: Ebreo, Nero, Rosso, Giallo, Donna, Omosessuale, Pazzo. Tutto agli antipodi della Ragione (intendono, forse, nella Follia?): "Differente" e orgoglioso di esserlo.

I principali rappresentanti dei dominanti, come i principali rappresentanti dei gruppi dominanti hanno adottato questo punto di vista: il Bene non deve più rimandare ai parametri dell'Uno, del Maschio/Maschile, della Luce, ma a quelli dell'Altro, del Femminile, dell'Oscurità. Viva la pazzia, imbarchiamoci tutti e tutte di nuovo sulla nave dei folli, andiamo tutti e tutte al carnevale, e così via. L'Altro non è mai stato a tal punto magnificato, a tal punto celebrato. Le culture altre, il pensiero dell'Altro, il cervello Femminile, la scrittura Femminile, e così via – sappiamo tutto ormai dell'Altro. Ignoro chi alla fine ci guadagnerà dal fatto che i gruppi oppressi si abbandonino a una corrente che li rende sempre più impotenti, facendo loro perdere la facoltà di essere dei soggetti, prima ancora di averla ottenuta. Vorrei dire che possiamo rinunciare a qualcosa, solo dopo averla ottenuta. E vorrei rifiutare questa postura della celebrazione dell'Altro, sia essa adottata dai dominanti (dal partito dell'Uno) o dai gruppi dominati (dal partito dell'Altro).

Ingenuità, innocenza, mancanza di dubbio, certezza che tutto è o bianco o nero, certezza che quando la Ragione non è sovrana, allora ha la meglio la s-ragione, la *Déraison*, la Follia. Crede che dove c'è l'Essere, c'è anche il non-Essere, come una specie di scarto, e, cosa più assurda di tutte, il bisogno e la necessità, come reazione a questa sorta di evidenza, a queste certezze, di supportare e promuovere un "diritto alla Differenza" che, con suo totale rovesciamento, ricorda i personaggi di Pincopanco e Pancopinco della favola di Lewis Carroll: se non è zuppa è pan bagnato. Questi sono sintomi di ciò che io, per esasperazione, ho chiamato "il pensiero *straight*". I sessi (il genere), la differenza tra i sessi, l'uomo, la donna, la razza, il nero, il bianco, la natura, sono al cuore di questo insieme di parametri. Essi hanno formato i nostri concetti, le nostre leggi, le nostre istituzioni, la nostra storia, le nostre culture.

Pensano di avere una risposta a tutto, quando prendono per una metafora questo doppio parametro (l'Uno-l'Altro) e alla nostra analisi rispondono che esiste un ordine simbolico, come se stessero parlando di un'altra dimensione, di una dimensione che non avrebbe nulla a che vedere con la dominazione. Purtroppo per noi, l'ordine simbolico è partecipe della stessa realtà a cui partecipano l'ordine politico e l'ordine economico. Esiste un *continuum* tra questi ordini di realtà, un *continuum* in cui l'astrazione agisce con forza sulla dimensione materiale e forma corpo e pensiero di coloro che opprime.

Paradigmi⁶⁷

Desiderio

Nel discorso ufficiale sulla sessualità che è diventata l'odierna psicanalisi, il desiderio è pensato come "l'istinto" che farebbe sì che qualunque persona, chiunque essa sia, desidererebbe i rapporti eterosessuali come sola soddisfazione sessuale e come sola manifestazione di soggettività possibile. L'immaginario, i sogni, il desiderio, la volontà, qualsiasi concetto legato alla soggettività passa ormai attraverso questo filtro e non ne esce indenne. Questi concetti, eterosessualizzati, diventano vettori di oppressione.

Come lesbiche possiamo chiedere alla società eterosessuale: cosa avete fatto del nostro desiderio? E del desiderio in sé? Un desiderio di pene? Un desiderio di figlio? Una caricatura. Qualcosa che è l'opposto del piacere, la noia assoluta. Cosa volete fare del nostro desiderio? Farlo rientrare nei ranghi? Con lobotomie, con terapie "riparative" forzate. Obbligarci a praticare l'eterosessualità? A rapporti sessuali obbligatori? Obbligarci alla riproduzione? Se il desiderio potesse liberarsi, non avrebbe niente a che vedere con il processo di preliminare marcatura che passa la categoria di sesso.

L'omosessualità è il desiderio per una persona del proprio sesso. Ma è anche il desiderio di qualcos'altro, che non è connotato. Il desiderio è resistenza alla norma.

Differenza

La differenza fondamentale, qualsiasi differenza fondamentale (compresa la differenza sessuale) tra categorie di individui, qualsiasi differenza che si costituisca tramite concetti d'opposizione è una differenza di ordine politico, economico e ideologico. Tutte le categorie che dissimulano questo ordine politico, economico e ideologico derivano da un pensiero idealista che presenta le differenze come naturali o come risultanti da una volontà, differenze pensate come dati a priori, come *già-là* che vengono prima di qualsiasi forma di socialità.

La differenza tra gli uomini e le donne si basa su questo principio. Anche la differenza stabilita tra l'eterosessualità e l'omosessualità ne dipende, anche se questa differenza non si presenta nello stesso modo. L'argomentazione idealista consiste nel fare dell'eterosessualità una sessualità "naturale" e dell'omosessualità una sessualità che si oppone alla "natura" (cf. gli sforzi poco giudiziosi di certi omosessuali, ad esempio Gide, che cercano nella "natura" la giustificazione alla propria sessualità). E, ovviamente, in questa prospettiva, la differenza è data come un a priori e come una differenza ontologica costitutiva. Da una parte, questa differenza dissimula, dunque, delle opposizioni che sono sociali: politiche, economiche, ideologiche. Dall'altra, considerata dal punto di vista dell'omosessualità, possiamo notare che l'eterosessualità non è "naturale", come non è la sola sessualità possibile, la sessualità universale. L'eterosessualità è una costruzione culturale che giustifica tutto il sistema di dominazione sociale fondato sulla funzione della riproduzione obbligatoria per le donne e sull'appropriazione di questa riproduzione da parte degli uomini.

⁶⁷ Ndt: il testo, dal titolo "Paradigm" è pubblicato in inglese nel volume *Homosexualities and French Literature. Cultural Contexts / Critical Texts* curato da Georges Stambolian, autore della traduzione, e Elaine Marks (Cornell University Press, 1979). È incluso da Wittig nell'edizione francese de *La pensée straight*, tradotto dall'inglese da M.-H. Sam Bourcier (il testo originale in francese era stato perso da Wittig). La traduzione francese è stata rivista da Wittig.

Donna

Donna, femminile sono termini che indicano semanticamente che la metà della popolazione è stata esclusa dall'umanità. Donna/schiava, donna/creatura dominata, donna votata alla riproduzione per obbligo (donna/madre). "Donna" è una parola, un concetto irrecuperabile, come lo è "schiava". La realtà "donna" deve sparire, come scompare la realtà "schiavo" con l'abolizione della schiavitù, come pure la realtà "proletario", dopo l'abolizione delle classi economiche e del lavoro forzato e sfruttato. Nella misura in cui la-donna diventa realtà per un soggetto solo in relazione a un individuo della classe opposta – gli uomini – e in particolare nel matrimonio, le lesbiche non sono "donne", dato che non entrano in questa categoria. Inoltre, non è come "donne" che le lesbiche sono oppresse, ma proprio perché non sono "donne". Inoltre, non sono le "donne" (vittime dell'eterosessualità) che le lesbiche amano e desiderano, ma le lesbiche (persone che non sono le femmine degli uomini). Ed è uno strabiliante fraintendimento (che è dell'ordine della disonestà politica) il fatto di accusare le lesbiche di "rifiutare la loro femminilità" – nello stesso modo in cui si accusano le femministe di non pensare che a una sola cosa, come tutti sanno: prendere il posto degli uomini.

La denominazione "donna" sparirà sicuramente, come sparirà la denominazione "uomo", con la fine dell'oppressione/sfruttamento delle donne come classe da parte degli uomini come classe. L'umanità dovrà trovare un altro nome per sé stessa e un'altra grammatica che la farà finita con i generi, che sono l'indice linguistico di opposizioni politiche.

Eterosessualità

Il concetto di eterosessualità è stato creato nella lingua francese nel 1911. Corrisponde ad uno sforzo di normalizzazione della sessualità dominante intrapreso in particolare dalla psicanalisi a dispetto della sua pretesa di essere una scienza rivoluzionaria. Questo concetto è una razionalizzazione che consiste nel presentare come un fatto biologico, fisico, istintivo, inerente alla natura umana, la confisca (l'appropriazione) da parte degli uomini, della riproduzione delle donne e della loro persona fisica (lo scambio dei beni e delle donne). L'eterosessualità fa della differenza dei sessi una differenza naturale e non una differenza culturale. L'eterosessualità considera normale solo la sessualità a fine riproduttivo. Tutto il resto è perversione (si veda nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* di Freud quando un bacio diventa una perversione – quando si allontana dalla retta via, quando non adempie più alla funzione di preliminare nel rapporto (etero)sessuale. Si veda, nello stesso testo, la tesi dei cosiddetti "stadi" della sessualità femminile, che Freud vuole imporre alle donne in modo che possano adempiere il loro destino di riproduttrici. Si veda, in particolare, il mito dell'orgasmo vaginale, denunciato qualche anno fa da Anne Koedt).

Lesbismo

La manifestazione più formale della cultura lesbica è stata prodotta nel VI secolo a.c. a Lesbo, da qui il termine "lesbismo". È difficile sapere se a Lesbo questa società fosse una società di resistenza o se esistesse come tale, autonomamente. Ciò che resta dei testi di Saffo, così come i titoli dei testi andati persi di altri poeti di Lesbo, non permette di provare che questa cultura si sia sviluppata *contro*. Si sarebbe, piuttosto, sviluppata al di fuori di essa, coesistendovi. Potremmo chiamarla cultura a-eterosessuale. So che è estremamente imprudente fare supposizioni che riguardano un'epoca così lontana nel tempo. Tuttavia, se si analizza l'arte cretese della stessa epoca, ci sono tutte le ragioni per pensare che in queste regioni stesse all'epoca succedendo qualcosa di non ancora noto. Ciò che è certo è il fatto che le Amazzoni hanno combattuto il nascente sistema di dominazione. È per omaggiarle che Demofilo, poeta di Lesbo, avrebbe scritto il suo "Inno ad Artemisia"? Non lo sapremo mai dato che

questo poema epico è andato bruciato ad Alessandria insieme ai poemi di Saffo. Certamente è stata intrapresa una guerra contro il lesbismo. La distruzione sistematica dei testi provenienti da questa cultura, la clandestinità in cui è sprofondata lo attestano. Dobbiamo riconoscere che il lesbismo è stato senza alcun dubbio socialmente considerato una minaccia molto grave per giustificare una tale persecuzione che, di fatto, ha portato a un totale oblio, la più spettacolare persecuzione che sia stata intrapresa nella storia insieme a quella delle Amazzoni. Sin dall'epoca dell'Impero romano, Ovidio riporta Saffo nei ranghi: ne fa l'eroina di una storia d'amore eterosessuale. Non ci poteva essere peggior tradimento dell'assimilazione del saffismo a ciò che gli era totalmente estraneo. Qual è, dunque, questa reale minaccia che rappresentavano le lesbiche? Le lesbiche erano la prova vivente che le donne non sono nate come le naturali domestiche degli uomini. Meglio ancora, erano la prova che le società non eterosessuali sono concepibili e che non esiste una sola norma per la costituzione di una società. È assolutamente logico che le donne omosessuali vedano in Lesbo il modello unico di una cultura di donne non dominate, una cultura che esiste al di fuori del campo sociale eterosessuale, in cui le persone praticavano una forma di soggettività che non era per niente marcata da una funzione riproduttiva, supposta essere specificatamente femminile. Il piacere per il piacere, come ha fatto notare Baudelaire, il poeta lesbico, è ciò che caratterizza questa soggettività/sessualità. Il lesbismo è molto più dell'omosessualità (concetto omologo a quello di eterosessualità). Il lesbismo è molto di più della sessualità. Il lesbismo apre un'altra dimensione dell'umano (nella misura in cui la sua definizione non si basa su una pretesa "differenza" dei sessi). Oggi, le lesbiche stanno scoprendo questa dimensione al di fuori di ciò che è maschile o femminile.

Lesbiche

Come lesbiche, noi siamo il prodotto di una cultura clandestina che è sempre esistita nella storia. Fino al XIX secolo, Saffo era la sola scrittrice della nostra letteratura a non essere clandestina. Oggi la cultura lesbica è in parte ancora clandestina, in parte visibile. In ogni caso, resta marginale e completamente sconosciuta da *la*-cultura. Eppure è una cultura internazionale, con la propria letteratura, la propria pittura, la propria musica, i propri codici di linguaggio, i propri codici relazionali e sociali, i propri codici di abbigliamento, la propria maniera di funzionare. Allo stesso modo in cui le lesbiche non sono limitate dalle frontiere nazionali, le lesbiche provengono da tutte le categorie sociali. Al di fuori del contesto della lotta femminista, le lesbiche formano già un sotto-gruppo o una classe "criminale". Esse rivendicano di vivere al di fuori della "legge" del loro sistema di classe, come ha scritto Ti-Grace Atkinson in *Amazon Odyssey*. Nel contesto del movimento femminista, le lesbiche hanno sviluppato proprie reti internazionali. Sono presenti nel campo sociale, mentre il movimento femminista è ancora un terreno incolto, perché lo sviluppo della cultura delle lesbiche e la realtà della loro esistenza fisica sono irreversibili. Politicamente, il femminismo come fenomeno teorico e pratico include il lesbismo, pur essendo superato da quest'ultimo. Senza il femminismo, il lesbismo come fenomeno politico non sarebbe esistito. La cultura lesbica e la società lesbica sarebbero rimaste segrete, come lo sono sempre state. Sul piano teorico, il lesbismo e il femminismo articolano le proprie posizioni in modo che uno interroghi sempre l'altro. Il femminismo ricorda al lesbismo che deve tener conto della sua inclusione nella classe delle donne. Il lesbismo mette in guardia il femminismo a proposito della sua tendenza a trattare delle mere categorie fisiche come fossero essenze immutabili e determinanti. Fermiamoci qui per evitare generalizzazioni improprie e accontentiamoci del minimo di base: il lesbismo è storicamente la cultura grazie alla quale noi possiamo mettere in questione politicamente la società eterosessuale e le sue categorie sessuali, interrogarla sul significato delle sue istituzioni di dominazione, in generale, e, in particolare, interrogarla sul significato di quella istituzione di dipendenza personale che è il matrimonio imposto alle donne.

Sessualità

L'emergenza dei movimenti delle donne e del movimento omosessuale, così come le loro lotte, hanno introdotto la sessualità nel campo politico. Come i movimenti delle donne, i movimenti omosessuali chiedono il diritto di disporre liberamente del proprio corpo (della persona fisica che è oggetto di appropriazione da parte delle istituzioni politiche della società eterosessuale: tu sarai una madre, tu sarai un padre). Questo spiega perché gli uomini del FHAR – Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (Fronte Omosessuale di Azione Rivoluzionaria) – hanno manifestato per le strade insieme alle donne del Mouvement de libération des femmes (Movimento di liberazione delle donne) gridando con loro: “siamo tutte delle donne che hanno abortito”. Gli omosessuali in lotta si concepiscono come dei resistenti alla norma. Per noi, la sessualità intrattiene una relazione molto remota con l'eterosessualità, dato che quest'ultima è dominata dal suo fine ultimo, la riproduzione, e a partire dal momento in cui l'esercizio obbligatorio dell'eterosessualità, ben lontano dall'aver come fine la realizzazione sessuale degli individui, garantisce un controllo assoluto sulle loro persone fisiche. Gli omosessuali hanno in comune con le donne il fatto di essere solo “sesso”. Gli omosessuali e le donne sono stati esclusi dall'umanità.

Ciononostante, se per la società l'esercizio della sessualità vuol dire rapporti sessuali eterosessuali, noi siamo lontane dalla sessualità. Siamo anche ben lontane dal capire questa celeberrima trovata della differenza sessuale sulla quale si fonda la nostra oppressione. Per noi esistono, a quanto pare, non uno o due sessi, ma tanti sessi quanti sono gli individui (come sostengono Guattari e Deleuze). Anche se ci hanno chiuso in un ghetto sessuale, noi non attribuiamo la stessa importanza che gli eterosessuali attribuiscono alla sessualità. Per noi, la sessualità è un campo di battaglia inevitabile dal momento che noi vogliamo uscire dalla genitalità e dall'economia sessuale che ci è imposta dall'eterosessualità dominante. Siccome per noi la sessualità ha come fine solo il suo esercizio, deve essere, soprattutto, di un esercizio di soggettività che include la ricerca del piacere e che non è minimamente l'oggetto di forme di riduzione o di recupero eterosessuale. La riflessione sulla sessualità è recente e, tenuto conto della sua iscrizione storica, è caratterizzata dalle opposizioni di classi di sesso (uomini/donne). Una tale riflessione sviluppa queste opposizioni con l'unico fine di normalizzarle, di trasformarle in universali, producendo, in tal modo, anche una riduzione del campo del sapere nel suo insieme. Oggi il discorso ufficiale sulla sessualità è il discorso della psicanalisi che si basa sul concetto *a priori* e idealista de la-differenza-sessuale, un concetto che fa storicamente parte del più generale discorso dominante.

Snobismo

Fino a non molto tempo fa qualsiasi forma di sessualità che non rientrava nella norma veniva chiamata “decadenza” e, di conseguenza, si pensava che tutte le forze di resistenza alla società eterosessuale fossero una prova della decadenza del sistema (indebolimento della “virilità” ovvero della dominazione delle donne da parte degli uomini eterosessuali). Per esempio, alla fine dell'Impero romano l'emergenza di nuovi diritti per le donne e il diminuire del fervore militare avrebbero precipitato la caduta dell'impero e favorito l'avvento delle invasioni barbariche. Esiste un'altra forma, ben più perfida, di reazione contro il lesbismo, quella che consiste nel denigrarlo e nel trattarlo come una forma di snobismo. Essere lesbiche sarebbe “in”, di moda, snob. Colette l'ha sempre detto. Ritroviamo questa stessa tecnica di denigrazione anche ai giorni nostri. Avere avuto almeno una esperienza lesbica sarebbe “alla moda” per essere una “donna liberata”. Ovviamente, nessuno si sognerebbe di dire che un uomo omosessuale è omosessuale per snobismo. Al contrario del lesbismo, l'omosessualità maschile è spesso considerata con grande rispetto. Eterna e potente Sodoma, diceva Colette. Il fatto è che il fascino che i dominanti (i padroni) esercitano sui dominanti (i padroni) è giustificato e pure

logico, invece il modo in cui un dominante (un padrone) può essere affascinato da e desiderare un dominato (uno schiavo) non è granché chiaro. E di fatto, se si giudica dalle espressioni di “desiderio” che gli uomini manifestano nei confronti delle donne (stupro, pornografia, omicidio, violenza e umiliazione sistematica), non si tratta di desiderio, ma di un esercizio di dominazione. Quindi, se non c'è niente di meno scontato, per quanto riguarda il desiderio, del desiderio di un uomo per una donna, il desiderio di un uomo per un altro uomo non necessita giustificazioni. Invece, da un punto di vista eterosessuale, è completamente incomprensibile che una donna (una persona dominata) desideri un'altra donna (una persona dominata). E poi, nonostante il minimo interesse che in un'ottica eterosessuale dovrebbe suscitare in una donna, la compagnia, il desiderio e l'attrazione per un'altra donna (come potrebbe stare senza i padroni, i soli in grado di darle esistenza?), e se, inoltre, questa donna è una lesbica, si dirà che lo fa perché cerca di rendersi interessante, di scioccare o di scandalizzare. Ma certamente non perché vuole procurarsi piacere. È snob, ecco tutto. L'arma migliore dell'eterosessualità: negare, recuperare (è erotico per gli uomini vedere due donne insieme – l'harem lesbico), ridicolizzare.

Il punto di vista: universale o particolare?

[Nota di apertura a *La passion* di Djuna Barnes]⁶⁸

Ho raccolto in questo testo alcune riflessioni sulla scrittura e il linguaggio, che ho scritto mentre traducevo Spillway di Djuna Barnes. Queste note si riferiscono al lavoro di Djuna Barnes e al mio.

I

Va detto prima di tutto che non c'è alcuna "scrittura femminile" e chi dà credito a questa espressione commette un errore. Cos'è il "femminile" nella "scrittura femminile"? "Femminile" sta per "la-donna", quindi confonde una pratica con un mito, il mito de "la-donna". "La-donna" non può essere associata con la scrittura perché "la-Donna" è una "formazione immaginaria"⁶⁹ e non una realtà concreta; è quel vecchio stendardo del nemico⁷⁰ che oggi torna gloriosamente a sventolare come una bandiera sbrindellata recuperata e vinta in battaglia. "La scrittura femminile" è la metafora naturalizzante del dato di fatto politico e brutale della dominazione delle donne, e così com'è, rinforza la retorica con cui si presenta la "femminilità": cioè la Differenza, la Specificità, il Corpo femminile/Natura.⁷¹ Attraverso la giustapposizione, "scrittura" è catturata dalla metafora in "scrittura femminile" e, come conseguenza, non riesce a mostrarsi come lavoro e processo produttivo [in corso], poiché le parole "scrittura" e "femminile" sono accostate per connotare una sorta di produzione biologica specifica de "la-donna", una secrezione naturale de "la-Donna".

Quindi, "scrittura femminile" equivale a dire che le donne non appartengono alla storia, e che lo scrivere non è una produzione materiale. La (nuova) femminilità, la scrittura femminile e l'esaltazione della differenza, sono il *backlash*, la contro-reazione nei confronti di una corrente politica⁷² caratterizzata principalmente dalla messa in discussione delle categorie di sesso, ovvero dei due grandi assi di categorizzazione operanti in filosofia e nelle scienze sociali. Come sempre, quando appare qualcosa di nuovo, esso è immediatamente interpretato e ribaltato nel suo opposto. La "scrittura femminile" è come l'arte delle faccende domestiche e la cucina. [Una tale specificazione non riguarda Djuna Barnes.]⁷³

II

Il genere è l'indice linguistico dell'opposizione politica tra i sessi. Genere è usato qui al singolare perché di fatto non esistono due generi. Ce n'è solo uno: il femminile, non essendo il "maschile" un

⁶⁸ Ndt: il testo è stato pubblicato in francese nel 1982 come nota di apertura a *Spillway* di Djuna Barnes (tradotto da Wittig con il titolo di *La passion*). In inglese il saggio era già stato pubblicato in *Feminist Issues*, n° 1 (estate 1980). È inserito nelle edizioni inglese e francese de *Il pensiero straight e altri saggi*. Tra parentesi quadre, la traduzione di aggiunte o modificazioni pubblicate nell'edizione francese.

⁶⁹ Ndt: Wittig prende a prestito l'espressione da Colette Guillaumin che ha definito sessi e razze come "formazioni immaginarie, materialmente efficaci, interinate giuridicamente". Le virgolette compaiono nell'edizione francese del libro.

⁷⁰ Ndt: in francese: è il vecchio marchio a ferro incandescente del nemico (l'espressione ricorre spesso nei testi delle femministe materialiste, in particolare riferita alla categoria di sesso).

⁷¹ Ndt: in francese: Corpo/Femmina/Natura.

⁷² L'emergenza del movimento di liberazione delle donne in Francia, come altrove, è stata essa stessa una messa in questione della categoria di sesso. Ma successivamente solo le femministe radicali e le lesbiche hanno continuato a criticare per ragioni teoriche e politiche l'uso dei sessi come categorie. Sull'aspetto teorico della questione rimando a *Question féministes* (rivista pubblicata tra il 1977 e il 1980) e a *Feminist Issues*.

