

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



UNIVERSITA' DELLA CALABRIA
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Dottorato di Ricerca in
Politica, Cultura e Sviluppo

CICLO
XXX


TITOLO TESI

Posizionamenti, corpi, strategie discorsive: il movimento Femen alla prova dei femminismi contemporanei

Settore Scientifico Disciplinare SPS/07

Coordinatore: Ch.mo Prof. Paolo Jedlowski 

Supervisore/Tutor: Ch.ma Prof.ssa Giovanna Vingelli 

Dottoranda: Dott.ssa Claudia Giorleo


INDICE

Abstract.....	5
Breve nota sulla traslitterazione e sulla lingua.....	6
Introduzione.....	7
Capitolo I. Femminismi, eredità, trasformazioni	
Parte A – Per un inquadramento generale. Passaggi e soggetti del femminismo	
I.A.1 <i>Prima e seconda ondata femminista</i>	15
I.A.2 <i>La svolta paradigmatica degli anni Ottanta: postcolonialismo, intersezionalità e terza ondata</i>	18
I.A.3 <i>Le Conferenze delle Nazioni Unite</i>	24
I.A.4 <i>Trasformazioni e moltiplicazioni negli anni Novanta: un mosaico</i>	28
I.A.5 <i>Alcuni esempi di azioni transnazionali</i>	32
I.A.6 <i>Articolazioni recenti di mobilitazioni femministe transnazionali</i>	36
Parte B – Alcune problematizzazioni	
I.B.1 <i>Quale Eurocentrismo?</i>	41
I.B.2 <i>Il Secondo mondo può parlare?</i>	43
I.B.3 <i>«Who speaks for whom»</i>	45
I.B.4 <i>Il Secondo mondo è transnazionale?</i>	50
Capitolo II. Il caso studio	
II.1 <i>La nascita del movimento e la costruzione della protesta Femen</i>	54
II.2 <i>PMS: Post Maidan Syndrome</i>	56
II.3 <i>My body is my weapon</i>	59
II.4 <i>Boobs not Bombs</i>	60
II.5 <i>Get naked and do your body talk</i>	61
II.6 <i>Chocolate Freedom</i>	64
II.7 <i>I am a woman not an object</i>	66
II.8 <i>Femen is a new feminism</i>	67
II.9 <i>Una possibile pista interpretativa</i>	71
Capitolo III. L'impianto della ricerca	
III.1 <i>Il piano del lavoro</i>	74
III.2 <i>L'oggetto, le domande della ricerca e l'approccio epistemologico</i>	75
III.3 <i>L'ipotesi della ricerca</i>	78
III.4 <i>Dentro il campo: riflessività e autoanalisi</i>	80
III.5 <i>Fuori del campo: oggettivazione e soggettivazione</i>	82
III.6 <i>Metodologia e tecniche di ricerca</i>	84

Capitolo IV. La ricerca quantitativa: analisi automatica dei dati testuali

IV.1 <i>Premessa all'analisi dei dati testuali</i>	98
IV.2 <i>Analisi e interpretazione del corpus Femen</i>	101
IV.3 <i>Alcune riflessioni sui dati emersi dall'analisi automatica dei dati testuali</i>	125

Capitolo V. La ricerca qualitativa: analisi delle interviste e analisi visuale

V.1 <i>Je suis Jacqueline Sauvage</i>	129
V.2 <i>I came out of the closet</i>	144
V.3 <i>Liberté, Egalité, Femen</i>	171
V.4 <i>Ukraine is not a Brothel</i>	198
V.5 <i>Religion Kills</i>	228

Conclusioni	253
--------------------------	-----

Appendice 1.....	260
Appendice 2.....	262

Ringraziamenti.....	263
---------------------	-----

Bibliografia.....	264
-------------------	-----

LISTA DELLE FIGURE

Figura 1. Nuage de mot dei termini con il maggior numero di occorrenze blog Femen.....	103
Figura 2. Nuage de mot dei termini con il maggior numero di occorrenze Twitter Femen.	104
Figura 3. Opzione lemmatizzazione.....	105
Figura 4. Legge di Zipf blog Femen	107
Figura 5. Legge di Zipf profilo Twitter Femen	108
Figura 6. Legge ipergeometrica o chi-quadro per l'analisi delle specificità.....	112
Figura 7. Dendrogramma blog Femen.....	114
Figura 8. Piano fattoriale forme blog Femen.....	117
Figura 9. Dendrogramma Twitter Femen.....	118
Figura 10. Analisi delle similitudini sotto-corpus Twitter in base a classe 2.....	119
Figura 11. Estrazione dei segmenti specifici per le variabili in ascissa.....	122

LISTA DELLE TABELLE

Tabella 1. Anagrafica interviste.....	87
Tabella 2. Statistica di base blog Femen.	105
Tabella 3. Statistica di base profilo Twitter Femen.....	106
Tabella 4. Le prime 30 occorrenze per ciascuna delle forme grammaticali attive blog Femen.....	108
Tabella 5. Le prime 30 occorrenze per ciascuna delle forme grammaticali attive Twitter.....	109
Tabella 6. Distribuzione delle UCI per mese del blog Femen.	112
Tabella 7. Distribuzione delle UCI per mese del profilo Twitter Femen.	112
Tabella 8. Chi-quadro per le varie classi.	115
Tabella 9. Correlazione tra le classi e le parole <i>body</i> e <i>breast</i>	115
Tabella 10. Correlazione tra le classi e le parole <i>patriarchal</i> e <i>tradition</i>	116

Abstract

This study compares some sites, theories and praxes of transnational feminisms in Ukraine and France, in order to examine contemporary feminist mobilization trends. The goal is twofold: to understand similarities and/or differences in the feminist praxes of two locations; and to interrogate the notion and currency of the “transnational” within feminist activism and knowledge-creation. The phenomenon of transnational feminism is interrogated both from a theoretical and empirical perspective. This comparative study focuses on a specific case-study: the topless-feminist group Femen founded in Ukraine in 2008 and settled in France since 2012. In my opinion, Femen corporeality is deeply shaped by both the time and place of its performances: my research focuses not just on Femen’s feminist discourses and activism but also on their references from previous mobilizations and current relationships with other groups and movements, in different times and spaces. My overall aim is to examine discursive framings of corporeality and transformations in contemporary Ukraine compared with both Ukrainian Soviet past and France, in the interest of the evolving shapes of the transnational feminist public space. Thus, my dissertation addresses questions from two perspectives. An historical perspective, questioning how new gendered spaces are constructed in post-Soviet Ukraine and how Femen defines its position in the current situation of contemporary France. A sociological and feminist perspective, questioning how Femen’s activism changes when transplanted across different countries. Agreeing with Inderpal Grewal and Caren Kaplan’s work «on theories of travel and the intersections of feminist, colonial and postcolonial discourses, modernism and postmodern hybridity» (Grewal & Kaplan 1994, p. 1), analyzing Femen, in my opinion, presents a twofold asset: to spread counter-narratives of the articulation between colonial and post-colonial period and to enlarge future possibilities of transnational feminist practices.

Breve nota sulla traslitterazione e sulla lingua

In questo lavoro di ricerca ho utilizzato nomi e toponimi nella loro versione ucraina e con la loro traslitterazione in italiano. Utilizzo una traslitterazione diversa, quella comune anglosassone, solo quando ufficialmente scelta dai soggetti citati. Si leggerà, allora, *Kyiv* e non *Kiev*, seguendo la traslitterazione ucraina ma *Shevchenko*, nella sua traslitterazione anglosassone, e non *Ševčenko*, come vorrebbe quella ucraina. Per i nomi e termini in lingua araba di diffusa conoscenza utilizzo la forma traslitterata di uso comune.

In totale sono state raccolte 15 interviste semi-strutturate di cui 12 in inglese, 2 in francese e 1 in ucraino. Ho somministrato le interviste in francese e ucraino con il supporto di un'interprete, con competenza non solo linguistica ma, anche, sociologica. Con l'obiettivo di non perdere la ricchezza e le sfumature di significato del dato qualitativo, gli estratti delle interviste riportati nel testo sono nella lingua in cui è avvenuta l'interazione tra me e l'intervistata/o oppure tra me e l'interprete.

Introduzione

La mia tesi di ricerca è un'esplorazione teorica e empirica del femminismo transnazionale, campo di indagine e di sapere che diventa predominante nel discorso femminista accademico negli Stati Uniti, e poi altrove, a partire dagli anni Ottanta. La mia attenzione al femminismo transnazionale deriva dal desiderio di interrogare le attuali tendenze discorsive in questo ambito di teoria e azione e di ricostruirne la complessità e la multidimensionalità partendo da una domanda di ricerca di base: cosa significa essere una femminista nel contesto europeo odierno? Il mio obiettivo è interrogare le trasformazioni in corso e individuare le diverse visioni femministe, non solo in relazione alla "generazione" ma in relazione, anche, al cambiamento sociale e al contesto in cui queste visioni e questi approcci si rendono espliciti. Propongo per questo una panoramica di alcuni tipi di attivismo e di alcune reti femministe transnazionali, delle quali riporto il processo di costruzione del movimento e i risultati politici attesi e mi concentro in particolare su un caso-studio specifico: il movimento Femen, nato in Ucraina nel 2008 e dal 2012 attivo prevalentemente in Francia, e noto in tutto il mondo per la modalità di protesta in topless.

Nella prima parte del Capitolo I, ricostruisco la genealogia del pensiero e delle pratiche femministe durante il Novecento, non tanto per proporre una successione cronologica degli avvenimenti e degli eventi più importanti, ma per evidenziarne quei processi che hanno caratterizzato, in particolare, la "seconda ondata femminista" e il passaggio alla "terza". Attraverso questa ricognizione, cerco di delineare quanto le influenze e i diversi posizionamenti abbiano attraversato da principio quei movimenti e quelle teorizzazioni, determinando le evoluzioni successive¹. Mi interessa comprendere qual è il clima politico e sociale che sollecita una nuova fase di mobilitazione, coerente al proprio interno, nonché il tipo di contributo che le femministe contemporanee stanno fornendo, rispetto a quelli dell'ondata precedente (Camarota, 2007). I confini tra un'ondata femminista e l'altra sono sfumati e irregolari, sono fluidi: quelli cronologici e generazionali sono solo due dei fattori esplicativi per comprendere cosa sta accadendo, oggi, al femminismo. Dagli anni Ottanta in avanti, ad esempio, anche la «location» emerge come espressione dell'esperienza e della conoscenza (Anzaldúa, 1987), come potenziale epistemologico per la creazione di nuovi discorsi femministi. Quello transnazionale si distingue, infatti, dal femminismo globale e da quello internazionale o intra-nazionale (Bacchetta, 2002; 2015) perché si preoccupa della complessità dei processi di formazione dell'identità dei soggetti valutando, nel loro processo di formazione, le intersezioni tra l'identità nazionale, la razza, la sessualità, le forme specifiche di sfruttamento economico: le differenze nella vita delle donne sono modellate, cioè, dalle *posizioni* che ciascuna occupa all'interno di un determinato insieme di relazioni sia locali che globali. I «molti transnazionali» (Bacchetta, 2006), ovvero le molteplici forme che l'attivismo femminista assume, sono un insieme di

¹ Lungo la tesi, alterno le locuzioni "movimento delle donne" e "movimento femminista", come se fossero sinonimi, pur nella consapevolezza che tra l'una e l'altra, la letteratura sul tema, individua delle differenze (Beckwith, 2000). Come discuterò in maniera esplicita nelle Conclusioni, la categoria a cui faccio riferimento è quella del movimento femminista. Per un approfondimento e per le definizioni rimando a: Ferree & Hess, 2000; Mansbridge, 1996; Vingelli, 2005.

possibilità analitiche e qualsiasi esperienza che nasce dal locale può aiutare a interrogare e contribuire alla nozione di femminismi transnazionali.

La IV Conferenza mondiale sulle Donne di Pechino (1995) ha segnato una svolta a favore dell'internazionalizzazione dei femminismi e dell'istituzionalizzazione della questione femminile e femminista a livello mondiale ma, in più, è stata la prova tangibile del fatto che i movimenti femministi fossero eterogenei e conflittuali - tanto nelle pratiche quanto nelle teorie - mostrando quanto queste differenze dipendono dagli spazi e dai luoghi in cui le teorie e le pratiche si manifestano. Le femministe statunitensi della seconda ondata, negli anni Settanta, interrogando le cause dell'oppressione della donna, avevano individuato nella distinzione tra il sesso (il materiale biologico) e il genere (la costruzione sociale e culturale) l'imposizione «di certi rapporti sociali di sesso/genere» (Rubin, 1988, p. 26) che si traducono nella produzione di forme di oppressione (Rea, 2012, p. 125) che investono *tutte* le donne. Un *focus* quasi esclusivo sul paradigma sesso/genere, ha significato trascurare completamente altri fattori come la razza, l'etnia e la classe sociale. Già dagli anni Ottanta, con la svolta postcoloniale e poi negli anni Novanta, con il cosiddetto «post-Beijing process» (Desai, 2005), viene posta maggiore attenzione all'esperienza, la quale è sempre storicizzante e storicizzata: *situata*.

Per queste ragioni e per rendere concrete queste teorizzazioni e concettualizzazioni, la IV Conferenza mondiale sulle donne di Pechino avrebbe dovuto rappresentare una occasione importante di discussione e condivisione a favore di tutte le donne. A quell'appuntamento, allora, quasi nessun paese dell'ex area Sovietica volle mancare: con la fine dell'Urss avvenuta nel 1991, quella di Pechino nel 1995 rappresentava la prima conferenza del genere a cui partecipare in qualità di paesi indipendenti. Eppure, l'Europa continentale, a Pechino, divenne la categoria omnicomprensiva a cui pure il Secondo mondo avrebbe dovuto appartenere². Questo significava che tutti i paesi ex comunisti non avevano voce in capitolo in una conferenza che avrebbe dovuto rappresentare, invece, una conversazione globale sui diritti di *tutte* le donne. Caduto il Muro di Berlino, questo il messaggio implicito, non ci sono più separazioni tra le due parti dell'Europa. Ma le donne dell'Europa dell'Est, nello *Statement of the Non-Region*, dichiararono, al contrario, di essere state «intentionally shut out» (Posadskaya-Vanderbeck, 1996, p. 136). In effetti, l'Europa occidentale ha da sempre saputo usare benissimo la sineddoche (Bidaseca, 2013, p. 25) per definire “Europa” il solo ritaglio occidentale al punto tale che le «femministe occidentali» (Mohanthy, 2012, p. 33) si appropriano, colonizzandoli, dei conflitti e della complessità costitutiva che caratterizza le altre donne. La “donna occidentale” rappresenta l'incarnazione perfetta dell'emancipazione femminile, il riferimento a cui guardare per individuare la via dell'emancipazione e della libertà mentre la “donna non occidentale”

² Nel corso della trattazione utilizzerò i termini post-socialista, post-comunista, socialismo, comunismo, Secondo mondo, ex Urss, Europa dell'Est, in maniera intercambiabile: si tratta di riflessioni su meta-geografie e la maniera attraverso le quali queste influenzano i discorsi femministi, più che una volontà specifica di localizzare all'interno di confini geografici e politici stabili le mie riflessioni. Con questi termini, ad ogni modo, faccio riferimento ai paesi che costituirono l'Unione Sovietica e il Blocco Orientale ovvero gli ex stati comunisti dell'Europa centrale e orientale, paesi che condividono, al di là delle traiettorie post-indipendenza, una storia recente comune (Stenning & Hörschelmann, 2008). Lo stesso può dirsi rispetto al *topos* “Occidente”: non mi interessa stabilire dove inizia e dove finisce, da un punto di vista geografico: piuttosto mi domando quali sono gli schemi narrativi che lo rendono rilevabile.

è concepita quale figura monolitica, vittimizzata e destinataria privilegiata di interventi salvifici esterni (Mohanty, 2003). Se la svolta postcoloniale degli anni Ottanta aveva innescato la contestazione al dominio e all'eredità coloniale per i paesi del Terzo mondo, lo stesso non può dirsi per i paesi del Secondo mondo.

Il caso della Conferenza di Pechino e dello spazio riservato ai paesi post-socialisti, impone una domanda: le categorie e le concettualizzazioni del femminismo postcoloniale e la teoria transnazionale possono essere applicate (anche) al contesto post-socialista? O sarebbe necessario un nuovo quadro teorico per cogliere la specificità dei processi in quella regione? Per rispondere, nella Parte B del Capitolo I, inserisco proprio il femminismo del Secondo mondo all'interno dei dibattiti transnazionali e di quelli sul posizionamento (Anzaldúa, 1987; Rich, 1984). Il dialogo tra donne occidentali e donne dell'Est (Europa) è stato costruito attraverso le stesse categorie e sulla base degli stessi processi che hanno animato le relazioni e il dialogo tra le donne del Nord globale e quelle del Sud globale ovvero razzializzazione, schiavitù, colonialismo e pratiche neocoloniali. Tutti processi in linea di massima estranei alle donne del Secondo mondo. In questo modo, considerata l'inadattabilità di quelle categorie al Secondo mondo, l'attenzione è stata maggiormente rivolta alla situazione delle donne del Terzo mondo, creando una vera e propria polarizzazione che ha di fatto escluso il Secondo mondo dai discorsi e dalle pratiche transnazionali. Nonostante gli sforzi compiuti nel tentativo di superare i limiti, innanzitutto concettuali, della meta-geografia prodotta dalla Guerra fredda, che divideva il mondo in Occidente, Unione Sovietica e Terzo mondo, parte di quei discorsi producono ancora degli effetti. La svolta paradigmatica nel linguaggio e nell'epistemologia dal femminismo globale a quello transnazionale, sembrerebbe non avere ancora affrontato del tutto il modo in cui la meta-geografia dei "tre" mondi informi le concettualizzazioni su luogo, differenza e potere, oggi.

La carenza di concettualizzazioni e definizioni sul Secondo mondo e sulle sue relazioni con il "globale" andrebbe invece affrontata, «before it is too late» (Stenning & Kathrin, 2008, p.312). Il rischio, altrimenti, è quello di ammettere, per il Secondo mondo, due sole possibilità: l'identificazione con l'Occidente oppure il suo rifiuto ovvero il riferimento a griglie culturali di interpretazione della realtà (Geertz, 1998) contraddittorie, che generano ambiguità e incertezza. In questo senso lo spazio post-Sovietico è uno spazio «in-between» (Marciniak, 2009), uno spazio ambivalente: da una parte c'è lo sforzo nel promuovere il disconoscimento di una vecchia identità (quella Sovietica) e dall'altra, allo stesso tempo, il rifiuto a conformarsi ad una nuova (quella occidentale).

Cercare le manifestazioni e le espressioni del "transnazionale" nella regione post-socialista e analizzarla in quanto spazio "geo-epistemologico", come mi propongo di fare nelle pagine che seguono, significa guardare al femminismo del Secondo mondo e intenderlo come parte della storia e della cultura politica della regione piuttosto che affrontarne le manifestazioni femministe come un impianto di derivazione socialista oppure un'importazione occidentale; significa evitarne la forclusione (Spivak, 2004).

Un'operazione di questo tipo richiede una serie di riflessioni, di natura teorica, epistemologica e metodologica. È stato necessario domandare: come interpretare queste forme ibridate, di ri-appropriazione e di nuove configurazioni in uno scenario ampio e variegato come quello dei femminismi contemporanei? Come attraversare queste

alterità senza correre il rischio di confezionarle all'interno di una cornice teorica piuttosto che un'altra, pregiudicandone, eventualmente, certi significati politici? La strategia di ricerca che ho ritenuto più opportuna per comprendere gli obiettivi, le strategie comunicative e i diversi posizionamenti è quella del *case study*. Nello specifico, il caso studio prescelto è il movimento internazionale e femminista Femen, le cui attiviste irrompono a seno nudo in spazi pubblici veicolando, anche attraverso il loro corpo, un messaggio politico. Nel Capitolo II, per dimostrare come i discorsi su femminismo, nazionalismo, postcolonialismo e *(post)Sovietness* si intrecciano alla produzione di significato all'interno della cornice transnazionale, presento il mio caso-studio specifico, il movimento Femen, e ne traccio la genealogia, partendo dalla sua fondazione a Kyiv nel 2008, e attraverso le varie fasi successive: la notorietà e la presenza mediatica a seguito della scelta di manifestare a seno nudo, il trasferimento a Parigi, fino alle ultime azioni. All'interno della recente storia del femminismo ucraino, Femen detiene una posizione molto speciale, soprattutto per i dibattiti e l'interesse che ha sollevato. Le trasformazioni e gli approcci ideologici e pratici di Femen possono essere interpretati come sintomo dell'opalescenza e delle diverse possibilità che il femminismo e le femministe hanno assunto negli ultimi anni. Femen nasce come un progetto locale che si concentra unicamente sulle questioni politiche, sociali e culturali ucraine. Più tardi si trasforma in un movimento a respiro internazionale, con sedi in diversi paesi d'Europa e del mondo, abbracciando per questo temi che superano i confini nazionali. Femen appartiene a quella generazione di nuove mobilitazioni sociali "dal basso", di cui la Rivoluzione arancione (2004), in Ucraina, fu un evento propulsore. La nuova ondata di attivismo ha permesso l'espressione delle differenze e delle varietà degli approcci e degli assunti femministi, portando alla nascita di collettivi, gruppi e organizzazioni femministe "ibride", che non possono essere facilmente qualificate utilizzando le categorie definitorie classiche.

In effetti, le identità e gli approcci al femminismo sono eterogenei e mutevoli e non possono essere contenuti entro limiti predeterminati, né in Ucraina, né altrove. La mia ipotesi di ricerca, di cui discuto nel Capitolo III, stabilisce proprio che stiamo assistendo a una forma di ibridazione tra le teorie e gli approcci ai femminismi ovvero che le nuove soggettività femministe siano a tutti gli effetti delle «*hybridized subjectivity*» (Bhabha, 1990). Siamo in presenza, cioè, di una declinazione nuova delle pratiche e delle politiche femministe che prevede nuove possibili ondate di mobilitazione, presumibilmente in grado di trasformare le forme tradizionali di separazione fra vita pubblica e vita privata, fra impegno individuale e azione collettiva. Sostengo che il concetto di ibridità, così come teorizzato da Homi Bhabha (1994), fornisce gli strumenti teorici per comprendere come avviene la gestione di identità, pratiche e discorsi, poiché animati da contraddizioni, ripetizioni, dissonanze, ambiguità e interrogativi (Bhabha, 1990). Solo apparentemente «*the overlap and displacement of domains of difference*» (Bhabha, 1994, p. 2) si sottraggono alla presa e non si lasciano cogliere in maniera diretta e trasparente: attraverso la loro problematizzazione, invece, ne viene fuori tutta la carica trasformativa.

Con la volontà di cogliere e definire queste negoziazioni e ambiguità, nei capitoli IV e V, propongo una comparazione tra due campi di ricerca principali: l'Ucraina e la Francia, rispetto ai quali confronto strutture, teorie e prassi dei gruppi e dei collettivi femministi, interrogandone lo schema teorico e quello d'azione. La

comparazione si concentra non solo sulle correnti femministe nei due paesi, ma anche sulle loro relazioni. Manterrà le fila di queste relazioni il movimento Femen il quale, dal 2012, ha trasferito la sua sede principale proprio a Parigi. L'obiettivo dei capitoli IV e V è triplice: delineare le più recenti trasformazioni generazionali, istituzionali e ideologiche dei movimenti femministi in Ucraina e in Francia; interrogare le nuove identità che nascono dall'intersezione tra discorsi locali, nazionali e transnazionali; e tracciare parallelismi, punti di contatto o fratture. La multidimensionalità e la varietà di strategie, dei discorsi e delle narrazioni sono cruciali per i più recenti modelli di politica femminista. In particolare, la rete e i social media sono diventati, negli ultimi anni, strumenti e veicoli particolarmente utilizzati in ambito femminista. I social media, più di altri, rappresentano una piattaforma che, seppure virtualmente, permette a femministe di diverse parti del mondo di riunirsi e organizzare campagne e mobilitazioni che attraversano i confini locali, regionali, nazionali. Anche Femen fa largo uso delle nuove tecnologie e dei social media.

Nel capitolo IV, procedo a un'analisi della documentazione empirica di un *corpus* di dati testuali costruito a partire dai post sul blog ufficiale Femen e dal profilo Twitter di Femen International. L'obiettivo è quello di esplorare in chiave longitudinale l'universo tematico Femen, nella versione prodotta dalle attiviste, e capire se le istanze Femen così come emergono dal loro universo semantico prendono molto da altri approcci e gruppi femministi oppure se questa relazione tra l'universo semantico associato a Femen e quello inerente altri movimenti si sia evoluto nei termini di tensioni e fratture.

Nel capitolo V, infine, esploro in maniera specifica le identità e gli approcci (che definisco "ibridi") di attiviste femministe incontrate in Ucraina e in Francia, lasciando particolare spazio all'attivismo Femen, sulla base del materiale empirico qualitativo raccolto in questi anni di ricerca (interviste semi-strutturate e analisi e somministrazione del materiale visuale). Mi interessa soprattutto fare emergere come si incrociano i discorsi transnazionali con le narrazioni locali e in che termini le attiviste Femen modellano il proprio agire nel momento in cui sono contemporaneamente posizionate nel contesto post-socialista ucraino, in quello francese e all'interno delle lotte femministe transnazionali.

Gli ultimi due capitoli di questa tesi, attraverso una triangolazione metodologica di tecniche qualitative e quantitative, interrogano, cioè, come le attiviste femministe si rappresentano all'interno della più ampia narrativa del femminismo contemporaneo. In particolare nel capitolo V osservo come, a livello internazionale, le categorie discorsive più diffuse e di rilievo nella situazione attuale, sono tradotte e interpretate nei contesti osservati. Le categorie analizzate sono cinque: violenza alle donne (§ V.1.), confini e sovrapposizioni tra pubblico e privato (§ V.2.), diritti e cittadinanza (§ V.3.), prostituzione (§ V.4.), religione e femminismo (§ V.5.). La scelta di queste categorie è stata compiuta osservando le tematiche che, più di altre, sono state al centro delle manifestazioni Femen negli ultimi anni. Ho sottoposto a prova empirica queste rilevazioni, attraverso l'analisi automatica dei dati testuali (§ Capitolo IV) dalla quale ho estratto le aree semantiche principali del movimento Femen.

Le strade che avrei potuto intraprendere, nel compiere questo percorso di ricerca, sono due: da una parte, analizzare Femen seguendone la genealogia (nascita e sviluppi più recenti) e le azioni principali (modalità, obiettivi, risultati); questo avrebbe

significato compiere una ricerca esclusiva su un'espressione femminista specifica (ricerca pur tuttavia legittima). Dall'altra parte analizzare, sì, Femen ma all'interno di una cornice più ampia che ne consideri contesto, localizzazione, spostamenti, relazioni con altri gruppi e altre istanze.

La seconda è la strada che ho deciso di intraprendere. Femen diventa in questo modo uno dei tasselli che compongono l'universo femminista contemporaneo, uno dei tanti fenomeni che rappresentano le trasformazioni più recenti, e acquista senso e valore in quanto una delle tante voci che compongono l'eterogeneità degli approcci, delle azioni, delle modalità. Intendere Femen in questa maniera, e non come caso singolo e isolato dal resto, significa riconoscerne il posizionamento rispetto alle relazioni di potere, affrontarne criticamente le rappresentazioni e le istanze che non esistono da sole: ma soltanto insieme ai movimenti sociali che circolano sotto il segno dei femminismi transnazionali.

Un approccio transnazionale al femminismo ritiene necessario abbandonare un paradigma etnocentrico (occidentale), che concepisce i flussi economici e culturali come un processo uniforme e a senso unico, riproducendo categorie universali. Chandra T. Mohanty, ad esempio, ci invita a valutare «le specificità storiche ed esperienziali delle donne di comunità nazionali, razziali e culturali diverse» (2003, p. 204) quale unica maniera per superare quelle categorie essenzialiste e monolitiche, che sopprimono la diversità, i conflitti, la molteplicità, e che non mettono in discussione il modello occidentale di sorellanza in un contesto globale. Anche questo intendevano le femministe del Secondo mondo quando, a Pechino, hanno dichiarato di essere state intenzionalmente messe a tacere. Perché, cioè, le voci delle donne e delle femministe del Secondo mondo sono state dimenticate? E quali conseguenze questa “dimenticanza” ha sortito? Jennifer Suchland (2011), proprio nel domandarsi «Is Postsocialism transnational?» sostiene che il Secondo mondo, a differenza del Terzo, viene posizionato in maniera acritica rispetto al Primo mondo proprio perché lo si considera espressione di quest'ultimo, una regione per quarant'anni esclusa illegittimamente dal resto d'Europa, «kidnapped [from the] West» come scriveva Milan Kundera nel 1984. Dall'indipendenza in avanti il Secondo mondo è interessato da una «dislocazione globale delle fonti di potere e di riconoscimento» (Serughetti, 2015, p. 126) che influenza l'impalcatura politica e economica della regione e produce effetti importanti sulle identità, sia individuali che collettive. Dopo più di venticinque anni dalla dissoluzione dell'Urss e dall'indipendenza delle sue ex Repubbliche, gruppi radicali e femministi sono comparsi sulla scena della regione post-Sovietica. Il più famoso, assieme a Pussy Riot in Russia, è proprio Femen. Analizzare un gruppo che nasce in un ex paese Sovietico, mi permette di accogliere l'invito di Katarzyna Marciniak quando sostiene che «the voices and perspectives from the Second World may find their way into the field that many consider a radical and indispensable direction for feminist studies» (Marciniak, 2005, p. 4). Quali sono le strategie di sovversione e di resistenza da parte Femen ai vari ordini del discorso che si sono scontrati e sovrapposti? E in che modo il gruppo ha modellato i rapporti tra Ovest e Est? Infine: Femen come si inserisce nei discorsi femministi transnazionali contemporanei? Domandare se Femen possa essere definito (o meno) un movimento transnazionale significa valutare se il gruppo possa essere espressione di una nuova voce e di una nuova figurazione della soggettività femminile, valutare se tale soggettività sia o meno legata a una pratica politica.

Significa, inoltre, valutare se Femen costruisca (e se sì in che modo) delle alleanze femministe transnazionali. Queste riflessioni in forma interrogativa, saranno infine il tema delle conclusioni di questa tesi.

Capitolo I

Femminismi, eredità, trasformazioni

Questa ricerca è mossa dal desiderio di interrogare le attuali tendenze discorsive e d'azione nel campo dei saperi e delle pratiche femministe. Per completezza sarebbe opportuno partire innanzitutto da una definizione che dica *cos'è* il femminismo e *che cosa fa*. Ma mi imbatterei, subito, in due errori. Il primo: riferirmi al femminismo al singolare e parlarne in forma generale e astratta. L'attivismo femminista contemporaneo, al contrario, attraversa diverse dimensioni spaziali; affronta questioni politiche e normative a livello globale e locale; coinvolge una serie di strategie; mobilita donne da più paesi attorno a una serie di temi comuni. I femminismi, fanno riferimento alla molteplicità delle teorie e delle pratiche nel mondo e non sono riducibili a un movimento unico. Il secondo: qualsiasi tentativo di definizione sarebbe, comunque, parziale. I movimenti femministi sono stati molti: da quelli iniziali, che si proclamavano universali, a quelli che riconoscono la specificità delle varie condizioni sociali, da quelli che predicavano il separatismo a quelli che includono anche gli uomini. Quello dei femminismi è un «moto ondoso» (Magaraggia, 2015), un continuo fluire di teorie, pratiche, idee, posizioni che rende particolarmente articolata già solo una ricostruzione dei passaggi e delle trasformazioni che lo interessano.

In questo capitolo intendo ricostruire, alla luce dei più recenti posizionamenti critici e attraverso il riferimento alle nuove declinazioni, i principali processi trasformativi e rappresentativi le teorizzazioni e le pratiche femministe contemporanee. A partire dalla messa in discussione del paradigma del femminismo globale e della sorellanza universale, propongo di analizzare le pratiche femministe contemporanee come forme ibride che si strutturano secondo modalità proprie dei gruppi e dei collettivi. La domanda principale è se, in termini sia teorici che epistemologici, il “nuovo” che ne viene fuori può essere considerato un'epistemologia femminista distinta dalle precedenti. È più corretto, cioè, parlare di frammentazione oppure di nuova/e articolazione/i? Per provare a rispondere a questa domanda, nella prima parte di questo capitolo, proverò a ricostruire da un punto di vista principalmente teorico, passaggi e trasformazioni principali. Nella seconda parte del capitolo problematizzo queste trasformazioni e i nuovi approcci mantenendo un *focus* specifico alla regione post-Sovietica, ovvero le relazioni e le tensioni eventuali tra un femminismo di stampo occidentale e uno prodotto dalla/nella Europa centrale e orientale (Cee). Da un punto di vista teorico e metodologico la cornice di riferimento sarà il femminismo transnazionale.

Parte A

Per un inquadramento generale. Passaggi e soggetti del femminismo

I.A.1 *Prima e seconda ondata femminista*

Per convenzione è comune classificare le ondate femministe in tre principali: il femminismo dell'uguaglianza (*first-wave feminism*), il femminismo della differenza (*second-wave feminism*) e l'ondata femminista più recente, iniziata nel 1990 e che, per molti, continua fino ad oggi (*third-wave feminism*). Simone de Beauvoir (1949) aveva proposto la divisione del femminismo in due ondate principali: *modern-feminism* tra il 1789 e il 1950 e il *contemporary feminism* dagli anni Sessanta fino ad oggi. Allo stato attuale delle cose, invece, la letteratura parla di *post-feminism* e di *fourth-wave feminism*, articolando ulteriormente il femminismo "contemporaneo". Ritengo comunque rilevante sottolineare che è possibile individuare già alla fine del Settecento le prime rivendicazioni femministe – ne sono esempio noto le opere di Mary Wollstonecraft (1792) e Olympe de Gouges (1791). Da quelle teorizzazioni fino alle pratiche successive, quelle della prima ondata, le rivendicazioni riguardarono la parità e i diritti: il movimento femminista di matrice suffragista, sviluppatosi in forma organica a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, guardava alla disuguaglianza femminile e alla disparità dei diritti tra uomini e donne nelle società nel loro complesso e riteneva indispensabile l'affermazione della parità dei diritti per il raggiungimento di una società più equa. Il risultato più importante fu allora la conquista del diritto di voto per le donne (nel 1928 in Gran Bretagna, paese natò del suffragismo e a seguire, gradualmente, in molti altri paesi). La prima ondata femminista è definita anche «social feminism» (Pilcher & Whelehan, 2004, p. 53) poiché caratterizzata dalla mobilitazione di migliaia di donne di classe operaia e di classe media in nome dell'emancipazione femminile (Boxer & Quataert, 1978). Queste forme di mobilitazione, a cui bisogna aggiungere il ruolo delle donne nel sostenere la produzione economica durante la I guerra mondiale - quando, cioè, la forza lavoro maschile era al fronte - favorirono non solo la visibilizzazione delle donne e delle loro rivendicazioni, ma anche la consapevolezza della necessità di impegnarsi per accrescere i diritti politici e migliorare le condizioni di lavoro delle donne (Berkovitch, 1999; Rupp, 1998; Stienstra, 1994). Concentrandosi principalmente sui diritti politici e sul lavoro, la prima ondata non riuscì a trasformarsi in un movimento di massa che attraversasse, appunto, tutti gli aspetti e tutte le ragioni di disparità tra uomini e donne. Poi, il susseguirsi di avvenimenti di grande impatto a livello internazionale, come la Grande Depressione (1929-1939) e la Seconda Guerra Mondiale (1939-1945), spinsero i movimenti sociali e gli intellettuali a concentrarsi maggiormente sui problemi relativi all'economia e al *welfare state*, ma senza un'attenzione specifica alle istanze femministe o a una loro riformulazione sulla base della nuova congiuntura. Negli Stati Uniti, ad esempio, l'anticomunismo, il maccartismo, la guerra di Corea (1950-1953), impedirono l'affermazione di qualsiasi movimento di massa, a tutela degli interessi nazionali, inibendo anche nuove teorizzazioni e pratiche femministe. In Europa occidentale, allo stesso tempo, l'attenzione era prevalentemente rivolta alla ricostruzione, alla soluzione delle conseguenze della guerra, e ancora ben delineata si mostrava la separazione tra sfera

domestica (femminile) e sfera pubblica (maschile) nonostante molte donne, in molti (ma non in tutti) i paesi avessero guadagnato nuovi diritti.

Il 1963, anno di pubblicazione di *The Feminine Mystique* di Betty Friedan negli Stati Uniti, rappresenta per alcuni il punto di partenza per il femminismo della seconda ondata. Per altri, invece, l'anno di riferimento sarebbe il 1949 quando Simone de Beauvoir pubblicò in Francia *Le Deuxième Sexe*. Al di là di un tentativo di calendarizzazione, sono le grandi mobilitazioni e manifestazioni (studentesche, nere, operaie e femministe) che rappresentarono una svolta cruciale anche per il femminismo. Particolarmente nella seconda metà del Novecento, infatti, sono emersi dei movimenti caratterizzati sia dalla novità dei temi affrontati sia dagli attori impegnati in questi conflitti. Si trattava di giovani, donne, nuovi gruppi professionali, soggetti che in quegli anni rivendicavano istanze inedite e diritti e si rendevano (politicamente) visibili: una costellazione di movimenti sociali che combattevano contro l'imperialismo, contro il razzismo, contro l'omofobia e le differenze di classe (Fraser, 2009, p. 107). Per le caratteristiche specifiche di composizione interna e per la novità dei temi trattati e posti al centro della scena politica, questi movimenti furono definiti «nuovi movimenti sociali» (Melucci, 1988, 1991; Touraine, 1988). Secondo Alain Touraine e Alberto Melucci, i conflitti degli anni Sessanta e Settanta mettevano al centro della loro critica il modernismo, il progresso, cercavano di opporsi alla penetrazione dello stato nella vita sociale e difendevano la sfera dell'autonomia personale. Le trasformazioni di quegli anni, tra le quali ricordo il passaggio dall'economia keynesiana a quella neoliberale, una nuova divisione internazionale del lavoro che si nutriveva di manodopera a basso costo (prevalentemente femminile), conflitti armati e diffusione dei movimenti religiosi fondamentalisti, divennero centrali anche nelle rivendicazioni femministe. I movimenti femministi, che come gli altri movimenti sociali guadagnarono il prefisso *neo-* (femminismi), parteciparono attivamente alla messa in discussione dell'organizzazione politica e sociale delle società occidentali. Se la prima ondata fu un movimento di emancipazione e di rivendicazione dei diritti delle donne e della loro autonomia rispetto alla controparte maschile, la seconda ondata si proponeva di portare avanti un processo più ampio e trasversale che coinvolgesse ogni aspetto della vita delle donne: quello politico, corporeo, psichico, intimo. Il femminismo della seconda ondata faceva sua l'idea della non conformità del proprio destino alla propria biologia. La celebre locuzione di Simone de Beauvoir, «On ne naît pas femme, on le devient» (1950, p. 13), sta appunto a sottolinearlo, indicando la necessità e le influenze del contesto culturale e politico di riferimento. Negli Stati Uniti, pochi anni più tardi, Betty Friedan mette a fuoco le rappresentazioni sociali, culturali e commerciali americane degli anni Cinquanta e Sessanta che consolidavano e rafforzavano un immaginario specifico di ruoli maschili e ruoli femminili tanto nella sfera pubblica quanto in quella privata. Friedan ha mostrando quanto le donne americane, nonostante l'idealizzazione del loro ruolo di mogli e madri, fossero investite da un «senso di disagio e di frustrazione», quello che l'autrice definisce la «mistica della femminilità» o ancora «il problema senza nome» (Friedan, 1964, pp. 17-18). Indagare il senso delle relazioni familiari, matrimoniali e affettive, così come interrogare la sfera privata e l'intimità dal punto di vista delle donne diventa uno dei nodi centrali della seconda ondata che, per questo, divenne un processo di liberazione oltre che di emancipazione. Le femministe della seconda ondata avevano infatti compreso che la parità formale (diritto al voto, accesso

all'istruzione, etc.), seppure sancita e legalmente vincolata, non era sufficiente a garantire anche quella sostanziale. Con lo slogan «il personale è politico», il *second-wave feminism* ha sottolineato la necessità di guardare e affrontare le conseguenze del sessismo e del patriarcato anche nella vita privata, negli aspetti *personali* delle donne, nell'istituzione matrimoniale, nelle relazioni all'interno delle famiglie oltre che nella vita e nella partecipazione a quella "pubblica".

Per il femminismo, anche a livello internazionale, nasceva un nuovo corso il quale fu celebrato ufficialmente nel 1975, a Città del Messico. Le Nazioni Unite intitolarono quell'anno «International women's year» (Iwy) e tutto il decennio successivo, gli anni che vanno cioè dal 1975 al 1985, «United Nations decade for women» (Undw). Il femminismo stava diventando un «interlocutore politico e internazionale» (Baritono, 2009, p. 186) a cui governi e istituzioni dovevano dare conto. Lungo tutta la decade, a partire appunto dal 1975, rappresentanti di governi, Ong, gruppi e movimenti femministi, si riunirono in più occasioni per adottare insieme soluzioni che avrebbero favorito l'avanzamento dei diritti e delle condizioni delle donne in tutto il mondo e per incrementare il dialogo globale sulla parità di genere. Alla fine di quel decennio, il movimento delle donne, in tutto il mondo, presentava caratteri e solidità probabilmente inimmaginabile fino a qualche anno prima. Raffaella Baritono (2009) considera proprio il 1985, l'anno decimo della *decade for women*, un «possibile nodo storico» (2009, p. 190), un anno di svolta «nella costruzione dei movimenti delle donne [...] non solo per ciò che riguarda l'ampiezza della loro azione, ma anche per le istanze politiche e teoriche che essi esprimono» (2009, p. 192). Non soltanto le Conferenze sulle donne delle Nu hanno favorito questi passaggi: numerose pubblicazioni e ulteriori incontri paralleli a quelli delle Nazioni Unite, sono stati fattori concorrenti. Nel 1984, ad esempio, Robin Morgan aveva pubblicato l'antologia *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology* di cui ne fu curatrice, evoluzione del precedente *Sisterhood is Powerful* (1970). *Sisterhood is Global* rappresenta in qualche maniera il compimento da un punto di vista teorico di quanto proposto nelle Conferenze mondiali; Morgan individua nella sorellanza universale (*global sisterhood*) la base comune di azione per le donne di tutto il mondo: il solo fatto di essere "donna" rappresenta il comune denominatore per azioni e teorizzazioni che possono unire le donne, a prescindere dalla appartenenza geografica, politica o culturale. L'assunto di partenza è questo: il patriarcato³ è trasversale a ogni cultura e a ogni contesto e soltanto una solidarietà femminile e femminista, di tutte le donne, può combatterlo; il patriarcato e l'essere donne rappresentano la base comune della lotta. «Goodbye to all that» incitava Morgan nel 1970 al fine di rifondare una società nuova che si allontanasse, distruggendole, dalle strutture di potere che avevano fino a quel momento rappresentato la causa di oppressione per tutte le donne. Tra i risultati più importanti frutto delle lotte, delle riflessioni e delle mobilitazioni della seconda ondata vanno annoverati certamente il controllo della riproduzione (facilitando l'accesso ai contraccettivi), l'accesso a alcune professioni fino a quel momento

³ Il patriarcato, storicamente e soprattutto per la tradizione femminista, indica il sistema di dominio maschile, come sistema universale di rappresentanza/rappresentazione e organizzazione della società, e quindi fonte di legittimità dell'ordine sociale, politico e sessuale, che si basa su una supposta superiorità del maschile sul femminile. Da sempre bersaglio delle rivendicazioni e delle lotte femministe, oggi, sulla base di nuovi paradigmi emergenti, questo ordine simbolico, secondo alcuni, sarebbe in crisi: la presa di parola femminile rende impossibile continuare a pensare al maschile in termini di superiorità e universalità. In questo senso si parla di post patriarcato.

considerate tipicamente maschili, la parità salariale per gli uomini e le donne, nuove legislazioni in tema di stupro, molestie sessuali e violenza domestica (McRobbie, 2009, p.32). Allo stesso tempo però, la seconda ondata è stata criticata per riflettere principalmente gli interessi delle donne di classe media bianca, escludendo tutte le altre possibili tipologie storicamente specifiche di differenziali di potere (Demaria, 2016, p. 73), come il genere, l'etnia, la razza, la classe, la sessualità, l'età e la generazione, la disabilità, la nazionalità, categorie che, nel loro intersecarsi, producono ulteriori ineguaglianze sociali e relazioni sociali ingiuste, che non possono risolversi, unicamente, nella convinzione essenzialista che tutte le donne del mondo condividano la stessa esperienza proprio in quanto donne (Pesole, 2016, p. 106). L'ideale novecentesco della sorellanza universale, così come presentato nelle opere di Robin Morgan (1969; 1970; 1982; 1984), così come in tutto quel femminismo che viene definito ora «mainstream», pur con l'intenzione di denunciare le forme di subordinazione femminile e la declinazione esclusivamente al maschile della società, ha contribuito a costruire un soggetto “donna” universale.

Ma che cosa vuol dire essere “donne”? Negli anni Ottanta i femminismi e le femministe non occidentali hanno avviato una critica sistemica proprio «all'universalità astratta» (Mezzadra 2008, p. 33) che veniva veicolata non soltanto dai discorsi e dalle pratiche maschili ma anche dai «canoni [interni al] femminismo occidental[e]» (Mezzadra 2008, p. 33). Concepire le donne come categoria omogenea e monolitica al suo interno era pericoloso e aveva sortito già i suoi effetti negativi: bell hooks, tra le altre, nel suo *Ain't I a Woman* (1981) aveva denunciato la maniera attraverso cui le femministe bianche e occidentali avevano trascurato, cancellandole, le esigenze (differenti) delle donne non-occidentali, attraverso un processo di «forclusione»⁴. In questo modo, afferma bell hooks, è andato rafforzandosi razzismo, classismo e etnocentrismo all'interno del movimento femminista stesso a discapito proprio delle donne. Il pensiero femminista «prende coscienza che aggiungere all'Uomo la Donna non significava altro che duplicare la rappresentazione dell'universale [...] la donna non può essere “tutte le donne”» (Meo, 2012, p. 61). Con gli anni Ottanta si raggiunse una nuova consapevolezza: l'identità, anche quella delle donne, dipende da variabili molteplici (Meo, 2012, p. 60).

1.A.2 La svolta paradigmatica degli anni Ottanta: postcolonialismo, intersezionalità e terza ondata

A partire dagli anni Ottanta, allora, la presa di coscienza di questi meccanismi essenzializzanti ed escludenti ha dato avvio a una critica radicale di cui furono protagoniste le donne nere, le lesbiche, le *chicane* e tutte le femministe non occidentali in generale. Quello che iniziava ad emergere, da questi dibattiti, era il tema del “doppio patriarcato”: doppio perché la donna non occidentale si scopriva oggetto di una duplice esclusione, razziale e sessuale. I celebri studi sulla pratica funeraria induista del *satī*,

⁴ «Forclusion», che diventa “forclusione” in italiano, è un termine introdotto da Jacques Lacan per tradurre il freudiano «verwerfung», che può essere tradotto, letteralmente, come preclusione. Nell'approccio psicoanalitico lacaniano la forclusione è un meccanismo che cancella definitivamente un avvenimento, che non rientra più nella memoria psichica di un soggetto. Successivamente è stato ripreso da Gayatri C. Spivak e adattato alle teorizzazioni e riflessioni dei *subaltern studies*.

durante la dominazione coloniale britannica dell'India, indagata da Gayatri C. Spivak (Loomba, 2000, pp. 167-168) individuano e decostruiscono proprio queste dinamiche e segnano in qualche modo l'avvio dei *Subaltern studies*⁵. La pratica *satī* diffusasi in epoca medioevale in diversi paesi tra cui l'India, prevede l'immolazione della vedova sulla pira funeraria del marito. Durante la colonizzazione britannica la pratica fu dichiarata illegale perché, letta con occhi occidentali, appariva una tradizione barbara a cui le donne erano costrette. In realtà, secondo Spivak, ridurre la pratica al suo aspetto più spettacolare (il rogo del defunto e della vedova) non aiuta a comprenderne la polisemia e il significato più profondo. In *Critica della Ragione Postcoloniale* (1999), Spivak prova a ricostruire le esperienze di alcune donne che decidono di compiere il suicidio rituale per individuarne aspetti e ragioni cancellate dal racconto occidentale della pratica. L'immolazione delle vedove, attraverso la pratica del *satī*, nel discorso bramino,

è una manipolazione della formazione del soggetto femminile attraverso una contro-narrazione artefatta della coscienza della donna, e dunque, dell'essere brava della donna, e dunque il desiderio della brava donna, e dunque il desiderio della donna.[...] Suggestivo che i britannici ignorassero lo spazio del Sati come campo di battaglia ideologico e costruissero la donna come oggetto del massacro, il cui salvataggio può marcare il momento in cui una società, non solo civile, ma anche buona, si origina dal caos domestico. Tra la formazione patriarcale del soggetto e la costituzione imperialista dell'oggetto, è lo spazio della libera volontà dell'agentività del soggetto sessuato come femminile a essere efficacemente cancellata. (p. 248)

«White men are saving the brown women from brown men» osserva ancora Spivak, per indicare la relazione tra colonizzatori e colonizzati, che si evince nel momento in cui i britannici («white men») rendono illegale il *satī*, per salvare le vedove («brown women»), dalla «barbarie» degli «uomini scuri» (p. 296). Spivak è chiarissima: «Non è meramente tautologico dire che la subalterna coloniale o postcoloniale si definisca come l'essere dall'altro lato della differenza, o della frattura epistemica, anche rispetto ad altri gruppi di colonizzati» (p. 319). La subalternità della vedova che vuole immolarsi, sineddoche della posizione della donna subalterna, diventa di genere: «By the inexorable ideological production of the sexed subject, such a death can be understood as an exceptional signifier of her own desire, exceeding the general rule for a widow's conduct» (1988, p. 300). Il *satī* in questo modo diventa un «exceptional signifier» creato dal patriarcato da un lato e dall'imperialismo dall'altro. Il colonizzato costruisce la pratica del *satī* come metafora della buona condotta delle mogli, le quali devote al marito decidono addirittura di seguirli nella morte: «The proper place for the woman to annul the proper name of suicide through the destruction of her proper self is on a dead

⁵ Quella dei *Subaltern studies* è una delle scuole fondamentali degli studi culturali sviluppatasi nel Sud-Est asiatico, fondata dallo storico ed economista Ranajit Guha. Si pone il fine di ricostruire la storia del subcontinente indiano, dando ascolto e voce ai subalterni, che la storiografia dominante –colonizzatori britannici da un lato, e élite nazionalista dall'altro – avevano messo a tacere. Secondo Guha e gli altri membri del gruppo originale (tra cui Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, Shahid Amin, David Arnold, David Hardiman, Dipesh Chakrabarty, Gayatri C. Spivak e Bernard Cohn) tutti i resoconti della storia indiana risultano incompleti e parziali, perché non trattano del ruolo cruciale e cospicuo svolto nella formazione della nazione dalle masse dei subalterni. L'alternativa subalterna propone una «conoscenza integrativa» (Said, 1988), in grado di colmare i vuoti della storia indiana coloniale e postcoloniale.

spouse's pyre» (1988, p. 300). Il colonizzatore, invece, costruisce il *satī* come pratica barbara a cui soltanto la civiltà occidentale (quella britannica, nel caso specifico) può porre rimedio: il *satī* diventa strumento per giustificare la propria colonizzazione. In questo gioco le donne non si sacrificano: sono sacrificate; non si suicidano: sono suicidate. La loro subalternità è doppia, perché doppiamente escluse dai discorsi e dalle rappresentazioni in quanto donne (vittime del patriarcato) e in quanto subalterne (vittime dell'imperialismo).