⁷³ Ndt: nell'edizione francese del testo.

genere. Poiché il maschile non è un genere, ma il generale.⁷⁴ La conseguenza è che ci sono il generale e il femminile, o meglio, il generale e il marchio del femminile. Ed è per questo che Nathalie Sarraute afferma che non può usare il genere femminile quando vuole generalizzare (e non connotare, particularizzare) ciò di cui sta scrivendo. E siccome per Sarraute è fondamentale proprio astrarre a partire dalla materialità più concreta [(ovvero farla esistere in parole, in concetti)], l'uso del femminile è impossibile poiché la sua stessa presenza distorce [snatura] il senso del suo progetto, a causa dell'analogia a priori tra il genere femminile/sexo/natura. Solo il genere maschile in quanto generale è l'astratto, il genere femminile è la concretezza (il sesso nel linguaggio). Djuna Barnes sperimenta (e riesce) a universalizzare il genere femminile. (Come Proust, non descrive in modo differente i personaggi maschili e femminili). Nel farlo, riesce a togliere dal genere femminile il suo marchio di fabbrica, il suo *odeur de cuvée*, per usare un'espressione di Baudelaire a proposito della poetessa Marceline Desborde-Valmore. Così facendo, Djuna Barnes spazza via [annulla] i generi rendendoli obsoleti. Io trovo necessario sopprimerli.⁷⁵ Questo è il punto di vista di una lesbica.⁷⁶

III

I significati del discorso del diciannovesimo secolo hanno [totalmente] sommerso la realtà testuale del nostro tempo fino al punto di saturazione. Così “il genio del sospetto è venuto al mondo”. Così “siamo entrati nell'era del sospetto”.⁷⁷ “L'uomo” ha perso terreno fino al punto che lo si riconosce appena come soggetto del discorso. Oggi ci si domanda: cos'è *il* soggetto? Nella *débâcle* generale che ha seguito la messa in discussione del senso, si è aperto uno spazio per i cosiddetti scrittori minoritari per introdursi nel campo privilegiato (di battaglia) che è la letteratura dove si sfidano diversi tentativi di costruzione di un soggetto. Infatti, da Proust in poi sappiamo che la sperimentazione letteraria è il miglior modo di [l'esperienza privilegiata per] dare vita al soggetto [far sorgere la soggettività]. Questa sperimentazione [ricerca] è la pratica soggettiva per eccellenza, quella del soggetto cognitivo. Da Proust in poi, il soggetto non è più stato lo stesso, perché nel corso di tutto il romanzo *Alla ricerca del tempo perduto* Proust ha fatto di “omosessuale” l'asse di categorizzazione da cui universalizzare. [Dal punto di vista storico,] il soggetto minoritario non è auto-centrato, com'è quello *straight*, [com'è il soggetto logocentrico]. La sua estensione nello spazio potrebbe esser descritta come il cerchio di Pascal, il cui centro è ovunque e la cui circonferenza da nessuna parte. [Il soggetto minoritario può disperdersi in molti centri, è per forza de-centrato, a-centrico]. Questo spiega l'angolo di approccio di Djuna Barnes al suo testo: uno slittamento costante, che, alla lettura, produce un effetto paragonabile a ciò che chiamo percezione da coda dell'occhio; il testo lavora attraverso la frantumazione, [l'effrazione]. Parola per parola, il testo conserva il marchio di quello “straniamento” che Barnes affida a [descrive per] ognuno dei suoi personaggi.

IV

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

⁷⁴ Si veda Colette Guillaumin “The Masculine: Denotations/Connotations” *Feminist Issues* 5, no.1 (primavera 1985).

⁷⁵ Ndt: nell'edizione francese: La prossima tappa consiste a sopprimerli.

⁷⁶ Ndt: nell'edizione francese: è un punto di vista da lesbica.

⁷⁷ Nathalie Sarraute, *L'Ère du soupçon*, Parigi, Gallimard, 1956.

dire il suo nome” –, che ritrova ovunque, anche se non è mai scritto. Scrivere un testo che tra i suoi temi abbia l’omosessualità è una scommessa. È assumersi il rischio che in qualsiasi momento l’elemento formale che è il tema possa sovradeterminare il significato, monopolizzare l’intero significato, contro la volontà dell’autore di creare prima di tutto un’opera letteraria. Quindi il testo che adotta una tale tematica vede una delle parti diventare il tutto, uno degli elementi costitutivi del testo essere interpretato come l’intero testo e il libro diventare un simbolo, un manifesto. Quando questo accade, il testo smette di funzionare a livello letterario, è soggiogato da questo sguardo, nel senso che smette di esser considerato come lo sono i testi letterari equivalenti. Diventa un testo impegnato che prende posizione su un tema sociale e attrae l’attenzione su quella determinata questione. Quando ciò accade, un testo è dirottato dal suo scopo principale, che è cambiare la realtà testuale in cui è iscritto. Infatti, a causa del tema trattato, è estromesso dalla realtà testuale, non ne ha più accesso, è bandito (spesso semplicemente attraverso il silenziamento o non riuscendo più a ripubblicarlo), non può più funzionare come un testo letterario che si pone in relazione con altri testi letterari passati o contemporanei. Interessa solo le persone omosessuali. Considerato come un simbolo o adottato da un gruppo politico, il testo perde la sua polisemia, diventa univoco. Questa perdita di significato e la mancanza di presa sulla realtà testuale impediscono al testo di far venire allo scoperto la sola azione politica che possa svolgere: iscriversi nel tessuto testuale contemporaneo esclusivamente attraverso il genere letterario.⁷⁸ Senza alcun dubbio questo è il motivo per cui Djuna Barnes temeva che le lesbiche potessero fare di lei la *loro* scrittrice e che così facendo avrebbero appiattito la sua opera a un’unica dimensione. In ogni caso, anche se Djuna Barnes è letta prima di tutto e soprattutto da lesbiche, nessuna dovrebbe ridurla o confinarla alla minoranza lesbica. Questo non arrecherebbe alcun giovamento né a lei, né a noi. Perché è in letteratura che l’opera di Barnes può agire al meglio, per lei e per noi.

V

Ci sono testi di importanza strategica cruciale, per il modo di apparizione e per come sono iscritti nella realtà letteraria. Ciò vale per tutta l’opera di Barnes, che, da questo punto di vista, funziona come un singolo, unico testo, perché *Ryder*, *Ladies Almanack* (*Almanacco per signore*), *Spillway* (*La passione*) e *Nightwood* (*La foresta della notte*), sono legati da corrispondenze e permutazioni. Il testo di Barnes è unico anche nel senso che è il primo di questo genere ed esplose come una bomba dove non c’era nulla prima. È per questo motivo che, parola per parola, ha dovuto creare il proprio contesto, lavorando, operando con niente contro tutto. Un testo di uno scrittore minoritario è efficace solo se riesce a rendere universale il punto di vista minoritario, solo se è un importante testo letterario. *Alla ricerca del tempo perduto* è un monumento della letteratura francese *anche se* l’omosessualità è il tema del libro. L’opera di Barnes è un’importante opera letteraria *anche se* il tema principale è il lesbismo. Da un lato le opere di questi due scrittori hanno trasformato, come tutte le opere importanti dovrebbero fare, la realtà testuale dei nostri tempi.⁷⁹ Ma in quanto opera di soggetti membri di una minoranza,⁸⁰ i loro testi hanno anche cambiato l’angolo di categorizzazione rispetto alla realtà sociologica del loro gruppo, non fosse che anche solo affermando la sua esistenza. Prima di Barnes e Proust, quante volte è stato scelto un personaggio di lesbica o un personaggio omosessuale come tema di un’opera di letteratura in generale? Cosa c’è stato in letteratura tra Saffo e *Almanacco per signore* e *La foresta della notte* di Barnes? Niente.

⁷⁸ Ndt: in francese: introdurre nel tessuto testuale della sua epoca attraverso la letteratura ciò che gli sta a cuore.

⁷⁹ Ndt: nell’edizione francese: dei loro tempi.

⁸⁰ Ndt: nell’edizione francese: in quanto minoritari, i loro testi hanno come compito (che svolgono) quello di cambiare l’angolo di categorizzazione.

VI

L'unico riferimento contestuale per Djuna Barnes, se si sceglie di considerarlo da una prospettiva minoritaria, è il lavoro di Proust, a cui Barnes fa riferimento in *Almanacco per signore*. È Djuna Barnes il nostro Proust (e non Gertrude Stein). Tuttavia l'opera di Proust e quella di Barnes hanno ricevuto un diverso trattamento: quella di Proust sempre più trionfante, fino a diventare un classico, quella di Barnes manifestantesi per lampi di luce per poi scomparire. L'opera di Barnes è poco conosciuta, non riconosciuta in Francia, come pure negli Stati Uniti. Nonostante ciò, possiamo dire che Barnes è strategicamente più importante di Proust. E proprio per questo che è costantemente minacciata di sparire. Anche Saffo è sparita. Ma non Platone. Si può intuire abbastanza chiaramente la posta in gioco che "non osa dire il suo nome", il nome che la stessa Djuna Barnes disdegna. Sodoma è potente ed eterna, diceva Colette, e Gomorra non esiste. La Gomorra di *Almanacco per signore* e *La foresta della notte* e di "Cassation" e di "The Grande Malade" in *Spillway* è un'eclatante smentita delle smentite di Colette, perché ciò che è, esiste. "Alza alta la trave del tetto, muratore, / perché qui deve entrare l'aedo lesbico, / che sta al di sopra a tutti i rivali stranieri."⁸¹ Questo aedo deve in generale condurre una rude battaglia perché, passo dopo passo, parola dopo parola, deve creare il suo proprio contesto, in un mondo in cui appena lei fa il suo ingresso, fa di tutto per farla sparire. Questa battaglia è rude perché deve essere sostenuta su due fronti: a livello formale, con le questioni dibattute in quel momento della storia della letteratura, e a livello concettuale, contro ciò che va-da-sé, contro le evidenze del pensiero *straight*.

VII

Usiamo la parola *lettera* per ciò che generalmente chiamiamo significante e la parola *sensò* per ciò che chiamiamo significato (essendo il segno la combinazione di lettera e sensò). Usare le parole *lettera* e *sensò* al posto di significante e significato ci permette di evitare l'interferenza del referente nel vocabolario del segno in modo prematuro. (Visto che *significante* e *significato* descrivono il segno nei termini della realtà a cui si riferisce, mentre *lettera* e *sensò* descrivono il segno solamente in relazione al linguaggio). Nel linguaggio solo il sensò è astratto. In un'opera di sperimentazione letteraria ci può essere equilibrio tra lettera e sensò. Ci può essere sia un'eliminazione del sensò a favore della lettera ("pura" sperimentazione letteraria) o ci può essere soprattutto e prima di tutto la produzione di sensò. Anche nel caso di "pura" sperimentazione letteraria, può succedere, come faceva notare Roland Barthes, che il sensò è sovradeterminato fino al punto che la lettera diventa sensò e il significante diventa il significato, a prescindere da cosa faccia lo scrittore. Gli scrittori minoritari sono minacciati dal sensò anche quando si dedicano alla sperimentazione formale: ciò che per loro è solo un tema della loro opera, un elemento formale, per i lettori *straight* si impone come *solo* sensò. Questo anche perché l'opposizione tra lettera e sensò, tra significante e significato non ha alcuna ragion d'essere tranne che come descrizione anatomica del linguaggio. Nella pratica del linguaggio, lettera e sensò non funzionano separatamente. E, per me, la pratica di uno scrittore consiste nel riattivare costantemente lettera e sensò perché, proprio come la lettera, il sensò si perde. Costantemente.

[In un mondo dove noi non esistiamo se non ridotte al silenzio, dobbiamo, in senso proprio nella realtà sociale e in senso figurato nei libri, che ci piaccia o no, costituire noi stesse, uscire dal nulla, essere le nostre proprie leggende, anche nella nostra vita, fare di noi stesse esseri di carne degli esseri astratti come lo sono i personaggi dei libri o le immagini dei dipinti. È per questo che dobbiamo, in un'epoca in cui gli eroi sono passati di moda, diventare eroiche nella realtà, epiche nei libri. È per questo che nel

⁸¹ Citazione dal libro IX delle poesie di Saffo.

momento in cui si opera per evacuare il senso delle pratiche di linguaggio, occorre insistere sul senso, e rendere manifesto attraverso l'ironia e il sarcasmo ciò che va in direzioni opposte. Djuna Barnes in *Spillway* è un maestro di sarcasmo e di ironia accessibili al lettore attraverso l'angolo di visione, il punto di vista che si manifesta *d'emblee* nella scena di seduzione di Madame nei confronti della giovane Katya. Lei "le donne la ascoltano". Ma sua sorella "gli uomini la guardano" (muoversi). E, così, si è messa a muoversi "altrimenti". "Passava il suo tempo a rigirarsi, le gambe all'aria, a strappare fazzoletti". E Katya le chiedeva "perché facesse tutto ciò". Eccellente domanda: sì, perché gli eroi dei libri fanno tutto ciò, e gli eroi nella realtà? Perché fanno l'uomo, ma soprattutto perché fanno la-donna? E perché, in generale, nessuno osserva il fatto che fare la-donna significa offrirsi, come un animale addestrato, a una gesticolazione regolata in anticipo (che differisce a seconda delle epoche, si veda, ad esempio, la gesticolazione di Moidya), un codice, un linguaggio dei gesti che non ripete altro che una sola cosa. Ecco perché?]

VIII

Il linguaggio per uno scrittore è un materiale speciale (paragonato a quello dei pittori e dei musicisti), visto che è usato principalmente per qualcosa di molto diverso dalla produzione artistica e dalla scoperta di forme. È usato da chiunque in qualsiasi momento, è usato per parlare e comunicare. È un materiale speciale perché è il luogo, il mezzo, il *medium* per far venire alla luce il senso. Ma il senso nasconde il linguaggio alla vista. Perché il linguaggio, come la lettera sottratta del racconto di Poe, è costantemente là, anche se totalmente invisibile. Perché si vede, si ascolta solo il senso. Ma il senso non è linguaggio? Sì, è linguaggio, ma nella sua forma visibile e materiale, il linguaggio è forma, il linguaggio è lettera. Il senso, invece, non è visibile, e così sembra essere fuori dal linguaggio. (Qualche volta è confuso col referente quando si parla di "contenuto"). Infatti, il senso è linguaggio, ma essendone l'astrazione non può esser visto. Nonostante questo, nell'uso corrente del linguaggio si vede e si ascolta *solo* il senso. Questo perché l'uso del linguaggio è una operazione molto astratta, in cui ogni volta che si produce un senso la sua forma scompare. Poiché quando il linguaggio prende forma, si perde lo choc nel significato letterale. Può solo riapparire in astratto come linguaggio mentre si sdoppia, mentre forma un significato figurativo, una figura del parlare. Questo, è il lavoro degli scrittori, quello di preoccuparsi della lettera, del concreto, della visibilità del linguaggio, la sua forma materiale. Da quando il linguaggio è stato percepito come un materiale, è stato lavorato parola per parola dagli scrittori. Questo lavoro a livello delle parole e della lettera riattiva le parole nella loro organizzazione, e di volta in volta conferisce al senso il suo vero significato: nella pratica questo lavoro nella maggior parte dei casi fa emergere la polisemia, anziché un unico senso. [Ne *La passione*, Djuna Barnes ha lavorato il linguaggio parola per parola, creando un corpo solido e, al contempo, sfuggente, crudo e sofisticato, prolisso di sensi multipli, ma che, tuttavia, si sottrae.] Ma qualsiasi cosa si decida di fare a livello pratico come scrittore, per quanto riguarda il piano più concettuale, non ci sono mezze vie: occorre assumere insieme un punto di vista particolare e un punto di vista universale, almeno per essere parte della letteratura. Ovvero, si deve lavorare per raggiungere il generale, anche se si inizia da un punto di vista individuale o specifico. Questo è vero per scrittori *straight*. Ma è vero anche per gli scrittori minoritari.

Il cavallo di Troia⁸²

All'inizio il cavallo di legno sembra strano ai Troiani:⁸³ senza colore preciso, enorme, barbaro. Come una montagna, si innalza fino al cielo. Poi, poco a poco, scoprono le forme familiari di un cavallo. Siccome i Troiani hanno una cultura antica, per loro sono già esistite molte forme diverse, anche contraddittorie fra loro, che, messe insieme e lavorate, creano un cavallo. Il cavallo costruito dai Greci è senza dubbio un cavallo anche per i Troiani, nonostante lo scrutinio ancora con inquietudine. È barbaro, a causa della sua dimensione, ma anche a causa della sua forma, troppo grezza per loro, “gli effeminati”, come li chiama Virgilio. Eppure, poco dopo, cominciano ad apprezzarne l'apparente semplicità, nella quale vi leggono una forma di raffinatezza. Colgono ora tutta la rifinitura che la sua foggia grezza e rudimentale aveva in un primo momento nascosto. Riescono, infine, a vedere quanto forte e potente è l'opera che dapprima avevano considerato informe. Vogliono appropriarsene, adottarlo come monumento e proteggere all'interno delle loro mura quell'oggetto ricevuto gratuitamente, il cui unico scopo è quello di essere trovato in sé stesso. Ma se fosse una macchina da guerra?

Ogni opera d'arte importante è come il cavallo di Troia al momento della sua produzione. Ogni opera che possiede una nuova forma agisce come una macchina da guerra, perché la sua progettazione e il suo scopo risiedono nella polverizzazione delle vecchie forme e delle convenzioni formali. Tale opera è sempre prodotta in territorio ostile. E più il cavallo di Troia sembra strano, non conforme, inassimilabile, più tempo gli serve per essere accettato. Prima o poi verrà adottato e, anche se lentamente, funzionerà, poi, come una mina. Indebolirà e farà esplodere il terreno su cui era stato piantato. Le vecchie forme letterarie, a cui tutti erano abituati, appaiono col tempo obsolete, inefficienti, incapaci di operare trasformazioni.

Quando affermo che un'opera letteraria può funzionare come una macchina da guerra nel contesto della sua epoca, non mi riferisco alla corrente della letteratura *engagée*.⁸⁴ La corrente della letteratura *engagée*, così come la cosiddetta corrente della *scrittura femminile*⁸⁵ sono accomunate dal fatto che entrambe sono formazioni mitiche e, come tali, funzionano come miti nel senso che Barthes⁸⁶ ha dato a questa parola. Come tali, gettano polvere negli occhi delle persone, amalgamando nello stesso processo due fenomeni che non intrattengono lo stesso tipo di relazione con il reale e con il linguaggio.

⁸² Ndt: il testo è stato inizialmente pubblicato in *Feminist Issues*, vol.4, n°2 (autunno 1985) per poi essere ripubblicato nell'edizione inglese e francese de *Il pensiero straight*. In francese è stato pubblicato nel numero 4 della rivista *Vlasta* (marzo 1985), tradotto da Marthe Rosenfeld. Tra parentesi quadre, la traduzione di aggiunte o modificazioni pubblicate nell'edizione francese.

⁸³ Ndt: per il racconto del cavallo di Troia, Wittig si rifà alla traduzione dell'*Eneide* Pierre Klossowski.

⁸⁴ Ndt: Wittig si riferisce al tipo di letteratura teorizzata e difesa da Sartre (in particolare nel saggio *Qu'est-ce que la littérature*, del 1948), da Beauvoir e dalla rivista da loro pubblicata, *Le temps modernes*. Per i difensori della *littérature engagée*, la letteratura è un'arma per denunciare le ingiustizie sociali del proprio tempo e imporre la propria visione della realtà sociale.

⁸⁵ Ndt: nel corso di tutta la sua produzione intellettuale, Wittig ha strenuamente lottato contro la corrente letteraria e filosofica detta differenzialista (“scrittura femminile”, “pensiero femminile”, “pensiero della differenza”), di cui in Francia, nell'eterogeneità delle sue manifestazioni, Hélène Cixous, Julia Kristeva e Luce Irigaray sono state le principali esponenti. Di tale corrente di pensiero Wittig (e così vale per tutte le femministe materialiste) denuncia il carattere di strutturale complicità con il mondo *straight*: “la-differenza” è lo strumento ideologico che permette di giustificare, naturalizzandole, l'appropriazione e l'asservimento della classe delle donne da parte della classe degli uomini.

⁸⁶ Ndt: in un testo redatto nel 1956 contenuto in *Mythologies*, Roland Barthes teorizza il mito come “sistema di comunicazione”, come “messaggio” dell'ideologia dominante, in particolare dell'ideologia della classe borghese. Si tratta di uno strumento che rinforza e universalizza le credenze condivise e in vigore a una data epoca (che Barthes chiama, la *doxa*).

Non ho questa posizioni per una ragione etica, quale, ad esempio: la letteratura non dovrebbe essere al servizio dell'*engagement* perché cosa accadrebbe allo scrittore, se il gruppo che rappresenta o per il quale prende parola cessasse di essere oppresso? Lo scrittore non avrebbe più niente da dire? O ancora: cosa accadrebbe se il lavoro dello scrittore fosse proibito dal gruppo per cui scrive? Perché la questione non è etica, ma pratica. Quando si parla di letteratura, è necessario considerare tutti gli elementi in gioco. Il lavoro letterario non può essere influenzato direttamente dalla storia, dalla politica, dall'ideologia perché l'ambito della letteratura e quello della storia, della politica e dell'ideologia appartengono a due sistemi di segni paralleli, due sistemi di segni che funzionano diversamente nel corpo sociale e che usano il linguaggio in modo differente. Secondo me, quando si tratta di linguaggio, si ha a che fare con una serie di fenomeni la cui principale caratteristica è di essere completamente eterogenei. La prima irriducibile eterogeneità riguarda il linguaggio e il suo legame con la realtà. Mi riferisco all'eterogeneità dei fenomeni sociali che coinvolgono il linguaggio, come la storia, l'arte, l'ideologia, la politica. Spesso cerchiamo di farli stare assieme forzatamente, finché non rispecchiano più o meno ciò che per noi dovrebbero essere. Considerati separatamente, risulta chiaro come nell'espressione "letteratura *engagée*" siano mischiati fenomeni la cui natura è molto diversa. Messi insieme, essi tendono ad annullarsi l'un l'altro. Nella storia, in politica, dipendiamo dalla storia sociale, mentre nel proprio lavoro, uno scrittore dipende dalla storia letteraria, cioè dalla storia delle forme. Al centro della storia e della politica c'è il corpo sociale, costituito dalle persone. Al centro della letteratura, ci sono le forme, costituite dalle opere. Ovviamente, persone e forme non sono intercambiabili. La storia è legata e mette in relazione le persone, la letteratura le forme.

Il primo elemento con cui ha a che fare uno scrittore è l'enorme *corpus* delle opere, passate e presenti – e ce ne sono tante, moltissime, cosa che tendiamo a dimenticare. I critici e i linguisti moderni hanno ormai coperto un vasto campo di analisi e chiarito la questione delle forme letterarie. Penso ai formalisti russi, agli scrittori del *Nouveau Roman*, a Barthes, a Genette, ai testi del gruppo *Tel Quel*. Non so molto della critica americana, ma Edgar Allen Poe, Henry James e Gertrude Stein hanno scritto su questo argomento. Il fatto è che quando si scrive, si hanno solo due possibilità: riprodurre forme già esistenti o crearne di nuove. Non si può fare altro. Nessun autore è stato tanto esplicito su questo, quanto Sarraute in Francia e Stein negli Stati Uniti.

Il secondo elemento con cui ha a che fare uno scrittore è il materiale grezzo, e cioè il linguaggio, fenomeno di per sé eterogeneo alla realtà e alle sue stesse produzioni. Se immaginassimo il cavallo di Troia come una statua, ovvero come una forma con le sue dimensioni, esso è al contempo un oggetto materiale e una forma. Il cavallo di Troia è esattamente questo nella scrittura, solo in un senso un po' più complicato, perché il materiale usato è il linguaggio, che è già una forma, ma anche una materia. Nella scrittura, le parole sono tutto. Molti scrittori l'hanno detto e ripetuto, parecchi lo stanno dicendo proprio ora, e anche io lo affermo: le parole sono tutto nella scrittura. Se non si riesce a scrivere, non significa, come viene detto spesso, che non si sia in grado di esprimere le proprie idee. Significa che non si trovano le proprie parole, si tratta di una situazione banale per uno scrittore. Le parole giacciono come un materiale grezzo in attesa di essere usate da uno scrittore, proprio come l'argilla è disposizione dello scultore. Ogni parola è come un cavallo di Troia. Le parole sono oggetti materiali che, allo stesso tempo, hanno un significato. Ed è perché hanno un significato, che sono astratte. Sono condensati di astrazione e concretezza, e per questa ragione sono completamente diversi da qualsiasi altro materiale utilizzato per creare opere d'arte. I colori, la pietra, l'argilla non hanno significati, il suono non ha nessun significato in musica, e molto spesso, quasi sempre, nessuno si preoccupa del significato che avranno una volta assemblati in una forma. Non ci aspettiamo che il significato sia interessante. Non ci aspettiamo che ci sia un significato. Al contrario, se si tratta di scrittura, deve sempre esserci un significato. Persino nella scrittura poetica, ci aspettiamo di trovare un significato. Eppure, lo scrittore ha bisogno di un materiale grezzo per cominciare il suo lavoro, proprio come il pittore, lo scultore o il musicista.