Trasferire queste osservazioni all'interno del discorso femminista produce la revisione critica di alcuni capisaldi del discorso universalista, quello *mainstream* di matrice occidentale. Quando le femministe statunitensi della seconda ondata, negli anni Settanta, si sono interrogate sulle cause dell'oppressione della donna, si concentrarono sulla distinzione tra il sesso (il materiale biologico) e il genere (la costruzione sociale e culturale)⁶ e incentrarono la battaglia femminista tutta sul paradigma sesso/genere, trascurando completamente altri fattori come la razza, l'etnia e la classe sociale. In questo modo si arriva a quel "doppio patriarcato" o "doppia colonizzazione" a scapito delle donne nere, lesbiche, *chicane* o di altre minoranze. In *Terre di confine/La Frontera* (1987), Gloria Anzaldúa (*chicana* e lesbica) offre diverse immagini esemplificative di come la donna *chicana* sia vittima addirittura di una tripla, se non quadrupla, discriminazione: razziale in virtù del colore della pelle e della sua etnia, di classe perché economicamente svantaggiata, di genere in quanto donna, ed eventualmente di orientamento sessuale qualora non conforme al regime normativo dell'eterosessualità.

Mi sembra questo un passaggio determinante per interrogare i femminismi e i soggetti che lo animano: riconoscere la necessità di «interrogare i soggetti rispetto ai confini che definiscono la loro formazione [in riferimento] alle loro possibilità di azione e interconnessione locali, nazionali e transnazionali» (Demaria, 2016, p. 73). Interrogare queste interconnessioni è quanto anima l'intersezionalità: un concetto complesso e spesso contestato nel mondo accademico, ma che lo stesso, fin dalla sua coniazione intorno agli anni Novanta, si è rivelato particolarmente utile come strumento teorico, concettuale e politico per decostruire le molteplici e simultanee cause e dimensioni dell'oppressione femminile. Il termine «intersectionality» è stato coniato da Kimberlé Williams Crenshaw (1989; 1991). La studiosa afro-americana lo ha concettualizzato ispirandosi alla resistenza e alle lotte per l'emancipazione delle donne nere, pioniere di quello che più tardi prenderà il nome di *black feminism* (tra le altre, Ana Julia Cooper e Sojourner Truth), le quali, sin dai tempi della schiavitù, hanno combattuto contro l'oggettivazione dei loro corpi e contro il razzismo, il sessismo e la discriminazione basata contestualmente sul genere e sulla classe sociale. Crenshaw definisce le intersezioni come «[a] complex system of multiple, simultaneous structure of

⁶ Gayle Rubin, una antropologa femminista statunitense, nel celebre saggio *The Traffic in Women* (1975), formalizza il primo tentativo di articolazione del nesso tra natura e cultura: gli esseri umani, afferma, esistono come corpi sessuati: «Gli uomini e le donne sono, è ovvio, diversi. Ma non sono così diversi come il giorno e la notte, la terra e il cielo, lo Yin e lo Yang, la vita e la morte. Dal punto di vista della natura gli uomini e le donne sono più simili gli uni alle altre che a qualsiasi altra cosa – alle montagne, ai canguri o alle palme di cocco. L'idea che siano diversi tra loro più di quanto ciascuno di essi lo è da qualsiasi altra cosa deve derivare da un motivo che non ha niente a che fare con la natura». Con queste parole la distinzione tra sesso e genere, tra dimensione corporea e identità personale e sociale, trasforma la letteratura e gli approcci femministi prima in ambito anglo-americano, poi altrove. Per approfondire: Mead (1949); Oakley (1972); Rubin (1975); Saraceno (1996).

oppression» (1995, p. 359). Elizabeth Spelman (1988) e Patricia Hill Collins (1998; 2000; 2006) sono tra le studiosse femministe che hanno successivamente adottato il modello intersezionale, denunciando il femminismo statunitense per non aver considerato le categorie della razza e della classe sociale quali cause rilevanti e concorrenti alla discriminazione sessuale e all'oppressione di genere. Ogni persona appartiene a più categorie sociali e queste categorie interagiscono fra loro sia a livello soggettivo, che a livello di gruppi e istituzioni (Marchetti, 2013, p. 134). Non è sufficiente riconoscere queste categorie, «ma è necessario considerare la relazione che esistono fra loro» (Marchetti, 2013, p. 134), analizzare gli «incroci» (Crenshaw, 2011) oppure le «intersezioni fra assi di potere» (Yuval-Davis, 2006) creati dall'intersecarsi di quelle categorie che sono più (o meno) significative a seconda del contesto. Attualmente l'approccio intersezionale ha guadagnato dignità anche in ambito accademico seppure «le teorie femministe hanno sollevato il problema dell'intersezionalità molto prima di dargli un nome» (Perilli & Ellena, 2012).

Come accennato nelle pagine precedenti, il *black feminism* ha messo in discussione la visione monolitica e essenzialista della donna, permettendo uno spostamento di attenzione alle «oppressioni multiple» (Weathers, 1969) ovvero alla «doppia colonizzazione» (Spivak, 1988; 1999). Come sottolineano Vincenza Perilli e Liliana Ellena (2012), citando Elsa Dorlin (2009), «con *black feminism* non bisogna intendere le femministe 'nere' ma una corrente politica che, all'interno del femminismo, ha definito la dominazione di genere senza mai isolarla da altri rapporti di potere, a partire dal razzismo o rapporto di classe, e che poteva comprendere, negli anni Settanta, femministe 'chicanas', 'native americane', 'sino-americane' o del Terzo mondo» (pp. 130-131). Questa (ulteriore) presa di parola da parte delle donne (nere, *chicanas*, etc.) ha trovato terreno fertile negli studi postcoloniali (*postcolonial studies*) e più di recente nei *queer studies*⁷. Gli studi postcoloniali appaiono già alla fine degli anni Settanta (prima, effettivamente, della formalizzazione dell'intersezionalità) e, legati ai *Subaltern studies*, pongono al centro dell'indagine quei soggetti subalterni che in modi differenti sono stati marginalizzati dal dominio culturale ed economico dell'Occidente. La critica postcoloniale sottopone ad una revisione radicale il senso del mondo ricevuto in eredità dall'umanesimo e dall'illuminismo occidentale. In questa direzione Gayatri C. Spivak ha voluto analizzare la pratica del *satī*, come visto prima. Soggetti femministi *non*

⁷ L'origine della teoria *queer* è difficile da definire: proviene da molteplici contesti culturali e critici, tra cui femminismo, teoria post-strutturalista, movimenti radicali di persone di colore, movimenti gay e lesbici, attivismo contro l'Aids, postcolonialismo. Negli anni '80 gruppi di attivisti omosessuali hanno agito e manifestato contro la mancanza di un intervento sistematico del governo statunitense dopo lo scoppio dell'epidemia di Aids, in particolare nelle comunità omosessuali. Gruppi come *ACT-UP* e *Queer Nation* hanno preso l'iniziativa per attirare l'attenzione sia sull'epidemia di Aids che sulla comunità gay e lesbica nel suo complesso. Successivamente, e soprattutto a partire dagli anni Novanta, la teoria *queer* diventa "strumento" accademico, sfidando la nozione di categorie di identità definite e fisse, così come le norme che creano una contrapposizione tra buona/cattiva sessualità. La tesi alla base della teoria *queer* è che non esiste una sessualità "normale" (quella eterosessuale) a cui confrontarsi ma esistono possibilità mutevoli a cui le persone possono o meno adattarsi. L'espressione *queer theory* è stato utilizzato per la prima volta in ambito accademico da Teresa de Lauretis nel 1991. La filosofa di Berkeley ha affermato che il *queer* (che letteralmente vuol dire eccentrico, insolito, stano) rifiuta l'eterosessualità come punto di riferimento per le formazioni sessuali e consente di ripensare la sessualità nel suo complesso. Per approfondire: J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006; B. Preciado, *Manifesto contra-sessuale*, Editore Il Dito e la Luna, Roma 2002; b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, La Feltrinelli, Milano, 1998; T. De Lauretis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano 1996; R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Sassella, Bologna 2002.

occidentali, hanno evidenziato, a partire dalla fine degli anni Settanta, la necessità di concentrare le analisi su un soggetto non solo femminile ma anche colonizzato, permettendo così l'introduzione, accanto al genere, del problema della razza o dell'etnia. L'approccio occidentale al femminismo, come visto, ha «criticato il soggetto sovrano maschile ma rischia di fare con le donne Altre ciò che gli uomini hanno fatto con le donne bianche» (Spivak, 2004). Nel 1988, con la pubblicazione di *Can the Subaltern Speak?*, Gayatri C. Spivak, tra le esponenti più celebri dei *postcolonial studies*, aveva proprio affermato che il discorso del «subaltern» è reso inintelligibile perché filtrato unicamente dalla semantica egemonica occidentale (Spivak, 1988): «The subaltern as female cannot be heard or read. [...] The subaltern cannot speak» (1988, p. 308). Il problema, allora, sta innanzitutto nella rappresentazione dell'Altro/a. Nella maggior parte dei casi, infatti, si parla della “donna del Terzo mondo” senza che questa sia effettivamente presente al momento della rappresentazione. In questo senso il paradigma della *sisterhood* è fallace e nasconde, dietro una sola apparente solidarietà, il desiderio occidentale di «conservare il soggetto occidentale, o l'Occidente come Soggetto» (Spivak, 2004, p. 260). L'Occidente, fingendo di «non avere determinazioni geopolitiche» (Spivak, 2004, p. 261), ha favorito l'affermarsi di una «violenza epistemica che ha costituito/cancellato un soggetto costretto a investire [...] nello spazio dell'auto-consolidante Altro degli imperialisti» (Guha & Spivak, 2002, p. 122). L'imperialismo occidentale, cioè, non esclude semplicemente dal discorso il subalterno (e la subalterna): produce addirittura un soggetto coloniale che «si auto-immola per la glorificazione della missione sociale del colonizzatore» (Spivak, 2004, p. 143). L'Occidente nel rapportarsi al/alla colonizzato/a, ha generato immagini speculari a se stesso, stereotipi persistenti nel tempo, oggetti creati dalla cultura dominante che si sono sostituiti ai soggetti reali, divenuti perciò silenziosi e invisibili. Nel celebre *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1986), Chandra T. Mohanty proprio in riferimento alla rappresentazione delle “donne del Terzo mondo” nei media, nell'accademia o nelle reti femministe, ha osservato che: «le immagini universali della “donna del Terzo mondo”» (2012, p. 62), quelle diffuse in Occidente della donna col velo, della donna povera, della vergine casta, «si basano sulla convinzione [...] che le donne occidentali siano laiche, liberate, padrone della propria vita» (2012, p. 62). Questo significa, tra le altre, due cose: che «il paragone tra l'auto-rappresentazione femminista occidentale e la rappresentazione femminista occidentale delle donne del Terzo mondo» (2012, p. 62) porta a risultati significativi perché svela la falsità (costruita) della centralità dell'Occidente; e che questo svelamento implica, inevitabilmente, la necessità di ripensare i soggetti del femminismo. Il femminismo occidentale ha mostrato i suoi limiti proprio nella relazione con l'Altra (che sia questa la donna del Terzo mondo, la donna nera, la donna *chicana*): riconoscere questo problema ha permesso ai teorici e alle teoriche femministe di andare avanti e di comprendere il rapporto tra femminismo e discorsi coloniali, rappresentazione, soggettività e formazione di soggettività.

Queste riflessioni e queste teorizzazioni sono state fondamentali per l'avvio della «terza ondata» femminista (*third-wave feminism*) che parte dall'assunto imprescindibile delle differenze tra le donne e quindi sulla esistenza di molteplici femminismi. Ma lasciar convivere le differenze all'interno di un processo di costruzione di un movimento (quello femminista) che si immagina omogeneo è una sfida

particolarmente complessa e che ha aperto a discussioni e teorizzazioni ancora più articolate. Judith Butler, a fine anni Ottanta del XX, apre *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) con una riflessione di ordine speculativo circa le «donne» tradizionalmente intese come soggetti del femminismo. «Alla teoria femminista» afferma Butler nelle primissime pagine della sua trattazione che pure rappresenta un punto di svolta per il femminismo a livello mondiale, «è sembrato necessario sviluppare un linguaggio che rappresentasse pienamente [...] le donne per favorire la loro visibilità politica» (2013, p. 4) ma nella congiuntura attuale⁸, e dopo le trasformazioni e i dibattiti, lo stesso soggetto “donna” è stato messo in questione dall’interno del femminismo stesso. Butler suggerisce proprio che «la presunta universalità e unità del soggetto del femminismo sono significativamente minate dai vincoli del discorso rappresentazionale entro cui funziona» (2013, p. 8). Inoltre, poiché il femminismo è «un movimento che procede attraverso una costante rilettura critica delle sue premesse, nel tentativo di chiarire il proprio significato e iniziare a negoziare le interpretazioni conflittuali e l’insopprimibile cacofonia democratica della sua identità» (Butler, 2006, p. 207), la dissoluzione di un soggetto unificato pone in questione anche l’assunto politico secondo il quale il femminismo debba avere «una base universale, da rinvenire in un’identità che si presume esistere in diverse culture» (Butler, 2013, p. 7). Butler si domanda se la politica femminista possa fare a meno di un «soggetto» situato (1990, p. 201) e nel provare a rispondere apre alle «possibilità localizzate di intervento» (Butler, 1990, pp. 207-208) quale vero compito critico del femminismo che non deve, quindi, procedere necessariamente verso la costruzione di un modello epistemologico che «si autopromuoverebbe a soggetto globale» ma, preferibilmente, a un nuovo punto di partenza per la teorizzazione politica femminista. Parlare di «possibilità localizzate di intervento» (Butler, 1990, p. 208) significa tenere in considerazione il contesto nel quale si vive e si agisce e intendere i soggetti (le donne ma non solo) come il risultato «di un processo in cui intervengono molteplici differenziali di potere» (Demaria, 2016, p. 73). Per quanto scontato possa apparire, essere, e poter agire, in quanto «donna giovane, bianca, occidentale e di classe media non è uguale a cosa comporta, e a cosa significa, simbolicamente e materialmente, essere nera, omosessuale, immigrata o rifugiata, appartenente alla working-class, o disabile» (Demaria, 2016, p. 73). L’obiettivo di incorporare il “soggetto-donna” in tutti i programmi e i progetti di riformulazione del nuovo ordine mondiale, come da obiettivo delle Conferenze Onu, cela questa tendenza a essenzializzare (o occidentalizzare) tutte le donne: «il femminismo universalista delle Nazioni Unite simula una collettività di donne, inconsapevolmente si spera, per usare i bisogni dei bisognosi nell’interesse degli avidi [...] Il Nord continua apparentemente ad aiutare il Sud, proprio come prima l’imperialismo ‘civilizzava’ il Nuovo Mondo. L’apporto cruciale del Sud nel sostenere lo stile di vita del Nord, famelico di risorse, è forcluso per sempre» (Spivak, 2004, pp. 233-237 e 271). Istituire, ad opera delle Nazioni Unite, addirittura un intero decennio intitolato e dedicato alle donne e alla loro condizione in tutto il mondo, acquista allora

⁸ Seppure Butler si interroghi sul femminismo e sulla sovversione dell’identità alla fine degli anni Ottanta/primi anni Novanta, la sua riflessione possiamo considerarla attuale ancora oggi. Rimando a *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) in cui l’autrice rivendica, come sua, la teoria della performatività di genere inaugurata proprio con *Gender Trouble* (1990).

un significato di particolare importanza nonché una carica trasformativa di notevole responsabilità.

I.A.3 Le Conferenze delle Nazioni Unite

Nel contesto del secondo dopoguerra la promozione della pace e il diritti umani divennero i temi centrali che promossero l'istituzione stessa delle Nazioni Unite nonché le basi per l'impalcatura legislativa dell'Onu. Un'attenzione specifica fu rivolta, chiaramente, anche al tema delle donne e dei loro diritti. Il preambolo della Carta delle Nazioni Unite afferma che «[the] faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person and in the equal rights of men and women», sancendo in via ufficiale (e per la prima volta) la parità dei diritti, appunto, tra uomini e donne. In questo contesto, nel 1946, fu istituita la Commissione delle Nazioni Unite sullo status delle donne (*United Nations Commission on the Status of Women - Uncsw*), uno dei principali organi dell'Onu al quale prendono parte rappresentanti di stati membri e, in alcune occasioni, rappresentanti di Ong competenti in materia. Tra le sue attività, la Commissione ha redatto e siglato varie convenzioni e dichiarazioni e svolge un ruolo centrale in varie attività volte ad elevare lo *status* delle donne in tutto il mondo. Ha guidato l'adozione di una serie di convenzioni legate alle donne, tra cui la Convenzione sui diritti politici delle donne (1952) e la Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (1979). La Uncsw ha organizzato le Conferenze mondiali sulle donne tenutesi in Messico nel 1975; a Copenaghen nel 1980; a Nairobi nel 1985 e a Pechino nel 1995. Nel 1972, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite proclamò il 1975 Anno Internazionale delle Donne e ha proclamato il 1976-1985 decade delle Nazioni Unite per le donne. L'obiettivo principale delle Conferenze era quello di sviluppare una strategia globale per garantire i diritti alle donne.

La prima Conferenza mondiale delle donne si è svolta tra il 19 giugno e il 2 luglio 1975 a Città del Messico. Ai fini della Conferenza e in previsione delle azioni future, vennero individuati tre obiettivi strategici prioritari: la promozione della parità di genere e l'eliminazione delle discriminazioni; il coinvolgimento delle donne per il raggiungimento della pace nel mondo; la piena partecipazione delle donne ai progetti di sviluppo. La I Conferenza chiedeva ai governi nazionali la formulazione di strategie, obiettivi e priorità nazionali, da implementare alle politiche interne, e che avessero come beneficiarie le donne; inoltre, a Città del Messico, venne promossa la nascita del *United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women* (Instraw) e del *United Nations Development Fund for Women* (Unifem), che costituiscono ancora oggi il quadro istituzionale internazionale di riferimento per la ricerca, la formazione e le attività operative nel settore donne e sviluppo. L'elemento di novità in questa Conferenza, rispetto a eventi simili ma precedenti, fu la visibilità delle donne e l'elevato tasso di partecipazione: 133 delegazioni statali, delle quali 113 guidate da donne. Parallelamente alla Conferenza delle delegazioni statali si è svolta la *International Women's Year Tribune*, che ha visto la partecipazione di circa 4000 partecipanti da tutto il mondo, provenienti in questo caso dal mondo delle associazioni e delle Ong. Le donne presenti, in generale, erano soprattutto nordamericane ed europee, ma ci fu una discreta rappresentanza anche di donne latinoamericane. È tra queste ultime e le "occidentali" che da principio si stabilirono tensioni legate agli obiettivi e

alle priorità che dovevano essere messe a punto. Se per le nordamericane ed europee la priorità era rappresentata dal raggiungimento dell'uguaglianza di diritti e le questioni legate ai diritti sessuali e alla libertà riproduttive, le latinoamericane preferivano concentrarsi soprattutto sulle questioni di oppressione materiale ovvero la povertà, il dominio neocoloniale, la guerra. Per questo, la Dichiarazione sull'uguaglianza delle donne e sul loro contributo allo sviluppo e alla pace, testo adottato al termine della Conferenza a seguito di lunghe discussioni, ha provato a tenere conto di entrambe le posizioni, stabilendo da una parte la necessità dell'impegno, da parte di tutti i livelli della società (politico, comunicativo, culturale) «[...] al compito che ad essi compete di contribuire ad eliminare i fattori culturali e gli atteggiamenti che continuano ad impedire alle donne di godere di una situazione di perfetta uguaglianza» (art. 8), dall'altra l'esigenza imprescindibile di prendere in considerazione il valore economico del lavoro domestico, di implementare programmi volti all'integrazione delle donna nello sviluppo socio-economico nei vari paesi e di promuovere uguali condizioni e maggiore partecipazione delle donne. Nonostante questo apparve evidente da principio, e le femministe latinoamericane in particolare lo condannarono, il tentativo di voler stabilire un'unica direzione e un'unica definizione di "femminismo". In fondo, la stessa scelta di intitolare alla *donna* il decennio successivo, cela il pregiudizio di una categoria, appunto quella delle donne, che si immagina omogenea al suo interno, trascurando le differenze che ciascuna, in ciascun contesto, al contrario, potenzialmente potrebbe esprimere. Alla Conferenza del 1975 iniziarono ad emergere, allora, le prime contrapposizioni, ideologiche innanzitutto, che aprirono la strada ai dibattiti a cui ho fatto riferimento nel paragrafo precedente e sui quali tornerò nella Parte B di questo capitolo.

Il successivo appuntamento fu a Copenaghen (Danimarca), dal 14 al 30 luglio 1980. A Copenaghen furono individuati tre ambiti d'intervento necessario al fine di colmare il *gap* perdurante e caratterizzante la condizione uomo-donna: la parità di accesso all'istruzione; un accesso equo alle opportunità di lavoro; la parità di accesso a servizi sanitari adeguati. L'obiettivo della Conferenza di Copenaghen era quello di valutare, a distanza di cinque anni dalla precedente e quindi a metà del Decennio, quali fossero i progressi compiuti e mettere a punto ulteriori strategie nazionali e internazionali per i successivi cinque anni. La risoluzione probabilmente più importante varata a Copenaghen è l'approvazione della *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (Cedaw), già redatta nel 1976 ma che entrò in vigore soltanto dopo la Conferenza di Copenaghen, nel 1981. La portata culturale e politica della Cedaw segna un punto importante nel percorso delle Nazioni Unite: le differenze - questo il messaggio che si voleva trasmettere - non agiscono soltanto a livello sessuale (tra uomo e donna); vengono riconosciute anche le differenze sociali e culturali e queste rendono necessario l'impegno degli Stati membri per accelerare l'eguaglianza di genere attraverso l'uso della legislazione. Non tutti gli Stati membri hanno sottoscritto e ratificato il documento in quella fase (tra i paesi che non l'hanno sottoscritta ci sono Russia e Ucraina che parteciparono alla Conferenza in qualità, sì, di paesi Urss ma ciascuno con la propria delegazione nazionale rivendicando entrambi il raggiungimento nei rispettivi paesi di quella parità sostanziale vero cui erano chiamati a impegnarsi), dimostrando le differenze di visione rispetto ai principi di uguaglianza tra uomini e donne sanciti dalla Convenzione. La Conferenza del 1980 vide la partecipazione di circa ottomila donne, questa volta, a differenza del 1975, una buon rappresentanza proveniva

anche dal continente africano. Molti dei problemi e delle tensioni politiche emersi a Città del Messico tornarono a galla anche in Danimarca: le donne del Nord, ad esempio, denunciarono le mutilazioni sessuali femminili in uso in larga parte dell’Africa ma le donne africane rifiutano aspramente il “paternalismo” delle femministe nordamericane e europee. I linguaggi si mantenevano lontani ma il confronto si rese necessario e imprescindibile: la parola chiave divenne *networking*, mettersi in rete. In questo modo, la Conferenza si chiuse con l’adozione di un Programma di Azione comune, sebbene questo non fu votato all’unanimità. Certamente, da quel momento in avanti, le conquiste delle donne si resero più evidenti traducendosi, soprattutto in molti paesi del Nord, in azioni concrete grazie alla formulazione di leggi che sostenevano la parità (ad esempio quella salariale) oppure che legalizzavano l’aborto. Nel Sud, l’impatto maggiore si ebbe con l’attivismo: fiorivano gruppi e movimenti di donne in numero crescente, come mai prima di allora. La III Conferenza mondiale delle donne era a quel punto fissata a cinque anni più tardi: a Nairobi (Kenya) dal 15 al 26 giugno 1985.

A Nairobi furono discussi nuovi modi per superare gli ostacoli incontrati al raggiungimento degli obiettivi del decennio che andava concludendosi: l’uguaglianza, lo sviluppo e la pace. Furono individuati tre categorie fondamentali da utilizzare quali strumenti per misurare i progressi compiuti: le misure costituzionali e giuridiche adottate da ciascun paese; parità raggiunta (o meno) nella partecipazione sociale; la parità nella partecipazione politica e nel processo decisionale. A Nairobi le complessità legate alla costruzione di un progetto femminista omogeneo e globale si resero definitivamente esplicite: divenne chiara l’impossibilità di creare una base comune, una visione univoca del femminismo e, proprio per evitare divisioni irreparabili che avrebbero costituito un pregiudizio per l’avanzamento della condizione delle donne in tutto il mondo, si optò per un approccio diverso, preferendo il «bridge-building and consensus» all’unificazione. Si comprese la necessità di riconoscere le divisioni regionali e ideologiche e agire intorno ad un programma comune più che provare a unificare gli assunti di base. In particolare a Nairobi l’immagine delle donne «vittime inconsapevoli che dovevano essere [...] integrate nei programmi di sviluppo viene spazzato via [...] da una nuova *agency* femminile che sa appropriarsi di linguaggi e procedure [...] [da] soggetti differenziati dal punto di vista della classe, della razza e dell’etnia» (Baritono, 2009, p. 193). Le posizioni differenti e gli attriti non furono superati, a Nairobi, ma la III Conferenza ha inaugurato comunque un nuovo approccio che pone al centro anzitutto l’uguaglianza delle donne, il cui raggiungimento è inevitabilmente legato all’attivo coinvolgimento delle donne in tutti gli aspetti dell’attività umana. Successivamente, la Conferenza mondiale sui diritti umani di Vienna del 1993, confermando questo approccio, ribadisce che i diritti delle donne «sono parte inalienabile, integrale e indivisibile dei diritti umani universali. La piena ed eguale partecipazione delle donne nella vita politica, civile, economica, sociale, culturale, a livello nazionale, regionale e internazionale e lo sradicamento di tutte le forme di discriminazione sessuale, sono obiettivi prioritari della comunità internazionale» (art. 18). Affermare che «i diritti delle donne sono diritti umani», come solennemente sancito a Vienna, significa riformulare l’impianto giuridico e simbolico della Dichiarazione dei diritti umani del 1948: la fede nei diritti umani fondamentali, nella dignità e nel valore della persona umana e negli uguali diritti tra uomini e donne erano, sì, già in quella sanciti ma l’approccio seguito era stato, comunque, piuttosto

frammentario nonché incapace di affrontare le discriminazioni e le violazioni dei diritti subite dalle donne. Sancire ufficialmente che i diritti delle donne sono diritti umani, nel 1992, significa rendere quei diritti inalienabili, indivisibili e universali per le donne e per le bambine, «escludendo e condannando ogni tipo di giustificazione delle discriminazioni ai danni di quest'ultime e delle violazioni in nome di cultura, tradizione, religione, spesso invocate dai governi» (Pace, 2010, p. 86). A Vienna fu redatta anche la *Dichiarazione delle Nazioni Unite sulla violenza contro le donne*, adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite nel 1993. In questa Dichiarazione venne formulata la definizione ancora oggi più diffusa di «violenza contro le donne»:

Ai fini della presente Dichiarazione l'espressione "violenza contro le donne" significa ogni atto di violenza fondata sul genere che abbia come risultato, o che possa probabilmente avere come risultato, un danno o una sofferenza fisica, sessuale o psicologica per le donne, incluse le minacce di tali atti, la coercizione o la privazione arbitraria della libertà, che avvenga nella vita pubblica o privata. (art. 1)

La violenza contro le donne dovrà comprendere, ma non limitarsi a, quanto segue:

- a) la violenza fisica, sessuale e psicologica che avviene in famiglia, incluse le percosse, l'abuso sessuale delle bambine nel luogo domestico, la violenza legata alla dote, lo stupro da parte del marito, le mutilazioni genitali femminili e altre pratiche tradizionali dannose per le donne, la violenza non maritale e la violenza legata allo sfruttamento;
- b) la violenza fisica, sessuale e psicologica che avviene all'interno della comunità nel suo complesso, incluso lo stupro, l'abuso sessuale, la molestia sessuale e l'intimidazione sul posto di lavoro, negli istituti educativi e altrove, il traffico delle donne e la prostituzione forzata;
- c) la violenza fisica, sessuale e psicologica perpetrata dallo Stato, ovunque essa accada. (art. 2)

Con la conferenza di Pechino del 1995, la IV Conferenza mondiale sulle donne, questi paradigmi e queste definizioni sono diventati i riferimenti principali per le politiche di genere degli stati. La definizione del 1993 sulla violenza contro le donne verrà ulteriormente articolata e definita come «any act of gender-based violence that results in, or is likely to result in, physical, sexual or psychological harm, or suffering to women, including threats of such acts, coercion or arbitrary deprivation of liberty, whether occurring in public or private life» (United Nations 1995, 73, 112), ampliandone quindi lo spettro di definizione e di conseguenza di intervento. Nella *Piattaforma* stilata a Pechino vengono individuate dodici aree critiche e i relativi obiettivi strategici da perseguire per eliminare le discriminazioni e valorizzare il ruolo delle donne. L'attenzione si focalizza così sulla povertà, sull'istruzione, sulla salute, sulla violenza, sui conflitti armati, sull'economia, sul potere e sui processi decisionali, sui meccanismi istituzionali per favorire il progresso delle donne, sui diritti umani delle donne, sui media, sull'ambiente e sulle bambine. Sono tre i concetti chiave che verranno fuori dalla Conferenza del 1995: (1) genere e differenza; (2) *women's empowerment*; (3) *gender mainstreaming*⁹.

⁹ Il concetto di empowerment è stato elaborato dalle donne del Sud del mondo e vuole intendere il processo per l'acquisizione di poteri, autorità e responsabilità teso al rafforzamento della presenza femminile nelle sedi e nei

Passare in rassegna le quattro conferenze mondiali delle Nazioni Unite sulle donne mi serve per mostrare quanto una organizzazione e pianificazione femminista transnazionale abbia dato avvio, nonostante le differenze di approccio e di veduta rispetto a molti temi, a degli incontri e a delle sedute comuni, dalle quali sono venuti fuori nuovi strumenti e nuove soluzioni alle istanze in questione. Le quattro conferenze mondiali sulle donne a cui ho fatto riferimento, così come le successive¹⁰, hanno di fatto fornito l'impulso per l'affermazione di un approccio transnazionale al femminismo. Come discusso da Peggy Antrobus (2015), «feminists [...] challenged the patriarchal international development paradigm constructed by the Un's founding fathers and "development decades" of the post-World War II era, and contributed to its re-envisioning». A questa riformulazione hanno contribuito certamente anche altre trasformazioni le quali, in particolare a partire dagli anni Novanta, hanno attraversato le società.

1.A.4 Trasformazioni e moltiplicazioni negli anni Novanta: un mosaico

Quando il 26 aprile 1986 ci fu lo scoppio del reattore n. 4 della centrale nucleare di Černobyl', in Europa - ma probabilmente in tutto il mondo - si ebbe la sensazione che niente sarebbe stato più come prima. Ulrich Beck ha definito quell'evento un «anthropological shock» (1987). Il disastro di Černobyl', i cui effetti immediati erano invisibili e ignoti, ha rivelato che «lo sviluppo scientifico e tecnologico dà luogo a rischi impreveduti, i cui effetti non hanno confini» (Jedlowski, 2012, p. 78). Non soltanto: ha rivelato anche quanto la società fosse diventata dipendente dai mass media per ricevere informazioni e compiere valutazioni sui rischi. Cosa sarebbe successo se il tentativo sovietico di minimizzare l'accaduto avesse avuto successo? Cosa sarebbe successo se le centrali svedesi non avessero rilevato livelli di radioattività più elevati del normale e quindi lanciato l'allarme? Cosa sarebbe successo se i media in tutto il mondo non avessero fatto circolare già solo quelle prime e parziali notizie? Probabilmente l'incidente sarebbe passato del tutto inosservato. Lo spiega bene Beck:

From one day to the next, Chernobyl made conscious what has already been true for a long time: not just in the nuclear age, but with the industrial universalization of chemical poisons in the air, the water, and foodstuffs as well, our relation to reality has been fundamentally transformed. To use a famous analogy, private control over the means of perception has been overthrown [...] this means that the reality of the danger is always and necessarily administered in a centralized fashion. We are at the mercy of social institutions: weather services, mass media, cabinet offices, officially determined tolerance levels, etc. (Beck, 1987, p. 155)

In Italia, il movimento femminista romano, ad esempio, invitò le donne a manifestare in piazza e pubblicò su *L'Unità* un appello attraverso il quale fu denunciato un certo modo di fare la politica e di gestire il potere:

processi decisionali e allo stesso tempo vuole intendere uno stimolo alle donne ad accrescere la propria autostima, ad auto-valorizzarsi e accrescere le proprie abilità e competenze. Mainstreaming significa integrazione dei principi di uguaglianza di genere in qualunque sede, programma e azione politica per il superamento di situazioni di svantaggio.

¹⁰ Pechino +5 nel 2000, Pechino +10 nel 2005 e Pechino +15; oppure le altre comunque collegate a tematiche simili: Rio de Janeiro nel 1992; Il Cairo nel 1994; Istanbul nel 1996; Roma nel 1996.

l'evento di Chernobyl non è stato solo l'esplosione di una centrale nucleare, ma l'ennesimo sintomo di contraddizioni planetarie [...] non si tratta di un incidente o di un errore, ma dell'esito prevedibile di un'ingannevole concezione del progresso e di un uso della scienza astratto dalla materialità della vita. (*cfr.* in Martucci, 2008, p. 33)

Il disastro di Černobyl' non era un avvenimento straordinario e terribile ma qualcosa che sarebbe potuto accadere ovunque. Rilevante ai fini di questo paragrafo mi sembra la presa di coscienza rispetto alla necessità di (ri)pensare nozioni e significati legati a nazioni, identità, appartenenza e rappresentazione. I movimenti della nube tossica proveniente dalla centrale nucleare, ad esempio, mostrano la porosità di confini geografici (e ideologici) la cui rilevanza sarà ulteriormente messa in questione nel 1989, con la fine dell'ordine bipolare e la caduta del Muro di Berlino. Da quel momento in avanti, come sostiene Étienne Balibar, i confini non sono più concepiti come linee che segnano l'inizio e la fine di un dato territorio nazionale, ma «[as] midst of an ubiquitous and multiple border, which establishes unmediated contacts with virtually all "parts" of the World» (2004, pp. 1-2). Gloria Anzaldúa ci ha detto, più o meno in quegli stessi anni, che i confini più difficili da superare, i veri «uncrossable borders» (Anzaldúa, 1987), non sono quelli delineati dalla geografia ma dall'economia, dalla classe, dal genere, dall'etnia tutti presenti all'interno dei singoli stati. L'esempio di Černobyl' è soltanto uno dei possibili a testimonianza di un clima di incertezza e paura che accompagnava, quasi in forma di ossimoro, l'entusiasmo scaturito per «la fine della storia» (Fukuyama, 1992) e il volgere al termine del «Secolo breve» (Hobsbawm, 1994). L'olocausto nucleare da Guerra fredda era stato chiaramente evitato ma questo non significava che le guerre fossero finite: la guerra tra Gran Bretagna e Argentina (1983) oppure il conflitto Iran-Iraq (1980-1988) già negli anni Ottanta avevano mostrato quanto il rischio di un conflitto slegato dal confronto globale tra le (due) superpotenze era una possibilità permanente (Hobsbawm, 2006, p. 647). Allo stesso modo, gli anni Novanta hanno visto numerose operazioni militari (che non sempre presero il nome di "guerra") in varie parti d'Europa, d'Asia e d'Africa. La crisi nell'assetto degli stati nazionali tradizionali fu tale da rendere vulnerabili anche i paesi "stabili" (Hobsbawm, 2006, p. 647).

Queste forme di interconnessioni che superano i confini e rendono vulnerabili e resistenti allo stesso tempo hanno agito da propulsori per i cambiamenti e le trasformazioni di quegli anni anche nel campo dei saperi femministi. Viene ad affermarsi un nuovo approccio tanto teorico quanto pratico nei femminismi di tutto il mondo proprio nel corso degli anni Novanta, che prende il nome di femminismo transnazionale, e che «have become the dominant modality of feminist movements around the world» (Desai, 2005, p. 319).

Il tempo, gli spazi e gli individui che li abitano e vi si muovono all'interno non sono mai stati reciprocamente estranei. In questi termini, contestando la logica singolare e universalizzante del femminismo dominante (bianco), i femminismi (già a partire dagli anni Ottanta) hanno prodotto una forma di teorizzazione nuova con la quale riflettere sull'insieme dei caratteri e delle caratteristiche localizzate, vale a dire sulla posizione (mai neutrale) da cui poniamo le domande e in cui il soggetto si forma. Viene messo in discussione, cioè, il concetto umanistico-universalistico in base al quale tutte

le donne, in quanto donne, sono fondamentalmente uguali, con la stessa storia di oppressione, e con gli stessi desideri, per il solo fatto di essere, tutte, donne. Costruire un soggetto “donna” universale e atemporale, così come stabilire la brevità o la lunghezza di una certa epoca storica, non ha senso se non stabilendo in quale presente ci muoviamo, quale sia l'*habitat* concettuale e sociale al quale facciamo riferimento. La costruzione di un soggetto del femminismo che sia situato e in continuo mutamento, diventa allora il punto di partenza del femminismo transnazionale, il quale adottando un approccio intersezionale, analizza le situazioni di oppressione e disuguaglianza che un individuo subisce tenendo conto del contesto sociale nel quale queste si verificano e nel quale il soggetto vive. Ela Shohat (2002), ad esempio, intende il femminismo transnazionale una pratica situata, in cui le storie e le comunità sono intrinsecamente legate (oppure favorevoli al legame) le une alle altre: il femminismo transnazionale, da non intendersi come progetto unificatore, diventa uno strumento per comprendere le diverse società del mondo, non in termini di una narrazione del progresso unidirezionale, ma nella loro simultaneità temporale e in condizioni diverse di subordinazione. Occorre rendersi sensibili alle diverse «positionalities» (Alexander & Mohanty, 1997) delle donne nel contesto transnazionale economico, politico, sociale, culturale e simbolico.

Nella celebre pubblicazione *Scattered Hegemonies: Post Modernity and Transnational Feminist Practices* (1994), Inderpal Grewal e Caren Kaplan, hanno articolato gli obiettivi atti alla promozione di un progetto femminista transnazionale: «This project stems from our work on theories of travel and the intersections of feminist, colonial and postcolonial discourses, modernism and postmodern hybridity» (Grewal & Kaplan 1994, p. 1). La messa in discussione dell'approccio internazionale al femminismo (Kaplan et al, 1999; Shohat, 2001; Mohanty, 2003; Moghadam, 2005; Feree & Tripp, 2006; Sudbury, 2009; Swarr & Nagar, 2010) che si era posto come unico approccio possibile, ha aperto a nuove problematizzazioni e a nuove definizioni di cos'è e come si articola il femminismo. Grewal e Kaplan riconoscendo che «in many locations in the United States and Europe, theory often tends to be a homogenizing move by many First World women and men [...] theory seems unable to deal with alterity at all or falls into a kind of relativism» ritengono necessario «problematizing theory; more specifically, feminist theory» (1992, p. 2). Chandra T. Mohanty, pur senza fare mai riferimento diretto al femminismo transnazionale, offre degli spunti importanti per la teorizzazione e l'individuazione dei suoi assunti principali: ha sostenuto che «il lavoro femminista interculturale [deve] prestare attenzione alla micropolitica del contesto, della soggettività e della lotta così come alla macropolitica dei sistemi e dei processi economici e politici globali» (2012, pp. 178-179). Mohanty sottolinea «la necessità per il lavoro teorico femminista di pensare in modi nuovi e profondamente contestualizzati le alleanze e la solidarietà [...] l'urgenza di un progetto femminista antirazzista, anticapitalista e postcoloniale» (2012, p. 27) che promuova «mutuality, accountability, and the recognition of common interests as the basis for relationships among diverse communities» (2003b, p. 7). Le pratiche femministe transnazionali richiedono, allora, un lavoro comparativo (Mohanty, 2003a, p. 518) piuttosto che l'annullamento delle differenze; vale a dire confrontare le oppressioni multiple delle donne e le loro sovrapposizioni piuttosto che costruire una teoria dell'oppressione egemonica sotto la categoria unificata di donne, abbandonando l'idea di costruzione di un programma

femminista unificato (Basu, 1995). Prendere in considerazione le oppressioni multiple è quello che intendono anche Grewal e Kaplan (1994) con il riferimento alle «scattered hegemonies»: questo concetto evoca diversi snodi di potere diffusi («scattered») nel mondo, a diversi livelli, e dove molti tipi di rapporti possono operare simultaneamente. Così, invece di costruire il mondo in termini binari (oppressore/oppresso, dominio/resistenza), il concetto di «egemonie diffuse» (di matrice gramsciana) permette di prendere in considerazione molteplici oppressioni localizzate, che sono simultanee o sovrapposte. Parlare di egemonie diffuse apre alla possibilità di solidarietà tra diverse condizioni e dei collegamenti tra le diverse forme di femminismo, senza richiederne l'equivalenza, l'omologazione tra i diversi femminismi e senza dover fare riferimento a una «master theory» (Lyotard, 1979). Se il paradigma della «global sisterhood» (Morgan, 1984) parte dagli elementi comuni tra le donne, i femminismi transnazionali partono, al contrario, proprio dalle differenze tra le donne. Il termine “transnazionale” in questo senso acquista valore: «it takes its meaning from Third and First World feminist theorizations on race, class and sexuality, and feminist postcolonial studies that make us aware of the artificiality of the idea of nation and its patriarchal nature» (Mendoza, 2002, p. 296). Un approccio transnazionale al femminismo prevede l'opportunità e la possibilità di una solidarietà politica delle femministe in tutto il mondo che superi le differenze di razza, classe, sessualità e di confini nazionali, sulla base delle esperienze concrete dell'organizzazione transnazionale delle donne. In questo senso Mohanty propone un «feminism without borders» (1986; 2003): strategia per affrontare le ingiustizie del capitalismo globale e aprire a nuove possibilità: «it is through this model that we can put into practice the idea of “common difference” as the basis for deeper solidarity across differences and unequal power relations» (Mohanty, 2003, p. 250).

La critica e la messa in discussione della sorellanza universale, denunciata come omogeneizzante e occidente-centrica, così come la critica al capitalismo e alla globalizzazione, intese come nuove espressioni del patriarcato, sono tutti fattori che hanno contribuito all'affermazione del nuovo approccio femminista transnazionale. Teorie e pratiche femministe transnazionali richiedono la consapevolezza e la capacità di riconoscere che i privilegi di una ognuno, all'interno del sistema-mondo, sono sempre collegati all'oppressione e allo sfruttamento di un'altra donna. Una volta riconosciute queste relazioni ineguali, si comprende il fallimento potenziale di una categoria delle “donne” universale e basata sulla solidarietà (Grewal & Kaplan, 1994).

L'utilizzo del termine transnazionale, ad ogni modo, non esaurisce, da solo, il perpetuarsi delle differenze (nelle teorie e negli approcci). Al contrario: cambia significato in base al contesto, in base ai tempi e agli spazi. Anche per questo continua a creare confusione e addirittura viene utilizzato e compreso con significati diversi. Inderpal Grewal e Caren Kaplan (2001, pp. 644-645) ne individuano almeno cinque:

1. “transnazionale” è utilizzato per descrivere le migrazioni contemporanee, soprattutto quelle della manodopera e che si muovono, quindi, dal Sud al Nord globale.
2. “transnazionale” come categoria che sostituisce quella dello stato-nazione, i cui confini scompaiono per effetto della globalizzazione.
3. “transnazionale” come sinonimo di diasporico.
4. “transnazionale” come forma di neocolonialismo economico e movimenti dei flussi finanziari.
5. “transnazionale” è usato infine per indicare la ONGizzazione dei movimenti sociali.

È questo ultimo caso che mi interessa maggiormente. I forum globali sono spesso intesi, soprattutto nel «post-Beijing process» (Desai, 2005), arena naturale per il femminismo transnazionale. Le Ong che si incontrano nei forum globali, ad esempio quelli delle Nazioni Unite, si ritrovano a rappresentare tutte le donne dei loro paesi d'origine. Queste Ong sono spesso finanziate dagli stati in cui operano/nascono. Un certo numero di loro riceve finanziamenti da parte dei governi neo-coloniali (come gli Stati Uniti), direttamente o indirettamente. Seppure molto spesso soggetti femministi, per ragioni politiche, rifiutano il riconoscimento e i finanziamenti statali, le Nazioni Unite e le potenze neocoloniali svolgono un ruolo determinante e provocano l'invisibilizzazione del transnazionalismo dal basso. Ecco perché mi interessava affrontare, nel paragrafo precedente, le Conferenze organizzate dall'Onu in maniera critica. In che misura servono come siti esibizionistici-nazionali-normativi (Bacchetta, 2006)? In che misura rendono invisibili movimenti femministi più radicali che sfidano gli stati e le loro politiche? Paola Bacchetta (2006; 2015), a tal proposito, problematizza l'applicazione del termine transnazionale come "aggettivo" e si domanda cosa faccia, effettivamente, un movimento femminista quando è transnazionale piuttosto che internazionale, globale o sovranazionale? Passare alla categoria descrittiva di "transnazionale" implica uno spostamento epistemologico reale? E in caso affermativo, in che direzione? Seguendo il suggerimento di Bacchetta, mi sembra che il termine "femminismo transnazionale" possa essere pensato non tanto come un aggettivo o un sostantivo qualificativo di una situazione o condizione specifica, ma piuttosto un insieme eterogeneo di possibilità analitiche e pratiche per costituire un punto di partenza (e non necessariamente di arrivo) per comprendere relazioni di potere storiche, contestuali, materiali e simboliche. Le sfide poste dai nuovi sviluppi socioeconomici, politici, internazionali (o, forse meglio, transnazionali) in un mondo globalizzato richiedono nuove risposte e nuove strategie a livello pratico; a livello analitico, richiedono la necessità di riesaminare vecchi concetti e paradigmi teorici, per poterne poi sviluppare di nuovi. Diventa allora naturale chiedersi chi, e in che modo, definisce gli interessi e i diritti delle donne.

Per rispondere, è necessario interrogare e capire come le donne nel mondo agiscono, che tipo di rapporto instaurano con le istituzioni (statali, nazionali, internazionali), quali problemi esse si trovano di fronte e quali cambiamenti affrontano nelle loro vite. Provare a vedere, cioè, in che maniera agisce, concretamente, il femminismo transnazionale.

I.A.5 Alcuni esempi di azioni transnazionali

Valentine Moghdam, nel capitolo *Transnational Feminist Activism and Movement Building*, contenuto all'interno di *The Oxford handbook of Transnational Feminist Movements* (2005), edito da Rawwida Baksh e Wendy Harcourt, individua diversi tipi di azioni transnazionali, che definisce «transnational feminist networks» (Tfn) e li raggruppa in quattro macro-categorie:

1. *Tfn* che operano per contrastare l'approccio neoliberista;
2. *Tfn* che si concentrano sui pericoli dei fondamentalismi religiosi;

3. *Tfn* che agiscono per contrastare i conflitti e promuovere la pace;
4. *Tfn* con focus umanitario.

La maggior parte di questi *Tfn*, secondo, l'autrice, è emerso negli anni Ottanta e tutti continuano ad essere attivi in qualche forma ancora oggi, seppure con caratteristiche diverse e con appartenenza singola o multipla alle macro-categorie sopra elencate. Senza seguire pedissequamente questa suddivisione, propongo un breve elenco di mobilitazioni transnazionali, riconducibili ai «transnational feminist networks» (Moghdam, 2005) e che possano aiutare a comprendere temi sottese e modalità di collaborazione tra femministe situate in punti diversi del mondo.