La questione del linguaggio come materiale grezzo non è futile, perché può aiutare a chiarire in che misura sia diverso manipolare il linguaggio nell'ambito della storia e della politica. Nella storia e in politica le parole sono intese nel loro senso convenzionale. Sono intese solo per il loro significato, la loro forma più astratta. In letteratura, le parole sono lette nella loro materialità. Bisogna però capire che uno scrittore per raggiungere questo risultato deve prima di tutto [fare un'operazione di riduzione sul linguaggio], privare il linguaggio il più possibile di significato, per renderlo un materiale neutro – e cioè un materiale grezzo. Solo allora, si possono lavorare le parole dando loro una forma. (Ciò non significa che il lavoro ultimato non abbia un significato, ma che il significato gli viene dalla forma, dalle parole lavorate). Uno scrittore deve prendere ogni parola e privarla del suo senso quotidiano, per poter lavorare con le parole, sulle parole. Per Chklovsky, un formalista russo, le persone smettono di vedere i diversi oggetti che normalmente le circondano, gli alberi, le nuvole, le case. Le riconoscono, senza vederle realmente. Secondo lui, il compito di uno scrittore è quello di ricreare la prima potente visione delle cose – in opposizione alla forma di banale riconoscimento che si effettua quotidianamente. Ma si sbagliava: perché se uno scrittore ricrea una visione, si tratta della prima potente visione delle *parole*, non delle cose. Come scrittore, sarei totalmente soddisfatta se ognuna delle mie parole provocasse nel lettore un effetto, uno shock, come se fosse letta per la prima volta. È ciò che io chiamo assestare un colpo con le parole. Come lettore, alcuni scrittori mi provocano questo tipo di shock, ed è così che capisco cosa fanno le parole.

Voglio dire che, in letteratura, lo shock delle parole non è provocato dalle idee che esse dovrebbero esprimere, dal momento che ciò con cui ha a che fare uno scrittore è prima di tutto un corpo solido che deve essere manipolato in un modo o nell'altro. E per tornare al nostro cavallo, se vogliamo costruire una perfetta macchina da guerra, dobbiamo evitare l'illusione che i fatti, le azioni e le idee possano imporre la loro forma direttamente alle parole. Si deve passare per una deviazione e lo shock delle parole è prodotto dalla loro associazione, la loro disposizione, la loro sistemazione, e dall'uso singolare di ognuna di esse. Questa deviazione è il lavoro e consiste nel lavorare le parole, come si lavora [in qualunque mestiere] un materiale per farlo diventare qualcos'altro, un prodotto. Non c'è modo di evitare questa deviazione in letteratura, perché è in questa deviazione che consiste la letteratura.

Ho detto che la storia riguarda le persone, mentre la letteratura riguarda le forme. In quanto disciplina, però, la storia, come tutte le discipline, usa il linguaggio per comunicare, scrivere, leggere, capire e imparare. La storia, l'ideologia e la politica non mettono in discussione il mezzo che usano. Il loro ambito è quello delle idee, considerate separatamente dal linguaggio, derivate direttamente dalla mente. Queste discipline riposano ancora sulla classica divisione tra corpo e anima. Anche nella tradizione marxista e post-marxista, ci sono, da una parte, l'ordine economico, quello materiale, e, dall'altra parte, l'ideologia e la politica, considerate "la sovrastruttura". Esse non esaminano il linguaggio come un esercizio diretto del potere. [Il linguaggio non è considerato in quanto esercizio diretto del potere.] In tale concezione, il linguaggio e l'arte sono parte di ciò che chiamano sovrastruttura. Entrambi sono inclusi nell'ideologia e come tali non esprimono altro che "le idee" della classe dominante. Se non si riesamina il modo in cui il linguaggio opera nel campo dell'ideologia e in quello dell'arte, si rischia di rimanere intrappolati in quello che il marxismo chiama proprio "idealismo". Forma e contenuto corrispondono alla dicotomia corpo/anima che viene usata per descrivere le parole una a una o nel loro insieme, cioè nell'opera letteraria. I linguisti parlano di *significante* e di *significato*, il che rimanda alla stessa distinzione.

Attraverso la letteratura, però, le parole tornano intere. Attraverso la letteratura, inoltre, possiamo imparare qualcosa che potrebbe esserci utile in qualsiasi altro campo: nelle parole la forma e il contenuto non possono essere dissociati perché sono caratterizzati dalla stessa forma, la forma della parola, una forma materiale.

Uno dei migliori esempi di macchina da guerra a scoppio ritardato è l'opera di Proust. A prima vista, chiunque pensa che sia solo un *roman à clef* e una descrizione dettagliata dell'alta società parigina. I

mondani hanno freneticamente tentato di dare un nome ai personaggi. Ma, in un secondo momento, hanno dovuto cambiare i nomi perché molte delle donne nel libro erano in realtà uomini. Ovvero hanno dovuto prendere in considerazione il fatto che gran parte dei personaggi fossero omosessuali. Dal momento che per i cosiddetti mondani i nomi nel romanzo altro non erano che codici cifrati per designare persone reali, essi hanno dovuto guardare il loro mondo all'apparenza normale, chiedendosi chi di loro lo fosse, quanti lo fossero, o se tutti lo fossero. Alla fine di *Alla ricerca del tempo perduto*, è fatta: Proust è riuscito a trasformare il "mondo reale" in un mondo unicamente omosessuale. Si comincia con la schiera dei giovani che popolano le Ambasciate, che si stringono attorno al loro capofila, come le damigelle intorno alla regina Ester in Racine. Arrivano, poi, i duchi, i principi, gli uomini sposati, i domestici, gli autisti e tutti le categorie professionali. Tutti finiscono per esserlo. C'è persino, qua e là, qualche lesbica, e Colette ha rimproverato a Proust di aver magnificato Gomorra. Anche Saint-Loup, l'elegante archetipo del seduttore, si rivela essere omosessuale. Nell'ultimo libro di cui consta il romanzo, Proust, descrivendo la struttura di tutta l'opera, dimostra che per lui la creazione letteraria è anche creazione di un soggetto particolare, costituzione del soggetto. Perciò i personaggi e le descrizioni di momenti precisi servono, come tanti strati, a costruire, poco a poco, per la prima volta in letteratura, il soggetto come soggetto omosessuale. Il canto trionfale della *Ricerca* redime anche il personaggio di Charlus.

Perché in letteratura, la storia interviene, a mio avviso, [paradossalmente] a livello individuale e a livello soggettivo e si manifesta nel punto di vista particolare dello scrittore. L'impresa più essenziale e strategica del lavoro dello scrittore consiste, pertanto, nell'universalizzare questo punto di vista. Ma per realizzare un'opera letteraria bisogna essere modesti e riconoscere che non basta essere omosessuali o in qualunque altra situazione sociologicamente comparabile. Perché la realtà non può essere trasferita direttamente in un libro a partire da una coscienza. Più il punto di vista è particolare, più l'impresa di universalizzazione esige un'attenzione particolare per quegli elementi formali che sono suscettibili di essere aperti alla storia, come i temi, i soggetti del racconto, o ancora la forma globale dell'opera. È attraverso l'impresa di universalizzazione del punto di vista che un'opera letteraria può trasformarsi o no in una macchina da guerra.

I

[In questo testo tratterò di ciò che i grammatici chiamano “il marchio del genere”, un’operazione di ampia portata che mette in questione non solo una, ma un insieme di categorie filosofiche la cui influenza si fa fortemente sentire tanto sul corpo sociale, quanto sul corpo del linguaggio (come si presenta nella sua forma la più grezza, abecedari, dizionari, e così via).]

Quello che i grammatici chiamano “il marchio del genere” riguarda i sostantivi. I grammatici non ne parlano, se non in termini della funzione che esso svolgerebbe. Se ne interrogano il significato, [per esempio] parlando di “genere” come di un “sesso fittizio”, è solo per scherzo. Per questa ragione, l’inglese, paragonato al francese, viene considerato una lingua priva di genere, mentre il francese ha, invece, la nomea di essere una lingua fortemente marcata dal genere. È vero che l’inglese non attribuisce il marchio del genere, in senso stretto, agli oggetti inanimati, alle cose o agli esseri non umani. Ma nella misura in cui si tratta delle categorie della persona, possiamo affermare che entrambe le lingue siano portatrici del genere, l’una quanto l’altra. Entrambe portano in sé un concetto ontologico primitivo che rafforza nel linguaggio una divisione degli esseri in sessi. Il “sesso fittizio” dei sostantivi o il loro eventuale genere neutro non sono altro che accidentali sviluppi di questo principio primo e, in quanto tali, sono relativamente inoffensivi.

In inglese, come in francese, il marchio del genere si manifesta nella dimensione della persona. Non si tratta solo di una questione di grammatica, sebbene sia una manifestazione lessicale. In quanto concetto ontologico, che riguarda la natura dell’Essere come un insieme di concetti primitivi che derivano dalla stessa linea di pensiero [ovvero dalla filosofia greca], il genere rimanda in primo luogo alla filosofia. La ragion d’essere del marchio di genere non è mai messa in discussione in grammatica, essendo il ruolo di questa disciplina quello di descrivere forme e funzioni, e non di interpretarle. Non è, d’altronde, nemmeno messa in discussione in filosofia, poiché il genere appartiene a quel corpo di concetti auto-evidenti, senza i quali i filosofi credono di non poter ragionare e per i quali essi sono degli a-priori. Per loro tali concetti esistono in natura, prima di qualsiasi pensiero e di qualsiasi ordine sociale. Così, chiamano genere il “rappresentante lessicale” di esseri – gli uomini e le donne – pensati come “gruppi naturali”, il loro simbolo.

Le femministe americane sono consapevoli del fatto che il “genere” descritto dalla grammatica non sia una nozione così innocua come sembra ai grammatici, per questo la impiegano come categoria sociologica, e spiegano che non c’è niente di naturale in questa nozione, perché i sessi sono stati artificialmente costruiti e funzionano come categorie politiche – categorie di oppressione. È in questo senso che il termine genere è stato estrapolato dalla grammatica e tende a sovrapporsi al concetto di sesso. Una tale operazione è comprensibile perché il genere è l’indice linguistico dell’opposizione politica tra i sessi e della dominazione delle donne. Esattamente come “sesso”, “uomo”, “donna”, il genere come concetto, è uno strumento del discorso politico per il quale il contratto sociale si dà nella forma di contratto sociale eterosessuale.

Nella teoria moderna, persino nei presupposti delle discipline esclusivamente interessate al linguaggio, si mantiene la tradizionale divisione del mondo tra concreto e astratto. La realtà fisica o sociale e il linguaggio sono, così, sconnessi. Astrazioni, simboli e segni non sono pensati come appartenenti al

⁸⁷ Ndt: l’articolo è stato pubblicato in inglese in *Feminist Issues* 5, n° 2 (1985), prima di essere incluso in *The Straight Mind and Other Essays* (e, a seguire, nell’edizione francese del libro). Tra parentesi quadre, la traduzione di aggiunte o modificazioni pubblicate nell’edizione francese.

reale. Da una parte, ci sarebbe il reale e il referente, e, dall'altra, il linguaggio. E ciò avviene come se la relazione al linguaggio, la relazione tra linguaggio e realtà, fosse una relazione di mera funzione, e non una relazione di trasformazione. A volte, poi, la nozione di significato si confonde con quella di referente, al punto che i due concetti sono persino usati indistintamente in alcuni testi critici. Oppure, il significato viene ridotto a una serie di messaggi che veicolano il referente, considerato come l'unico supporto di senso. Tra i linguisti, Mikhaïl Bakhtin – contemporaneo dei formalisti russi, ma il cui lavoro è stato tradotto molto più tardi – mi pare l'unico ad aver sviluppato un approccio strettamente materialista del linguaggio. In sociolinguistica, stanno emergendo analisi che vanno in questa direzione, soprattutto tra le [sociologhe] femministe.⁸⁸

Io affermo che persino le categorie astratte [e] filosofiche agiscono sul reale in quanto reale sociale. Il linguaggio proietta fasci di realtà sul corpo sociale, marcandolo e plasmandolo violentemente. I corpi degli attori sociali, ad esempio, sono modellati, a un tempo, dal linguaggio astratto e dal linguaggio non astratto. Perché c'è una plasticità del reale nel linguaggio: il linguaggio provoca un'azione plastica sul reale. Secondo Sande Zeig, la gestualità, i gesti sono l'esito di questo fenomeno.⁸⁹

Per quanto riguarda il genere, quindi, è importante non solo rimuovere dalla grammatica e dalla linguistica una categoria sociale che non osa dire il proprio nome. Ma è altrettanto rilevante analizzare come il genere funziona nel linguaggio, come agisce sul linguaggio, prima ancora di studiare come agisce sui suoi fruitori.

Il genere si iscrive in una categoria di linguaggio che non assomiglia a nessun'altra e che è detta pronome personale. I pronomi personali sono le sole istanze linguistiche che nel discorso designano i locutori e le differenti e successive situazioni del discorso che essi successivamente occupano. In quanto tali, i pronomi personali sono i modi di passaggio e accesso al linguaggio. Ed è in questo senso – in quanto rappresentano i soggetti – che ci interessano qui. È senza nessun tipo di preliminare messa in questione che i pronomi personali attuano il genere attraverso il linguaggio, incorporandolo in modo, per così dire, del tutto naturale e veicolandolo in qualsiasi tipo di discorso, discussione o trattato filosofico. E sebbene siano strumentali all'attivazione del genere, [i pronomi personali lo dissimulano e] lo fanno passare inosservato. Non essendo marcati dal genere nella loro forma soggettiva (eccetto in un solo caso, [quello della terza persona]), i pronomi personali sono in grado di veicolare il genere, mentre sembrano svolgere un'altra funzione. Formalmente, i pronomi personali esprimono l'opposizione del genere (maschio/femmina) solo alla terza persona, e non sono in sé portatori di genere, quando declinati nelle altre persone. Quindi, è come se il genere non concernesse i pronomi personali, non facesse parte della loro struttura, e non fosse che un dettaglio delle loro forme associate. Ma in realtà, non appena c'è un locutore nel discorso, non appena c'è un 'io', il genere si manifesta. [Si tratta di una manifestazione di tipo particolare e unica nel linguaggio perché non appena il genere appare,] si produce una sorta di sospensione, [di messa tra parentesi,] della forma grammaticale, [emerge un'altra dimensione di realtà perché] il locutore è direttamente interpellato. Il locutore è chiamato in causa di persona. Nell'ordine dei pronomi, il locutore interviene senza mediazione col *proprio sesso* – ovvero quando il locutore è sociologicamente una donna [appartiene al sesso marcato sociologicamente (forzato a manifestarsi lessicalmente)]. Si sa che in francese, con il *je* (io), si deve marcare il genere non appena si utilizza il *je* (l'io) in relazione a participi passati e aggettivi. [Il marchio

⁸⁸ Colette Guillaumin, "Question de difference", *Questions Féministes*, n°6, numero intitolato *Les dits-faits-rances* (settembre 1979); "Masculin Banal/ Masculin Général", *Le genre humain*, 1984/2, n° 11, ripubblicato in *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, op. cit.; Nicole-Claude Mathieu, "Masculinité/féminité", *Questions féministes* (1977, 1, p.51-67), "Paternité biologique, maternité sociale... De l'avortement et de l'infanticide comme signes non reconnus du caractère culturel de la maternité" in Andrée Michel (a cura di), *Femmes, sexisme et sociétés* (Parigi, Presses Universitaires de France, 1977), ripubblicato in *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, (1991, côté-femmes, riedito dalle edizioni iXe nel 2013).

⁸⁹ Sande Zeig, "The Actor as Activator", 5, *Feminist Issues* 5, n° 1 (primavera 1985).

è tale che, sebbene i grammatici descrivano due generi, il maschile e il femminile, esso non si applica in realtà che al genere femminile. Il genere maschile nelle sue applicazioni pratiche (ovvero se non di diritto almeno nei fatti) produce sistematici scivolamenti del maschile (che si manifestano a volte nella stessa frase) verso ciò che non è mai stato grammaticalmente definito in francese e che, in alcune lingue, come l'inglese o il tedesco, è chiamato "genere neutro". Io lo chiamo "il generale". In grammatica esiste una nozione vaga chiamata "indefinito". Essa significa che il genere non è definito. In tal caso *il*, *ils* (lui, loro) sono più che l'impersonale, sono il pronome soggetto il cui referente è al di là dei sessi. In francese, il pronome *on* (*si*) è una persona astratta che si riferisce a qualunque persona umana, agli esseri umani in generale. Ebbene, i grammatici chiamano questo genere il genere "maschile" nella pratica, tendendo, in tal modo, per contaminazione grammatica e semantica a fare del genere maschile un genere non marcato dal genere, che si pone dal lato dell'universale e dell'astratto. Nel caso dei linguisti, si deve considerare la nozione di "generico". Viceversa, il femminile porta il marchio del genere e non può mai essere al di là dei generi. Il femminile (e lui solo) è il concreto nel linguaggio e è investito del senso dell'analogia a priori tra genere e femminile/sexo/natura]. In tal modo, anche in inglese, sebbene non ci sia nessun obbligo grammaticale di accordo del femminile con gli aggettivi e i participi passati, il locutore, nel caso si tratti di una donna sociologicamente intesa, sotto la pressione di questo marchio (che, come sappiamo bene, non rileva unicamente della grammatica), deve rendere il suo sesso pubblico quando si tratta dell'io e del tu (utilizzando un certo numero di clausole). Il genere è, infatti, la messa in opera della categoria di sesso nel linguaggio, che funziona come la dichiarazione di sesso allo stato civile. E ciò rende manifesto il fatto che il genere non si limita a manifestarsi nei pronomi personali alla terza persona, e che l'espressione della categoria di sesso nel linguaggio non è riservata al caso della terza persona. Sotto la denominazione di genere, la categoria di sesso impregna l'intero corpo del linguaggio e forza ogni locutore, se appartiene al sesso oppresso e marcato, a proclamare nel proprio discorso il proprio sesso fisico (sociologico), ovvero a apparire nel linguaggio sotto una forma concreta, una forma fisica appropriata, e non sotto la forma astratta [che la generalizzazione richiede e] che qualsiasi locutore maschile ha invece il diritto indiscusso di usare. La forma astratta, il generale, l'universale, è ciò che il cosiddetto genere maschile grammaticale vuol dire. Dal punto di vista storico, dobbiamo constatare che la classe degli uomini si è appropriata dell'universale [e la possibilità di manipolarlo a suo vantaggio senza che nemmeno sia visibile una qualunque forma di abuso di potere, in altre parole di manipolarlo "naturalmente" a loro vantaggio]. Occorre capire che gli uomini non sono nati con una naturale disposizione per l'universale che mancherebbe alla nascita alle donne, ridotte, così, allo specifico, al particolare. L'universale è stato appropriato dagli uomini e lo è continuamente, ad ogni momento. Non succede per magia, è un fatto sociale che deve essere messo in opera, [necessita di un contributo attivo, qui ed ora, dell'insieme dei locutori per essere effettivo senza soluzione di continuità]. È un atto, un atto criminale, perpetrato da una classe contro l'altra. È un atto che si dispiega a livello dei concetti, della filosofia, della politica.⁹⁰ E il genere, imponendo alle donne l'uso di una categoria particolare, rappresenta uno strumento di dominazione [e di controllo]. Il genere nuoce gravemente alle donne nell'esercizio del linguaggio. Ma c'è di più. Il genere è ontologicamente [(perché si tratta, prima di tutto, di una categoria ontologica)] un'impossibilità totale.

La prova di questa impossibilità non può che trovarsi nel suo luogo di pratica. Il linguaggio quando lo si usa, opera attraverso due modalità che si annullano. C'è, da un lato, il fatto constatato da Émile Benveniste, per il quale l'esercizio del linguaggio (la locuzione) fonda il soggetto in quanto soggetto, in quanto soggetto assoluto del suo discorso e, dall'altro, c'è una manovra, un imbroglio chiamato genere che, nel momento stesso in cui il soggetto "io" si costituisce nel linguaggio stesso – attraverso

⁹⁰ Ndt: nella versione francese, il testo è il seguente: In tal modo, pertanto, si commettono crimini attraverso il linguaggio, a livello dei concetti, in filosofia e in politica.

la pratica del linguaggio – trova una forma di diniego, in quanto il genere tenta di stabilire una divisione in seno all'essere stesso, tenta di evacuare la sovranità del soggetto, il soggetto che il genere marca, di farne non più un soggetto assoluto, ma un soggetto relativo. In questo consiste l'impossibilità nell'esercizio della lingua.]

Parlare, dire *io* e, così facendo, riappropriarsi di tutto il linguaggio,⁹¹ non può farsi che attraverso un *io* intero, totale, universale, senza genere. Senza ciò, non vi è un parlare possibile. Un soggetto relativo non potrebbe parlare affatto, salvo facendosi eco, praticando un linguaggio da pappagallo, preso a prestito. Intendo dire che, nonostante la dura legge del genere e del suo forzare a dire il sesso che è imposto alle donne, la possibilità di dire "io" rappresenta per tutti gli esseri umani la possibilità di parlarsi e concepirsi al di là dei generi. Il linguaggio nel suo complesso dà a ognuno lo stesso potere di diventare, attraverso l'esercizio del linguaggio, un soggetto assoluto. Ma, nel caso delle donne, il genere, un elemento del linguaggio, lavora su questo fatto ontologico per annullarlo, e corrisponde a un costante tentativo di spogliarle della cosa più preziosa per l'essere umano: la soggettività. Il genere è un'impossibilità ontologica perché cerca di realizzare la divisione dell'essere. Ma l'essere in quanto essere non è diviso. Il Bene e il Male sono l'Uno e il tutto. Quindi, cos'è questo essere diviso introdotto nel linguaggio attraverso il genere? È un essere impossibile, è un essere che non esiste, uno scherzo ontologico, una manovra concettuale per strappare alle donne ciò che appartiene loro di diritto: il fatto di concepire sé stesse come un soggetto totale attraverso l'esercizio del linguaggio. Il risultato dell'imposizione del genere, agendo come una negazione nel momento stesso in cui si parla, è quello di privare le donne dell'autorità del discorso e di costringerle a fare il loro ingresso nella soggettività, avanzando a mo' di granchio, particolarizzandosi e non smettendo di scusarsi. Il risultato è quello di negare loro qualsiasi rivendicazione ad accedere ai discorsi astratti, filosofici, politici che danno forma al corpo sociale. Il genere deve quindi essere distrutto [totalmente]. La possibilità della sua distruzione è data attraverso l'esercizio stesso del linguaggio. Ogni volta che dico 'io', riconosco il mondo dal mio punto di vista e attraverso l'astrazione rivendico l'universalità. Questo fatto vale per ogni locutore.

[Usare una parola, scriverla, dirla, ha sulla realtà materiale un impatto, un effetto comparabile a quello di uno strumento sul materiale grezzo. Una parola agisce attraverso la sua materialità: la parola scritta tocca il lettore, la parola detta colpisce l'uditore, e ciò anche se, per avere un effetto durevole, la parola deve avere un senso perché il significato prende forma nel significante; non possiamo dissociarlo negli effetti, significato e significante fanno una sola entità in questa forma materiale che agisce. Tanto minima sia questa azione, per la reazione che provoca, opera una trasformazione (ma può altresì essere una grande trasformazione). Ciascuno di noi è la "somma" delle trasformazioni effettuate dalle parole. Siamo a tal punto esseri sociali che anche il nostro fisico è trasformato (o meglio formato) dal discorso – dalla somma delle parole che si accumulano in noi. E ciò vale per tutte le categorie di individui. L'interesse per questi effetti delle parole, l'economia delle trasformazioni che sono in misura di operare fanno parte dei lavori che si conducono nel cantiere letterario. Uno scrittore come Sarraute è assolutamente cosciente del fatto che il linguaggio, ben lungi dall'essere un riflesso "delle cose" e della realtà sociale, è, in un certo senso, ciò che la tratta ("certo, lo trovate nella realtà, ma perché ce lo avete messo") e addirittura ciò che la crea. L'intera sua opera ci mette dinanzi alle nostre fabbricazioni letterarie e ciò che si scrive è ciò che vi resiste. La più bella fabbricazione – letteraria quest'ultima – è l'amore, l'Amore come si vorrà.