Un primo esempio di mobilitazione che possiamo definire transnazionale è quello della *World March of Women Against Poverty and Violence* (Wmw), inaugurato nel 1998 dalla *Fédération des Femmes du Québec* a Montreal (Canada). Quell'evento è culminato nel 2000 in una serie di altre marce e azioni organizzate in tutto il mondo per protestare contro la povertà e la violenza alle le donne¹¹. In queste manifestazioni hanno partecipato quasi 6.000 organizzazioni provenienti da 159 paesi del mondo e i temi che vengono portati avanti sono quindi diversi e differenziati in base al contesto. Cinque anni più tardi dalla prima Marcia Mondiale del 2000, il comitato Wmw ha lanciato la *Women's Global Charter for Humanity*, con la volontà di rispondere a una serie di domande venute fuori, fino a quel momento: in che modo vogliamo costruire un nuovo ordine mondiale? Quali sono gli assunti di base affinché questa trasformazione possa verificarsi? La *Women's Global Charter for Humanity* contiene allora 31 «affirmations» sui temi della pace, della giustizia, della solidarietà e dell'uguaglianza, valori da seguire e applicare per la realizzazione di quel «another world» immaginato dalla Wmw. L'aspetto interessante che ha riguardato la redazione di questo documento, a differenza di quanto accaduto in precedenza, per i documenti redatti dalle Conferenze Nu, è la sua circolarità: il documento ha compiuto un vero e proprio viaggio in giro per il mondo, trasferito da paese in paese, affinché i singoli comitati nazionali potessero leggerlo, modificarlo, completarlo. Il viaggio è iniziato in Brasile e si è concluso in Burkina Faso, nel corso del 2005. Il passaggio da un paese all'altro, e quindi da un contesto all'altro, ha fatto emergere tanto le differenze di prospettiva e di approccio ai temi in questione quanto la volontà di portare avanti un progetto comune e efficace, la volontà di costruire un movimento globale con una identità collettiva (Dufour & Giraud, 2007) che non avrebbe dovuto sovrastare, però, le volontà del singolo contesto: affinché questa "unità" potesse realizzarsi, attraverso il dialogo si sono accettati una serie di compromessi tanto sui temi da trattare quanto sulle modalità d'implementazione (Moghadam, 2005). Una strategia di questo tipo mi sembra effettivamente richiamare l'invito di Chandra T. Mohanty, quando, come visto nel paragrafo precedente, ci ricorda che «a transnational feminist practice depends on building feminist solidarities across the divisions of place, identity, class, work, belief, and so on» (2003, p. 530) e in questo senso la Wmw rientra nella "categoria" del femminismo transnazionale.

Poiché gli anni Ottanta sono stati caratterizzati dall'aumento e all'espansione dei movimenti fondamentalisti religiosi di varia natura, tra i quali i movimenti cristiani e islamici, in quella stessa decade sono nate anche le prime forme di organizzazione transnazionale (non necessariamente di matrice femminista) che operano in contrasto a

¹¹ <http://www.worldmarch.org/>

queste trasformazioni. Figure chiave come Marieme Hélie-Lucas, Salma Sobhan, Ayesha Imam, Khawar Mumtaz e Farida Shaheed, preoccupate per i cambiamenti di alcune leggi nei loro paesi, per l'aumento del fondamentalismo religioso e dei movimenti aggressivi islamici e delle minacce allo *status* giuridico e alle posizioni sociali delle donne nelle società di maggioranza musulmana, hanno creato nel luglio del 1984, la rete internazionale di solidarietà *Women Living Under Muslim Laws* (Wluml), ancora oggi uno degli esempi più noti di alleanze transnazionali. Le attività dello Wluml comprendono la creazione di collegamenti internazionali tra le donne nei paesi musulmani per scambiare informazioni sulle loro situazioni, le loro lotte e le loro strategie. L'obiettivo è quello di rafforzare le iniziative e le lotte delle donne attraverso pubblicazioni e scambi di informazioni e pratiche (Hélie-Lucas, 1993) nonché mantenere l'attenzione sulle violazioni dei diritti umani delle donne al fine di contrastarle (Shaheed, 1994). Il Wluml si definisce «an international solidarity network that provides information, support and a collective space for women whose lives are shaped, conditioned or governed by laws and customs said to derive from Islam». L'obiettivo è quello di agire localmente, creando programmi nazionali relativi a casi specifici e contestualmente creare una rete di solidarietà internazionale rispetto a tematiche trasversali ai singoli contesti (Shaheed 1994; Ackerly 2000; Moghadam 2005). Il Wluml si propone di sfidare i tentativi da parte dei governi di strumentalizzare la religione musulmana per perpetuare la violenza contro le donne. Le attività del Wluml abbracciano il paradigma «women, culture and development» (Bhavnani, Foran & Kurian, 2003), riconoscendo la centralità dell'*agency* femminile e quale elemento propulsivo necessario per realizzare un cambiamento sociale trasformativo. Il Wluml è stato bersaglio, in realtà, anche di critiche: da una parte c'è chi sostiene abbia contribuito «to a negative image of Islam and Muslims or of a particular country» (Shaheed, 1994, p. 1018); dall'altra, c'è chi ne disconosce efficacia: «the network is an entity that does not exist totally in the “imagined community” of a feminist cyberspace [...] Nor does it exist purely on the ground» (Balchin, 2002, pp.128-129). Ma al di là delle critiche, mi sembra un riferimento utile per comprendere alcune caratteristiche tipiche dei movimenti transnazionali contemporanei: il *networking* gestito in gran parte via Internet oppure la creazione di spazi deliberativi e di discussione al cui interno le «norms of inclusivity» (Weldon 2006) hanno permesso contatti e relazioni tra paesi diversi del mondo.

Le femministe e i gruppi femminili sono da tempo coinvolti anche nel lavoro di promozione della pace, individuare i metodi di risoluzione dei conflitti e la costruzione delle condizioni necessarie alla sicurezza umana (Enloe, 2007; Moghadam, 2007). Le attività di gruppi antimilitari e di promozione dei diritti umani come *Women Strike for Peace*, *Greenham Common* e *Madres y Abuelas de Plaza de Mayo* sono certamente le più note. Questi gruppi, così come molti altri sorti in risposta alla nuova e più recente ondata di conflitti che ha drammaticamente riportato al centro della scena abusi e violenze della guerra (Afghanistan, Bosnia, Africa centrale, Medio Oriente), concentrano la loro attenzione sulla vulnerabilità specifica delle donne e delle ragazze durante le guerre, sulla natura diffusa degli abusi sessuali e la necessità di includere le voci delle donne nei negoziati di pace. Nel 2007, per citare uno dei *Tfn* di più recente formazione, sei donne vincitrici del Premio Nobel per la Pace hanno costituito la *Nobel*

*Women's Initiative*¹², organizzando la prima conferenza internazionale sul tema a Galway (Irlanda). La conferenza si è concentrata sulle donne, sui conflitti, sulla pace e sulla sicurezza in Medio Oriente e ha visto la partecipazione di 75 donne provenienti da tutto il mondo. La *Initiative* si propone di condividere e strutturare azioni comuni «to share women-led strategies and solutions, and then linking these grassroots women activists and organizations to policy makers and other decision makers [...] [to] strengthen [women's] capacity to conduct direct advocacy at the local, national and regional levels [...] to bridge grassroots women leaders' messages and solutions to a global audience»¹³.

Questi primi esempi mostrano dei *Tfn* che organizzano le proprie attività sulla base di modalità di riunione, incontro e organizzazione molto simile a quanto fa (e ha fatto in passato) l'Onu. Non è un caso che il cambiamento nella natura e nell'orientamento del femminismo internazionale sia avvenuto a metà degli anni Ottanta, durante i preparativi alla III Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulle donne (Nairobi, 1985). Questo cambiamento è stato a sua volta influenzato da tre trasformazioni di natura economica e politica, che hanno preso piede sia a livello nazionale che a livello mondiale. La prima è stata la transizione dalle politiche economiche keynesiane (con la loro enfasi sull'intervento del governo per raggiungere la piena occupazione e il benessere dei cittadini) all'ordine economico neoliberale (che pone l'accento, al contrario, sul libero mercato, la privatizzazione, e la liberalizzazione commerciale e finanziaria), insieme ad una nuova divisione internazionale del lavoro, che si basa sulla manodopera femminile. La seconda riguarda il lento declino del *welfare state* in tutti i paesi del Primo mondo e la persistenza della povertà e del sottosviluppo in molti paesi del Terzo Mondo: entrambe le situazioni hanno gravato notevolmente sulla riproduzione femminile e sulla gestione dei ruoli domestici. In terzo luogo, l'emergere di diverse forme di fondamentalismi e movimenti religiosi di destra che hanno minacciato l'autonomia femminile e i loro diritti umani. La portata di questi cambiamenti globali hanno prodotto una convergenza di prospettive femministe e alla creazione, come visto, di *Tfn* e di alleanze che hanno riunito donne tanto dal Nord quanto da Sud, per rispondere a quelle pressioni. Oltre agli esempi che ho riportato prima, vale la pena citare anche *Development Alternatives with Women for a New Era* (Dawn), *Demanding Rights, Resources and Results for Women Worldwide* (Madre), *Feminist Network transforming Global Economy and Development* (Wide), *Women's Environment & Development Organization* (Wedo), *The Sisterhood Is Global Institute* (Sigi).

Negli anni Novanta i *Tfn* si sono impegnati soprattutto in attività di *lobbying* e *advocacy* nei confronti delle istituzioni nazionali e sovranazionali, attraverso l'adozione di un programma femminista più ampio e che includeva una critica al neoliberismo e il raggiungimento della piena cittadinanza femminile, del godimento dei diritti riproduttivi e dell'autonomia per tutte le donne in tutto il mondo. Questo insieme di intenti è stata poi formalizzata con la redazione della *Piattaforma d'azione* di Pechino, stilata nel 1995 a Pechino. La *Piattaforma* è allora il prodotto delle alleanze tra le femministe presenti all'interno di organizzazioni burocratiche e internazionali (le cosiddette «femocrats») e le femministe attive nei gruppi della società civile e nelle reti femministe. Come visto

¹² www.nobelwomensinitiative.org

¹³ <https://nobelwomensinitiative.org/about/how-we-work/>

nel paragrafo I.A.4, uno degli utilizzi di “transnazionale” «segnala ciò che è stato definito [...] la *ONGizzazione* dei movimenti sociali» (Grewal & Kaplan, 2015, p. 82) che sta ad indicare proprio la tendenza sorta «sull’onda delle conferenze delle Nazioni Unite sulle donne» (Grewal & Kaplan, 2015, p. 82) a strutturare «un’alternativa alle principali articolazioni dei termini globale e internazionale fornite dalle femministe occidentali, euro-americane degli anni Settanta» (Grewal & Kaplan, 2015, p. 82). Già durante la seconda ondata femminista, in realtà, un femminismo “istituzionalizzato”¹⁴ ha collaborato con i collettivi femministi informali o con associazioni di donne locali; ma soltanto negli anni Novanta si verifica un vero e proprio *exploit* di queste collaborazioni, le cui azioni avevano l’obiettivo di tradurre il progetto femminista di trasformazione culturale e politica in proposte concrete per la politica di genere, grazie alla collaborazione con le istituzioni e con i governi. Molte di queste nuove realtà associative presentavano una identità politica ibrida: da una parte agivano per promuovere la politica di genere e l’*empowerment* per le donne, lavorando direttamente a contatto con governi e organizzazioni intergovernative (ad esempio l’Onu); dall’altra non rinunciavano alla mobilitazione o alle manifestazioni di massa. Ferree e Martin (1995), proprio per questo, definiscono questa tipologia di organizzazione femminista, per il caso degli Stati Uniti, «an amalgam, a blend of institutionalized and social movement practices» (1995, pp. 7–8). In collaborazione con la «global feminist lobby» (Alvarez, 1999, p. 182), le Ong locali hanno agito e ottenuto l’adozione, da parte dei governi, di una serie di riforme di matrice femminista (come le quote elettorali per rafforzare la rappresentanza politica delle donne oppure leggi e regolamenti per combattere la violenza domestica). Seppure alcuni hanno criticato queste Ong, sostenendo che «NGOs as such have a depoliticizing and deradicalizing effect on movement politics» (Petras, 1997; Ferguson, 1994; Lang, 1997; Pisano, 1996), credo sia inevitabile riconoscere che, probabilmente proprio questo carattere ibrido, abbia permesso loro «to play a critical role in advocating feminism» (Alvarez, 1999, p. 183). Quali effetti (concreti) abbia avuto questo «critical role» nell’avanzata della causa femminista, apre a un ulteriore dibattito.

I.A.6 Articolazioni recenti di mobilitazioni femministe transnazionali

Gli anni Novanta, come appena detto, aprono a una istituzionalizzazione e a una “professionalizzazione del femminismo”; questo vuol dire che sempre più spesso, governi e istituzioni si rivolgono direttamente a Ong femministe che si trovano a svolgere il ruolo di intermediari tra le istituzioni e la società civile, lasciando poco spazio a movimenti più piccoli o a espressioni slegate da queste più grandi organizzazioni. Già dall’inizio del nuovo Millennio è diffusa la preoccupazione «that growing numbers of feminist organizations seem to have been driven to focus their

¹⁴ Il dibattito sulla istituzionalizzazione e professionalizzazione del femminismo è complesso. In questo caso, con “istituzionalizzazione” del femminismo intendo quel processo di ridefinizione dell’agenda politica femminista avvenuta soprattutto in seno alle Nazioni Unite: se all’inizio degli anni Settanta il femminismo si presentava un movimento autonomo e anti-istituzionale, nello spazio di due decenni, a partire dalla Conferenza del 1975 a Città del Messico, si è lasciato assorbire da una politica funzionalizzata alla ristrutturazione dell’economia globale in senso neoliberista. Si è evoluto, cioè, verso il paradigma dell’emancipazione, delle pari opportunità e dell’accesso al lavoro salariato per le donne, allontanandosi dal pensiero e dalle rivendicazioni iniziali. Per un approfondimento: Federici S. (2014), *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Ombre Corte, Verona.

energies and resources on more technical, less contestatory activities, to the actual or potential detriment of more effective national or international policy advocacy and other modalities of feminist cultural–political intervention» (Alvarez, 1999, p. 183).

Nancy Fraser, filosofa e teorica femminista statunitense, ha denunciato il fatto che gli obiettivi femministi dell'auto-realizzazione e della giustizia sociale sono diventati, paradossalmente, funzionali alla logica di mercato, alla privatizzazione e alla riduzione dei servizi sociali da parte dello stato. Secondo Fraser questo è accaduto perché il femminismo «shift[ed] from redistribution to recognition [...] into a variant of identity politics» (2009, p. 108), subordinando, cioè, le battaglie socio-economiche (*redistribution*) alle lotte per il riconoscimento (*recognition*); siamo in presenza, cioè, di un femminismo (composto da una ristretta élite anglo-americana) «ancella del capitalismo contemporaneo» (Fraser, 2014), che si è allontanato dalla lotta per la giustizia economica provocando una frammentazione e una emersione delle contraddizioni e dei conflitti. Non tutto, chiaramente, è perduto: secondo la teorica statunitense, la trasformazione che la crisi economica del 2008 ha generato può diventare volano di un altrettanto significativa trasformazione del femminismo: «this is a moment in which feminists should think big. Having watched the neoliberal onslaught instrumentalized our best ideas, we have an opening now in which to reclaim them» (Fraser, 2009, p. 117). E proprio negli ultimi anni Fraser individua una nuova fase femminista (2009, p. 113), una rinascita di un movimento femminile radicale e ribelle, che è legata al potenziale visionario del movimento della prima ondata femminista pur partendo da assunti, condizioni e obiettivi differenti.

L'affermazione della «società in rete» (Castells, 2002), in particolare, ha consentito una maggiore partecipazione delle donne nel discorso pubblico, fornendo loro gli strumenti giusti per lanciare, diffondere e ottenere supporto alle loro richieste o alle proteste sociali e politiche, anche quando non appartenenti a reti o organizzazioni professionali. Il forte sviluppo dei nuovi movimenti sociali (Castells, 2012) ha rivelato una profonda trasformazione degli eventi e delle manifestazioni di matrice politica. Questa trasformazione è confermata dalla diffusione di forme non istituzionali/istituzionalizzate di politica, dall'esistenza di una rete globale di utenti e dall'emergere di «mass self-communication» (Castells, 2009). In questo contesto, nuove forme di manifestazioni politiche sono separate dalle istituzioni e formano un complesso *milieu*, al cui interno convergono vecchi e nuovi strumenti di comunicazione (Rueda Ortiz, 2009), in cui Internet acquisisce un ruolo determinante nel promuovere l'espansione della sfera pubblica (Westling, 2007). Nella rete si costituiscono nuove formule per concepire e promuovere l'interazione sociale, ridefinendo l'attivismo e l'identità collettiva (McCaughy & Ayers, 2003). L'affermazione dirompente di Internet e delle tecnologie ITC insieme alla rapida espansione dei movimenti sociali locali (e l'adesione transnazionale tra loro), ha permesso la trasformazione di questi ultimi in veri e propri fenomeni globali. Le possibilità dilatate di *networking* hanno segnato l'inizio di una nuova era per i movimenti sociali (Castells, 2012). Il *cyber-activism* è spesso definito come un'azione politica non convenzionale, dove per “non convenzionale” si intendono «alternative tactics and expressions to traditional political structures, habitual in movements such as the feminist» (Rucht, 1992). Queste nuove pratiche si sono sviluppate con il supporto dei social media, che svolgono un ruolo cruciale nell'affermazione di questi nuovi movimenti sociali (Castells, 2009, 2012) che

possono beneficiare di possibilità facilitate di interazione, del basso costo di questo tipo di comunicazione, della rapidità nella creare e diffondere i messaggi anche a una comunità di utenti potenzialmente vastissima. Castells (2009) sottolinea che le reti sociali stanno riconfigurando i rapporti di potere e le relazioni tra cittadini e istituzioni dato che individui o gruppi possono facilmente diffondere il proprio messaggio e ottenere visibilità e consensi potenziando, così, il proprio ruolo nella sfera sociale e politica. Attraverso la rete è possibile, anche, costruire una narrazione alternativa all'egemonia dei media *mainstream* (Fuchs, 2014), raccogliendo e diffondendo notizie magari ignorate dai media o fornendo prospettive diverse a parità di argomento trattato. Questa nuova realtà richiede metodologie nuove per analizzare la scrittura e la comunicazione digitale, da intendersi come nuove forme di interazione sociale tra gli individui (Knobel & Lankshear, 2007). Nel Capitolo IV approfondisco questo tipo di mobilitazioni. Adesso, continuando l'analisi delle mobilitazioni transnazionali come avviato nel paragrafo precedente, mi sembra che due mobilitazioni, *SlutWalk* e *Non Una Di Meno / Ni Una Menos*, possano rientrare in questa nuova "ondata" di movimenti sociali e possano rappresentare un buon riferimento di pratiche che mettono insieme vecchi e nuovi strumenti politici e comunicativi.

SlutWalk nasce a Toronto (Canada), nel 2011. La prima marcia *SlutWalk* viene organizzata in risposta a pregiudizi e prescrizioni comportamentali e d'abbigliamento che colpevolizzano le donne e riaffermano una cultura misogina e patriarcale, che genera violenza. Anche se le proteste e le manifestazioni *SlutWalk* sono sorte spontaneamente, si sono diffuse in tutto il mondo, ottenendo moltissimo successo e adesione (Roy, 2011). Partito dal Canada, il movimento *SlutWalk* si è diffuso a macchia d'olio anche in altri paesi, siano essi del Nord o del Sud globale. Già nel solo 2011 le proteste si sono svolte in oltre 200 città e almeno 40 paesi (Westendorf, 2013), tra i quali Spagna, Ungheria, Finlandia, Norvegia, Corea del Sud, Sudafrica, Australia, Ucraina, Messico, Brasile, India, Indonesia, Germania, Marocco, Inghilterra (Carr, 2013). Gli slogan che più comunemente si leggevano nei cortei *Slut* recitavano: «My Dress Is Not a Yes», «Stop Sexual Profiling», «Walk of No Shame» «It's a Man's World—Let's Fuck It Up», «Slut Pride» (Carr, 2013, p. 25). La strategia delle marce è allora molto chiara: piuttosto che piegarsi alle prescrizioni sull'abbigliamento e sul comportamento in pubblico, le donne utilizzano strumentalmente e a proprio vantaggio le offese e le accuse con due obiettivi principali: attirare l'attenzione dei media e avanzare la causa delle donne, questa volta in via del tutto indipendente dai governi. Questa nuova forma di attivismo è emersa contemporaneamente a *Occupy Wall Street* e alle occupazioni che hanno caratterizzato le Primavere Arabe (2011), segnando e inaugurando una nuova modalità di azione e di protesta dal carattere, appunto, transnazionale. Dalla fine del 2016, ancora, un nuovo movimento femminista, sorprendente per la sua dimensione, la sua composizione e la sua radicalità, ha fatto la sua comparsa in diversi paesi del mondo, tra cui anche l'Italia. Anche questa volta, come per il caso *SlutWalks* o per altri *Tfn*, l'ispirazione per la mobilitazione transnazionale è venuta dalle mobilitazioni femministe internazionali contro la violenza *machista* in molti paesi dell'America latina, per la parità di retribuzione in Islanda e per l'aborto in Polonia, che ha incoraggiato la volontà di reagire a una situazione di violenza strutturale contro le donne e quindi contro un sistema patriarcale e eteronormativo. In occasione del 25 novembre 2016, data nella quale le Nu celebrano la

Giornata Internazionale per l'eliminazione della violenza contro le donne, *Non Una Di Meno*, questo il nome del collettivo italiano, ha marciato a Roma e in altre città del paese, ottenendo particolare successo, risonanza e partecipazione grazie a una capillare attività di condivisione e comunicazione sui social media e grazie all'inclusione di istanze antirazziste, classiste e Lgbtq. *Non Una Di Meno* ha accolto con favore l'appello del gruppo *Ni Una Menos*, omologa argentina, ad uno sciopero femminile e femminista internazionale, fissato per l'8 marzo 2017, proclamando uno sciopero dal lavoro produttivo e riproduttivo. Anche per la marcia dell'8 marzo i numeri sono stati altissimi, in Italia come altrove.

Certo, al di là dei successi immediati, è difficile stabilire gli effetti di queste manifestazioni nel lungo periodo. Si tratta di *network* e coalizioni che dureranno nel tempo? Oppure che agiscono *qui e ora* in risposta a un obiettivo/un'esigenza specifica? Dopo alcuni anni di notevole successo di *SlutWalks*, il movimento è diventato oggi qualcos'altro. *Non Una Di Meno*, rispetto al comitato italiano, continua le sue attività e si prepara ai nuovi appuntamenti¹⁵.

Attraverso questi esempi di mobilitazioni e *network* transnazionali, diventa chiara l'eterogeneità delle modalità di azione e di temi trattati, all'interno dell'universo femminista, o comunque riconducibile ad esso. Le femministe sono probabilmente le pioniere nell'organizzare reti di *advocacy* e di pressione, a livello transnazionale, per denunciare e ribaltare pratiche locali di oppressione e ingiustizia. Allo stato attuale delle cose, il femminismo, nel suo significato e nelle sue espressioni più ampie, ha raggiunto uno *status* importante, guadagnando posto e consenso a livello formale e istituzionale. Questo successo di consensi - unico nel suo genere se pensiamo alle direzioni prese dal movimento operaio, ad esempio, pure sorto negli anni Sessanta e Settanta in forma organizzata come accaduto per il movimento femminista - potrebbe rendere meno necessarie ulteriori manifestazioni e azioni che si propongono di portare l'attenzione sulle questioni di genere: numeri crescenti di femministe siedono, infatti, nei parlamenti, in ambito accademico oppure privato-aziendale. Nei fatti, però, espressioni come *Non Una Di Meno* oppure *SlutWalk*, ci parlano di mobilitazioni autonome e vitali che sentono urgenza e necessità di inserirsi in un discorso pubblico che, evidentemente, non riesce a includere tutte le istanze né a garantire completa parità e raggiungimento degli obiettivi. C'è da dire che con il tempo anche le proteste di strada hanno perso il loro carattere di novità e la loro dirompenza, tanto che affinché possano considerarsi di successo, devono riuscire a includere numeri di partecipazione molto alti. Ancora: il femminismo e le sue istanze continuano ad essere contestate, stigmatizzate, delegittimate e sono molte le organizzazioni (locali o transnazionali) che scelgono di definirsi promotrici dei diritti delle donne o della giustizia sociale, preferendo queste

¹⁵ La manifestazione più recente è stata quella del 25 novembre 2017, in occasione della Giornata internazionale per l'eliminazione della violenza contro le donne. Durante la Giornata sono state organizzate marce, manifestazioni, esposizioni sul tema e al quale hanno partecipato i comitati locali della rete. La manifestazione che ha visto il maggior numero di partecipazioni è stata quella di Roma. Il prossimo appuntamento in piazza è fissato per l'8 marzo 2018. Come si legge dalla pagina web della rete italiana, infatti: «l'assemblea nazionale di Non Una di Meno riunita a Roma dopo l'oceánica manifestazione del 25 novembre, ha letto e fatto proprio l'appello lanciato da *Ni Una Menos* Argentina alla costruzione dello sciopero globale delle donne per il prossimo 8 marzo 2018. Siamo pronte a incrociare le braccia di nuovo nel lavoro produttivo e riproduttivo, gratuito e a nero, formale e informale, costruiremo una nuova memorabile giornata di lotta delle donne, delle trans, dei soggetti queer, del lavoro femminilizzato, fuori dalla ritualità contro il ricatto della precarietà e delle violenze!»
<https://nonunadimeno.wordpress.com/portfolio/verso-25-novembre/>

espressioni alla “etichetta” di femminismo. In molti casi il momento di massimo successo e condivisione del femminismo è fatto risalire agli anni Settanta; ma perseverare con questa assegnazione può avere risultati negativi: non prendere in considerazione, ad esempio, mobilitazioni e azioni che sorgono in altre zone del mondo, oppure catalogarle come mere riproduzioni delle mobilitazioni degli anni Settanta. A differenza di quel periodo storico, tra l’altro, i femminismi sono dislocati in tutto il mondo e seppure attingendo all’archivio del secolo scorso, producono nuovi e importanti dibattiti e strategie d’azione. Può contare, inoltre, sull’impegno di molte più persone e risorse, a differenza di quanto accadeva negli anni Settanta. «Feminist organising continues» affermano Myra Marx Ferree e Christina Ewig (2013): «its heyday may yet come, but certainly has not yet passed» (2013, p. 22).