Alcune parole, lungi dall'essere isolate, sbarcano nel cantiere letterario come veri e propri corpi d'armata con tutto ciò che li porta con sé, e le *rêveries*, le fantasticherie che non suscitano solo e necessariamente forme di approvazione. Ad esempio, donna, uomo, sesso e tutto l'arsenale. Altre parole che appartengono allo stesso arsenale si muovono meno pesantemente: sono i pronomi personali che mettono in moto il genere. Inoltre, a guardarli più da vicino, i pronomi sono buone

⁹¹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Parigi, Gallimard, 1966.

macchine da guerra perché è attraverso di loro che si opera la messa in esecuzione del sesso, è attraverso di loro che il sesso è forzato sui suoi utilizzatori. Si tratta di parole che si muovono agevolmente, si spostano agevolmente attraverso le loro diverse funzioni. Più dei pesanti sostantivi, i pronomi sembrano essere duttili. Essi costituiscono delle entità, delle astrazioni e, a un tempo, cifre, significanti e significati assoluti (nel senso che, senza di loro, il linguaggio non ha senso, non può procedere). In essi possiamo ritrovare un esempio di ciò che dicevo prima: che anche il significato stesso appartiene all'ordine materiale. È in questo senso che i pronomi sono macchine da guerra, che funzionano sulla duplicità, come il cavallo di Troia. Di loro, si potrebbe dire che sono significati puri e significanti puri. D'altronde, li si chiama "persone grammaticali", formula che riassume bene la loro ambiguità.]

II

Distuggere le categorie di sesso in politica e in filosofia, distuggere il genere nel linguaggio (o almeno modificarne l'uso) è, quindi, parte del mio lavoro di scrittura, come scrittore. Si tratta di una parte importante, dal momento che una modifica tanto cruciale non può avvenire senza una trasformazione del linguaggio nel suo insieme. Questa trasformazione riguarda (tocca) parole i cui significati e le cui forme sono vicine e associate al genere. Ma riguarda (tocca) anche parole i cui significati e le cui forme sono le più lontane dalla categoria di genere. Perché, una volta che entra in gioco la dimensione del soggetto, attorno alla quale tutte le altre dimensioni del discorso sono organizzate, nessun altro aspetto può rimanere intatto. Le parole, la loro disposizione, il loro adattamento, la loro relazione, l'intera nebulosa delle loro costellazioni sono spostate, travolte o riorientate, inclinate. E quando riappaiono, il cambiamento strutturale avvenuto nel linguaggio le fa sembrare differenti. Esse sono modificate nel loro significato, ma anche nella loro forma. La loro musicalità suona in modo diverso, la loro colorazione è alterata. Perché ciò che è realmente in questione e in gioco è un cambiamento strutturale nel linguaggio, nei suoi nervi, nella sua intelaiatura. Ma il linguaggio non si lascia lavorare, senza che sia svolto in parallelo un lavoro nella filosofia e nella politica, ma anche nell'economia, perché le donne sono marcate dal genere nel linguaggio come lo sono dal sesso nella società.

Ho detto che i pronomi personali veicolano il genere nel linguaggio, e i pronomi personali sono, se così posso dire, l'oggetto di ciascuno dei miei libri – ad eccezione del *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, scritto con Sande Zeig. I pronomi personali sono i motori per i quali le parti funzionanti del testo devono essere concepite e, come tali, essi creano la necessità della forma. [Attraverso proprio queste parole che stabiliscono e controllano il genere nel linguaggio, mi sembra sia possibile metterlo in questione nel suo impiego, oppure renderlo caduco.]

Il progetto de *L'Opopanax*, il mio primo libro, era quello di lavorare sul soggetto, il soggetto parlante, il soggetto del discorso – la soggettività, in termini generali. Volevo restaurare un 'Io' indiviso, al fine di universalizzare il punto di vista di un gruppo condannato ad essere particolare, relegato nell'ambito del linguaggio a una categoria subumana. Ho scelto l'infanzia come un elemento di forma in grado di essere aperto alla storia (il che per me costituisce un tema narrativo), la formazione della soggettività attorno e attraverso il linguaggio. È stato necessario un enorme sforzo per spezzare l'incantesimo del soggetto imprigionato. Avevo bisogno di un dispositivo forte, qualcosa che fosse immediatamente al di là dei sessi, contro cui la divisione per sesso potesse essere impotente, che non potesse essere cooptato. In francese, come del resto in inglese, esiste un pronome munifico, un pronome detto indefinito, ovvero non marcato dal genere, un pronome che a scuola ti insegnano a evitare sistematicamente. Si tratta di *on* in francese – *one* in inglese, che in italiano diventa il *si* impersonale. In effetti, si insegna tanto sistematicamente a non usarlo che il traduttore de *L'Opopanax* si è adoperato a non farne mai

uso in inglese. In favore del traduttore, si può dire che tale procedimento suona e risulta molto pesante in inglese. Ma in francese non lo è meno.⁹²

Attraverso questo pronome, che non è né connotato dal genere né dal numero, ho potuto collocare i personaggi al di fuori della divisione sociale di sesso e annullarla per la durata del libro. In francese, la forma maschile – così dicono i grammatici –, usata quando un participio passato o un aggettivo è associato al soggetto *on*, è di fatto neutra. Questa questione accidentale del neutro è, in realtà, molto interessante, perché anche quando si tratta di termini come *l'homme*, oppure *man*, i grammatici non parlano di forma neutra nello stesso modo in cui lo fanno per termini come “bene” o “male”, parlano, invece, di genere maschile. Ovvero, si sono appropriati di *homme*, o di *homo*, il cui significato primigenio non era maschile, ma *umanità*. Perché sono un essere umano, *homo sum*. L'uomo inteso nel senso di maschio è solo un derivato e un secondo significato.⁹³ Per tornare al pronome *on* (*one* in inglese), si tratta di un pronome personale che è estremamente gestibile e accomodante perché può essere declinato in più direzioni allo stesso tempo. Per prima cosa, come già detto, per quanto riguarda il genere esso è indefinito. Può rappresentare un certo numero di persone in successione o in una sola volta – tutti, noi, loro, io, tu, la gente, un piccolo o un grande numero di persone – e rimanere ancora singolare. Si presta a tutti i tipi di sostituzione di persone. Nel caso de *L'Opopanax*, *on* era un rappresentante di un'intera classe di persone: di tutti, di pochi, dell'io (l'io' del personaggio principale, l'io' del narratore e l'io' del lettore). *On* (*one*) è stato per me la chiave per l'uso indisturbato del linguaggio, come avviene nell'infanzia quando le parole sono magiche, quando le parole sono messe, luminose e colorate, nel caleidoscopio del mondo, con le sue numerose rivoluzioni nella coscienza, quando è scosso. *One, on* è stato il viatico che ha permesso la descrizione del processo di apprendistato, attraverso le parole, di tutto ciò che è importante per la coscienza, l'apprendistato della scrittura, per prima cosa, prima ancora dell'apprendistato che riguarda l'uso del discorso. *One, on* si presta all'esperienza unica di tutti i locutori che quando dicono “io” possono riappropriarsi interamente del linguaggio e riorganizzare il mondo dal loro punto di vista. Non ho nascosto il personaggio femminile sotto il patronimico maschile per renderlo universale, e nonostante ciò, se credo a quello che ha scritto Claude Simon del libro, il tentativo di universalizzazione del soggetto minoritario è riuscito. Simon ha scritto a proposito di ciò che era successo al personaggio principale de *L'Opopanax*, una bambina: “Vedo, respiro, mastico, sento attraverso i suoi occhi, la sua bocca, le sue mani, la sua pelle.... Divento l'infanzia (*je deviens l'enfance*)”.⁹⁴

Prima di parlare del pronome che è l'asse portante de *Le Guerrigliere* (*Les Guérillères*), vorrei ricordare ciò che Marx e Engels scrissero ne *L'ideologia tedesca* a proposito degli interessi di classe. Hanno affermato che ogni nuova classe che lotta per il potere deve, per raggiungere il fine della propria lotta, rappresentare i propri interessi come interessi comuni a tutti i membri della società e dare forma universale al proprio pensiero nel campo filosofico, presentarlo come l'unico ragionevole, l'unico universalmente valido.

Nel caso de *Le Guerrigliere*, c'è un pronome personale usato molto poco in francese che non esiste in inglese – il collettivo plurale *elles* (*they* in inglese) – mentre *ils* in francese (sempre tradotto in inglese con *they*) indica spesso il generale: *they say* (*essi dicono*) significa *people say* (*le persone dicono*).

⁹² Ndt: la traduzione italiana de *L'Opopanax*, pubblicata da Einaudi nel 1966, non fa uso sistematico della forma impersonale *si* (che traduce l'*on* francese), perdendo totalmente il lavoro fatto da Wittig sulla progressiva costruzione di una soggettività lesbica, al di là delle categorie di sesso.

⁹³ La prima dimostrazione del Movimento di liberazione delle donne in Francia si è svolta a Parigi presso l'Arco di Trionfo, dove si trova la tomba del cosiddetto “milite ignoto”. Tra gli slogan scritti sui tre striscioni portati dalle militanti, si leggeva anche questo: *un homme sur deux est une femme* (un uomo su due è una donna). Lo scopo della dimostrazione era quello di deporre una corona in onore della “moglie del milite ignoto” ancor “più sconosciuta del milite ignoto stesso”. L'azione si è svolta in concomitanza e a sostegno della dimostrazione delle donne americane dell'agosto 1970.

⁹⁴ In *L'Express*, 30 novembre 1964.

Questo generico *ils* non include *elles*, come, sospetto, *they* non include *she* nel suo presupposto. Si potrebbe dire che è un peccato che in inglese non vi sia nemmeno un ipotetico pronome femminile plurale per cercare di sopperire all'assenza di *she* nel generale *they*. Ma qual è il vantaggio di averlo se, quando poi esiste, non viene usato. Le rare volte che *elles* è usato in francese non indica mai il generale e non è mai portatore di un punto di vista universale.⁹⁵ Un *elles*, quindi, capace di sostenere un punto di vista universale sarebbe una novità in letteratura come altrove. In *Les Guérillères* ho cercato di universalizzare il punto di vista di *elles*. L'obiettivo di questo approccio non è di femminilizzare il mondo [soggetto d'orrore tanto quanto la mascolinizzazione del mondo], ma di rendere obsolete le categorie di sesso nel linguaggio. *Pertanto, ho impostato *elles* nel testo come soggetto assoluto del mondo. Per riuscire a farlo testualmente, ho avuto bisogno di adottare alcune misure draconiane, come eliminare, almeno nelle prime due parti, *he* o *they-he* (il *they* che esclude lo *she*). Volevo produrre uno shock per il lettore che entrava in un testo in cui *elles*, in ragione della sua sola presenza, rappresentava un assalto, sì un assalto, al lettore, anche nel caso in cui fossero donne. Anche in questo libro, l'adozione di un pronome come soggetto del libro ne ha dettato la forma. Sebbene il tema del testo fosse una guerra totale, condotta da *elles* contro gli *ils*, affinché questa nuovo soggetto esistesse, due terzi del testo dovevano essere totalmente occupati, spettralmente abitati dal pronome *elles*. Parola dopo parola, *elles* si costituisce come soggetto sovrano del libro. Solo allora *il(s)*, *they-he*, poteva apparire ridimensionato e troncato dal linguaggio. Per diventare reale, *elles* ha anche imposto una forma epica al libro, nel quale *elles* è non solo il soggetto (nella sua interezza) del mondo, ma anche il soggetto che lo conquista. Un'altra conseguenza della presenza sovrana di *elles* è stato il fatto che l'inizio cronologico del racconto – cioè, la guerra totale – si è venuta a trovare nella terza parte del libro, mentre l'inizio testuale del libro è, in realtà, la fine della storia. Da qui deriva la forma circolare del libro, la forma delle sue gesta, di cui la forma geometrica di un cerchio indica il suo *modus operandi*. In inglese il traduttore, privo dell'equivalente lessicale di *elles*, si è trovato costretto a fare un cambiamento, che distrugge per me l'effetto stesso del tentativo. Quando *elles* è trasformato in *the women* (le donne), si distrugge il processo di universalizzazione. All'improvviso, *elles* cessa di essere il genere umano. Quando si dice "le donne" si connota un certo numero di individui come donne, trasformando così completamente il punto di vista, particularizzando ciò che intendevo come universale. Non solo si è perso tutto il mio lavoro fatto con il pronome collettivo *elles*, ma si è introdotta un'altra parola, "donne", che appare ossessivamente nel testo e che è una di quelle parole marcate dal genere, menzionate prima, che non uso mai in francese. Per me *women* è l'equivalente di *slave* (*schiaivo*) e, per questo, mi sono opposta attivamente al suo uso ogni volta che mi è stato possibile.⁹⁶ Correggere il danno, usando nuove parole (come *womyn* o *wimmin* al posto di *women*) non modifica la realtà politica del mondo. Basta immaginare l'uso di *nogger* o *niggir* al posto di *nigger* (negro) per rendersi conto dell'inanità del tentativo. Questo non significa che non esista una soluzione per tradurre *elles*. Una soluzione c'è, anche se a quell'epoca mi è stato difficile trovarla. Sono consapevole del fatto che si tratta di una questione grammaticale, quindi testuale, e non di una questione di traduzione.⁹⁷ La soluzione per la traduzione inglese è quindi quella di riappropriarsi del pronome collettivo *they*, che, a ragione, appartiene sia al genere femminile che a quello maschile. *They* non è solo un pronome collettivo, ma sviluppa un grado di universalità che non è altrettanto immediato nel caso di *elles*. Infatti, per ottenere la stessa cosa con

⁹⁵ Nathalie Sarraute usa molto spesso *elles* nel suo lavoro, ma non per renderlo universale, essendo il suo lavoro di un'altra natura. Sono convinta che, senza l'uso fattone da Sarraute, *elles* non mi si sarebbe imposto con tanta forza. È un esempio di ciò che Julia Kristeva chiama intertestualità.

⁹⁶ Ndt: purtroppo la traduzione italiana de *Le Guerrigliere* non esplicita il pronome *esse*, invisibilizzando, così, il tentativo di Wittig di universalizzare il punto di vista minoritario attraverso l'uso di *elles* come protagonista del libro. Ci auguriamo che una prossima riedizione possa prendere in conto tale fondamentale scelta testuale.

⁹⁷ Quella di David Le Yay è una bella traduzione, in particolare per il ritmo delle frasi e per la scelta del vocabolario.

elles, c'è bisogno di un lavoro di trasformazione che coinvolge un insieme di altre parole e che riguarda l'immaginazione. *They* non partecipa alla piega naturalistica, "isterica" che accompagna il genere femminile. *They* aiuta ad andare oltre le categorie di sesso. Ma *they* può essere efficace nel mio progetto solo quando sta da solo, come la sua controparte francese. Solo con l'uso di *they*, il testo potrà riconquistare la sua forza e la sua estraneità. Il fatto che il libro cominci con la fine della storia, e che la fine della storia ne sia l'inizio cronologico, sarà giustificato testualmente dall'inaspettata identità di *they*. Nella terza parte del libro, quella della guerra, *they* non può essere condiviso dalla categoria da eliminare dal generale, il genere maschile. In una nuova versione, il genere maschile dev'essere maggiormente sistematicamente particolarizzato di quanto non lo sia attualmente nel libro. Il maschile non deve apparire sotto *them* ma solo sotto *man, he, his*, in analogia con quanto è stato fatto per lungo tempo al genere femminile (*woman, she, her*). Mi pare, in tal senso, che la soluzione inglese ci porterà addirittura a fare un ulteriore passo avanti nel rendere obsolete le categorie di sesso nel linguaggio. Parlare del pronome chiave de *Il corpo lesbico* (*Le corps lesbien*) è un compito molto difficile per me, e a volte ho considerato questo mio testo come una *réverie* sulla bella analisi dei pronomi *je* e *tu* fatta dal linguista Émile Benveniste. La barra che scinde 'io', *j/e*, de *Il corpo lesbico* è un segno di eccesso.⁹⁸ Un segno che aiuta a immaginare un eccesso dell'io, un 'io' esaltato. 'Io' è diventato talmente potente ne *Il corpo lesbico* da poter attaccare l'ordine dell'eterosessualità nei testi e assaltare il cosiddetto amore, gli eroi dell'amore, e li lesbicizza, lesbicizza i simboli, lesbicizza dei e dee, lesbicizza uomini e donne. Questo 'io' può essere distrutto e resuscitato. Niente resiste a questo 'io' (o a questo *tu*, che è il suo stesso e medesimo, il suo amore), 'io' che si propaga nell'intero mondo del libro come un flusso di lava che niente può fermare.

Per capire il senso del mio lavoro in questo libro, si deve tornare a *L'Opoponax*, in cui l'unica apparizione del narratore avviene attraverso un *je*, un *io*, posto alla fine del libro in una piccola frase non tradotta in inglese⁹⁹ un verso di Maurice Scève, in *La Délie*: '*Tant je l'aimais qu'en elle encore je vis*' (L'amavo a tal punto, che ancora io vivo in lei). Questa frase è la chiave del testo e riversa su di esso la propria luce finale, demistificando il significato stesso dell'*opoponax* e istituendo un soggetto lesbico come soggetto assoluto e l'amore lesbico come l'amore assoluto. Il *si* impersonale (*on*), l'*opoponax* e l'*io* della fine intrattengono tra loro legami stretti. Funzionano come testimoni di una staffetta. Dapprima *on* coincide totalmente con il personaggio di Catherine Legrand e con gli altri protagonisti. In seguito, appare l'*opoponax* come un talismano, un "apriti sesamo" che permette l'apertura del mondo, come una parola che forza le parole e il mondo ad avere un senso, come una metafora del soggetto lesbico. Dopo le ripetute asserzioni di Catherine Legrand ("*io sono l'opoponax*"), il narratore, alla fine del libro, prende il testimone e afferma a nome suo: "L'amavo a tal punto, che io ancora vivo in lei". La catena di permutazioni dal *si* all'*io*, dall'*on* al *je*, de *L'Opoponax* ha creato un contesto per l'*io* ne *Il corpo lesbico*. Questa comprensione, a un tempo globale e particolare, universale e singolare, a partire ed entro una prospettiva data dall'omosessualità, è l'oggetto di alcune pagine straordinarie scritte da Proust.

Per concludere la mia discussione sulla nozione di genere nel linguaggio, dirò che si tratta di un marchio unico nel suo genere, l'unico simbolo lessicale che si riferisce a un gruppo oppresso. Nessun'altro ha lasciato la propria traccia nel linguaggio al punto tale che sradicarlo non solo modificherebbe il linguaggio a livello lessicale, ma ne altererebbe la struttura e il funzionamento.

⁹⁸ Ndt: la traduzione italiana de *Le corps lesbien* (*Il corpo lesbico*, edizioni delle donne, 1976) non figura il soggetto *j/e* (che sarebbe stato possibile tradurre con *i/o*). Per l'ennesima volta i traduttori di Wittig con le loro pessime scelte disinnescano parte della carica rivoluzionaria della sua opera.

⁹⁹ L'edizione inglese de *L'Opoponax* ha perso il corpo di poesia incorporato come un elemento organico del testo in francese. Non è stato messo in evidenza con corsivo o segni di citazione. In inglese questo corpo poetico resta lì non tradotto senza alcuna virtù operativa.

Inoltre, cambierebbe le relazioni delle parole a livello metaforico ben oltre i pochissimi concetti e nozioni che sono direttamente toccati da questa trasformazione. Cambierebbe la colorazione delle parole nella loro relazione reciproca e nella loro tonalità. Si tratta di una trasformazione che toccherebbe il livello concettuale-filosofico e il livello politico, come pure il livello poetico.

*[Le mie ultime osservazioni sulla questione del genere riguardano il modo stesso in cui il presente testo è scritto e, di conseguenza, su ciò che i grammatici hanno chiamato indefinito (hanno applicato questa nozione in modo limitato). Quando dico *lo scrittore* e quando dico *lui*, riferendomi allo scrittore (o *essi*, riferendomi agli scrittori) grammaticalmente, in senso stretto, uso un maschile. Eppure non può trattarsi di un maschile che in senso abusivo, un maschile per appropriazione. Perché, in questo caso, abbiamo piuttosto a che fare con un indefinito di sesso (è un generale, un generico) che può portare il marchio del numero, ma non il marchio del genere perché lo sussume. Ciò significa che la tendenza contemporanea (come in *scrittora*, recentemente adottato) mi pare non vada verso un superamento dei generi, come è augurabile se si vuole abolirli, ma, da un lato, vada verso un loro rafforzamento e, dall'altra, perda (per quanto riguarda la categoria sociologica di donne) il diritto alla generalizzazione e all'astrazione che è almeno virtuale (se non reale) nei numerosi testi scientifici che trattano de *l'uomo* – perché *homo sum* – in quanto *uomo* significa, prima di tutto, essere umano e, solamente in modo derivato, *maschio biologico*. Se questi testi operano per scivolamenti e passano molto velocemente, a volte nella stessa frase o, in ogni caso nello stesso testo, dal generale al particolare maschile, specialmente nei testi antropologici ed etnologici, la soluzione tattica attualmente mi sembra quella di essere vigilanti, come alcuni di noi sono, rispetto a questi scivolamenti e di moltiplicare, quando si tratta del genere femminile, le occasioni di sussumerlo attraverso l'indefinito, di farlo pendere dal lato del generico. L'uso di *il, ils, on* (nel senso degli esseri umani) non ha lo stesso senso quando riassume sotto la sua appellazione tutto il genere umano di quando non ne riassume che una metà, che un solo sesso. Può darsi che non sia che una soluzione provvisoria (in francese come in inglese) perché è possibile che *lui, essi, l'uomo* non possano mai essere usati in modo soddisfacente per designare l'umano in generale a causa della pesantezza ideologica e della loro propensione a pendere dal lato del senso verso la classe dominante degli uomini, tanto più facilmente che ciò che li designa, le loro delegazioni lessicali, sono gli stessi *lui* ed *essi*, che il genere non riesce a marcare se non per analogia e come a posteriori. La soluzione finale è certamente quella di sopprimere il genere (in quanto categoria di sesso) dalla lingua, una volta per tutte, decisione che esige un previo consenso e che richiede imperativamente un cambiamento di forma. Questo tipo di cambiamento di forma non è alla portata di uno scrittore particolare e non è dell'ordine del semplice neologismo. Si tratta di una trasformazione che cambierà la lingua e le sue categorie filosofiche. All'atto pratico, questa trasformazione avrà un impatto ancora più grande del fatto di smettere di repertoriare allo stato civile gli esseri umani a partire dal loro sesso e toccherà tutte le dimensioni dell'espressione umana (letteraria, politica, filosofica, scientifica).]

Il luogo dell'azione¹⁰⁰

Ciò che si prepara nell'opera di Nathalie Sarraute dalla pubblicazione de *Les fruits d'or* (*I frutti d'oro*, 1963) è una trasformazione così totale della materia romanzesca che è difficile coglierla come tale. Siccome tale trasformazione ha la volatilità delle parole, chiamo il materiale con il quale Sarraute lavora "interlocuzione", in modo da stabilire una comparazione con ciò che i linguisti chiamano "locuzione". Con questa parola inusitata in linguistica, mi riferisco a ciò che succede tra le persone quando parlano. L'interlocuzione comprende l'intero fenomeno, al di là delle parole propriamente dette. E siccome il significato di questa parola deriva da *interrompere*, ovvero da *togliere la parola*, il che non designa un atto di parola propriamente detto, estendo la nozione a qualunque azione legata all'uso della parola: agli incidenti del discorso (pause, eccessi, mancanze, tono, intonazione) e agli effetti che vi sono connessi (tropismi, gesti).

In questa prospettiva, i personaggi di Sarraute sono degli interlocutori. Ancora più anonimi del K. di Kafka, hanno il tenore dei Gorgia, dei Critone, degli Eutifrone di Platone. Evocati dal dialogo e dalla stessa necessità filosofica, i personaggi dei dialoghi platonici spariscono come meteoriti o come le persone che incrociamo per la strada, che non sono né più, né meno reali dei personaggi di un romanzo e a cui assegnamo un nome per soddisfare i bisogni della nostra finzione interiore. Ma ciò che conta, al di là di questi interlocutori che per il lettore sono semplici personaggi di romanzo, semplici proposte, è la materia filosofica di Sarraute, la locuzione e l'interlocuzione, ovvero ciò che lei stessa chiama, rispetto al romanzo, *l'usage de la parole*, "l'uso della parola". Il punto di vista del romanzo non deve fissarsi dei limiti – come quello [della scienza,] della linguistica, per esempio, che non ha che un punto di vista anatomico sul linguaggio –, perché può raccogliere, riunire in unico movimento, allo stesso tempo, le cause, gli effetti e gli attori. Il romanzo di Sarraute fa esistere in letteratura fenomeni che non hanno ancora nome, né in scienza, né in filosofia.

Occorre per prima cosa osservare che tutti i problemi che riguardano il personaggio, il punto di vista, il dialogo che Sarraute ha sviluppato ne *L'Ère du soupçon* (*L'età del sospetto*, 1956) hanno trovato risoluzione nel fatto che l'uso della parola è diventato l'oggetto esclusivo dei suoi libri. Il personaggio, totalmente cambiato nella forma, [già ridotto a tracce,] era ancora troppo ingombrante per i bisogni del testo. Anche questa forma, queste tracce, sono scomparse. L'universo spazio-temporale, che costituisce generalmente un elemento pregnante nella finzione narrativa (descrizione di luoghi, di palazzi, di precisi spazi geografici) e che era già molto ristretto nei romanzi di Sarraute precedenti a *Les fruits d'or* (*I frutti d'oro*) è diventato il più astratto possibile: qualunque luogo non specificato nel quale si parla o anche, forse, uno spazio mentale con interlocutori immaginari.

A volte, un interlocutore abbandona, lascia la conversazione, si reca in luoghi indeterminati. A volte, poi, c'è un "qui", un "laggiù", ma questa indicazione di distanza non riguarda il luogo, ma uno scarto che si manifesta nel linguaggio: quelle persone "laggiù" e queste persone "qui" non parlano la stessa lingua. Il punto di vista, lungi dall'essere unico, è in spostamento costante e molto rapido, seguendo

¹⁰⁰ Ndt: inizialmente pubblicato con il titolo *Le lieu de l'action* nella rivista letteraria *Digraphe*, n° 32 (1984), l'articolo figura nell'edizione americana di *The Straight Mind and Other Essays*, ma non è stato ripreso nell'edizione francese del libro perché, come indica una nota inserita nel testo francese, Wittig aveva intenzione di pubblicarlo ne *Le Chantier littéraire* presso le edizioni POL. La morte di Sarraute e, poi, la scomparsa di Wittig hanno ritardato la pubblicazione de *Il cantiere letterario* che uscirà in una coedizione tra le edizioni iXe e le Presses Universitaires de Lyon nel 2010 a cura di Benoît Auclerc, Yannick Chevalier e Christine Planté. Il testo è accompagnato da alcuni saggi di studiosi e studiose wittighiane: *Histoire éditoriale* di Audrey Lasserre (pp. 173-180), *Contexte littéraire et critique* e *Wittig et Sarraute* di Benoît Auclerc (pp. 181-190 e pp. 201-206), *Wittig et Benveniste* di Yannick Chevalier (pp. 191-200), e *Le contrat social* di Christine Planté (pp. 207-214), oltre ad un indice (pp. 215-219) e ad una bibliografia (pp. 221-224).

gli interventi degli interlocutori, provocando cambiamenti di senso, variazioni. La molteplicità di questo punto di vista e la sua mobilità sono prodotte e sostenute dal ritmo della scrittura che è rotto da ciò che chiamiamo il discorso e i suoi incidenti. È importante enfatizzare questa molteplicità in ciò che concerne l'interpretazione dei personaggi (politica, psicologica, etica), perché non c'è interpretazione possibile. Al contrario, essa è costantemente impedita. Nessuno dei discorsi enunciati, [delle parole riportate,] nemmeno i dialoghi interiori o i discorsi interiori, sono assunti dall'autore. Inoltre, non c'è un interlocutore privilegiato che sostiene il punto di vista dell'autore nel corso della narrazione (differentemente dal personaggio di Socrate nei dialoghi di Platone). Ciò forza il lettore ad adottare tutti i punti di vista uno dopo l'altro, come sceneggiature provvisorie, come, per esempio, in *Martereau* (1953). Perciò, "il lettore, costantemente in tensione, all'erta, come se fosse al posto di colui al quale vengono indirizzate le parole, mette in moto tutti i suoi istinti di difesa, tutti i suoi doni di intuizione, la sua memoria, le sue facoltà di giudizio e di ragionamento" (*L'Ère du soupçon*). Sarei felice di parlare della materia testuale in sé, del ritmo, delle sequenze e del modo in cui sono sviluppate, dell'uso delle parole come parole isolate che si disperdono tra gli interlocutori, delle spettacolari oscillazioni del testo nel momento degli spostamenti dei punti di vista, delle sequenze interlocutorie, dei *clichés* che sono orchestrate attorno a una parola come comandati da una bacchetta da direttore d'orchestra, della nascita e del dispiegamento in contro-canto di un testo che risponde come una sorta di coro greco antico, non tragico, ma sarcastico, commentando i rischi e pericoli del discorso, del dinamico convogliarsi di tutti gli elementi in un movimento unico che li eleva e che è il testo.

Ma devo parlare di una questione più filosofica. Per questa ragione ho parlato di Platone, sebbene, diversamente dai suoi interlocutori, quelli di Sarraute non la rilasciano in blocco.

L'uso della parola quale è praticato quotidianamente è un'operazione di soffocamento del linguaggio e, dunque, dell'io, la cui mortifera posta in gioco è quella di nascondere, di dissimulare tanto accuratamente possibile, la natura del linguaggio. Ciò che passa inconsapevolmente e soffoca sono le parole prima delle parole, prima dei "padri", prima delle "madri", prima dei "Lei", prima dello "spuntar fuori dei morti", prima di "strutturazioni", prima di "capitalismo". Ciò che si soffoca in tutte le diverse forme di conversazione, siano quelle di strada o quelle dello studio del filosofo, è il linguaggio primo (di cui il dizionario ci dà solo un'idea approssimativa): quello il cui senso non si è ancora manifestato, quello che è di tutti, che appartiene a tutti e che ciascuno può prendere, utilizzare, piegare verso un determinato senso. È questo il patto sociale che ci lega, il contratto esclusivo, non ce ne sono altri possibili, un contratto sociale che esiste proprio come l'ha immaginato Rousseau, nel quale "il diritto del più forte" è una contraddizione di termini, nel quale non ci sono uomini né donne, né razze, né oppressione, nient'altro che non possa essere nominato progressivamente, parola per parola, il linguaggio. Qui siamo tutti liberi e uguali, altrimenti non ci sarebbe patto possibile. Abbiamo tutti imparato a parlare con la coscienza che le parole possono essere scambiate, che il linguaggio si forma in un rapporto di reciprocità assoluta. Altrimenti chi sarebbe così pazzo da voler parlare? Il potere straordinario, quello che i linguisti ci hanno fatto conoscere, il potere di utilizzare, a partire da sé solo, tutto il linguaggio, con le sue parole dal suono e dal senso eclatanti, appartiene a noi tutti. Il linguaggio esiste come luogo comune dove possiamo spaziare in libertà e, allo stesso tempo, attraverso le parole, offrire a distanza all'altro la stessa licenza, altrimenti non ci sarebbe senso. Le parole "attraverso tutte le loro vocali, tutte le loro consonanti si tendono, si aprono, aspirano, si imbevono, si riempiono, si gonfiano, si espandono per spazi infiniti, per felicità senza confini..." (*Disent les imbeciles*, 1976).

Il linguaggio esiste come un paradiso fatto di parole¹⁰¹ visibili, udibili, palpabili, palatabili: "quando il fracasso delle parole urtate le une contro le altre copre il loro senso... quando sfregate le une contro

¹⁰¹ Ndt: l'immagine del "paradiso fatto di parole" torna, rielaborata, in *Virgile, non*.

le altre, lo ricoprono di corone di fiori sfavillanti... quando in ciascuna parola il suo senso ridotto a un piccolo nucleo è circondato da vaste distese nebbiose... quando è dissimulato da un gioco di riflessi, di riverberi, di luccichii... quando le parole circondate da un'aura sembrano vogare sospese a distanza le une dalle altre... quando posandosi in noi una a una, si impiantano, si imbevono lentamente della nostra più oscura sostanza, ci riempiono completamente, si dilatano, si espandono a misura nostra, al di là della nostra misura, al di fuori di qualunque misura?" (*L'Usage de la parole*, 1980).

Ma anche nel momento in cui il contratto sociale, tale quale è, garantisce a ciascuno la disposizione intera ed esclusiva del linguaggio e, per lo stesso diritto, garantisce la possibilità del suo scambio con qualunque interlocutore negli stessi termini – in quanto il solo fatto che lo scambio sia possibile garantisce la reciprocità –, sembra tuttavia che i due modi di relazione al linguaggio non abbiano nulla in comune. Sembra, addirittura, d'un tratto, che invece di un contratto, ce ne siano due. In uno, il contratto esplicito, quello che fa dell'*io* un essere umano attribuendogli l'uso della parola, quello in cui il linguaggio nel suo esercizio è costitutivo dell'*io* che lo parla – faccia a faccia con le parole –, *io* è un "eroe, araldo, una erre-alta" (in francese: *héros, héraut, Hérault, erre haut*) a cui il mondo, che forma e deforma a suo piacere, appartiene. E tutti sono d'accordo ad attribuire all'*io* questo diritto, si tratta di un accordo universalmente condiviso. Qui, inutile fare i complimenti, posso "mettere i piedi sul tavolo": onnipotente, sono, come dice Pinger in *Baga* "il re di me stesso" (*roi de moi*).

Nell'altro contratto, quello implicito, avviene l'esatto contrario, con l'apparire di un interlocutore, i poli si ribaltano: "Diciamo che ciò che potrebbe farli cedere a questo bisogno di fuga... tutti l'abbiamo provato...sarebbe la prospettiva di quello cui esse saranno obbligate a sottomettersi... questa piccola operazione...Piccola? Ma perché tentare ragionevolmente, docilmente, decentemente, timorosamente di ripararsi dietro a "piccola"? Siamo franchi, non piccola, per niente piccola...la parola che gli si addice è "enorme"... una enorme operazione, una vera e propria muta, un rinnovamento" (*L'Usage de la parole*).

Basta che l'altro si faccia avanti con le sue parole perché getti all'*io*, ancor prima di aver aperto la bocca per parlare, uno straccio che non ha nulla di un mantello reale: "da lei qualcosa si stacca...come un fluido...come dei raggi... sente che sotto il loro effetto subisce un'operazione attraverso la quale è messo in forma, che gli dà un corpo, un sesso, un'età, lo riveste di un strano segno come una formula matematica che riassume un lungo sviluppo di calcoli...". (*L'Usage de la parole*). Prima ancora che *io* lo sappia, *io* è fatto prigioniero, eccolo vittima di un mercato degli inganni, ciò che ha scambiato per la libertà assoluta, la reciprocità necessaria senza cui non si può capire perché non è che la resa, un mercato che getta l'*io* alla mercé della minima parola. Appena la parola è lanciata e "il centro, il luogo segreto in cui si trovava lo Stato maggiore e dove lui, Capo supremo, le carte spiegate sotto gli occhi, esaminando la configurazione del terreno, ascoltando i rapporti, prendendo le decisioni, dirigendo le operazioni, una bomba l'ha colpito... è proiettato a terra, le sue decorazioni strappate, è sbattuto, costretto a rialzarsi e a camminare, spinto a colpi di bastone, a calci nel grigiastro gregge dei prigionieri, tutti con la stessa tenuta, classificati tutti sotto la stessa categoria". (*"Disent les imbéciles"*). Nel secondo contratto, l'implicito, nell'interlocuzione, tutti i colpi sono autorizzati e che vinca il più forte, gli è dovuto. Parlare del diritto del più forte in questo caso sarebbe improprio perché non si può essere il più forte, se non abusando del potere illimitato che attribuisce il linguaggio sull'altro, tanto più illimitato che questo potere non ha esistenza sociale riconosciuta come tale. È pertanto in tutta impunità che il più forte in parole può diventare criminale. Le parole "purché esse presentino un'apparenza più o meno anodina e banale possono essere, e sovente in effetti sono, senza che nessuno vi trovi a ridire, senza che la vittima osi chiaramente ammetterlo, l'arma quotidiana, insidiosa e molto efficace di innumerevoli piccoli crimini. Perché niente uguaglia la velocità con la quale le parole toccano l'interlocutore nel momento in cui è meno in guardia, non dandogli sovente altro che una sensazione sgradevole di solletico o di leggera bruciatura, la precisione con la quale vanno dritto in lui ai punti più segreti e più vulnerabili, si infilano nelle pieghe più profonde senza che

abbia il desiderio, né i mezzi, né il tempo di contrattaccare” (*L'Ère du soupçon*). In un giro di parole, si è messi in linea e portati tra due signori come lo è il narratore in *Martereau*. Ciò che secondo il patto primigenio fonda l'*io* come libero, nello stesso movimento lo tiene mani e piedi legati. Le parole alate sono anche dei manganelli il linguaggio è un imbroglio, il paradiso è anche l'inferno dei discorsi, non più la confusione delle lingue come a Babele, né la discordia, ma il grande ordinamento, l'inquadramento di un senso stretto, di un senso sociale.

Cosa succede tra i due contratti? Cosa fa sì che da soggetto onnipotente, da re, *io* possa in qualunque momento ritrovarsi a rigirarsi nella polvere ai piedi del suo trono? Quando Sartre ha parlato nella prefazione a *Portrait d'un inconnu* (1956) dell'“incessante va e vieni del particolare al generale” che riassume l'approccio di qualunque scienza, pensava ai tropismi, questo momento di coscienza, questo indice dell'esistenza di una reazione a una o più parole, e immaginava una coscienza particolare che cerca di elevarsi al generale. Ma è proprio l'esatto contrario che accade, perché ogni volta che *io* si parla al singolare, *io* è (stando a Sarraute) il generale, un “infinito”, una “nebulosa”, un “mondo”, e che basta un interlocutore, uno solo, perché da generale *io* diventi un mero particolare, in un movimento esattamente inverso a quello che attribuiamo alla scienza. Ed è là, nell'intervallo tra la locuzione e l'interlocuzione, che sorge il conflitto: lo strano strappo, la tensione nel movimento dal particolare al generale che fa ciascun essere umano quando da *io* unico della lingua, senza forme, senza frontiere, infinito, diventa, a un tratto, niente o quasi niente, tu, Lei, lui, lei, “un omuncolo piuttosto brutto”, un interlocutore. La riduzione brutale (una “vera e propria muta”) che il contratto tanto promettente è di una palese falsità. E perciò, per Sarraute, ciò implica non solo che il senso sociale o le contraddizioni tra l'interesse generale e l'interesse particolare, esercitando la loro pressione costante sullo scambio di linguaggio, particolarmente nell'interlocuzione, sono all'origine del conflitto. Ma è anche sull'intero sistema d'insieme che Sarraute fa portare l'interrogazione: è sul *vizio di forma* del contratto, il verme nel frutto, sul fatto che il contratto nella sua struttura stessa è un'impossibilità perché attraverso il linguaggio *io* è tutto, *io* ha tutto il potere (come locutore) e poi, improvvisamente, c'è la caduta, *io* perde tutto il potere (come interlocutore), *io* è messo in pericolo dalle parole che possono fargli perdere la ragione, ucciderlo. Il senso sociale, i luoghi comuni non sono la causa, vengono dopo, ce ne serviamo: sembra addirittura siano là per questo. “Basta non attingere nello stock comune”, ma appunto sono a disposizione di tutti, tutti se ne servono ferocemente, i deboli, i forti, ciascuno, da parte sua, forzando dal lato della vittima, forzando dal lato del presuntuoso, giovane coppia modello, uomo sicuro di sé, senza che ci siano vittoriosi o vinti, il riduttore “voi” che li livella, li inghiotte, li etichetta “pieni di vergogna, arrossendo nella loro ridicola nudità schiavi anonimi incatenati l'uno all'altro, bestiame portato a casaccio al mercato” (*Martereau*) può in un boomerang rivoltarsi contro l'aggressore come nel caso di *Martereau*, dove il potente diventa a sua volta senza mezzi, “tenero debole gelato di freddo...i bambini gli gettano addosso pietre...la faccia dipinta ornata da grotteschi orpelli, lo forza ogni sera a fare il clown, a gridare coccorico sul palcoscenico di un caffè da due lire, coperto di risa e fischi” (*ibidem*).

Qualunque attore sociale si serve di quest'arma dei luoghi comuni, qualunque sia la sua situazione, perché è la forma degradata della reciprocità che ha fondato il contratto di scambio. Ma il conflitto dovuto al cozzare di due modalità di relazione al linguaggio (locuzione e interlocuzione) non resta altrimenti che insormontabile, qualunque sia il punto di vista. La materia narrativa di Sarraute avviluppa questo doppio movimento, questa stretta mortale, con le sue parole violente, veementi, appassionate. Sono loro che mi fanno dire che il paradiso del contratto sociale non esiste se non in letteratura dove i tropismi, attraverso la loro violenza, sono in grado di controbilanciare qualunque riduzione di *io* ad un denominatore comune, di rompere il tessuto serrato dei luoghi-comuni, e di impedire senza sosta la loro organizzazione in un sistema di senso obbligatorio.

Qualche osservazione su *Le Guerrigliere*¹⁰²

Un libro dovrebbe poter fare a meno di qualsiasi commento da parte della persona che l'ha scritto, dato che gli elementi per leggerlo sono incorporati nel testo. Tuttavia, vorrei fornire qualche precisazione su *Le Guerrigliere* a margine delle interpretazioni che ne sono state date.

Nel movimento di ritorno su un testo al quale non lavorerò più, mi posiziono in ciò che chiamo il punto di vista critico, il punto di vista del dopo. Ma questo punto di vista critico non è esattamente lo stesso del critico che non ha scritto il libro perché condivide a posteriori il punto di vista del prima, quando c'era solo la pagina bianca. Quello dello scrittore è, quindi, un doppio movimento critico. Quando scrive è nel prima: lavora sul suo materiale e, a volte, può apparentemente essere tagliato fuori da tutto il resto, fa fronte all'ignoto, ma di tanto in tanto, nel corso del lavoro, riemerge per portare su ciò che sta facendo uno sguardo critico, uno sguardo del dopo. È una specie di va e vieni, le cui tracce esatte sono difficili da conservare, tranne per coloro che tengono un diario di lavoro. In seguito, quando il libro ha raggiunto un certo limite di elaborazione, quando è pubblicato, quando lo si commenta, allora lo scrittore non dispone più veramente del suo testo, ma può guardarlo con questo doppio movimento critico, questa volta a ritroso.

Se mi chiedessero come descrivere *Le Guerrigliere*, direi che si tratta di un poema epico, che è un collage, che non si può attribuirgli un genere al di fuori del movimento epico datogli dal ritmo, dall'azione e dai personaggi. E a questo proposito, vorrei ricordare che Brecht, in guerra contro la drammaturgia classica, "aristotelica" come era solito dire, ha introdotto a teatro una dimensione epica, una dimensione "rivoluzionaria", che il teatro non aveva mai avuto e che sembra contraria all'intera arte drammatica, ma che ha il vantaggio di presentare allo spettatore una forma aperta, incompleta, sulla quale può immediatamente esercitare la sua critica, agire. Vorrei anche ricordare la riflessione del cineasta Jean-Marie Straub su ciò che Straub descrive come arte "lacunosa" con un'omologia tratta da *Litttré*, usando un termine di mineralogia: "Corpo lacunoso, corpo composto di cristalli agglomerati che mantengono degli intervalli tra di loro". Straub utilizza questo termine a proposito della scrittura cinematografica. Questa designazione applicata alla scrittura letteraria indica per me il fatto di creare intervalli, di bucare la frase a livello grammaticale, di destabilizzare l'ordine stabilito del discorso.

Dal punto di vista letterario, l'intertestualità, come si dice oggi dopo Kristeva, è per il mio lavoro l'intertesto creato dagli scrittori del *Nouveau Roman*. A citarli sempre in gruppo, non bisogna, tuttavia, dimenticare che i loro procedimenti di scrittura sono molto diversi, e che ci sono tante *artes poeticae* quanti sono gli scrittori. Ciò che è importante è che ciascuno di loro si è adoperato a creare forme romanzesche nuove in un'epoca in cui, in Francia, il romanzo sembrava destinato a morire. Al punto che, quando Sartre ha scritto la prefazione di *Le portrait d'un inconnu* di Sarraute, ha definito questo romanzo un "anti-romanzo", mentre Sarraute lavorava per rinnovare le forme del romanzo. Sarraute, Beckett, Butor, Pinget, Ollier, Robbe-Grillet, Simon hanno cambiato la forma del romanzo francese: la cronologia del romanzo, le caratteristiche, la trama, il soggetto, le descrizioni e le forme della narrazione. Sono questi scrittori che mi hanno insegnato il mio lavoro.

Un movimento, una dinamica epica, una scrittura lacunosa, iscritta nel suo contesto storico, è questo che appare prima di tutto ne *Le Guerrigliere*. Il libro è composto da frammenti distribuiti in tre parti, ogni parte è preceduta da un cerchio dalla circonferenza spessa posto al centro di una pagina bianca. C'è anche una lista di nomi, scritti in lettere maiuscole, ripartiti ogni cinque pagine, sempre sulla

¹⁰² Ndt: Il testo è stato inizialmente pubblicato in francese nella rivista *L'esprit créateur*, pubblicata dall'Università dell'Arizona (vol. XXXIV, n° 4, inverno 1994, Tucson).

pagina di destra, e situati, come i cerchi, in mezzo alla pagina bianca. Questa lista di nomi si apre e si chiude con un poema scritto con gli stessi caratteri maiuscoli. Infine, il titolo del libro è un neologismo. Dopo questa descrizione generale un po' asciutta, sono obbligata a spostarmi in uno spazio in cui il libro non esiste ancora. Si tratta della pagina bianca, uno spazio che chiamo "il cantiere letterario" per omologia con ciò che chiamiamo l'atelier del pittore. È lì che il punto di vista del prima e il punto di vista del dopo si confrontano. Da una parte, c'è il senso di estraneità prodotto dallo stare a lungo nel cantiere letterario, si tratta di un'esperienza condivisa da tutti gli scrittori. Dall'altra, c'è la biblioteca, ovvero la compagnia dei libri che amiamo. Ci sono anche quelli che non amiamo. Come tutti i miei libri, ma più ancora degli altri, *Le Guerrigliere* è composto da elementi completamente eterogenei, da frammenti di ogni sorta, presi un po' ovunque, che ho dovuto far stare insieme per formare il libro. L'elemento costitutivo è un pronome, il pronome personale plurale alla terza persona *esse*. È usato qui come un personaggio. Di solito, il personaggio di un romanzo rappresenta un'entità singolare. Ma nel caso de *Le Guerrigliere*, si è sin dall'inizio sviluppata un'entità collettiva che ha occupato tutto lo spazio della narrazione. La forma che questo *esse* ha imposto, nonostante fosse composta da frammenti, è stata per lungo tempo di tipo lineare nel mio lavoro. Questa prima serie di frammenti è poi caduta nel corso dell'ultimo montaggio de *Le Guerrigliere*. È ciò che chiamo un testo parassita.

Ho avuto bisogno di un nuovo inizio. Nel cantiere non mi restava altro che l'entità collettiva *esse* e un *momentum* paragonabile al "così perfetto furore" che annunciava su fascia rossa il libro di Francis Ponge *Pour un Malherbe*. Questo furore, questo movimento erano il motore del libro ancora inesistente e ho cercato di mantenerlo in tutte le fasi del lavoro, per esempio nel ritmo del libro. In questo vuoto del cantiere, la forma materiale dell'oggetto mi ha aiutata. Un libro è fatto di due lati, la pagina di destra e la pagina di sinistra, che possono trovarsi in rapporto dialettico. La pagina di sinistra è diventata per me la pagina in cui il mio proprio testo poteva svilupparsi e la pagina di destra è diventata la pagina della storia. Ogni pagina quindi doveva essere scritta parallelamente, ma contemporaneamente, in conflitto l'una con l'altra da una parte all'altra della piega del libro.

È seguito un periodo di scrittura caotica in cui la pagina di sinistra dedicata alla storia è stata sommersa da ogni tipo di testo (Lacan, Freud, Lévi-Strauss e molti altri che ho dimenticato). La tensione tra la pagina di destra e la pagina di sinistra dove il testo *per se* doveva svilupparsi era così forte, che ho dovuto rinunciare all'intera impresa. Ho allora cercato di mantenere in altro modo il *momentum* di cui avevo bisogno. Ho scritto la frase: "bisogna che questo ordine sia rotto" per farne un titolo che corresse sulla parte alta delle pagine di sinistra e di destra. Avrebbe avuto la funzione di produrre ogni frammento di testo. Un altro tentativo non riuscito.

Di nuovo il vuoto nel cantiere. Non mi restava che il mio rabbioso *esse* e il ricordo di una canzone epica che ho citato spesso ne *L'Opopanax*: "Au grant palais de la sale pavée estait Guibors s'ot l'aubert endousée le haime au cief et au costé l'espée ainc n'i ot dame ne fust le jor armée".¹⁰³ Si tratta della *Chanson de Guillaume d'Orange*. C'erano anche i labirinti a forma di cerchio che disegnavo come nuovi elementi costitutivi. Immagino *esse* perse in questi labirinti concentrici (è questa incertezza del loro procedere che costituisce la prima parte de *Guerrigliere*). E poco a poco il cerchio si svuota del suo labirinto per diventare una semplice linea circolare.