L’oggetto di questo lavoro di ricerca è proprio quello di analizzare le negoziazioni e le articolazioni degli spazi, dei momenti e dei soggetti dei femminismi di oggi e capire in che maniera «feminist organising continues». Mi sembra necessario a questo punto fornire ulteriori elementi, in forma di limiti e problematizzazioni, per comprendere quali tensioni abbiano accompagnato le trasformazioni più recenti. Nella Parte B che segue, come anticipato, provo a problematizzare queste trasformazioni e i nuovi approcci con un *focus* specifico alla regione post-Sovietica, ovvero le relazioni e le tensioni eventuali tra il femminismo di stampo occidentale e quello prodotto dalla/nella Europa centrale e orientale all’interno, comunque, della cornice transnazionale.

Parte B

Alcune problematizzazioni¹⁶

I.B.1 Quale Eurocentrismo?

Nella trattazione della Parte A del capitolo, ho presentato una ricostruzione dei passaggi che hanno portato a quello che oggi rappresenta il paradigma di riferimento dei femminismi contemporanei (il *frame* transnazionale). La frammentarietà degli approcci al femminismo, come già ribadito, ci porta a parlare di una pluralità di teorie e prassi, diverse per dimensioni, obiettivi, modalità, risultati attesi. Breny Mendoza nell'articolo *Transnational feminisms in question* (2002) afferma che, sebbene i femminismi transnazionali rappresentino il nuovo approccio di riferimento, «committed to intersectional analysis and transversal politics», sono rinvenibili «important gaps» tra le «intenzioni» (teoriche e pratiche) e gli effettivi risultati di quelle teorie e di quelle pratiche (2002, p. 310). Anche secondo Manisha Desai (2005; 2007) è rinvenibile questa distanza tra teoria e pratica transnazionale: il femminismo transnazionale, afferma Desai, in *The Messy Relationship Between Feminisms and Globalizations* (2007), «[...] have for the most part drawn on the expertise of educated, privileged women from the global North and the South who are well versed in a Euro- and U.S.-centric professional culture [...] given the structural inequalities that exist, their efforts have been limited by the ability of women lacking formal education—and facility in English, in particular—to navigate global gatherings» (pp. 4-5). Molte collaborazioni femministe transnazionali, per fare un esempio, avvengono attorno a tavole rotonde e convegni, in eventi situati e organizzati nel mondo accademico occidentale (Desai, 2005; Franzway & Fonow, 2011) con la conseguenza, tra le altre, dell'adozione (quasi mai problematizzata) dell'inglese come *lingua franca* del processo di produzione della conoscenza accademica, dei documenti ufficiali prodotti dalle Conferenze, etc.. Senza dubbio, è necessario fare riferimento a un linguaggio comune se si vuole costruire un «femminismo senza frontiere» (Mohanty, 1986; 2003), favorire le alleanze e imparare a confrontarsi reciprocamente. Ma, come ci ricorda Mohanty (2003), anche gli strumenti di comunicazione possono trasformarsi in strumenti di oppressione oppure di controllo nell'accesso alla conoscenza (2003, p. 176). Scrivere in inglese (che si tratti di una pubblicazione scientifica oppure di un documento Onu) non si limita ad essere soltanto una questione di linguaggio diverso: si tratta di costruire/concepire la conoscenza stessa in modo diverso. «Nel mondo globalizzato», afferma Renate Siebert, «la traduzione assume un significato importante se vogliamo metterci nella prospettiva di decostruire e ri-costruire, o costruire *tout court*, delle relazioni interculturali che possano operare una riparazione delle deformazioni nelle relazioni fra culture diverse che l'era dell'imperialismo e dei colonialismi ha prodotto a livello mondiale» (Siebert, 2003). Anche gli esempi riportati nel paragrafo I.A.5, nella Parte A di questo capitolo, fanno riferimento principalmente a azioni nate nel contesto occidentale oppure che utilizzano i canoni e i paradigmi occidentali come riferimento per le loro azioni o mobilitazioni.

¹⁶ Questa Parte B del capitolo riprende, con alcune modifiche, le riflessioni di un mio saggio pubblicato nella rivista *The Lab's Quarterly*, 2016 / A. III (n.s.) / n. 4 (ottobre – dicembre 2016), dal titolo “*Femen e femminismi in Europa. Una prima proposta di Analisi*”, pp. 57-75.

Quando prima ancora dell'inizio del mio percorso di dottorato sono entrata in contatto con le azioni e le notizie su Femen - un gruppo femminista composto da giovani donne che irrompono a seno nudo in spazi pubblici veicolando, attraverso il loro corpo, un messaggio politico - mi sono prevalentemente imbattuta in critiche che consideravano le attiviste Femen né femministe né meritevoli di attenzione o analisi. La pratica di utilizzare un corpo semi-nudo ha suscitato, infatti, numerose reazioni: Femen, a un primo sguardo, appare un movimento infarcito da interessi geopolitici, euroamericani e neocolonialisti più che un movimento con una strutturata e condivisibile agenda femminista. Opinione diffusa, questa, soprattutto da parte occidentale: «Femen partout, féminisme nulle part», titolava un articolo di Mona Chollet, su *Le Monde Diplomatique* nel 2013; «The Topless Imperialists», la *Brown Political Review* nel 2015. Esporre un corpo che per caratteristiche (bianco, giovane, magro) conferma i tratti della femminilità normativa significa convalidare in modo rituale l'appartenenza al gruppo delle donne privilegiate, egemoni. Inoltre, la circolazione nella cultura dei consumi di una certa rappresentazione delle donne già da sé consolida e rafforza un immaginario specifico di una certa femminilità: Femen sembrerebbe cedere alla tentazione di parlare del femminismo e delle donne in forma singolare, generale e astratta, producendo una universalizzazione dei valori e delle posizioni dei soggetti. Il paradosso insito nel corpo esposto delle attiviste Femen, ecco il senso delle critiche a loro rivolte, è questo: i seni nudi non propongono un'alternativa immediata alle rappresentazioni *mainstream* e alla iper-sessualizzazione del corpo delle donne, ma, perpetuando lo sguardo sul corpo femminile (e - ripeto - un corpo bianco, giovane, magro) si ritrovano imbrigliate negli stessi codici prescrittivi che vorrebbero rovesciare. Sarebbe a dire, riprendendo Audre Lorde (1979), che non si può distruggere la casa del padrone utilizzando gli strumenti del padrone: «The master's tool will never dismantle the master's house» (Lorde, 1979). Le analisi e le critiche su Femen prodotte fino a questo momento, questa è stata la mia impressione da principio, non hanno tenuto conto in maniera adeguata del contesto d'origine del gruppo (seppure attualmente il quartier generale del gruppo sia a Parigi - Francia, Femen nasce a Kyiv - Ucraina) precludendo, pertanto, una comprensione più ampia delle sue pratiche e dei significati a queste associati. A questo scopo mi interessa collocare il femminismo ucraino, all'interno di un dibattito transnazionale sui femminismi, considerandone similitudini e differenze, punti di contatto e resistenze. Quello che mi interessa analizzare, innanzitutto, è quanto la produzione di conoscenza femminista occidentale sull'Europa socialista e post-socialista - a cui l'Ucraina pure appartiene - sia stata parziale, nascondendo e non rivelandosi capace di comprendere le molteplici forme di *agency* femminile, provenienti da quella parte del mondo che, non calzando perfettamente nel *frame* liberale occidentale, quello cioè che rivendica l'autonomia individuale delle donne (e degli uomini) dall'ingerenza statale, si ritrova in un limbo (rispetto alle prospettive occidentali) senza possibilità di essere riconosciuto o definito sulla base di altri assunti e di altri approcci. Anche i paradigmi storici (post)socialisti, come quelli (post)coloniali hanno contribuito a modellare i regimi di genere e le forme di *agency* femminile transnazionale. Gli studi post-socialisti, però, non hanno ottenuto l'elevato *status* degli studi postcoloniali negli ambienti accademici occidentali, nonostante tanto il Secondo mondo, quanto il Terzo Mondo siano prodotti della modernità occidentale e (anche per questo) tra di loro strettamente connessi (Tlostanova 2011; Chari & Verdery

2009). Così come accaduto per la donna del Terzo mondo, concepita da parte occidentale come “vittima” (Mohanty, 2002), anche la donna dell’Europa dell’Est, nell’immaginario occidentale, è costruita come soggetto “manipolato” (e quindi ugualmente vittimizzato) dal regime comunista, immaginario che trae la sua origine dall’eredità ideologica della Guerra fredda (De Haan, 2010). Entrambe gli approcci (la donna “manipolata” e la “donna vittima”), sono profondamente radicate nella produzione accademica occidentale e hanno molto a che fare con il decennio delle donne delle Nu. Facendo riferimento al quadro concettuale del postcolonialismo, del post-socialismo e del post Guerra fredda, ritengo necessario, per poter discutere di femminismo transnazionale, legare le discussioni sull’*agency* delle donne con la «politics of location» (Rich, 1986) e con le «situated knowledges» (Haraway 1988) che sono alla base della teoria femminista contemporanea. Per questo, procedo a una ricostruzione/mappatura delle principali problematiche e dei principali nodi che sono venuti al pettine, nel tempo, rispetto agli aspetti teorici e agli eventi presentati nella sezione precedente.

I.B.2 Il Secondo mondo può parlare?

Durante una conversazione legata ai temi della mia ricerca, nel corso di un seminario in Università, un professore ha domandato in forma (mi è parso) retorica, se l’Europa Centrale e Orientale, di fatto, esista ancora. Immagino intendesse stabilire che l’”Est” ha perso la sua natura concreta ed è soltanto una etichetta che si riferisce a qualcosa di indefinito. Considerare la Cee una realtà/identità indefinita non vuol dire, mi chiedo, dare per assunta una inferiorità culturale di quella zona del mondo, al punto tale da non riuscirne più a riconoscere gli elementi caratterizzanti, quelli che vanno oltre, cioè, i meri confini geografici?

Il post-colonialismo, negli anni Ottanta, si è presentato come critica alla logica dell’eurocentrismo ovvero alla modernità europea (e quindi nordamericana), decostruendo la logica dicotomica, che contrapponeva il centro alla periferia, l’Io all’Altro, e così via, in cui il primo termine rappresentava la norma mentre il secondo è la differenza inferiorizzata. In questa bipartizione concettuale si giocava la contrapposizione tra l’Occidente e il Terzo mondo, lasciando poco (se non nessuno) spazio al Secondo mondo. Oggi, nell’era della globalizzazione, «“Occidente” e “Terzo mondo” risultano molto meno esplicitivi di categorie come “nord/sud” o “Mondo dell’Un-Terzo”/”Mondo dei Due-Terzi”» (Mohanty, 2012, p. 183)¹⁷ e seppure gli studi post-coloniali interrogano i processi di globalizzazione (Appadurai, 1996; Appiah, 2007; Spivak, 2003), processi che inevitabilmente riguardano anche la regione post-Sovietica, la riflessione non sembra avvenire alla stessa maniera. Nonostante l’invito di Edward Saïd il quale, in *Culture and Imperialism* (1993), esortava a includere i paesi post-socialisti nel campo di indagine post-coloniale, sembrerebbe che «[...] the Second World, as a conceptual category and an actual geopolitical region, did not exist [...]» (Marciniak, 2006, p. xv), come alluso anche dal professore a cui ho accennato.

¹⁷ Mohanty mutua il linguaggio dell’espressione “Mondo dell’Un-Terzo”/”Mondo dei Due-Terzi” da Gustavo Esteva e Madhu Suri Prakash (1998). Con queste espressioni Esteva e Prakash vogliono indicare minoranze sociali e maggioranze sociali, categorie che si basano sulla qualità della vita condotta dai popoli e dalle comunità in entrambi gli emisferi, nord e sud.

Le nozioni di “Occidente” e di “Oriente” nascono nei discorsi occidentali, i quali riconoscono nell’Oriente un carattere qualificato da «sensualism, irrationality, traditionalism or conservatism, despotism, primitivism, compliance and femininity» (Saïd, 1978, p. 49 ss.) mentre all’Occidente sono associate la razionalità, il progresso, la democrazia. In sostanza, un carattere moderno, dinamico e maschile. Seppure non venga direttamente inserita anche la regione Cee, nelle caratteristiche affidate all’Oriente, credo che la categoria di “orientalismo” à la Saïd possa essere applicata con qualche successo anche ai discorsi scientifici occidentali sull’Europa centrale e orientale. Secondo Edward Saïd, «orientalism» è un modo particolare di vedere e rappresentare l’Asia e gli asiatici da parte dell’Occidente e dei ricercatori occidentali, soprattutto i linguisti, gli studiosi letterari e gli storici della religione. Questo modo di vedere e di rappresentare l’*Altro* ha portato alla creazione di un discorso egemonico in cui «Asian was treated as an object which had to be discovered and written about, revealing his secrets, and then he had to be conquered in the name of development and civilization» (Saïd, 1978, p. 49). Secondo la logica del progresso, l’Occidente ottiene in questo discorso il diritto di conquistare e governare l’Oriente. Per Saïd, è evidente che l’Occidente ha bisogno di una simile immagine dell’Oriente, non per il bene dei suoi abitanti ma per se stesso, per rafforzare la propria identità e per creare una propria immagine (positiva) in opposizione a quella dell’Oriente (negativa).

Analogamente all’orientalismo e all’immagine dell’Oriente analizzato da Saïd, si può individuare e descrivere un certo modo, relativamente analogo, di vedere e rappresentare l’Europa centrale e orientale in Occidente. Proprio come l’orientalismo aveva i suoi orientalisti, così «Central-and-Eastern-Europeanism» ha avuto i suoi slavisti e sovietologi. L’interesse nei confronti dell’Europa centrale e orientale si è generalmente espresso nell’istituzione degli *Slavic studies* o dei cosiddetti *Area studies* nei dipartimenti delle università occidentali. Queste discipline, poiché dedite unicamente alla rappresentazione dell’altro (Saïd, 1978; Mellino, 2009) sono ideologicamente opposte a un approccio decostruttivo, a una strategia di “ascolto”. L’influenza di questo Orientalismo “europeo” può ancora essere osservata oggi, nella vita quotidiana, nella cultura popolare (in particolare nel cinema) e nell’arte dei paesi “occidentali”. A quanto pare, ed è quello che io affermo, anche nei femminismi.

A questo punto sembra necessaria una domanda: i paesi Cee, geograficamente europei, appartengono culturalmente all’Occidente oppure all’Oriente? Considerando le premesse, mi viene innanzitutto da stabilire che, questa domanda, è probabilmente mal posta: rafforza un’immagine bipolare del mondo, retaggio della Guerra fredda ovvero un fuorviante binarismo geografico e ideologico che mal rappresenta la fluidità e il potere delle forze globali (Mohanty, 2012, p. 183). Tutte le culture, in realtà, sono ibride (Bhabha, 2004), cambiano continuamente, si rinnovano. L’opposizione Est/Ovest oppure centro/periferia, indipendentemente dall’area geografica a cui viene applicata, è una categoria astratta e in quanto tale non è utile nelle analisi scientifiche e nella ricerca. Questo non significa ovviamente che tale opposizione non esista o che non influenzi ciò che pensiamo e facciamo. Questa divisione, però, ha ostacolato piuttosto che aiutato la percezione e comprensione dei fenomeni culturali dell’Europa centrale e orientale, soprattutto nel tempo post-sovietico. La pubblicazione di *Orientalism* di Edward Saïd nel 1978 in qualche modo ha costretto gli “orientalisti”, cioè i ricercatori occidentali che si occupavano di Asia, a impegnarsi in una discussione critica sui termini usati fino a

quel momento e sulle idee connesse loro. Anche nel caso di questo paragrafo, chiaramente, la categoria “Europa centrale e orientale” potrebbe essere tacciata di ideologia. Mi interessa allora sostenere che la nozione di “Europa centrale e orientale”, nelle intenzioni di questo paragrafo, acquista un significato puramente meta-geografico e per capire in che maniera il contesto incida sulle scelte e sui posizionamenti femministi; in che termini una parte guarda all'altra e in che modo il «transfer» delle teorie e delle pratiche dall'una all'altra le modifica, adattandole o magari distorcendole. Più nello specifico, come si è formata, in passato, una certa idea dell'Est in Occidente e viceversa, quando si parla di femminismi? Come da titolo del prossimo paragrafo: “chi” parla a nome di chi?

I.B.3 «*Who speaks for whom*»

Fare riferimento agli studi postcoloniali e, come fanno questi, ridiscutere il passato della colonia, significa innanzitutto recuperare una certa memoria della colonia e dei saperi scientifici (storia, linguistica, etnologia, tra gli altri, per come si sono costruiti nella cultura occidentale e in base al suo immaginario) che ne hanno sostenuto lo sfruttamento e hanno, mediante le pratiche discorsive prodotte e messe in circolo dalle loro analisi, contribuito a dissolvere il significato politico di comportamenti, rituali, lotte e forme di resistenza altri (rimando alla pratica del *satī* del paragrafo I.A.2). Il postcolonialismo diventa così un'analisi critica della costruzione dell'Europa e del suo «Other» come conseguenza dei discorsi coloniali. Il processo di «othering» (la produzione dell'Oriente e dell'*other* all'interno della stessa Europa) è inevitabilmente legato alla rappresentazione che l'Europa fa di se stessa. Ciò implica che l'analisi del potere nelle regioni non-occidentali così come quelle all'interno dell'Europa stessa sono interconnessi, tanto che si possono individuare spazi e strumenti concettuali impiegati nell'analisi di un contesto e trasportati nell'altro. Al cuore dei discorsi coloniali c'è la politica della rappresentazione, per cui il postcolonialismo non è solo teoria critica, ma una “identity politics” attraverso cui l'analisi storica dei processi di colonizzazione e decolonizzazione deve concentrarsi su questioni (anche) di rappresentanza; cioè, affrontare la domanda *Who speaks for whom?*.

È una domanda che molte studiose femministe si sono poste, in riferimento, ad esempio, alle Conferenze mondiali delle donne e alla produzione discorsiva e documentale del Decennio delle Nazioni Unite per le Donne (1976-1985) (Olcott, 2010; Ghodsee, 2010; Zinsser, 2002). Ripartire proprio da quegli anni è un buon riferimento, anche ai fini di questa Parte B del capitolo: partendo dalle formazioni discorsive circolanti durante gli anni della Guerra fredda, anni caratterizzati nell'ultima parte dalla critica postcoloniale e dallo scontro ideologico Usa-Urss, può aiutare a comprendere quanto e come l'“orientalismo” nei confronti della Cee e della sua produzione di sapere e pratica femminista è potuto permanere seppure entro varie ristrutturazioni ancora oggi. In *Enduring Western Civilization* (1995), Silvia Federici ha mostrato quanto i concetti di “Occidente” e “occidentale” siano prodotti anche della Guerra fredda: in seguito alla rivoluzione bolscevica (1917), “occidentale” è divenuto sinonimo di capitalista, tecnologicamente sviluppato, innovativo, laddove il comunismo è stato invece “razzializzato”, raffigurato come “asiatico” ovvero arretrato e incapace di sviluppo. Anche Kelly Coogan-Gehr, in *The Geopolitics of the Cold War and Narratives of*

Inclusion (2011), interrogando il femminismo (accademico) statunitense e le sue direzioni teoriche e analitiche a partire dagli anni Settanta, vi riconosce l'influenza delle «transformations [...] associated with the Cold War era» (p. 1). Gli assunti ideologici della Guerra fredda, in questo caso negli Stati Uniti, hanno pertanto influenzato la formazione del femminismo accademico sia rispetto a «how and to what extent social movements could succeed in modifying already-existing institutional, administrative, programmatic, departmental, and scholarly practices» (p. 35), sia fornendo l'infrastruttura materiale (i finanziamenti pubblici o privati) che ha permesso a quel femminismo di farsi strada in un momento in cui le probabilità sarebbero state, altrimenti, inferiori. L'interesse del femminismo accademico statunitense nei confronti delle donne del Terzo mondo e delle donne dell'Urss è stato sostenuto da un più generale processo di costruzione del modello democratico americano (Baritono, 2002, p. 90): nella necessità di stabilire l'eccezionalità e la superiorità dell'esperienza americana, è avvenuta la costruzione delle *Altre* in termini di «backwardness» (donne dell'Urss), «idealism or mysticism» (Asia), «victimism» (Africa e Medio Oriente). Coogan-Gehr, per confermare la sua ipotesi circa l'influenza della Guerra fredda sulla produzione scientifica americana, compie una ricerca d'archivio, mappando le prime pubblicazioni della rivista *Signs: Journal of Women in Culture and Society*¹⁸. *Signs*, rivista che l'autrice definisce «premier academic feminist journal», nasce nel 1975, con il doppio obiettivo di «to publish the new scholarship about women in the U.S. and around the globe, and to be interdisciplinary» (1975, vol. 1 (1), pp. v–viii). Analizzando gli articoli pubblicati da *Signs* negli anni Settanta, Coogan-Gehr mostra come dalla sua istituzione, la rivista sia stata in contatto con il Dipartimento di Stato e l'Agenzia degli Stati Uniti per lo Sviluppo Internazionale (Usaid), ovvero quelle istituzioni che, più di altre, hanno promosso, internamente e esternamente agli Usa, la posizione statunitense nella Guerra fredda; ancora: *Henry Ford Foundation* e *Rockefeller Foundation* sono state le due principali istituzioni private che hanno sostenuto finanziariamente la rivista. Tracciando le relazioni tra *Signs*, gli organi ufficiali di governo Usa e le fondazioni filantropiche che hanno ruotato in quegli anni attorno alla rivista, l'autrice individua quelle «power-knowledge constellations that enabled the Cold War to extend its geopolitical capillaries into *Signs* through the study of third-world women» (p.54). Ad emergere è un sistema epistemico che opera a più livelli, tra di loro interconnessi e che si sostengono l'uno sull'altro in un circuito di dispositivi di sapere e di potere. Non è un caso, allora, che negli incontri delle Conferenze Onu, le donne provenienti dall'America Latina, dall'Asia, dall'Africa e dal Secondo mondo, abbiano provato a rifiutare le lenti occidentali attraverso cui filtrare le proprie esperienze. Il linguaggio femminista della sorellanza e dell'oppressione comune delle donne, in tutto il mondo, ha reso difficile, per l'Occidente, comprendere espressioni alternative di *agency* femminile oppure esigenze di interventi differenti da quelli che l'Occidente stesso riteneva necessari per la liberazione delle donne. Alla Conferenza di Città del Messico (1975), i partecipanti occidentali ritenevano necessario costruire e implementare strumenti atti a combattere l'oppressione femminile prevalentemente nella sfera privata; le donne dell'Asia, dell'Africa e in particolare dell'America Latina ritenevano invece urgenti le questioni dello sviluppo sociale ed economico e della lotta contro

¹⁸ <http://signsjournal.org/>

l'imperialismo e il colonialismo (Papanek, 1975; Whitaker, 1975). Queste divergenze che non trovarono soluzione definitiva in Messico tornarono a galla un anno più tardi, quando nel 1976 ci fu un nuovo incontro, la Conferenza sulle donne e lo sviluppo tenutasi al Wellesley College¹⁹. Tre importanti studiose non occidentali che presero parte a quell'incontro, Fatema Mernissi, Nawāl al-Sa'dāwī e Mallica Vajrathon, pubblicarono *A Critical Look at the Wellesley Conference*, un resoconto nel quale hanno denunciato l'attitudine delle donne occidentali presenti «for speaking for Thrid-world women rather than letting them speak for themselves» (Coogan-Gehr, 2011, p. 88). Riprendendo le parole di Mernissi, al-Sa'dāwī e Vajrathon:

We feel that what was wrong with the conference was that it was meant to be an international gathering, when in fact *it was an American-planned and organized conference*, misleading Third World participants who sought fruitful encounters with researchers of different nationalities. They were reduced to being *passive, accommodating audiences* rather than participants [...]. It is very revealing that the [...] Conference in Mexico in 1975 was split into two separate groups which happened to fall along the lines of developed and developing [...] The Mexico IWY Conference pattern was reproduced at the Wellesley Conference [...] we were invited to attend a conference where mostly American "scholars" were *interpreting for us our condition, our cultures, our religions and our experiences*. (1978, p. 101 ss., corsivo mio)

Un altro aspetto interessante, tanto della Conferenza di Wellesley quanto di quella di Città del Messico, è rinvenibile nell'assenza di interesse per i paesi socialisti (Coogan-Gehr, 2011), contribuendo così alla invisibilità delle posizione femminile/femministe dei paesi socialisti e oscurando le numerose connessioni tra i movimenti delle donne del Secondo e del Terzo mondo (Ghodsee, 2014). «It is worth mentioning» affermano anche Mernissi, al-Sa'dāwī e Vajrathon «that the regions of the world where change in women's condition has been a priority for their governments over the last decades, i.e., the socialist countries, were hardly represented at all» (1978, p. 105). Una prima risposta alla domanda *who speaks for whom* potrebbe allora affermare che l'Occidente abbia parlato di più (e per conto) degli altri.