Questo brancolare intorno a un personaggio collettivo, attorno alla *Chanson de Guillaume d'Orange* e attorno alla forma geometrica circolare, mi ha condotta verso il genere epico, ovvero verso il ciclo delle *Guerrigliere*. "Ciclo: lat. *cyclus*, dal gr. *kuklos* (1839). *Lett.* Serie di poemi epici o romanzeschi che si sviluppano attorno a uno stesso soggetto e in cui si ritrovano più o meno gli stessi personaggi (*Petit*

¹⁰³ Si tratta di un testo in lingua d'Oc tratto dalla *Chanson de Guillaume* e appartenente all'epica romanza medievale che si può tradurre nel modo seguente: "Nella stanza lastricata del grande palazzo stava dama Guibor, l'elmo posato sulla testa e sulla maglia di ferro su cui poggiava l'armatura, e la spada su un lato, e non c'era mai una dama disarmata". La *Chanson de Guillaume* o *Chançon de Willame* (in italiano *Canzone di Guglielmo*) è una *chanson de geste* della prima metà del XII secolo.

Robert). “Opere riunite intorno a un unico fatto, a un unico eroe” (*Petit Larousse*). La forma epica che mi si impone tutto a un tratto dà non solo un contorno al mio progetto, ma anche forza. Ho gli eroi: *esse*; ho anche il fatto di cui parlerò più tardi. *Esse* ha preso una nuova dimensione, *esse* è messo in movimento, *esse* è attivato da questa forma.

A partire da questo momento, scrivo molto velocemente quella che so già che sarà l'ultima parte del testo. È l'ultima parte perché vi interviene un elemento fino ad allora assente, sempre un pronome come entità collettiva, un pronome che non può essere presente dall'inizio del libro, dato che gioco proprio sulla sua assenza per dare a *esse* la loro dimensione eroica e, come tale, la dimensione universale. Quest'ultima parte riguarda la guerra, o meglio la guerriglia tra *esse* e *essi*. E devo scriverla per prima, perché è la parte più violenta del testo. Mi permette di avere la misura del pronome *esse* come personaggio collettivo. Cerco di dargli testualmente una forza tale da poter far cadere il pronome *essi* come pronome generale, a connotazione maschile e sottrargli la sua universalità, almeno nello spazio di questo testo.

C'è un'altra ragione testuale per scrivere prima la parte della guerra, che è anche una questione di misura. Riguarda il fatto, già menzionato, proprio dell'epopea, ovvero le gesta, il gesto. Qui è il rovesciamento, come è detto nell'ultimo poema del libro: “QUELLO CHE È DA SCRIVERE VIOLENZA [...] GESTO ROVESCIMENTO”. Per questo fatto, per questo gesto, bisogna trovare un ritmo, un vocabolario e anche una data tipologia di figure retoriche che motiveranno l'intero corso del libro (un lavoro a ritroso). Il ritmo è tributario, prima di tutto, del modo in cui il testo è frammentato. Non c'è fluidità, non c'è nesso tra le sequenze. L'effetto ricercato è quello di respiro corto, di rapidità, come in una battaglia, come quando numerosi piedi colpiscono il suolo. Il vocabolario deve essere concreto, preciso. L'accento è posto sui termini tecnici, quando ce n'è bisogno. Per esempio, i termini anatomici che descrivono gli organi sessuali sono presi dai manuali in uso alla Facoltà di medicina. Allo stesso modo, le parole sono scelte per il loro aspetto, per il loro suono. Per me, devono essere pesanti, volgari. E c'è un altro fattore che entra in gioco: è il modo in cui stanno insieme, una volta associate. Infatti, questa disposizione può essere all'origine dell'effetto di shock, di sorpresa che il lettore ha ragione di aspettarsi da qualsiasi nuovo libro.

Per quanto riguarda le figure retoriche, ne evoco l'importanza poetica e politica. Nel prima, sulla pagina bianca, sono scelte alla cieca e riconosciute come tali solo nel dopo, ovvero da quel punto di vista critico dello scrittore, già distaccato dal suo lavoro, quello a cui ho fatto menzione precedentemente. Per esempio, scrivendo *L'Opopanax*, cercavo di bucare la frase, per ottenere l'effetto descritto da Jean-Marie Straub. La litote, in tutte le forme possibili, dà forma a questo libro, compresa la scelta dei testi estranei che vi sono incorporati. Non ci sono litoti ne *Le Guerrigliere*. Troviamo, invece, moltissime preterizioni, soprattutto nella seconda parte, come questa: “Esse non dicono che le vulve sono come i soli neri nella notte splendente”.¹⁰⁴ O ancora: “Esse non dicono che le vulve nelle loro forme ellittiche sono da comparare ai soli, ai pianeti, alle galassie innumerevoli”.¹⁰⁵ È una maniera ironica per disfarsi dei femminari della prima parte.¹⁰⁶ Questi femminari ambigui, in cui sono repertoriati tutti i termini

¹⁰⁴ Ndt: *Le Guerrigliere* (autoproduzione *Lesbacce Incolte*, Bologna, 1996). Alla traduzione di Ana Cuenca, scegliamo di aggiungere il pronome *esse* che, come Wittig, spiega in questo testo è l'elemento costitutivo dell'opera, il la protagonista di un libro che si vuole una macchina da guerra che intende porsi al di là delle categorie di sesso e universalizzare un punto di vista minoritario.

¹⁰⁵ Ndt: *ibidem*, p.52. Per l'esplicitazione del pronome *esse*, vedi nota precedente.

¹⁰⁶ Ndt: i femminari, le *féminaires* (si tratta di un neologismo wittighiano coniato a partire da *dictionnaires*, dizionari) sono “piccoli libri” che contengono lacune, pagine bianche o scritte in caratteri maiuscoli, sui quali le guerrigliere scrivono a turno o collettivamente la loro storia (il formato dei femminari evoca, come è chiaro, quello del libro di Wittig stesso). Nel libro, i femminari che inizialmente costituiscono per le *guerrigliere* uno strumento per uscire dal silenzio cui sono condannate dal regime politico dell'eterosessualità, vengono, poi, festivamente bruciati perché *esse* non “siano prigioniere della loro stessa ideologia.

che descrivono le vulve, nella seconda parte del libro, servono solo a informare e a divertire le giovani ragazze. Tuttavia, il testo cerca di conservare qualche splendore poetico dalle sue stesse negazioni, elementi sparsi che intendono rivestire di splendore il protagonista del libro, *esse*, come avviene, a un altro livello, con il gioco sulle dee. Le preterizioni servono anche a mettere in guardia il lettore rispetto a un'eventuale lettura lineare del testo. Anche il cerchio ha questa funzione. Come anche certi frammenti del testo: "Esse dicono che a partire dal momento in cui i femminari sono carenti, esse possono riferirsi al tempo in cui [...] esse hanno fatto la guerra". Nella seconda parte, la guerra è già stata fatta. Nonostante ciò, nel testo deve ancora scoppiare. Infatti, in un testo di finzione possiamo, come nelle *Guerrigliere*, essere contemporaneamente nel presente, nel futuro e nel passato.

Per ritornare al testo matriciale, la sezione delle *Guerrigliere* scritta per prima diventa l'ultima parte del testo, la fine testuale del libro. Ma cronologicamente costituisce l'inizio dell'azione e l'inizio della narrazione perché il libro è scritto alla rovescia. Bisogna, pertanto, anche leggerlo al contrario, da qui l'importanza del cerchio come *modus operandi* (gira su sé stesso per ricongiungersi con l'inizio del testo). La frase di Pascal e di Marie de Gournay situata nella seconda parte del libro offre una descrizione generale del suo aspetto: "È virtualmente la sfera infinita, di cui il centro è ovunque, la circonferenza da nessuna parte". Il cerchio appare tre volte ne *Le Guerrigliere* e indica come il libro si sviluppa cronologicamente e formalmente. Serve anche a dividere il libro in tre parti. E il suo senso cambia ogni volta. Il primo cerchio corrisponde all'emergenza della vecchia cultura fuori dal labirinto; il secondo rende la maniera di funzionare del testo; il terzo è quello del gesto, del rovesciamento, del poema epico.

Perché una tale composizione, in cui la fine del testo è l'inizio dell'azione? Si tratta di un modo di procedere per confondere il lettore? No, si tratta di una necessità, di una strategia testuale. Il mio fine è stato di fare in modo che *esse* arrivasse come uno shock per il lettore, come una sorpresa, dato che *esse* tiene tutta la narrazione, deve seguirne una sorta di disorientamento. Il lettore entra in un libro e si trova confrontato con un *esse* che non è familiare, non è ordinario e che è nuovo e eroico. Ad ogni modo, è ciò che mi ha guidato e la speranza che questo *esse* potesse situare il lettore in uno spazio al di là delle categorie di sesso per la durata del libro. È forse qui che risiede l'utopia.

Nella prima parte del libro, *esse* ha già ribaltato il senso del mondo. La guerra appartiene al passato. *Esse* cerca la sua strada attraverso il labirinto di una cultura morta, di segni antichi, di rappresentazioni, narrazioni, fatti, storie, simboli antichi. *Esse* si esalta da sola nei "femminari", cede alla trappola del narcisismo o dell'ammirazione di sé stessa. Ma *esse* continua e va oltre. Nella seconda parte, *esse* distrugge i femminari e li sostituisce con il "grande registro", sempre aperto, in cui *esse* può in qualsiasi momento scrivere fatti, nomi, date, storie. È il libro nel libro, quello che produce una *mise en abîme* de *Le Guerrigliere* stesse. Questa seconda parte non è solo una parte intermediaria per la sua posizione, ma anche per la sua funzione: va e viene dal futuro al passato, assicurando sempre lo svolgimento della narrazione. Prepara il lettore a una guerra che è già accaduta cronologicamente, ma non testualmente, e, allo stesso tempo, descrive il cambiamento che avviene nelle concezioni ancora ingenuamente delle guerrigliere, com'erano appena dopo la guerra, ovvero nella prima parte del libro. Si può dire che, come ho già detto, ci sia una narrazione a ritroso, e, grazie a questa seconda parte, una narrazione soggiacente, che indica una contro-cronologia, ovvero la proiezione di uno sviluppo lineare, quello del testo. E in questa parte, ci sono sequenze instabili, libere, fluttuanti che potrebbero ugualmente collocarsi nella prima come nell'ultima parte. Questa parte intermediaria del libro non ne è il centro, dato che "è dappertutto".

Le antiche canzoni di gesta contenevano sempre una dimensione sovra-reale, sovranaturale, con l'apparizione di personaggi leggendari. Tale procedimento letterario si chiama *merveilleux chrétien*, il meraviglioso cristiano, e ha la funzione poetica di magnificare gli eroi del racconto favoloso. *Le Guerrigliere* non sarebbe stata un'epopea se non avesse anch'esso avuto un elemento dell'ordine del

meraviglioso. Ma si tratta di un “meraviglioso pagano”, con l’apparizione di dee che acquistano, in tal modo, una funzione decorativa. Tali apparizioni hanno anche, come accadeva nel meraviglioso cristiano, la funzione poetica di dare un’altra dimensione alle eroine del racconto. Esse ne traggono una dimensione gloriosa, non dalla possibilità delle dee, ma dalla loro descrizione, che aggiunge uno strato in più (come accade nella pittura) alla narrazione. Nonostante ciò, le sequenze di denigrazione, ironiche, che suscitano riso, sono abbastanza numerose da avvertire il lettore del fatto che ha a che fare con delle dee di cartone, posticce.

Prima che il libro prendesse la forma che ha oggi, ho dovuto letteralmente stendere per terra i differenti pezzi con i frammenti del testo e cimentarmi in un montaggio impietoso, nel corso del quale, ancora una volta, ho rischiato di perdere il libro. È in quel momento che il testo parassita, di cui ho parlato, si è staccato (è stato, poi, pubblicato con il titolo di “Une partie de campagne” nella rivista *Nouveau Commerce*).¹⁰⁷ Dopo questa operazione chirurgica, tutto ha trovato il suo posto. La pagina di destra, la pagina della storia, che ha visto diversi avatar (tra cui uno che rendeva omaggio a Brecht e ai suoi cartelli di scena),¹⁰⁸ si è estremamente semplificata per diventare una successione di nomi, inserita ogni cinque pagine, un corteo che attraversa il libro, che rappresenta le guerrigliere come provenienti dal mondo intero.

Non posso terminare questa descrizione senza far riferimento a un processo particolarmente complicato avvenuto durante la scrittura: l’incastro ne *Le Guerrigliere* di numerosi testi estranei, fatto in maniera tale che il lettore non possa riconoscerli. Ci sono, per esempio, anche solo per meri riferimenti, Nerval, Rimbaud, Hegel, Mallarmé.

Ho voluto descrivere certi aspetti della costruzione del libro, per mostrare che l’ho scritto come un’epopea moderna. Si può essere sorpresi che questo articolo sia pubblicato in un numero di rivista dedicato all’utopia. Personalmente non ci vedo contraddizione. Non sono in grado di dire se un’epopea può essere allo stesso tempo un’utopia. Ma dato che il libro non si svolge da nessuna parte e che l’azione descritta non ha mai avuto luogo, la domanda ha ragione di porsi. La lascio agli specialisti dell’utopia.

¹⁰⁷ Ndt: il racconto sarà, poi, ripubblicato, insieme ad altri testi, in *Paris-la-politique et autres histoires*, Parigi, POL, 1999.

¹⁰⁸ Ndt: Wittig si riferisce qui ai procedimenti scenici inventati e praticati da Brecht (cartelli proiettati ad anticipazione delle scene, canzoni che commentano la scena in corsa) con la funzione di rompere l’illusione scenica.

Colette Guillaumin

I testi qui riuniti sono stati pubblicati nel corso degli ultimi anni in diverse riviste o raccolte di saggi, scritti in inglese o in francese (o in entrambe le lingue). Il titolo della silloge, *The Straight Mind and Other Essays*, si riferisce a uno degli articoli della raccolta che è stato redatto nel 1978 e ha avuto un notevole impatto nel dibattito politico sull'eterosessualità (il pensiero *straight*, appunto) alla fine degli anni 70 e all'inizio degli anni 80.

Ognuno di questi saggi, potente, provocante, è destabilizzante perché tratta il suo oggetto in modo insolito. E lo fa attraverso l'uso di una lingua precisa, assolutamente lontana dai pre-requisiti, dagli automatismi e dalle convenzioni abituali, e grazie a una forma totalmente priva di leziosità e di condiscendenza. Il fatto di pubblicare insieme questi articoli permette, innanzitutto, una loro migliore accessibilità, perché prima i testi erano dispersi in varie riviste. Inoltre, la loro pubblicazione simultanea produce un senso nuovo, un effetto specifico che la loro lettura isolata non aveva, perché la pubblicazione simultanea convoglia in un'unica prospettiva le loro componenti politiche e letterarie. Essa permette, per esempio, a una riflessione sull'eterosessualità ("The Straight Mind") di essere resa più chiara attraverso il testo su Nathalie Sarraute intitolato "The Site of Action", o alle riflessioni di "On the Social Contract" di essere illustrate da "The Point of View: Universal or Particular?", articolo suscitato dalla lettura di Djuna Barnes. Ma più ancora, un'idea espressa in un testo trova la sua precisazione e il suo sviluppo in un altro, facendo sì che due articoli diventino uno solo, facendo sì che una stessa frase possa prolungarsi da un articolo all'altro. L'effetto di senso che si ottiene è duplice: i testi proiettano uno sull'altro una luce che produce un chiarimento reciproco e moltiplicato, uniscono punti di vista che potrebbero apparire eterogenei, se letti separatamente. Grazie al fatto che i testi compaiono in un unico libro, l'unità primigenia di queste riflessioni può manifestarsi: l'opera offre una potente prospettiva di analisi sullo stato della società contemporanea e le condizioni di possibilità di un pensiero assolutamente critico dei suoi presupposti e dei suoi non-detti.

L'autore è scrittore, la sua riflessione sulla lingua è una riflessione da artigiano, da praticante, da analista che entra in relazione con il suo materiale di costruzione. L'autore è un attore politico, la sua riflessione è quella di chi si scontra con le realtà sociali. Quando ci si cala in questi saggi, in uno a uno, si percepisce immediatamente la tensione che li abita: lo scontro tra l'analisi di ciò che dice la lingua (quella della realtà sociale quotidiana) e ciò che riguarda la realtà propria della lingua, il suo statuto di attore del reale. Insomma, una tensione tra la lingua (il linguaggio) oggetto dell'analisi e la lingua materiale del reale. Una tale prospettiva dirotta radicalmente gli approcci abituali e ormai convenzionali che si situano a livello "simbolico", come, ad esempio, l'interpretazione neopsicanalitica dei discorsi (o del discorso) che riducono lingua e linguaggio ad un fenomeno puramente "sovrastrutturale" o "ideologico" (entrambi i termini sono da intendersi qui nel loro senso corrente). Il richiamo che in uno dei testi l'autore fa al primo Roland Barthes, il Barthes dell'analisi politica dei fatti di linguaggio, non è irrilevante: si tratta, in un certo senso, di autori che lavorano letteralmente alla radice del linguaggio.

Questa tensione di cui parlavo è risolta grazie alla lettura dell'insieme dell'opera in un solo gesto. Il loro referente è il "luogo politico" costituito dal linguaggio stesso, la congiunzione tra reale materiale e reale mentale e la loro conflazione che si esprime nell'uso della lingua. Nei rimandi di senso che si

¹⁰⁹ Ndt: Il testo è stato pubblicato come recensione dell'edizione americana del libro di Wittig nella rivista *Mots*, n° 49, dicembre 1996, p.127-130.

esprimono da un testo all'altro appare chiaramente la duplice natura della lingua: blocco della reale E arma a impatto distruttore.

Se si analizzano nella loro totalità, questi saggi esprimono una riflessione sulle strutture sociali in vigore, ovvero sulle strutture sociali per come si sono storicamente costituite per diventare quello che sono oggi. È questo il caso dell'eterosessualità, nella quale l'autrice individua il fondamento (ovvero il contratto fondatore) delle società che conosciamo. Una tale visione è espressa in un testo politico, "On the Social Contract" che parla del contratto che fa del linguaggio e dell'eterosessualità, uniti insieme, il sostrato delle società che conosciamo – in questo senso il sostrato de *la*-società: "il linguaggio per me è il contratto sociale per eccellenza, quello che è stato formulato prima, quello che si mantiene, quello che resta per ultimo". Più in là nel testo, Wittig precisa: "il contratto sociale di cui sto parlando è l'eterosessualità". Una tale prospettiva trova il suo sviluppo nella lettura d'insieme dei testi, esplicitata dall'analisi della lingua stessa, e, in particolare nell'articolo "The Category of Sex": il genere è la categoria la cui presenza nella lingua iscrive l'eterosessualità – "regime politico" per riprendere la formulazione di Wittig – proprio in ciò che lega gli esseri umani tra loro, in ciò che ne specifica l'umanità stessa. L'enunciato "la categoria di sesso fonda la società in quanto eterosessuale" è precisato in "The Mark of Gender" nel modo seguente: "nello stesso modo di 'sesso', 'uomo' e 'donna', il genere come concetto è lo strumento che nel discorso politico descrive il contratto sociale come eterosessuale"; "il genere è l'indice linguistico dell'opposizione politica tra i sessi e della dominazione subita dalle donne".

Ne va analogamente della realtà materiale della lingua, affrontata attraverso un'impressionante riflessione sul suo rapporto con il reale sociale: "il linguaggio proietta fasci di realtà sul corpo sociale dandogli forma violentemente [...] perché c'è un effetto di plasticità del reale prodotto dal linguaggio" ("The Mark of Gender"). Questa osservazione chiarisce, rischiarandola di una luce particolare, l'analisi stessa dell'eterosessualità.

Materia prima della socialità, il linguaggio è analizzato, dunque, come il contratto fondamentale ("On the Social Contract"), ma è anche la materia prima della soggettività, nozione con cui si deve intendere lo statuto del soggetto, e in particolare del soggetto parlante ("Homo Sum"). Il linguaggio è la fucina di forme nuove, della nascita del non-ancora-pensato. Ad un tempo vettore di senso comune e luogo di distruzione del senso comune, fattore di coercizione e strumento di costruzione della libertà. Nei fatti, questi testi di Wittig rovesciano prospettive tanto "naturalmente" ammesse da passare inosservate, non viste; sfidano ciò che sembra "evidente": l'eterosessualità, il sesso linguistico, che non escono indenni dall'analisi, anzi non ne escono proprio. In un'epoca in cui la decostruzione è di moda, questi testi praticano la distruzione. Perché parlare di "critica" al loro riguarda è improprio. Essi ci obbligano a pensare non tanto in modo critico, quanto in modo innovatore. La critica, intesa in senso proprio, si iscrive nell'ambito di premesse esistenti, delle nozioni considerate in linea con il senso comune in vigore (potremmo, infatti, un po' liberamente tradurre "the straight mind" con "il senso comune"). In un certo senso, la critica considera le cose come sono e le analizza e mira a modificarle. Ciò che accade con Wittig è di un altro ordine: si sposta la prospettiva, si svelano aspetti che non sono semplicemente nascosti, ma che erano totalmente non visti in quanto tali. Per capirci con un esempio, se si considera l'opposizione del giorno e della notte, l'approccio "critico" consisterebbe a introdurre nel campo dell'analisi le nozioni di crepuscolo e di alba che "relativizzano" l'opposizione o ne modificano la consistenza. La prospettiva di Monique Wittig consiste invece a rimettere in discussione l'idea stessa di "giorno" e di "notte" come opposizione, per interrogare il fatto fisico "luce": traiettoria di fotoni o radiazioni, fatto precedente alle attualizzazioni particolari che sono l'oscurità o la luminosità, e permettere di leggerle in uno stesso insieme di fenomeni. In tal modo, il sistema eterosessuale non è messo in questione in modo "critico", considerandolo come un fatto, una realtà (che si può aggiustare, biasimare, lodare, modulare, una realtà storicamente variabile, e così via), ma è pensato

concettualmente come presupposto logico, il che permette di farne vedere, di metterne in luce il suo carattere artificiale, la sua natura di prodotto sociale che crea le categorie “uomo” e “donna”.

Queste questioni sono, poi, portatrici di un paradosso (e della messa in opera di questo paradosso), quello di considerare la questione dell’universalità attraverso quella delle particolarità, di proporre un’applicazione argomentata e di restituire alla generalità la sua genesi, il suo carattere di movimento dal particolare alla comunità dell’esperienza e verso la conoscenza di questa esperienza. Insomma, di mostrare la produzione dell’universalità nel crogiolo delle specificità (questo processo viene esplicitamente indagato in “The Point of View: Universal or Particular?”).

Riflessione sullo statuto e la natura della lingua, sull’eterosessualità come forma politica, sulla soggettività (lo statuto del soggetto), sull’universalità interrogata nella sua genesi, questo libro è tutto questo e ben altro ancora, perché è il libro di uno scrittore. Non è certo questa la sede per parlare di Wittig come autore letterario, se non per via di mera menzione. Quest’ultima è comunque necessaria perché, se il lavoro letterario è più e altro rispetto all’analisi sociolinguistica e politica, quest’ultima si trova ad essere grandemente sostenuta e abitata da una forza a cui le scienze umane non sono per nulla abituate.

L'eterosessualità come regime politico Qualche nota sul materialismo di Monique Wittig

Non Pervenuta

Leggere Monique Wittig salva le nostre vite perché ci restituisce vista e voce: Wittig permette a noi donne, a noi lesbiche, a noi soggettività minoritarie di vedere e di dire che, nascosto da una matrice di categorie essenzialiste (le cui principali sono “natura” e “differenza”), esiste un sistema di strutture sociali che crea come credibile la credenza che uomini e donne sarebbero gruppi “naturalisti” e naturalmente complementari, eterni, imprescindibili. Vedere quello che non si poteva vedere (in ragione della forza della sua naturalizzazione) e dirlo – ovvero vedere e dire che uomini e donne sono categorie politiche naturalizzate, classi antagoniste – cambia tutto: dove prima c’era isolamento, incomprendimento, spossatezza, rassegnazione, si apre uno spazio teorico e politico nuovo in cui potersi pensare come agenti di una lotta collettiva che mira alla liberazione di sé come soggetto individuale e come membro di una classe di sesso.¹¹⁰ Dove c’era “la natura”, l’essenza, l’immutabile, c’è ora la diacronia della storia, il movimento, il cambiamento, la lotta tra classi di sesso antagoniste. Cito Colette Guillaumin a proposito della rivoluzione epistemologica prodotta dall’irruzione del femminismo, del lesbismo, dei saperi minoritari nel campo delle scienze sociali: “Si tratta del fatto che [con l’ingresso dei minoritari nella teoria] i problemi non sono più posti allo stesso modo. Con l’emergere dei saperi minoritari, le scienze umane hanno acquisito il fatto che i gruppi sociali sono l’esito di relazioni e *non pre-esistono a tali rapporti*. [...] Dagli oppressi viene la contestazione radicale del fatto che si possa pensare il mondo in termini di essenze, da loro nasce il sapere che nulla avviene che non sia storia”. (Guillaumin, 1992, p. 238, corsivo mio).

Noi donne, noi lesbiche, noi femministe, noi soggettività minoritarie abbiamo, dunque, un immenso debito nei confronti di Wittig (e, più in generale, nei confronti delle femministe materialiste): a lei, a loro, dobbiamo il fatto di aver denaturalizzato, storicizzato, politicizzato le credenze più saldamente e profondamente radicate nei corpi, negli automatismi di pensiero, di linguaggio e di azione. E di averle rovesciate: nell’ordine sessuale, come nell’ordine razziale, Wittig (e le altre materialiste) afferma(no) e mostra(no) che non c’è “natura”, ma naturalizzazione di rapporti sociali di dominazione. Coniugando in modo perfetto la dimensione della teoria (analizzare ciò che esiste) e quella dell’utopia (immaginare non solo ciò che ancora non c’è, ma ciò che è propriamente dell’ordine dell’impensabile), l’intera opera di Wittig funziona per noi come una bombola d’ossigeno, come una lente chiarificatrice, come un’arma di emancipazione. E, attraverso i suoi romanzi e i suoi racconti, come caleidoscopio che ci permette di vedere e dire altro, di immaginare, a partire dall’esistente, ciò che ancora non esiste: la società senza più dominazione di sesso e di razza.

Per questi motivi e per molti altri, leggere Wittig non è per noi una questione di contemplazione intellettuale, ma, lordianamente, una questione di sopravvivenza. Leggere Wittig apre gli occhi e

¹¹⁰ Colette Guillaumin ha elaborato la nozione di “gruppo minoritario”, e, dunque, di soggetto minoritario, riferendosi ai gruppi sociali di razza e sesso. Si tratta di gruppi prodotti da specifici sistemi di oppressione e inferiorizzazione che, naturalizzati, vengono socialmente pensati come “gruppi naturali”. Sono formati da coloro che hanno una “sproporzione di essere e potere” rispetto al gruppo maggioritario, considerati sotto un dato angolo di categorizzazione (ad esempio, il sesso o la razza). Per Guillaumin, come per le altre femministe materialiste, i gruppi sociali non esistono prima e indipendentemente dai rapporti sociali gerarchici che li legano tra loro. I soggetti minoritari sono socialmente considerati come il semplice riflesso, la pura attualizzazione del gruppo a cui sono assegnati (“le donne”, “i neri”, “gli omosessuali”). La caratteristica dei soggetti minoritari è quindi quella di apparire ai maggioritari come “differenti”, “diversi”, “Altri”, incurabili particolaristi, che esagerano sempre, che parlano solo di sé, invece di parlare di “ciò che interessa tutti quanti”.

insegna una nuova lingua per nominare, esplicitare il nostro orrore fisico e pre-riflessivo verso ogni forma di postura differenzialista: dal “pensiero della differenza” alla psicanalisi, passando per la *doxa* essenzialista. In questo momento storico segnato dal violento risorgere del pensiero naturalista, con la sua carica mortifera di sessismo, di antifemminismo, di omofobia, di transfobia e di razzismo, abbiamo un bisogno smisurato di far vivere la radicalità di una teoria e di un’utopia che ci insegnano che l’oppressione che noi donne, lesbiche, soggetti minoritari sopportiamo non è “naturale”, vale a dire che, nonostante la sua forza e brutalità, non ha niente di irresistibile.

Tradurre, introdurre, contestualizzare *The Straight Mind and Other Essays* è un privilegio, ovvero è una forma di violenza che si ignora come tale. In colui o colei che traduce o introduce c’è un *dux*: il suo punto di vista tende, infatti, ad operare surrettiziamente come filtro, più o meno deformante. Nel caso del libro di Wittig, oltre che il possesso di un capitale linguistico, teorico, politico e storico adeguato, la traduzione (l’introduzione) richiede la messa in opera di una vigilanza epistemologica particolarmente acuta sul punto di vista a partire dal quale è scritta. Nel caso di un libro tanto rivoluzionario che, inoltre, analizza tanto potentemente la violenza del linguaggio, la traduzione è un’opera eminentemente ardua: “occorre passare al vaglio ciascuna parola”. Attraverso una vera e propria conversione dello sguardo, si tratta di presentare nel modo più rigoroso e chiaro possibile le analisi, le interrogazioni e la teoria che distinguono l’opera di Wittig. Tradurre e studiare *The Straight Mind* facendolo dialogare con l’intero corpus wittighiano (in particolare, con *Le chantier littéraire*, che getta nuova luce sulla totalità degli articoli della silloge), tradurre e studiare *The Straight Mind* facendolo dialogare con i testi delle femministe materialiste (che hanno costituito per Wittig i riferimenti costanti, nei suoi testi, come nei suoi corsi universitari) è parso al collettivo della lacuna il modo più intellettualmente rispettoso e epistemologicamente fecondo attraverso cui cercare di restituire la coerenza e la radicalità di un pensiero che è stato, purtroppo, sovente deformato, mal capito, e mal tradotto.¹¹¹

Queste note propongono qualche riflessione sul materialismo di Wittig perché esso costituisce a mio avviso il principio analitico che attraversa i due principali assi di riflessione di Wittig ovvero il funzionamento dell’ordine sessuale e il funzionamento del linguaggio.

Un approccio lesbico materialista dell’ordine sessuale: il sesso come categoria politica

Il lavoro di Monique Wittig si iscrive, esplicitamente e implicitamente, nell’ambito della teoria concepita dalla corrente del femminismo materialista, rielaborata e ricostruita a partire dall’assunzione di un punto di vista lesbico.¹¹² Si tratta di una “rivoluzione del punto di vista”, come scrive Turcotte nella sua introduzione, di un approccio non ben conosciuto e discusso in Italia per ragioni legate al

¹¹¹ Emblematico il caso dell’analisi di Judith Butler proposta in *Gender Trouble*. Si rimanda a De Lauretis per una critica dell’interpretazione butleriana. Per quanto riguarda i testi letterari, innumerevoli sono state le traduzioni errate dei pronomi che sono i veri e propri protagonisti dei libri di Wittig.

¹¹² Wittig scriveva per montaggio, smontaggio e ricomposizione di sequenze e pezzi di analisi sue, di analisi delle sue influenze politiche, di brani dei suoi nemici politici. Lei stessa parla di tecnica cinematografica della sua scrittura, attraversata e definita, come un film di Godard, da una serie di rimandi intertestuali impliciti ed espliciti. In particolare, si ritrovano brani, espressioni o sintagmi di Guillaumin, Delphy, Mathieu, Tabet e Zeig. Il tornare (con o senza riferimento esplicito) dell’espressione guillauminiana “formazione immaginaria” per definire il sesso è l’esempio più emblematico di questa tecnica compositiva. Sull’intertestualità, si vedano i lavori di Dominique Bourque. A seguito della presa di distanza dal Mouvement de Libération des Femmes (che Wittig aveva contribuito a far emergere in Francia tra la fine degli anni 60 e l’inizio degli 70) in ragione in particolare delle posture essenzialiste che attraversano il movimento e della messa in sordina delle rivendicazioni e analisi prodotte dalle lesbiche anti-essenzialiste, Wittig ha cominciato a definire il suo approccio in termini di “lesbismo materialista”. Sulle tensioni e rotture di Wittig con il movimento femminista, sulle vicinanze e differenze di Wittig con il lesbismo radicale si vedano, in particolare, i lavori di Turcotte.

ruolo giocatovi da teorie dell'ordine sessuale che ricusano un'analisi in termini di classi di sesso e usano nozioni di matrice psicanalitica (principali vettori per Wittig del pensiero *straight*).

Wittig lo ha scritto in modo lapidario e chiaro (e la stessa definizione torna nei testi di Delphy, Mathieu, Guillaumin): per "femminismo", le femministe materialiste intendono la lotta "per le donne come classe in vista della sparizione di tale classe" (p.23).¹¹³ Per "femminismo" queste teoriche si riferiscono all'analisi, alla teoria del sistema di oppressione subito dalle donne ed elaborata dalle donne stesse a partire dall'esperienza della loro minorazione. Tale momento teorico, analitico, è inscindibilmente legato ad una dimensione di lotta politica che mira alla soppressione del sistema di oppressione della classe delle donne da parte della classe delle donne.

In questo quadro intellettuale, il lesbismo materialista di Wittig si caratterizza e specifica per l'elaborazione della nozione di eterosessualità come regime politico a partire da un punto di vista lesbico. Tale regime politico si dispiega attraverso un fatto materiale – l'appropriazione e la reificazione delle donne da parte della classe degli uomini – e un fatto ideologico – la creazione e la messa in circolazione di un sistema percettivo che alterizza e naturalizza i gruppi di sesso e razza, nascondendo, in tal modo, l'origine sociale del fatto materiale dell'appropriazione e della reificazione.

L'aggettivo "materialista" viene attinto dal serbatoio concettuale marxiano e rinvia alla teoria della storia elaborata da Marx ed Engels – i gruppi sociali sono prodotti da rapporti di dominazione e di sfruttamento – ed è applicato all'ambito dell'ordine sessuale. Uomini e donne non sono "gruppi naturali", ma classi dialetticamente prodotte e legate l'una all'altra da un rapporto di dominazione (non sovrapponibile al modo di produzione capitalista). Le classi di sesso (gli uomini e le donne) non esistono *prima e indipendentemente* dai rapporti sociali gerarchici che le creano: uomini e donne non sono categorie eterne, metatemporali, ma costruzioni socio-economiche naturalizzate. Come scrive Wittig, un approccio femminista materialista dell'oppressione delle donne distrugge l'idea che le donne siano un "gruppo naturale". Le differenze biologiche tra i sessi non hanno significato e pertinenza sociale se non nell'ambito dell'ordine eterosessuale. Detto altrimenti, il sesso funziona come un *feticcio* in senso marxiano: è un marchio socialmente rilevante perché cristallizza e nasconde pre-esistenti rapporti sociali di appropriazione, di dominazione.

Nella teoria materialista l'oppressione delle donne si dispiega attraverso la stretta e inscindibile articolazione tra un fatto materiale e un fatto simbolico. Il fatto materiale consiste nell'appropriazione, reificazione e uso delle donne da parte della classe degli uomini (insieme di pratiche e processi cui Guillaumin darà il nome di "sessaggio", plasmandolo sul termine di "servaggio").¹¹⁴ Tra i "mezzi concreti dell'appropriazione", Wittig (sulla scorta dell'analisi di Guillaumin e Delphy) evidenzia il lavoro domestico, il contratto di matrimonio, il confino spaziale delle donne e l'appropriazione del loro tempo, l'accudimento materiale ed emotivo degli individui più deboli in seno alla famiglia o alla società, l'uso della violenza da parte della classe degli uomini per soggiogare (o anche solo intimidire, tacitare) ciascuna donna ed esprimere i diritti di proprietà che ciascun uomo può vantare sulla classe delle donne, il funzionamento asimmetrico del mercato del lavoro.¹¹⁵ Il "sessaggio" è un rapporto tra classi che non è percepito come tale in ragione di un sistema percettivo basato sull'"idea di natura" (di cui Guillaumin fa l'analisi nelle sue opere) che naturalizza l'oppressione, nascondendola e legittimandola.

¹¹³ Le relazioni tra le classi di sesso sono attraversate da altre gerarchizzazioni dello spazio sociale (la classe economica, la razza, la sessualità, la nazionalità, la religione, l'età...). Per le femministe materialiste appartenere ad una classe di sesso non produce identità di situazioni, di interessi, di "modi di vita": significa far parte di un gruppo sociale appropriato materialmente e simbolicamente. Sull'omogeneità e l'eterogeneità della classe delle donne e l'articolazione con la nozione di intersezionalità vedere l'analisi di Guillaumin (2017) e quelle di Danielle Juteau (2010 et 2016).

¹¹⁴ Non è solo il lavoro non-pagato, senza valore di scambio, prodotto al di fuori di circuiti capitalisti ad essere appropriato, ma anche gli stessi corpi e coscienze delle donne.

¹¹⁵ Si veda Guillaumin (1992), ma anche Delphy (1998) e (2001). Due racconti brevi contenuti in *Paris-la-Politique et autres histoires* ("Les Tchiches et les Tchouches" e "Le jardin") e alcune scene di *Virgile*, non mettono icasticamente in scena la violenza dell'appropriazione delle donne da parte della classe degli uomini.

L'appropriazione materiale della classe delle donne (appropriazione privata e appropriazione pubblica, appropriazione che avviene in rapporti capitalistici e in non-capitalistici) è, pertanto, consustanziale alla loro naturalizzazione ideologica: le donne appropriate non sono percepite come gruppo dominato e inferiorizzato, ma come "gruppo naturale". Più specificatamente l'esistenza delle classi di sesso è celata dall'"ideologia naturalista" (come la definiscono Guillaumin e Delphy) che attribuisce la costituzione di questi gruppi alla divisione anatomico-sessuale. Nella teoria materialista, la nozione di "differenza sessuale" è, pertanto, considerata come il mero prodotto ideologico secretato dal sistema eterosessuale per legittimare l'oppressione delle donne e nascondere la sua origine sociale. Monique Wittig usa la nozione di "pensiero *straight*" per riferirsi al conglomerato di nozioni che permeano tanto i discorsi scientifici quanto il senso comune e fanno dei sessi e delle razze dei "fatti di natura" e dell'eterosessualità il presupposto (il "contratto sociale") di qualunque forma di società, di linguaggio e di pensiero. Con la sua polisemia, l'aggettivo inglese *straight* (dritto, retto, eterosessuale, normato) rimanda all'insieme di norme sessuali e razziali che in una data società sono *taken for granted* e alla credenza che sessi e razze siano "fatti di natura". Per l'edizione francese del suo lavoro, Wittig ha esplicitamente chiesto che il termine *straight* non fosse tradotto, ma mantenuto in inglese, per conservarne la ricchezza semantica e la portata epistemica. Il "pensiero *straight*" produce come credibile la credenza nel sesso e nella razza come "dati di natura". "Sesso", "genere", "l'uomo" "la donna", "la differenza sessuale", "razza", "bianco", "nero" funzionano come "concetti primitivi", primi, eterni, parametri che hanno formato i nostri concetti, le nostre leggi, le nostre istituzioni, la nostra storia, la nostra cultura (p.46). Per la liberazione delle donne e delle minoranze sessuali, occorre, perciò per Wittig, distruggere politicamente, filosoficamente e simbolicamente queste categorie, *in primis* quella di "sesso", di "uomo", di "donna". Indagando il funzionamento del pensiero *straight*, che opera attraverso la naturalizzazione, la destoricizzazione, l'universalizzazione della bicategorizzazione "uomo/donna" e della categorizzazione razziale, Wittig ha indagato nel corso del suo lavoro i processi di produzione e di funzionamento delle dicotomie normative "Uno/Altro" e "Universale/Particolare", mostrando come esse celino l'origine sociale e gerarchica del rapporto che lega i primi termini delle diadi ai secondi. L'"ingresso dei minoritari nel campo teorico" sconvolge l'ordine del mondo: la presa di parola minoritaria rivela che il soggetto maggioritario è colui che ha strutturalmente il potere di creare "l'Altro" e la "particolarità" de "l'Altro", che ha il privilegio di essere concepito come individuo tra altri individui e la cui specificità sociale è elevata alla dignità della generalità umana e dell'universale. Vedere, sapere e dire, grazie al lavoro di Wittig, che non siamo membri di un "gruppo naturale", che non siamo "l'Altro", "il differente", "la differenza", ma membri di una classe creata da relazioni di dominio produce per noi una nuova resistenza alle costruzioni "universali" tanto immaginarie quanto brutali dei soggetti maggioritari.¹¹⁶

Le analisi materialiste dell'ordine sessuale hanno inizialmente trovato l'organo di elaborazione e di diffusione nella rivista francese *Questions Féministes*.¹¹⁷ Malgrado la brevità della pubblicazione (dal

¹¹⁶ Sulle relazioni tra soggetti minoritari e soggetti maggioritari (e sulla costruzione dell'opposizione gli Uni/gli Altri) si vedano anche Guillaumin (1972, 1992) e Delphy (2008).

¹¹⁷ Dopo la cessazione di *Questions féministes* in ragione di due diverse concezioni dell'eterosessualità e nonostante il violento scontro che ha visto opporsi due gruppi sul piano politico e militante, le principali ex-animatrici della rivista hanno continuato a condividere i fondamenti dello stesso paradigma teorico fondato sulla nozione di classi di sesso e non hanno smesso di fare espliciti riferimenti incrociati al lavoro dell'una o dell'altra teorica del vecchio gruppo di lavoro. Dall'inizio del suo militante femminista e lesbico, Wittig ha denunciato forme di invisibilizzazione delle questioni lesbiche in seno al femminismo e attaccato con vigore tutte le forme di essenzialismo che attraversavano tanto il movimento femminista che il movimento lesbico. Alcuni racconti di *Paris-la-politique et autres histoires* sono allegorie che restituiscono la disillusione, l'amarezza e la collera degli anni del militante femminista di Wittig (si veda il lavoro di C. Ecartot a riguardo). Si veda, inoltre, Delphy, Wittig e Douglas *Off Our Backs*, 1980.

1977 al 1981),¹¹⁸ *Questions Féministes* ha fortemente contribuito all'emergenza nello spazio intellettuale di "una scienza dell'oppressione prodotta a partire dal punto di vista minoritario", ad una "rivoluzione epistemologica" (entrambe le espressioni sono di Wittig) che si è dispiegata non solo nel campo degli studi femministi, ma, più in generale, nell'ambito delle scienze sociali. La teoria materialista (nella sua declinazione femminista e lesbica) ha dovuto far fronte a molteplici e poderose resistenze. Negli Stati Uniti, l'invisibilizzazione del femminismo e lesbismo materialista francese si è dispiegata in particolare attraverso quella sorprendente invenzione che è stato il cosiddetto *French Feminism*. Si tratta di un dispositivo intellettuale che, costruito sull'idea della necessità di valorizzare quella che sarebbe la "differenza" del "femminile", è circolato nelle università statunitensi come fosse un concentrato del femminismo francese, riprendendo elementi e posizioni espresse in Francia da scrittrici o filosofe quali Hélène Cixous, Luce Irigaray o Julia Kristeva che erano ben lungi dall'essere rappresentative da ciò che le femministe francesi scrivevano o facevano all'epoca.¹¹⁹ Nel Regno Unito, invece, le femministe materialiste (Delphy, in particolare) sono state tacciate dalle femministe marxiste inglesi di fraintendere il marxismo e di usarne in modo inappropriato terminologia e concetti.¹²⁰

Una teoria materialista del linguaggio tra performatività e soggettivazione

Wittig è una teorica lesbica materialista. Ricordo che per Wittig la nozione di "lesbica" si riferisce a una situazione che rompe con l'eterosessualità teorizzata come un regime politico, quindi, con le strutture economiche, politiche ed epistemologiche che lo definiscono. Tale lesbismo è eletto a mezzo e oggetto di scrittura e conduce Wittig a lanciarsi in "un corpo a corpo con il linguaggio" che si rivela essere un corpo a corpo con i suoi presupposti eterosessuali. Nell'atto stesso di prendere la parola, uno "scrittore minoritario", come Wittig si definisce, ovvero uno scrittore appartenente a un gruppo composto da soggetti inferiorizzati e naturalizzati dall'ordine sociale, si scontra contro l'ordine del linguaggio e contro la nozione di universale che esso incorpora e riproduce (il maschio bianco eterosessuale). Nel trattare ciò che "è così evidente che non si vede" (l'eterosessualità), ciò di cui si tace (il lesbismo), di ciò "che non ha nome per ora" (il non-genere, la non razza, l'a-eterosessualità), Wittig è strutturalmente confrontata ad una scelta radicale: come fare per non sottomettersi al linguaggio in vigore? In altre parole, come fare a parlare senza dover usare quello che Jean Genet ha chiamato "la lingua del nemico" o Michèle Causse "linguaggio inospitale e mortifero"? Come fare a creare un "linguaggio in cui abitare" per riprendere il progetto letterario e politico di James Baldwin? La questione dell'incontro-scontro tra linguaggio e soggetto minoritario attraversa tutte le opere di Wittig. Ogni volta, Wittig vi risponde con uno stesso imperativo (rendere obsolete le categorie di sesso) e soluzioni diverse. Ne *L'Opopanax* Wittig racconta, attraverso l'impiego del pronome impersonale *si* (*on* in francese), la nascita di una soggettività lesbica – la protagonista del romanzo – e di una scrittrice lesbica. In *Les Guérillères*, il protagonista del libro è il pronome *esse* (*elles*, in francese), utilizzato con l'intenzione di universalizzarlo. Ne *Il corpo lesbico* il soggetto parlante è un "i/o" (*j/e*) che va al di là delle categorie di uomo e di donna ed è piantato nel corpo della società eterosessuale

¹¹⁸ La pubblicazione è cessata a seguito di divergenze che hanno lacerato la redazione sull'analisi dell'eterosessualità come regime politico e sulle articolazioni tra lesbismo e movimento femminista. Restituendo l'interezza dei documenti dello scontro, un numero speciale di AHILA ricostruisce le diverse posizioni e fasi della rottura. Si veda, inoltre, il lavoro di Ilana Eloit, *Lesbian Trouble: Feminism, Heterosexuality and the French Nation (1970-1981)*, di prossima pubblicazione.

¹¹⁹ Si veda, in proposito, Christine Delphy (1995), "The Invention of French Feminism: An Essential Move", in *Yale French Studies*, n. 87, pp. 190-221 e Diana Leonard e Lisa Adkins (1996), "Reconstructing French Feminism: Commodification, Materialism and Sex", in D. Leonard, L. Adkins (a cura di) *Sex in Question: French Materialist Feminism*, London: Taylor & Francis, 1996, p. 1-23.

¹²⁰ Cfr. Michele Barrett, Mary McIntosh (1979), "Christine Delphy: Towards a Materialist Feminism", in *Feminist Review*, n. 1, pp. 229-235 e Christine Delphy (1980), "A Materialist Feminism is Possible", in *Feminist Review*, no. 4, p. 79-104.

come una spina in un piede. Nel *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*, scritto insieme a Sande Zeig, le autrici trattano della violenza della codificazione linguistica e della forza dell'immaginazione minoritaria. *Virgile, non* presenta due punti di vista sull'"inferno" dell'eterosessualità, definita in entrambi i casi come regime politico di asservimento e prostrazione morale e fisica delle donne.¹²¹

La questione dell'articolazione tra linguaggio, eterosessualità, soggettività minoritarie e scrittura irrigano, inoltre, tutti i saggi pubblicati in *The Straight Mind and Other Essays* e ne *Le chantier littéraire*, opera a cui Wittig stava lavorando al momento della sua scomparsa nel 2003 (poi pubblicata nel 2010). Wittig vi paragona il processo di fabbricazione letteraria alla costruzione di "macchine da guerra", "cavalli di Troia" e considera la presa di parola minoritaria come un avanzamento in territorio ostile. In questi saggi Wittig elabora quella che ne *Le chantier littéraire* chiama "una teoria materialista del linguaggio" (Wittig 2010, p.133). La nozione di materialismo utilizzata da Wittig si riferisce, dunque, come abbiamo visto, ad una teoria sulla natura e lo statuto dei gruppi sociali (in particolare dei gruppi di sesso e di razza), ma anche ad una concezione delle relazioni tra l'ordine economico e l'ordine simbolico. Questo secondo uso della nozione di materialismo fatto da Wittig (e che si ritrova anche nelle analisi di Guillaumin) riguarda la materialità e la performatività del linguaggio. Nel materialismo quale Wittig lo intende, non c'è preminenza dell'economico sul simbolico, dello strutturale sul sovrastrutturale: le forme materiali di oppressione e le forme ideologiche sono i due lati di uno stesso fenomeno, producendo ciascuno effetti reali di inferiorizzazione e naturalizzazione dei gruppi oppressi. Detto altrimenti, il regime politico eterosessuale è tanto forte, radicato, resistente, proprio perché è prodotto e sostenuto da un'articolazione tra ordine materiale (l'appropriazione delle donne) e l'ordine simbolico (la produzione di un sistema percettivo naturalista) in una relazione di implicita complicità in cui l'uno sostiene l'altro.