In realtà, è necessario aggiungere che all'interno dello stesso mondo occidentale ci furono comunque risposte e critiche aspre all'approccio e all'organizzazione della conferenza di Città del Messico. Nello stesso anno della conferenza Wellesley, il 1976, a Bruxelles (Belgio), venne organizzato l'*International Tribunal on the crimes against women* che vide la partecipazione di oltre 2000 donne provenienti da 40 paesi diversi che proposero una risposta femminista e radicale proprio all'istituzione dell'Anno internazionale della donna dell'Onu (Russel & Van den Ven, 1976). Nel suo messaggio di apertura, Simone de Beauvoir definì l'incontro di Bruxelles «the start of a radical decolonization of women» e in un articolo pubblicato sul *Nouvel Observateur*²⁰, sempre in riferimento all'incontro belga ha affermato che «under whatever regime, law, moral code, social environment in which they find themselves, all women suffer from a specific form of oppression» (Russel & Van den Ven, 1976, p. 5). Le affermazioni di de Beauvoir, però, erano in contrasto con le regole dei socialismi di stato che

¹⁹ Conference on Women and Development, Wellesley College, Massachusetts (Usa), giugno 1976.

²⁰ Cit. in Francis C., Gontier F., *Les écrits de Simone de Beauvoir*, Parigi, Gallimard, 1979.

sottolineavano, al contrario, l'emancipazione delle donne raggiungibile grazie all'intervento dello stato (Donert, 2013). Quando il movimento socialista salì al potere in Russia, nel 1917, ha da principio lavorato per creare le condizioni materiali e politiche che hanno consentito alle donne di accedere non solo al voto ma anche alle professioni, alle cariche istituzionali, e così via (Cavarero & Restaino, 2002, pp. 18-19). Queste stesse scelte sarebbero state poi implementate anche nel secondo dopoguerra a tutti i paesi dell'Unione Sovietica. Se le femministe radicali occidentali rifiutavano il tipo di uguaglianza con gli uomini proposta dalla Conferenza di Città del Messico, le donne del blocco comunista consideravano «their own revolutions as complete» (Whitaker, 1975, p. 173) e non si riconoscevano né nell'approccio occidentale ma neppure in quello delle donne del Terzo mondo. In questo modo si presentano due tipi di difficoltà. La prima è la difficoltà di articolare la propria rappresentazione: le donne della regione Sovietica, a Città del Messico, «complacently abstained from the revolutions of both women [Westerners and those from developing countries]» (Whitaker, 1975, p. 173). La seconda sta nel pericolo costante della trasformazione in oggetto della rimozione, in “colonizzati” per cui l'Occidente parla per loro. Rispetto a quest'ultimo rischio, propongo il caso della ricerca di Nanette Funk, filosofa statunitense, la quale in *A very tangled knot: Official state socialist women's organizations, women's agency and feminism in Eastern European state socialism* (2014; 2015), procede all'analisi di una serie di scritti prodotti negli anni della Guerra fredda in alcuni paesi Urss. Funk afferma che le ricerche empiriche contenute in quegli scritti «did not establish women's agency throughout the whole period of 1945-1989» e le affermazioni presenti sull'*agency* delle donne sono «overstated and vague», giungendo alla conclusione che «acting because of one's own will, policies, commitments or initiatives' is not possible under a communist regime» (Ghodsee, 2015, p.3). Come ha osservato Francisca De Haan, «[...] the most basic problem with Funk's article is that she does not recognize the partiality of her own perspective and instead assumes that *she can prescribe* the right interpretation of the history of state-socialist women's organizations» (2016, p. 104). Sarebbe a dire: il quadro che offre Funk è estremamente parziale; fondamentalmente, sta negando il fatto che l'*agency* femminile ha assunto (e assume tuttora) forme diverse in parti diverse del mondo. A conferma di questa polisemia nelle teorizzazioni e delle pratiche femministe, nel 2006, Francisca De Haan, Krassimira Daskalova e Anna Loutfi pubblicano *A Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries*. Il volume raccoglie e ricostruisce 150 biografie di donne e uomini attivi all'interno di movimenti femminili e femministi in molti paesi dell'Europa centrale, orientale e sudorientale, coprendo un periodo piuttosto lungo che va dal XIX al XX secolo. L'idea diffusa secondo la quale non c'era “femminismo” in quella parte d'Europa, oppure che fosse unicamente «imported from the West» è così smentita. Queste biografie non solo mostrano che in quella regione esistevano “femministe”, ma che ciascuna assumeva posizioni diverse, e provenivano chiaramente da *background* diversi: tra i ritratti si legge di principesse rumene, filosofi/e e contadini serbi, romanzieri lettoni e slovacchi, insegnanti albanesi, operai ungheresi o austriaci, scienziate bulgare, femministe socialiste, radicali e così via.

Le donne di ogni società e di ogni generazione hanno agito contro l'ingiustizia: qualsiasi tentativo di stabilire il contrario «is a denial of the intelligence and human

agency of countless women and men, including those featured in this Biographical Dictionary», affermano le curatrici del volume. Ricostruire la storia delle mobilitazioni e delle posizioni femministe nella regione Cee, fornisce ai movimenti delle donne contemporanee, in quella stessa ragione, «the historical support» di cui hanno bisogno (e diritto). In alcuni casi dimostrano esplicitamente le continuità storiche tra i femminismi passati e presenti non soltanto all'interno delle regioni prese in esame (sia essa quella "occidentale" oppure quella Cee), addirittura - e questo l'elemento forse più interessante - le mutue influenze tra l'una e l'altra. De Haan, Daskalova e Loutfi chiudono il *Dictionary* aprendo a nuove modalità di ricerca e produzione femminista:

if our biographical subjects were able to bridge the contradictions between feminism, nationalism, socialism, communism, philanthropy and revolution in their own lives-then surely historians, including women's historians, must adopt similarly open approaches to their own research and methodologies, rather than creating forms of closure through the use of predefined and potentially limited categories (2006, p. 11).

In maniera coerente a questa, Allaine Cerwonka, nell'articolo *Traveling Feminist Thought: Difference and Transculturation in Central and Eastern European Feminism* (2008), propone di andare «beyond the East-West binary» (2008, p. 820), poiché, afferma, «the categories of East and West are slippery and inadequate» soprattutto nel contesto attuale della globalizzazione. Cerwonka invita a individuare e riconoscere «how identities and difference are produced flexibly and relationally» (2008, p. 824) e quindi adottare un approccio transculturale che può aiutarci a comprendere quanto le idee femministe si sviluppino in risposta al contesto ma non si risolvono esclusivamente in esso (2008, p. 824). Per Cerwonka, «transculturation offers an analytic for understanding the impact of transnational phenomena such as neoliberalism or patriarchal nationalisms, for instance, without relinquishing the importance of particular contextual histories, politics, and meanings of a given site» (2008, p. 828). Oltre a ciò, aggiunge, «transculturation also serves as a tool for tracing specifically how feminist ideas and identities circulate and are particularized» (2008, p. 828). «Transculturation as an approach to feminist knowledge productions» continua Cerwonka «gives us a means for understanding feminisms as a set of ideas and practices that has developed through contact and negotiation. And direct our attention to complex circuits of influence without losing sight of the way contact is always structured by uneven power relations» (2008, p. 829). Questo approccio mi sembra coerente con quello transnazionale proposto da Grewal e Kaplan: in maniera simile riconoscono quanto il paradigma dominante per la produzione di conoscenza negli studi femminili, quell'approccio tassonomico che riconosce in maniera binaria le differenze, sia limitato tanto in termini epistemologici quanto come strategia per rimediare alle disuguaglianze. In questo senso, nel XXI secolo, la ricerca femminista deve tenere in considerazione, più che in passato (e per non commettere gli stessi errori) l'esistenza di femminismi diversi, plurali. L'approccio transnazionale al femminismo, come già visto nella Parte I del capitolo, mi sembra accogliere proprio questo invito. A questo punto, e dopo un *excursus* sulla regione post-sovietica, sorge una domanda: «Is Postsocialism transnational?» (Suchland, 2011).

I.B.4 Il Secondo mondo è transnazionale?

Nel 1995, la IV Conferenza mondiale sulle donne di Pechino, fu la prima occasione di incontro internazionale in cui delegate e donne del Secondo mondo partecipavano e prendevano parte ai lavori in quanto rappresentanti di paesi indipendenti. Quello cinese assumeva i tratti di un evento senza precedenti che raccolse un numero di adesioni, infatti, maggiore rispetto agli eventi precedenti. Ma una volta giunte a Pechino, le donne che rappresentavano i paesi ex-socialisti compresero presto di essere state «intentionally shut out» (Posadskaya-Vanderbeck, 1996) dalla cosiddetta conversazione “globale” sui diritti delle donne: «NGOs forum and tents were organized around the regional-thematic fields, but Central Eastern European pavilion was not there, it seemed like the organizers did not consider Eastern European post-socialist countries a region» (Grabowska, 2009, p. 81). Proprio in risposta a questa “identità” negata, le rappresentanti di Ong dei paesi Cee redassero e fecero circolare una dichiarazione di denuncia, che prese il titolo di *Statement of the Non-region* (Nowicka, 1995) nel quale fu esplicitata la rigidità di un discorso globale delle donne che, nei fatti, non includeva tutte le donne (§ Appendice I). La denuncia riguardava il fatto che, nel 1995, al culmine dell’espressione internazionale degli incontri e delle attività del femminismo globale/internazionale, non ci fosse (ancora) spazio per il Secondo mondo. Ciò significava che il problema del riconoscimento di istanze e rivendicazioni femministe, nei termini storico-geografici, era aperto e altamente conflittuale. In secondo luogo, erano messe in evidenza tutte le aporie del femminismo globale. Seppure le donne dell’Europa Centrale e Orientale abbiano insistito nel far sentire la propria voce, c’è chi sostiene che, lo stesso, «[they] have missed the boat of the international women’s movement» (Grabowska, 2009, p. 83): dieci anni più tardi da quella conferenza, le donne dell’ormai ex Secondo mondo hanno ribadito che le istanze e le rivendicazioni femministe dei paesi a Est della cortina di ferro «[are still] missing in action» (Roman, 2006). La Conferenza di Pechino, ad ogni modo, ha influenzato sensibilmente la traiettoria delle organizzazioni femminili nella regione Cee sia a livello locale che a livello mondiale. Uno degli impatti più importanti della Conferenza di Pechino sta certamente nella riformulazione dell’agenda femminista in tutto il mondo (Alvarez, 1998), e quindi anche nei paesi Cee, dando centralità alle azioni delle Ong femministe che sono diventate le rappresentanti del movimento a tutti gli effetti, nonché gli unici attori in grado di creare reti tanto all’interno (a livello nazionale) quanto all’esterno (sovranaZIONALE). Contestualmente all’affermarsi della posizione e del riconoscimento delle Ong femministe (a livello statale e delle istituzioni sovranazionali), si è verificato anche un processo di disintegrazione interna ai movimenti femministi stessi: un vero e proprio divario tra le Ong femministe e la popolazione femminile che erano chiamate a rappresentare.

L’arrivo nella regione post-Sovietica dell’Ue rappresenta un altro elemento cruciale per comprendere le direzioni successive a Pechino, nei paesi Cee. Il progetto europeo portava con sé la possibilità di una simbolica unificazione del femminismo europeo continentale – anche in questo senso l’Europa continentale, a Pechino, divenne la categoria omnicomprensiva a cui pure il Secondo mondo avrebbe dovuto appartenere. Tuttavia, l’adattamento ai discorsi e ai paradigmi che pure l’Ue portava avanti entrava in conflitto con l’attivismo e le idee di molte organizzazioni e movimenti della Cee: ad

esempio, adottare il paradigma del *gender mainstreaming* richiedeva necessariamente la collaborazione tra organizzazioni e movimenti femministi con gli stati e con i governi. Per molti gruppi e organizzazioni dell'Europa Centrale e Orientale la collaborazione con lo stato rappresentava un retaggio del periodo socialista, lo stesso che si voleva allontanare. Non soltanto: le leggi e le direttive comunitarie che disciplinavano la parità di trattamento salariale e contrattuale tra donne e uomini (istituite dalla Commissione europea tra il 1975 e il 1996) non risultavano poi tanto diverse dalla parità formale tra lavoratori e lavoratrici sancita dalle autorità sovietiche ma che, senza il sostrato della libertà individuale, politica e culturale, non avevano portato a una reale emancipazione. Nonostante questo, e alla luce delle precedenti esperienze di marginalizzazione all'interno del movimento transnazionale delle donne in seno alle Nazioni Unite, per molte femministe dei paesi Cee, l'Ue ha rappresentato una attraente alternativa a un possibile rischio di isolamento oppure di ricaduta nella sfera di influenza, questa volta, russa. Il processo di allentamento dal passato sovietico e la creazione della "nuova" nazione richiedeva, infatti, l'individuazione di una appartenenza storica differente. L'Ue rappresentava l'unità culturale del continente a cui forzatamente i paesi Cee erano stati sottratti ma a cui, naturalmente, appartenevano. Nonostante le dichiarazioni e gli intenti politici, però, né l'Unione europea né la politica o le femministe dell'Europa occidentale sembravano disposti ad abbandonare la divisione ideologica binaria Est-Ovest. Inoltre, è impreciso affermare che lo spazio postsocialista è (oppure è stato, in passato) uno spazio omogeneo riguardo, tra gli altri, agli assunti identitari. Questo non soltanto a causa di tutti gli *ethnos* che vivevano in Urss: anche per i percorsi e le scelte politiche successive al 1991²¹.

L'analisi del contesto storico-politico si mostra fondamentale soprattutto se vogliamo muoverci dalla prospettiva dell'Europa centrale e orientale e dell'ex Urss. Quello che propongo è solo un piccolo elenco di avvenimenti, ai quali potremmo aggiungere molti altri ancora. Rappresentano comunque un buon punto di partenza per capire in che maniera (anche) l'attivismo femminista del Secondo mondo si sia sviluppato e abbia acquisito le sue caratteristiche peculiari. Per certi aspetti, l'entrata in scena delle voci femminili provenienti dal Secondo mondo non poteva che avvenire dopo il 1989-91 (Konstantinova, 1996) e questo non perché prima di allora le donne non fossero state presenti sulla scena nazionale o internazionale: le donne hanno sempre

²¹ Negli anni Ottanta sorsero movimenti nazionalisti e separatisti che non furono contrastati dai governi né di Michail Gorbačëv, ai tempi dell'Urss, né di Boris El'cin, una volta istituita la Csi nel 1991. In base a una legge del Soviet supremo del 1990, infatti, se all'interno di una repubblica che decideva il distacco dall'Unione vi era una regione autonoma (*oblast'*) questa aveva diritto di scegliere attraverso una libera manifestazione di volontà popolare se seguire o meno la repubblica secessionista nel suo distacco dall'Urss. Paesi etnicamente omogenei come la Polonia o l'Ungheria non dovettero confrontarsi con contrapposizioni o rivendicazioni di minoranze etniche o religiose al loro interno. In altri stati, i conflitti di confine sopiti durante il periodo sovietico, sono ripresi dopo il 1991: ad esempio, in Nagorno-Karabakh e quindi tra l'Armenia e l'Azerbaijan. In paesi come l'Ucraina e la Georgia, la questione relativa alla necessità di riformulare un nuovo rapporto con la Russia, prima ancora che con l'Europa occidentale, divenne prioritaria nel post indipendenza soprattutto per modellare le relazioni con le minoranze russofone che abitavano (e abitano ancora) quei territori. In Russia, ancora, superato lo smarrimento e la fragilità degli anni Novanta, la presidenza di Vladimir Putin ha promosso la rinascita di un «forte senso di identità nazionale rispetto alla natura euroasiatica del paese, oltre che al patriottismo e al conservatorismo politico, religioso e culturale» (Dundovich, 2016, p. XI) ovvero il riconoscimento di una vocazione messianica di una civiltà russa che va oltre i confini nazionali e che mira, quindi, a comprendere tutti i russi che, dopo il 1991, si sono ritrovati a vivere al di là dei confini della Federazione (questo spiega la posizione e gli interventi russi nelle controversie relative ai confini in Ossezia del Sud, Abkhazia, Tatarstan o le più recenti questioni relative alla Crimea e al Donbas) nonché a individuare una «via russa» concepita come peculiare e altra rispetto al resto d'Europa (Filatov, 2006, p. 319).

partecipato nelle arene politiche, formali o informali. Ma perché il contesto della trasformazione politica ed economica di quegli anni ha creato nuove opportunità così come nuovi bisogni a cui il femminismo ha dovuto dare conto. Gli stravolgimenti geopolitici in Europa e nell'ex spazio sovietico hanno generato, cioè, nuove domande di inclusione, alterando le relazioni e gli approcci: è necessario chiedersi innanzitutto in che maniera la formazione discorsiva del «femminismo globale», venuta fuori a partire dal 1975, sia stata modificata con i fatti del 1989 e quanto (e se) l'ingresso nella scena di nuove "voci" abbia in qualche maniera modificato quel discorso. Quando, anche nella letteratura femminista, si fa riferimento alle trasformazioni nei paesi Cee degli anni Ottanta e Novanta, si parla di «transizione» ma, dopo anni «of been kept in history's freezer» (Mizielinska & Kulpa, 2011, p. 23), non viene quasi problematizzata qual è la destinazione d'arrivo di questa transizione e, di più, quella di partenza. Partendo da un approccio da «fine della storia» alla Fukuyama (1992), la destinazione è implicitamente l'Occidente. Ma i paesi Cee devono guardare solo all'Occidente, in cerca di «role models» (Mizielinska & Kulpa, 2011, p. 25) o ci sono anche altri elementi (storici, geografici, culturali e politici) disponibili?

Durante tutto il periodo di adesione all'Ue, processo che ha interessato alcuni paesi dell'Europa Centrale tra il 1994 e il 2004²², la letteratura sull'identità politica europea ha fatto continuo riferimento alla irrevocabilità dei «gender equality standards» quali elementi necessari per il compimento della "europeizzazione" dei paesi Cee e quindi alla necessità di procedere a politiche di "aggiustamento" che potessero avvicinare i paesi Cee agli standard occidentali. La parte essenziale del «europeization process» (Gowan, 2002) è la capacità di adottare i principi del libero mercato: porre l'economia in posizione prioritaria rispetto alla politica, significa percepire il livello della democratizzazione dei paesi Cee in funzione dello sviluppo economico (Kostakopoulou, 2001). Gradi differenziati di «development» (Greven & Pauly, 2000) sono diventati la misura determinante per valutare il livello (o la vocazione) di europeizzazione. Non soltanto i paesi dell'Europa occidentale sono considerati più "sviluppati": anche all'interno della stessa Cee, alcuni paesi sono stati considerati più "europei" di altri: ad esempio, la Polonia "batte" l'Ucraina. Peter Gowan (2002) sostiene che in questa differenziazione giochi un ruolo importante la vicinanza/lontananza di ciascun paese dal confine (simbolico) con l'Europa occidentale. Paesi come la Polonia, la Repubblica ceca, l'Ungheria, la Slovacchia e la Slovenia, secondo Gowan, poiché vicini ai paesi più "sviluppati" come la Germania o l'Austria, sono visti come i più interessati (e quindi più pronti) ad affrontare il processo di europeizzazione. L'Ucraina, al contrario, più vicina alla Russia che all'Europa occidentale, e incapace di procedere a serie riforme di ristrutturazione economica, non è considerata sufficientemente "pronta". Concettualizzare le differenze tra l'Est e l'Ovest d'Europa in questi termini legittima l'Ue ad assolvere al ruolo di modello di riferimento per la parte di continente meno (o diversamente) sviluppata. Non è un caso, come sottolineato da alcuni autori (Cowles et al, 2001; Jasiiecki, 2008), che comunemente ci si riferisce all'ingresso dei paesi Cee in Ue nei termini di «expansion», espansione e non di integrazione.

²² Si tratta di Repubblica ceca, Estonia, Lettonia, Lituania, Ungheria, Polonia, Slovenia, Slovacchia.

Trasferendo lo stesso approccio ai discorsi globali femministi, diventa facile confermare in che termini sia avvenuta una qualche forma di “espansione”, nel senso di accorpamento, dell’Europa Centrale e Orientale nel *frame* europeo-occidentale (come nel caso della Conferenza di Pechino) oppure, più in generale, in discorsi che non differenziano - come nel caso del Terzo mondo - le specificità di quella regione da quelle occidentali. Il punto diventa allora evitare di volgere lo sguardo a quella regione senza che questo sguardo produca delle gerarchizzazioni ulteriori (Chow, 2004, p. 39). Daša Duhaček, proprio analizzando le diverse possibilità e modalità di azione femminista, nei Balcani e nei paesi Cee, domanda: «How do we speak of feminism which is other than Western feminism, if not as feminism which is other to it, which would presuppose Western feminism as the parameter?» (Duhaček, 2000, 129). La professoressa serba sta domandando, cioè, come possiamo individuare strumenti (femministi) che possano essere trasformativi e che possano generare forme di dialogo trasversali, pratiche di apprendimento reciproco e coalizioni femministe, seppure apparentemente contestuali e legate a obiettivi specifici.

Procedo a questo punto all’analisi di espressioni e esperienze recenti con la volontà di individuare e tracciare le forme di dialogo, le pratiche di apprendimento e le coalizioni femministe, come da suggerimenti proposti da Duhaček (2000) e sulla scorta delle suggestioni e delle riflessioni proposte in questo primo capitolo.

Capitolo II

Il caso studio. Un'introduzione

II.1 *La nascita del movimento e la costruzione della protesta Femen*

Fondato in Ucraina nel 2008 da giovani studentesse universitarie, Femen (*ФЕМЕН*) nasce come movimento di resistenza femminista che vuole rispondere e affrontare la condizione (sociale, culturale) e la politica di quel paese, con l'obiettivo di modificarne lo *status quo*. I membri del gruppo sono per lo più donne giovani, tra i venti e i trent'anni, inizialmente di nazionalità ucraina; poi, anno dopo anno, il gruppo si è aperto a attiviste e a istanze nuove, raccogliendo adesioni in diversi paesi del mondo. Non è facile stabilire un numero preciso di membri: Viktoriya Arkhipenko (2012) aveva stimato circa 300 attiviste ma poiché assieme alla notorietà sono aumentate anche le critiche e i problemi legati alla sicurezza, allo stato attuale delle cose il numero di attiviste riconducibili al gruppo è senza dubbio inferiore. L'obiettivo principale di Femen è combattere il patriarcato in tutte le sue manifestazioni. Femen ne individua tre principali: l'industria del sesso, le religioni e la dittatura. Ciascuna delle tre manifestazioni del patriarcato, secondo Femen, è oppressiva nei confronti delle donne e limita la loro libertà: è necessario agire per denunciare e sovvertire queste forme di oppressione²³. Il Manifesto elenca gli obiettivi e le ragioni che rendono urgente la lotta:

by strength of courage and personal example, to initiate global women's mob law over patriarchy as the historically first, and last, existing form of slavery.

To provoke patriarchy into open conflict by forcing it to disclose its aggressive antihuman nature to fully discredit it in the eyes of history.

To ideologically undermine the fundamental institutes of patriarchy – dictatorship, sex-industry, and church by putting these institutes through subversive trolling to force them to strategic surrender.

To promote new revolutionary female sexuality as opposed to the patriarchal erotic and pornography.

To instill in modern women culture of active opposition to the evil and of struggle for justice.

To create the most influential and combat-effective women's union in the world.²⁴

L'elemento caratterizzante Femen è l'irruzione a seno nudo negli spazi pubblici, modalità d'azione che qualifica da principio Femen quale gruppo di «topless activism» (Ackerman, 2013). Anna Hustol, fondatrice Femen ne ha indicato le ragioni: «I knew from the start that I didn't want an organization in which women talk, talk, talk, while years go by and nothing happens. Using our bodies, we have brought more extremism into the women's movement» (Neufeld, 2011). Un'altra attivista, nonché fondatrice insieme a Hustol, Inna Shevchenko, ha aggiunto, durante un'intervista con la *Bbc* (2012), che: «For centuries, women's bodies and sexuality were used and abused by men. We realized we have to gain control of our own bodies. We decide what to do with

²³ <https://femen.org/about-us/>

²⁴ <http://femen.org/>

our sexuality, and, specifically, our breasts: whether to hide or to demonstrate them» (Wilson, 2009). Le attiviste Femen non hanno iniziato da subito a manifestare in topless: soltanto dal momento in cui hanno compreso che spogliandosi in pubblico avrebbero raggiunto un pubblico più ampio e ottenuto maggiore copertura mediatica.