Una teoria materialista del linguaggio come Wittig la pensa e pratica coniuga l'analisi dell'oppressione delle donne e dei gruppi minoritari con lo studio dell'"azione plastica" che il linguaggio produce sul reale e, in particolare, sui corpi e sulle menti dei soggetti minoritari. Fatto di "parole che uccidono", il linguaggio "colpisce", "ferisce", uccide i soggetti minoritari (Wittig 2010, 112) e "proietta fasci di realtà sull'intero corpo sociale", lavorandolo e foggiandolo con violenza (Wittig 2010, 133). Teorizzare una vera e propria "azione plastica" del linguaggio sul corpo sociale, una capacità di produrre effetti sul reale, permette a Wittig di interrogare il *modus operandi* dei dispositivi di nominazione e di categorizzazione. Nominare, designare, categorizzare, dire socialmente a qualcuno che ha "per natura", "per essenza", "per determinismo biologico" un'identità, vuol dire assegnargli un posto nel ordine sociale, costituirne una soggettività vincolata ad un sistema di limiti. Dalla nominazione, dalla designazione, dalla categorizzazione si produce, pertanto, un vero e proprio effetto di "assegnazione statutaria": i soggetti sociali avranno tendenza ad acquisire socialmente le capacità o le incapacità a priori attribuite al gruppo a cui sono stati assegnati. Capacità e incapacità acquisite che, poi, saranno retrospettivamente socialmente apprese – in un processo di inversione di causa ed effetto – come derivanti dalla "natura" del soggetto. Prolungando l'analisi di Benveniste sulla fabbricazione delle soggettività attraverso il linguaggio, Wittig afferma che "tutti i fatti del linguaggio, le parole, gli scritti, le azioni formano costantemente, e costantemente trasformano l'io, nello stesso tempo in cui l'io li agisce ed è da loro agito. Le parole sono responsabili dell'intera individualità, di tutto l'individuo fino alla forma del suo più infimo muscolo" (Wittig 2010: 122).¹²² Detto altrimenti, ad una visione del corpo inteso come dato anatomico individuale, destoricizzato e desociologizzato (il corpo del senso comune, il corpo com'è pensato dalle discipline del pensiero *straight*), Wittig oppone un'"anatomia politica" (l'espressione è di Nicole-Claude Mathieu) del corpo eterosessualizzato. Wittig analizza la

¹²¹ Si veda l'analisi fattane da Delphy in "La passion selon Wittig" (1985).

¹²² Sul ruolo del linguaggio nella costruzione e decostruzione del genere e delle soggettività, si vedano West e Zimmerman (1987), Butler ([1993] 2009) e Chetcuti e Greco (2012).

costruzione e la naturalizzazione dei corpi, delle coscienze e del non-conscio (inteso come serbatoio di automatismi e riflessi socialmente determinati e opposto all'“Inconscio” psicanalitico) delle due classi di sesso. I corpi, le coscienze, gli automatismi dei diversi soggetti sociali sono eterosessualizzati, ovvero costruiti asimmetricamente per le due classi di sesso a partire da un sistema gerarchico di vincoli, di incapacità o di capacità. Per le donne, si tratta di un corpo costruito come prossimo, accessibile e disponibile, reificato e appropriabile, vulnerabile e violabile. I corpi delle donne sono mutilati, contraffatti, disumanizzati, reificati, ridotti al loro sesso. A un tale corpo, corrisponde una coscienza e un sistema di automatismi che riproducono i dettami del regime politico eterosessuale. Al corpo eterosessualizzato di uomini e donne, Wittig oppone “il corpo lesbico” che rompe con il regime eterosessuale, descrivendolo ne *L'Opopanax* come “forza desiderante” e ne *Les Guérillères* come “corpo integro, primo, principale, che avanza in un nuovo mondo insieme a quello delle altre Guerrigliere”.

Nell'ambito della sua teoria del linguaggio, Wittig concepisce, infine, l'eterosessualità e il linguaggio come i due presupposti e fondamenti dell'ordine sociale in vigore, naturalizzati l'uno e l'altro per via di incorporazione e di iscrizione nelle divisioni oggettive del mondo sociale. L'uno dice e fa l'altra. Eterosessualità e linguaggio costituiscono lo zoccolo del “contratto sociale” in vigore. Wittig usa questa nozione per riferirsi a ciò che è presupposto: non esiste un al-di-fuori dell'eterosessualità, come non esiste un al-di-fuori del linguaggio. L'uno e l'altro sono già lì, di loro non parliamo, non li vediamo. Nel linguaggio e nell'eterosessualità, “siamo stati buttati, venendo nel mondo”. (Barasc e Causese 2014, p. 11). Tuttavia il linguaggio – la teoria di Wittig l'afferma e i suoi romanzi e racconti lo mettono in opera – non funziona solo come un operatore che veicola e contribuisce a naturalizzare le gerarchie che attraversano il mondo sociale. È un vero e proprio “luogo d'azione” che le soggettività minoritarie (e, in particolare, gli scrittori minoritari) possono investire per operare forme di risoggettivazione che passano attraverso l'elaborazione di una teoria dell'oppressione (“la scienza dell'oppressione da parte degli oppressi”) e la fabbricazione letteraria delle utopie lesbiche. La teoria lesbica materialista produce nuovi concetti che rendono visibili i principi di visione e di divisione che fondano la credenza nell'esistenza “naturale” di due sessi. La letteratura lesbica è il campo dell'universalizzazione del punto di vista particolare, dell'invenzione, dell'immaginazione (nuovi pronomi, nuovi nomi, nuove parole, nuovi immaginari, nuovi dizionari). Ai soggetti minoritari incombe “l'imperativo trasgressivo” (l'espressione è di Leonora Miano): occorre trasgredire il linguaggio assassino, reinventarlo, inventare i termini che gli mancano in una visione in cui il linguaggio sia pensato nella sua dimensione lacunaria di incompletezza e apertura. Si tratta, in altre parole, di cambiare di mano il potere di nominazione, di forgiare una nuova definizione di soggetto, di “passare al vaglio ogni parola” (*Les Guérillères*), di scuotere le parole “nel caleidoscopio del mondo” per “operare ogni tipo di rivoluzione nella coscienza, mentre le si scuote” (*Le chantier littéraire*), di lavorare “nell'oscurità come una talpa, con elementi conosciuti, punti di riferimento e raggi di luce” (*Le chantier littéraire*). Wittig produce con il suo lavoro un perfetto intreccio di analisi e utopia, di teoria e di immaginazione che ci consente di vedere l'invisibile, di dire l'inesprimibile, di inventare l'impensabile. Concludo su questa idea, con una citazione tratta da *Le Guerrigliere*: “C'è stato un tempo in cui non eri schiava, ricordati. Te ne vai sola, piena di riso, ti bagni il ventre nudo. Dici di averne perduto la memoria. Ricordati. Le rose selvagge fioriscono nei boschi. Dici che non ci sono parole per descrivere questo tempo, dici che non esiste. Ma ricordati. Fai uno sforzo per ricordarti. O, altrimenti, inventa”.

Bibliografia

Testi di Monique Wittig

Opere letterarie

L'Opopanax, Paris, Minuit, 1964

Les Guérillères, Paris, Minuit, 1969

Le Corps lesbien, Paris, Minuit, 1973

Brouillon pour un dictionnaire des amantes, Paris, Grasset, 1976 (scritto con Sande Zeig)

Virgile, non, Paris, Minuit, 1985

Racconti e pièces teatrali o radiofoniche

L'Amant vert, 1967

Le Grand-Cric-Jules, Radio Stuttgart, 1972

Récréation, Radio Stuttgart, 1972

Dialogue pour les deux frères et la sœur, Radio Stuttgart, 1972

“Un jour mon prince viendra”, *Questions féministes*, 2, 1978, p. 31-39

“Le Voyage sans fin”, *Vlasta*, supplément numéro 4, 1985

Paris-la-politique, Paris, P.O.L., 1999

Saggi

The Straight Mind and Other Essays, New York, Beacon Press, 1992

La Pensée straight, Paris, Éditions Amsterdam, 2001

Le Chantier littéraire, a cura di Benoît AUCLERC, Yannick CHEVALIER, Audrey LASSERRE e Christine PLANTÉ, Lyon, Éditions iXe e Presses Universitaire de Lyon, 2010

Articoli e altri testi

Monique WITTIG, Gille WITTIG, Marcia ROTHENBURG, Margaret STEPHENSON, “Pour un mouvement de libération des femmes” (pubblicato sotto il titolo redazionale di “Combat pour la libération de la femme”), *L'Idiot International*, 6, 1970, p. 12-17

“Le manifeste de 343”, *Le Nouvel Observateur*, 334, 1971, p. 5

Monique WITTIG *et alia*, « La Guérilla », *Le Torchon brûle*, 3, 1972, p. 2

Monique WITTIG, “Un moie est apparu...”, *Minuit*, 2, janvier 1973, p. 43-46

Interviste

Anne Françoise GARRÉTA, « French Lesbian Writers ? », *Yale French Studies*, 90, 1996, p. 235-241

Laurence LOUPPE, « Entretien avec Monique Wittig », *L'Art vivant*, 45, 1973-1974, p. 24-25

Josy THIBAUT, « Monique Wittig raconte », *Pro Choix*, 46, 2008, p. 63-76

Articoli sulla stampa

- ANONYME, « Lire *L'Opoponax* de Monique Wittig (parce que c'est un livre qui vous fera retrouver votre enfance) », *Elle*, 19 novembre 1964
- Denise BOURDET, « Monique Wittig », *La Revue de Paris*, 12, 1964
- Jean CHALON, « Les lecteurs de Monique Wittig (prix Médicis 1964) doivent rentrer dans le "on" », *Le Figaro littéraire*, 9 décembre 1964
- Marguerite DURAS, « Une œuvre éclatante », *France Observateur*, 5 novembre 1964
- Anne GERMAIN, « Une femme comme tout le monde. Le Médicis à Monique Wittig », *Nouvelles littéraires*, 3, décembre 1964
- Otto HAHN, « Du sable entre les doigts. *L'Opoponax* par Monique Wittig. Éditions de Minuit, 281 pages, 31,90F », *L'Express*, 9 novembre - 15 décembre 1964
- François NOURISSIER, « *L'Opoponax*, roman de Monique Wittig, lu par François Nourissier », *Nouvelles littéraires*, 12 novembre 1964
- Jacqueline PIATIER, « Les Débuts de Monique Wittig. *L'Opoponax* », *Le Monde*, 14 novembre 1964
- Claude SIMON, « Pour Monique Wittig », *L'Express*, 30 novembre - 6 décembre 1964

Bibliografia selettiva

- AA.VV., *Questions féministes* (1977-1980), Paris, Syllepse, 2012
- Ti-Grace ATKINSON, *Odyssée d'une Amazone*, traduit par Martha Carlisky, Paris, Éditions des femmes, 1975
- Françoise ARMENGAUD, « La contestation des conventions du discours chez Nathalie Sarraute et chez Monique Wittig », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 19, 1, 1999, p. 35-64
- Benoît AUCLERC e Yannick CHEVALIER (a cura di), *Lire Monique Wittig aujourd'hui*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2012
- Katy BARASC e CAUSSE Michèle, *requiem pour il et elle*. Paris, Éditions iXe, 2014
- Roland BARTHES, *Leçon*. Paris, Seuil, 1978
- Roland BARTHES, « Le mythe, aujourd'hui » in *Mythologie*. Paris, Seuil, pp.215-268, 1957.
- Simone BEAUVOIR (DE), *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949
- Yves BONNARDEL, *La Domination adulte. L'oppression des mineurs*, Paris, Myriadis, 2015
- M.-H. Sam BOURCIER e Suzette ROBICHON (dir.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes. Autour de l'œuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig. Actes du colloque des 16-17 juin 2001, Columbia University, Paris*, Paris, Éditions gaies et lesbiennes, 2002
- Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Fayard, 2001
- Dominique BOURQUE, *Écrire l'inter-dit. La subversion formelle dans l'œuvre de Monique Wittig*, Paris, L'Harmattan, 2006
- Dominique BOURQUE, « On dirait une révolution : l'originalité formelle de l'œuvre de Monique Wittig », *Tessera*, vol. 30, 2001, p. 92-98
- Louise BROSSARD, *Trois perspectives lesbiennes féministes articulant le sexe, la sexualité et les rapports sociaux de sexe: Rich, Wittig, Butler*, Montréal, Les Cahiers de l'IREF, 2005

- Judith BUTLER, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993
- Judith BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990
- Natacha CHETCUTI e Luca GRECO (dir.), *La face cachée du genre : Langage et pouvoir des normes*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2012.
- Natacha CHETCUTI e Claire MICHARD (dir.), *Lesbianisme et féminisme: histoires politiques. Actes de l'atelier "Lesbianisme et féminisme" qui a eu lieu pendant le 3ème Colloque international de la recherche féministe francophone, 2002*, Paris, L'Harmattan, 2003
- Yannick CHEVALIER, « Le contre-texte comme étau subjectif : l'exemple du j/e du *Corps lesbien* (Monique Wittig, 1973) », *La Lecture littéraire. Revue de Recherches sur le régime littéraire de la Lecture*, 12, 2014, p. 31-43
- Jamie DAVIS, « Coming out Fighting : The Warrior Girls of Monique Wittig's *L'Opoponax* », *Crisolengua : A Multilingual Electronic Journal*, Universidad de Puerto Rico, 2, 2008.
URL : <http://crisolenguas.uprrp.edu/Articles/JamieDavis.pdf>
- Christine DELPHY, « Définitions concurrentes du genre et de la sexualité dans les mouvements féministes », intervention au colloque *Causes sexuelles. Sexualités et mobilisations collectives*, Université de Lausanne, 5-7 juin, 2014.
- Christine DELPHY, *Classer, dominer. Qui sont "les autres"?* Paris, La Fabrique, 2008
- Christine DELPHY, *L'ennemi principal (2). Penser le genre*. Paris, Syllepse, 2001
- Christine DELPHY, « L'invention du "French Feminism" : une démarche essentielle », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, 1, 1996, p. 15-58
- Christine DELPHY, *L'ennemi principal (1). L'économie politique du patriarcat*. Paris, Syllepse, 1998
- Christine DELPHY, « La passion selon Wittig », *Nouvelles Questions Féministes*, 11/12, 1985, p. 151-156
- Christine DELPHY, Monique WITTIG e Carol Anne DOUGLAS « French Feminists" Interview », *Off Our Backs*, vol. 10, n° 1, 1980
- Maryanne DEVER, « Material Feminism : Monique Wittig's Papers Acquired by the Beinecke Rare Book and Manuscript Library at Yale University », *Australian Feminist Studies*, 2015, p. 299-303
- Brad EPPS e Jonathan KATZ (a cura di), *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Duke University Press, vol. 13, 4, *Monique Wittig: At the Crossroads of Criticism*, 2007
- Catherine ECARNOT, *L'Écriture de Monique Wittig. À la couleur de Sappho*, Paris, L'Harmattan, 2002
- Eva FEOLE, « Mots incarnés et corps illisibles. L'œuvre littéraire de Monique Wittig », thèse de doctorat en Littérature française, sous la direction de Stefano Genetti et Jean-Marie Roulin, Verona et Saint-Étienne, Università degli studi di Verona et Université Jean Monnet, 2017.
- Eva FEOLE, « Le déchaînement littéraire : *Sphinx* d'Anne Garréta et *Le corps lesbien* de Monique Wittig », *Revue critique de Ficción française contemporaine*, 12, 2016, p. 110-119
- Rosanna FIOCCHETTO, "La Profana Commedia di Monique Wittig (1935-2003)", in Monique Wittig, *Virgile, non*, Milano, Il Dito e la Luna, 2005, pp. 127-147
- Anaïs FRANTZ, « Faire et défaire le mythe dans *Les Guérillères* de Monique Wittig », *Les Cahiers du Ceracc*, 7, 2014

- Sara GARBAGNOLI et Vincenza PERILLI, *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Roma, Alegre, 2013
- Chloé JACQUESSIN, « Pratiques fictionnelles, théoriques et questions de genre dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle en France : les cas de Nathalie Sarraute et de Monique Wittig », tesi di dottorato in letteratura francese, diretta da Dominique Carlat, Lyon, Université Lyon 2, 2018
- Danielle JUTEAU, « Un paradigme féministe matérialiste de l'intersectionnalité », *Cahiers du Genre*, 2016/3 (HS n° 4), p. 129-149
- Danielle JUTEAU, « Nous » les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie », *L'Homme & la Société*, 2010/2 (n° 176-177), p. 65-81
- Luca GRECO, « Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art », *Langage & Société*, n° 148, pp. 11-29, 2014
- Diane GRIFFIN CROWDER, « Amazons and Mothers ? Monique Wittig, Hélène Cixous and Theories of Women Writing », *Contemporary Literature*, vol. 24, 2, *L'Écriture féminine*, 1983, p. 117-144
- Colette GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris, Gallimard, [1972] 2002
- Colette GUILLAUMIN, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Paris, iXe, [1992] 2016
- Colette GUILLAUMIN, « La confrontation des féministes en particulier au racisme en général. Remarques sur les relations du féminisme à ses sociétés », Volume 49, Numéro 1, Printemps 2017, p. 155-162
- Leah D. HEWITT, *Autobiographical Tightropes. Simone de Beauvoir, Nathalie Sarraute, Marguerite Duras, Monique Wittig and Maryse Condé*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990
- Chloé JACQUESSON, « “Sautant en mille morceaux sans pouvoir m/e disjointre complètement” : sur quelques effets d'illisibilité dans *Le Corps lesbien* de Monique Wittig », *Fabula-LhT*, 16, 2016. URL : <http://www.fabula.org/lht/16/jacquesson.html>
- Audrey LASSERRE, « Hélène Cixous et Monique Wittig : écrire après Beauvoir », *Le Magazine Littéraires*, 566, 2014, p. 81-82
- Diana LEONARD e Lisa ADKINS (a cura di) *Sex in Question: French Materialist Feminism*, London: Taylor & Francis, 1996
- Audre LORDE, *Sister Outsider - Essays & Speeches by Audre Lorde*, New York, The Crossing Press, 1984
- Nicole-Claude MATHIEU, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Éditions iXe, [1992] 2013
- Nicole-Claude MATHIEU, *L'anatomie politique (2). Usage, dérégulation et résilience des femmes*, Paris, La Dispute [1992] 2014
- Claire MICHARD, « Assaut du discours straight et universalisation du point de vue minoritaire dans les essais de Monique Wittig », *Genre, sexualité & société*, 1, 2009. URL : <https://gss.revues.org/711>
- Erika OSTROVSKY, *A Constant Journey: The Fiction of Monique Wittig*, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1991
- Allison PÉRON, « Thérèse et Isabelle de Violette Leduc et le sujet décentré de Wittig », *Sens Public. Revue internationale*, mars 2011. URL : <http://www.sens-public.org/spip.php?article811>

- Françoise PICQ, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, Brest, éditions-dialogues.fr, 2011
- Christine PLANTÉ, *La petite sœur de Balzac*, Lyon, P.U.L., 2015
- Paul B. PRECIADO, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Éditions Balland, 2000
- Michèle RIOT-SARCEY, *Histoire du féminisme*, Paris, La découverte, 2015
- Marthe ROSENFELD, « Vers un langage de l'utopie amazonienne : le *Corps lesbien* de Monique Wittig », *Vlasta*, 4, 1985, p. 55-64
- Julie SCANLON, « "XX+XX=XX" : Monique Wittig's Reproduction of the Monstrous Lesbian », *Paroles Gelées*, 16, 1998, p. 73-76
- Joan W. SCOTT, 2013. « Gender: Uses and Abuses » trad. it. in J. W. Scott, *Genere, politica, storia*. Roma: Viella, pp.105-127.
- Namaskar SHAKTINI (a cura di), *On Monique Wittig: Theoretical, Political and Literary Essays*, Chicago, University of Illinois Press, 2005
- Simonetta SPINELLI, *A volte ritorna. Monique Wittig e l'Italia*, URL : <https://simonettaspinelli2013.wordpress.com/2013/12/02/a-volte-ritorna-monique-wittig-e-litalia/>
- Simonetta SPINELLI, « Uno sguardo di rispetto. *Elsa Braun* di Monique Wittig », URL : <https://simonettaspinelli2013.wordpress.com/wittig-cantora-dellindicibile/uno-sguardo-di-rispetto/>
- Beatriz SUÁREZ BRIONES (dir.), *Las lesbianas (no) somos mujeres. En torno a Monique Wittig*, Barcelona, Icaria, 2013
- Paola TABET, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, 1998
- Clive THOMSON, « Dire l'altérité : *Les Guérillères* de Monique Wittig », *Acta Poetica*, 27, 2006, p. 273-291
- Éliane VIENNOT, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2014
- Yvonne WENT-DAOUST, « *L'Opopanax* ou le parcours de "on" », *Neophilologus*, 75, 1991, p. 358-365
- Hélène Vivienne WENZEL, « Le Discours radical de Monique Wittig », *Vlasta*, 4, 1985, p. 43-52
- Hélène Vivienne WENZEL, « The Text as Body/Politics : An Appreciation of Monique Wittig's Writings in Context », *Feminist Studies*, 2, 1981, p. 264-287
- Candace WEST e Don ZIMMERMAN, 1987. « Doing Gender », *Gender & Society*, vol.1, n°2, pp.125-151.
- Clare WHATLING, « Wittig's Monsters : Stretching the Lesbian Reader », *Textual Practice*, vol. 11, 2, 1997
- Gilles WITTIG, *Ma sœur sauvage*, s.l., Lonrai, 2008
- Sande ZEIG, "The Actor as Activator", 5, *Feminist Issues* 5, n° 1 (primavera 1985)

Sitografia

<http://atilf.atilf.fr>

<https://itunes.apple.com/us/app/id950583962?mt=8%22>

<http://www.moniquewittig.com>

<http://sites.duke.edu/wittig/>

Filmografia

Pierre DUMAYET, *Lectures pour tous*, diffusé le 7 octobre 1964, Office national de radio diffusion télévision française (ORTF).

Sande ZEIG, *The Girl*, New York, Fox Lorber Films, 2000

Monique Wittig (1935 - 2003) è tra le più importanti scrittrici e teoriche del XX secolo. Ha contribuito a fondare il *Mouvement de libération de femmes* francese (Movimento di Liberazione delle Donne). Oltre al *Pensiero straight* e *altri saggi* (1992), ha pubblicato *L'Opopanax* (1965, premio Médicis), *Les Guérillères* (1969), *Le corps lesbien* (1973), *Brouillon pour un dictionnaire des amantes* (con Sande Zeig, 1976), *Le voyage sans fin* (1985), *Virgile, non* (1985), *Paris-la-Politique et autres histoires* (1999), *Le Chantier littéraire* (2010). Docente di studi femministi all'Università dell'Arizona, ha insegnato in varie università statunitensi.

Il pensiero straight e altri saggi è una bomba che, deflagrando, sconvolge il campo delle scienze sociali e il campo politico sulle questioni che riguardano i rapporti tra i sessi, la concezione dell'eterosessualità e dell'omosessualità e, più in generale, l'analisi dei processi di alterizzazione, di inferiorizzazione e di naturalizzazione dei gruppi minoritari. Iscrivendosi nell'alveo della teoria elaborata in Francia a partire dai primi anni '70 dalle teoriche della corrente del femminismo materialista (Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, Sande Zeig), Wittig teorizza che gli uomini e le donne non sono gruppi naturali, ma classi antagoniste costituite da uno specifico rapporto sociale, ovvero categorie politiche contingenti che, per la liberazione delle donne e delle soggettività minoritarie, vanno distrutte dal punto di vista politico, filosofico, linguistico. L'eterosessualità è definita da Wittig come un regime politico che tiene su due gambe rinforzanti a vicenda: l'asservimento e l'appropriazione delle donne da parte della classe degli uomini e la produzione di un'ideologia che, celebrando una pretesa "differenza sessuale" pensata come "naturale", maschera l'origine sociale e gerarchica dei rapporti tra i sessi. Il volume raccoglie articoli di teoria femminista e lesbica e di teoria della letteratura e del linguaggio pubblicati da Wittig tra il 1979 e il 1994 in diverse riviste femministe e lesbiche. La silloge è stata dapprima edita nel 1992 in inglese (*The Straight Mind and Other Essays*) e poi in francese nel 2001 (*La pensée straight*). Oggi è tradotta in italiano in un'edizione guerrigliera clandestina fuggitiva da un collettivo di lesbiche femministe e soggettività minoritarie che da anni lavorano su Wittig.