Il linguaggio visivo di Femen continua a significare, ancora oggi e per molti, una rappresentazione controversa che contribuisce a produrre e diffondere una serie di stereotipi di genere e perpetuare processi di razzializzazione, coerenti a quelli diffusi dai media *mainstream*. Le posizioni e i giudizi principali sono due: chi ritiene che i corpi esposti Femen (bianchi, giovani, magri, abili) replichino le rappresentazioni dominanti e chi ritiene siano uno strumento atto a ribaltarne l'attribuzione di senso comune, proprio ponendovi sopra l'accento.

Le *performance* Femen, da quando il topless diventa il loro marchio di fabbrica, acquistano significato materiale e simbolico, trasformando il corpo «not just [into] a means of expressing resistance, but also an actual site of resistance» (Ott, 2011, p. 342): mostrando il corpo, le performance Femen «potentially disrupt economies of representation» (Foust, 2010, p. 33). La prima manifestazione a seno nudo ha avuto luogo nel 2009, a Chreščatyk, la strada principale di Kyiv, con bersaglio la pornografia *online* e la mercificazione del corpo delle donne. A differenza delle precedenti manifestazioni, nelle quali le attiviste erano vestite (seppure in maniera appariscente: i loro costumi includevano calze a rete e tacchi a spillo) l'attenzione mediatica e di pubblico ottenuta con il topless fu di gran lunga superiore e da quale momento Femen ha iniziato a concettualizzare l'utilizzo del corpo seminudo come arma di resistenza contro il patriarcato e il sessismo in Ucraina. Oggi, l'attivismo e le rivendicazioni Femen vanno ben oltre la regione post-Sovietica e le sue caratteristiche principali: si è allargato a paesi e istanze più generali, provocando diverse reazioni in tutto il mondo. Con la sua crescente popolarità e costante presenza nei media *online* e *offline*, anche le critiche al gruppo e alcuni elementi apparentemente controversi, sono aumentate drasticamente, specialmente quando nel 2013 sono state diffuse informazioni circa la presenza di un uomo, Victor Svyatsky, quale mente del gruppo, mettendone in dubbio credibilità e autenticità. Dopo aver affrontato le difficoltà nel coinvolgere nuovi membri e nuove attiviste, frequenti denunce e imprigionamenti nel loro paese di origine, Femen nel 2012 ha lasciato l'Ucraina e si è definitivamente trasferito in Francia (dove le attiviste hanno ricevuto asilo politico). Oltre a una nuova sede, i componenti di Femen hanno aperto una "scuola" di formazione femminista per formare nuovi membri provenienti da tutto il mondo. Nel 2012, Mie Birk Jensen, una ricercatrice olandese, ha trascorso un'intera estate presso la sede parigina di Femen per studiare e analizzare il gruppo. Grazie a una osservazione partecipante dissimulata, Birk Jensen ha partecipato alle attività che, come descrive nella sua tesi (2014), variano dall'allenamento fisico, agli *shooting* fotografici. Birk Jensen ha stimato che circa 25 attiviste hanno partecipato a quel *training camp*, la maggior parte delle quali erano giovani donne di anni 20 e 30, tutte prevalentemente (ma non esclusivamente) bianche. Il *training* riguardava la maniera attraverso cui le attiviste avrebbero dovuto rivolgersi alle telecamere e ai giornalisti, i movimenti da compiere e gli slogan da recitare.

What was in focus here was to learn the aesthetics and strategies of Femen's form of protest, not particularly the ideology that informs these [...] and the primary goal of this activity

seemed to consist of learning how to perform during protests to embody Femen correctly—and hereby reproduce the meaning of Femen’s feminist activism through these bodily performances. (Birk Jensen, 2014, p. 51)

Attraverso una serie di metafore legate alla guerra e definendosi «fearless warriors» oppure «the new Amazons», le attiviste Femen cercano di assegnare nuovo significato alla corporeità femminile, in generale, e soprattutto nuovo significato ai seni nudi. Tuttavia, la relazione tra i significati esistenti e quelli nuovi (suggerito da Femen) è controversa e va problematizzata.

Al fine di fornire un esame approfondito del fenomeno, in questo capitolo procedo a un’analisi comparativa e multidimensionale delle posizioni e dei significati che (innanzitutto l’utilizzo del corpo) assumono all’interno delle pratiche Femen e dei contesti nei quali questi compaiono. Per farlo utilizzo slogan e azioni Femen, dalle quali parto per verificarne origine, influenze e significati possibili. Il mio obiettivo in questo capitolo non è quello né di difendere né di accusare Femen, le sue modalità di azione e le sue intenzioni politiche, ma di presentare un’analisi approfondita e che non tenga solo conto del ruolo dei mass media. Mi interessa contestualizzare il gruppo e le sue azioni in un quadro più ampio per interpretare il capitale simbolico di Femen sulla base delle differenze culturali e sociali valutando criticamente i veicoli - tra cui i mass media - attraverso i quali il gruppo pianifica e realizza le proprie proteste. Analizzando in maniera più approfondita i dispositivi utilizzati da Femen e la maniera attraverso cui sono stati adattati alle nuove tecnologie, alle esigenze del giornalismo (soprattutto quello digitale) emergono nuove indicazioni circa le esperienze vissute dai membri del gruppo e circa il capitale simbolico sul quale hanno fatto leva. La mia idea è che possano fornire degli elementi utili per i dibattiti femministi transnazionali interessati agli stereotipi diffusi dei media e alla (cattiva) traduzione delle ideologie e degli assunti di genere attraverso paradigmi culturali differenti.

II.2 PMS: Post Maidan Syndrome

Nel 2011, alcune attiviste Femen, si sono finte inviate di un TV-show dal nome *PMS: Post Maidan Syndrome*, il quale, nel tentativo di stimare la fedeltà dei cittadini alla loro nazione, domandava loro cosa sarebbero disposti a fare, in nome e per il bene dell’Ucraina. Sarebbero disposti anche a spogliarsi, in pubblico e ripresi da una telecamera? Questo l’invito proposto dalle attiviste Femen ai passanti che accettavano di partecipare al sondaggio.

Nel 1991, dopo la dissoluzione dell’Unione Sovietica, nel tentativo di rinnegare il passato comunista e porre le basi per la nuova identità ucraina, molte idee neo-tradizionaliste sono tornate alla ribalta e hanno animato la costruzione delle relazioni e della società del nuovo paese indipendente. Al centro di queste trasformazioni è possibile individuare il ruolo delle donne e le relazioni di genere. La retorica che più di altre prese il sopravvento, era legata a vecchi simboli pre-Sovietici, rivisitati per adattarsi alle nuove circostanze, come il mito della Berehynia (*Берегиня*), una dea della tradizione slava che letteralmente significa «madre della terra» (Rubchak, 2012) e che diventerà il riferimento per l’identificazione e la costruzione di un modello per le donne (Rubchak, 2012). In quegli stessi anni si sono sviluppati due movimenti delle donne: una prima ondata, guidata dal conservatorismo, e una seconda, guidata al contrario da

radicalismo e da una forte rottura generazionale. Questi due approcci rispetto al ruolo delle donne nella società si sono conservati negli anni e hanno rappresentato i due riferimenti principali anche nel corso del nuovo Millennio. Alla seconda ondata appartiene certamente Femen.

La missione di Femen, come si legge nel Manifesto, è: «[...] to ideologically undermine the fundamental institutes of patriarchy - dictatorship, sex-industry, and church - by putting these institutes through subversive trolling to force them to strategic surrender» (Femen.org). Attaccare il patriarcato, e le sue manifestazioni, significa puntare il dito contro un sistema ideologico che agisce su più livelli: economico, culturale, politico e sociale. Promuovere il cambiamento attraverso un'azione su più livelli è stato alla base anche della Rivoluzione Arancione, la grande manifestazione di protesta pacifica avviata l'indomani delle elezioni presidenziali del novembre 2004²⁵. Migliaia di cittadini/e ucraini hanno occupato *Majdan Nezaležnosti*, la piazza centrale di Kyiv contestando il risultato elettorale (che vedeva vincitore Viktor Janukovyč) e ottenendo nuove elezioni (che videro poi la vittoria del cosiddetto "fronte arancione" guidato da Viktor Juščenko). Quella Arancione è anche nota come «prima rivoluzione ucraina» alla quale seguirà la rivoluzione Euromaidan del 2014. Entrambi gli eventi sono cruciali per comprendere le evoluzioni e la storia più recente del paese. Le attiviste Femen fanno spesso riferimento alla Rivoluzione arancione, pur non avendo partecipato direttamente per ragioni prevalentemente anagrafiche (erano, nel 2004, tutte minorenni). Inna Shevchenko, che da studentessa di scuola seguiva la Rivoluzione, la ricorda così: «I was just a girl then, but for the first time in my life I understood that we could have democracy in our country» (Tayler, 2012). Lo storico Sergiy Yekelchik (2007), rispetto alla Rivoluzione arancione, ha osservato che, nonostante le contrapposizioni e i riferimenti ideologici proposti dai due leader ucraini, alla maggior parte dei manifestanti a *Majdan* non interessava l'appartenenza a un orientamento oppure all'altro: si stava manifestando per ottenere una società più democratica nel suo complesso, al di là delle contrapposizioni politiche e ideologiche tra i due fronti, quello filo-russo di Janukovyč e quello filo-europeo di Juščenko. Entrambi gli approcci, mi sembra, fanno riferimento a modelli politici e culturali esterni a quello ucraino (la Russia da una parte e l'Unione Europea dall'altra). È significativo che le attiviste ucraine Femen abbiano spesso dichiarato nelle interviste che la Rivoluzione arancione sia stato un punto di svolta nella loro vita, ricordando quegli anni sia con entusiasmo che con delusione per l'incapacità politica di indirizzare il cambiamento a cui si faceva richiesta (Ackerman, 2013). Seppure nato nel 2008, e quindi tre anni più tardi la Rivoluzione arancione, Femen può attingere a quel bagaglio culturale e a quell'archivio d'azione, fatto di slogan, musiche, teatro. La Rivoluzione arancione in Ucraina è stata, infatti, una rivoluzione animata

²⁵ Le elezioni presidenziali del 2004 hanno spinto l'Ucraina sull'orlo della guerra civile. I due candidati principali alla presidenza del paese, che vincono il primo turno, il 31 ottobre 2004, erano Viktor Janukovyč, appoggiato dal presidente uscente Leonid Kučma e dal presidente russo Vladimir Putin, e Viktor Juščenko. Nel ballottaggio del mese successivo, Janukovyč fu dichiarato vincitore, anche se i sostenitori di Juščenko denunciarono frodi e brogli elettorali e organizzarono per questo una protesta di massa che prese il nome di Rivoluzione arancione. I manifestanti vestiti di arancione, il colore della campagna di Juščenko, occuparono per circa due settimane Majdan Nezaležnosti, la piazza centrale della capitale ucraina. Il 3 dicembre 2004 la Corte Suprema, anche a seguito di pressioni internazionali, ha annullato i risultati elettorali e ha stabilito una nuova tornata elettorale per il 26 dicembre. Juščenko, ottenendo circa il 52% dei voti, viene eletto presidente. La Rivoluzione arancione dell'Ucraina è stata solo l'ultima di una serie di manifestazioni popolari non violente che hanno interessato l'ex area Sovietica. In precedenza: Polonia, Ungheria e Cecoslovacchia alla fine degli anni Ottanta e, più recentemente, in Serbia (2000) e Georgia (2003).

dalla musica, dalla parodia, dalle *performance* e dal teatro di strada. In particolare il teatro di strada ha un ricco passato nell'intera regione post-Sovietica, dove l'arte ha spesso funzionato come luogo fertile per lo sviluppo del dissenso politico. Ne sono un esempio

Alternativa Arancione (*Pomarańczowa Alternatywa*) in Polonia il gruppo poetico-performativo *Bu-Ba-Bu* in Ucraina²⁶. Il critico polacco Piotr Piotrowski (2012) analizzando la relazione fra arte e politica, azione e pensiero, nel contesto artistico russo, ucraino e polacco, sostiene che l'arte abbia assunto una funzione quasi salvifica in quanto gli artisti e i *performers* agiscono e interpretano il desiderio di rimodellare e modificare la vita pubblica in seguito ai regimi repressivi del secolo scorso, continuando a denunciare le negligenze e gli aspetti negativi contemporanei. Femen mi sembra faccia riferimento, o quantomeno attinge a quei repertori, utilizzando strumenti e tecniche tradizionalmente appartenenti al mondo artistico, e mantenendo allo stesso tempo le caratteristiche di un gruppo politico e femminista, con rivendicazioni concrete.

Nel momento in cui Femen stabilisce, nei suoi obiettivi, la lotta al patriarcato sta facendo riferimento a un contesto non limitato soltanto ai confini ucraini: gli obiettivi alla base dell'azione e che la rendono necessaria sono più ampi. Risulta evidente, a mio avviso, dall'affermazione di Anna Hutsol, quando afferma che le reazioni alla protesta in topless rappresentano, nei fatti, una cartina di tornasole per stimare il grado di libertà politica in un dato paese o contesto: «The reaction to a nude protest is a measure of freedom in a country: we were not arrested in Switzerland, but we were almost killed in Belarus» (Neufeld, 2012). L'affermazione di Hutsol, che mette a confronto la Bielorussia con la Svizzera (entrambi paesi nei quali le attiviste Femen hanno manifestato - lo vedremo nelle prossime pagine) assegna a Femen i tratti di un «non-national entity poised against a relativist notion of state repression» (Zychowicz, 2015, p. 6). La capacità di Femen di analizzare e affrontare fenomeni e trasformazioni locali, attraverso una prospettiva che includa, però, anche il globale, si fa esplicita con i campionati di calcio Euro 2012, ospitati dall'Ucraina in tandem con la Polonia. Da quel momento in avanti, per altro, la visibilità e notorietà del gruppo, anche all'estero, si è fatta senza dubbio maggiore. Quando poi alla fine dello stesso anno, addirittura la sede centrale del gruppo verrà trasferita da Kyiv a Parigi, Femen ha ulteriormente adattato i propri simboli e le proprie modalità d'azione ai nuovi contesti. Insieme alla popolarità sono aumentate anche le reazioni alle loro azioni e alle loro posizioni. Certo: se come affermano Olga Plakhotnik e Mariya Mayerchuk (2012) «the measure of a successful Femen action is a popular action», anche le reazioni avverse rappresentano in qualche modo una forma di successo, quantomeno rispetto alla efficacia dell'azione. In che maniera, però, Femen prova a rendere l'azione comprensibile e, soprattutto, condivisibile?

²⁶ In Polonia, Alternativa Arancione (*Pomarańczowa Alternatywa*) era il nome di un movimento di protesta clandestino di Wrocław, sorto negli anni Ottanta del secolo scorso. Il movimento faceva opposizione al regime comunista, e lo faceva in modo alternativo, originale e pacifico. Per la sua protesta utilizzava l'arte, il teatro e la musica. Tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta anche in Ucraina un gruppo poetico-performativo, che scelse il nome di *Bu-Ba-Bu* (acronimo di burlesque, teatrino, buffonata), all'incirca con le stesse strategie e tecniche del teatro, della poesia e della musica, si opponeva all'autoritarismo statale sovietico prima e alle logiche che hanno guidato la transizione dopo. Questi due gruppi mostrano i termini all'interno dei quali si è sviluppata l'*avant-gard* artistica, politica e culturale nell'Europa Centrale e dell'Est e le forme di resistenza alla politica.

II.3 *My body is my weapon*

Lo slogan «My body is my weapon» non è riconducibile ad una sola e specifica manifestazione. È un messaggio *passepertout* che si è adattato a diverse manifestazioni e azioni. Tra le più note che utilizzano questo slogan, ricordo quella del Febbraio 2014 quando un'attivista Femen ha manifestato a Berlino, nei pressi dell'ambasciata russa in Germania, in occasione dell'apertura dei giochi olimpici invernali di Soči, pretesto per denunciare le violazioni dei diritti umani perpetrata da Vladimir Putin.

La guerra, nell'immaginario pubblico, è associata alla violenza, alla forza e alla maschilità (egemonica). Femen, pur facendo riferimento a una retorica che richiama in qualche modo la guerra, incarna la femminilità e quindi non si collega allo stesso quadro interpretativo della guerra, comunemente intesa. Con pochissime eccezioni storiche, gli eserciti sono composti da uomini forti e armati, non da donne disarmate e semi-nude. La sola eccezione al paradigma del soldato-uomo è rappresentata dalle Amazzoni. L'etimologia greca classica del termine (*Ἀμαζόνες*, dove la Α iniziale sarebbe un'alfa privativa che rende nullo il successivo nome *μαζός* che vuol dire «seno»: il risultato sarebbe quindi «senza seno») ci racconta che le guerriere Amazzoni praticavano l'amputazione del seno destro per meglio tendere l'arco e migliorare il combattimento. La mutilazione del seno può assumere anche un significato ulteriore: l'occultamento delle caratteristiche tipicamente femminili (i seni) per meglio assecondare l'ideale maschile del guerriero. Conosciute come «fearless warriors», le Amazzoni si sono de-femminizzate, rinunciando ai seni: invece di essere un'eccezione, a ben vedere, hanno confermato i tratti della maschilità egemonica. Una tradizione allora antichissima che lega la guerra e le armi agli uomini, lascia poco spazio ai nuovi significati, suggeriti dalle attiviste Femen, che si (auto)proclamano «new Amazons». «Total war against patriarchy», è lo slogan più utilizzato dalle attiviste seminude Femen. Inna Shevchenko lo spiega a chiare lettere: «We are feminist shock troops, a spearhead unit of militants. We are transforming female sexual subordination into aggression, and thereby starting a real war»²⁷. Durante un'intervista, Sasha Shevchenko ha affermato: «for its pervasive purposes, patriarchy has crafted an army of women»²⁸. Combinando la retorica legata alla guerra, tipicamente associata ad un'iper-mascolinità, con un'estetica che rimanda alla fragilità della nudità femminile, le attiviste Femen producono, allora, un cortocircuito cognitivo agli occhi di chi le guarda e propongono un nuovo significato al corpo femminile, che diventa attivo (in movimento) e combattente. Questa concettualizzazione strategica è generalmente considerata un ossimoro: «an army of women». Identificandosi come Amazzoni contemporanee, le attiviste Femen riconcettualizzano anche il mito: invece di tagliare i loro seni - simboli di femminilità e sessualità - li usano come catalizzatori di attrazione e veicoli di comunicazione. Le attiviste Femen non sacrificano la loro femminilità ma vogliono includere le donne nell'arena del potere, assegnandogli *agency* (capacità di azione) senza «mascolinizzarsi» o rinunciare alla propria identità.

²⁷ <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/10/femen-naked-shock-troops-of-feminism>

²⁸ <http://www.nytimes.com/2013/06/01/world/europe/ukraines-bare-breasted-feminist-shock-troops.html>

II.4 *Boobs not Bombs*

Nell'estate del 2013 la polizia ucraina fa irruzione nella sede Femen a Kyiv, trovandovi delle armi non registrate. Secondo le attiviste le armi sono state inserite dalla polizia stessa in un tentativo (fallito) di inibire le attività del gruppo procurandone, magari, lo scioglimento. Femen risponde, in Ucraina come in altri paesi, proprio con lo slogan «Boobs not Bombs» ribadendo che le uniche armi del gruppo sono, appunto, i loro seni.

Il seno delle donne è tipicamente dissociato dalle guerre e dalla violenza e piuttosto condotti al desiderio sessuale o all'allattamento, e quindi a una funzione di nutrimento e lavoro di cura. Una interessante comparazione tra le armi maschili e i seni femminili è presente in un lavoro di Brett Lunceford, *Naked Politics: Nudity, Political Action, and the Rhetoric of the Body* (2012), nel quale si legge che se le armi maschili operano dalla posizione del potere (è possibile disporre, tramite queste, della vita degli altri), i seni operano dalla posizione del servizio, della cura: nutrono la vita (perpetuandola) e danno piacere (sessuale) (Lunceford, 2012, p. 103 ss.). Il seno esposto Femen, decontestualizzato rispetto al suo uso tradizionale, attira particolarmente l'attenzione. Come facile immaginare, molto spesso i mezzi di comunicazione hanno sfruttato l'interesse e il potenziale della pubblicazione di immagini che propongono i seni nudi, a soli fini commerciali. Molte delle immagini di Femen che circolano in rete si concentrano esclusivamente sui loro seni, meno sui messaggi o sui messaggi che le attiviste pure cercano di mostrare, delegittimando completamente le istanze politiche del gruppo. Ma questo atteggiamento, da parte dei media e dell'opinione pubblica in genere, fornisce preziose intuizioni sulle dinamiche della società e sulle istituzioni che la governano: «transgression offers valuable insights into the ways in which official powers (notably, the press and police) attempt to re-situate excess back into normal sense-making devices» (Foust, 2010, p. 163). Squalificando le rivendicazioni politiche del gruppo e concentrando l'attenzione soltanto sugli aspetti estetici di Femen, emergono le specificità e la maniera attraverso cui avviene la costruzione di senso sulle tematiche di genere, nel paese di origine del gruppo oppure in quello nel quale l'azione è compiuta. Utilizzando il seno nudo come arma principale, le attiviste Femen sfidano il simbolismo maschile associato alle armi e invitano verso una nuova (e a-sessuale) lettura dei seni femminili: «Femen turned breasts into weapons to fight our main enemy: patriarchy»²⁹. Quello che Shevchenko vuole sottolineare, nello stralcio dell'intervista appena riportato, è che i media non fanno niente altro se non rafforzare ciò che la società desidera vedere: il nudo dei corpi femminili come oggetto dello sguardo maschile e del desiderio. Proprio per resistere a questa dinamica, le attiviste Femen hanno cominciato a scrivere slogan direttamente sui loro seni, con l'obiettivo di trasformarli in simboli di resistenza che trasmettano il potenziale politico e richiamino all'azione. Un esempio di utilizzo pratico di questa strategia è la manifestazione di Femen in Italia, dopo la candidatura a Primo ministro di Silvio Berlusconi nell'elezioni del 2013: le attiviste hanno fatto irruzione in seggio elettorale e si sono spogliate mostrando lo slogan *Basta Silvio!* scritto direttamente sul loro torso nudo³⁰; oppure la

²⁹ <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/10/femen-naked-shock-troops-of-feminism>

³⁰ La presa di posizione delle attiviste Femen, contrarie alla nuova candidatura dell'ex premier italiano, fa riferimento principalmente agli scandali sessuali che hanno chiamato in causa Silvio Berlusconi negli ultimi anni del governo Berlusconi IV (2008-2011).

manifestazione a Lille, in occasione del processo a Dominique Strauss-Khan, nel 2015, accusato di sfruttamento della prostituzione, mostrando lo slogan *Your turn to be Fucked*. Utilizzare questa modalità di protesta nei confronti di uomini politici coinvolti in scandali sessuali, rende politicamente rilevante l'ossimoro tra il seno nudo e il messaggio che, nei fatti, quella nudità vuole trasmettere. Con questa tattica, battezzata «sextremism», il seno nudo Femen, lungi dal presentarsi come un oggetto del desiderio sessuale e del piacere, si trasforma in oggetto asessuale, addirittura spiacevole e indesiderato (tanto da dover essere espulso dalla scena pubblica: la polizia provvede a coprire le nudità delle attiviste e poi a trascinarle via), proprio in nome del messaggio politico che trasmette.

II.5 *Get naked and do your body talk*

In occasione dell'evento *Politics of Fashion / Fashion of Politics*, organizzato a Toronto nel 2014, esponenti della moda e del fashion-design hanno discusso l'impatto della moda nella società e nella politica, ponendo ai partecipanti la domanda: «What should a politician dress and say». Femen Canada ha provocatoriamente risposto con lo slogan *Get naked and do your body talk*, scritto sul seno nudo dell'attivista canadese che ha fatto irruzione durante l'evento mondano.

La bianchezza è una costruzione sociale e culturale attraverso la quale un gruppo dominante «razzizza se stesso o si impone come neutro nei confronti di altri» (Giuliani, 2012, p. 32) i quali, in virtù del loro colore (non-bianco), vengono esclusi dal gruppo dominante oppure mantenuti in condizione di subalternità. Lasciare che sia il proprio corpo, come suggerito dallo slogan Femen, a parlare per “noi” istituisce un regime di visibilità che si porta dietro una serie di conseguenze estetiche, morali, politiche e regolative e soprattutto ci fornisce delle informazioni fenotipiche che pure possono aggiungere senso al *chi siamo* e al *da dove veniamo*. L'Ucraina, come tutta l'area ex Sovietica è abitata, storicamente, da una grande varietà di popoli (tatarsi di Crimea, polacchi, ebrei, greci, turchi, rumeni, ruteni, tedeschi del Volga, e altri), in maggioranza bianchi. La loro bianchezza non ha mai garantito, da sola, piena appartenenza al progetto Sovietico: le deportazioni in massa nei *gulag* hanno riguardato, indistintamente, tutti coloro che avrebbero potuto ostacolare la costruzione del “grande futuro socialista”, a prescindere dalla loro appartenenza etnica o dal loro colore. I kulaki (кулак)³¹, ad esempio, seppure bianchi e slavi, erano considerati i principali nemici dello stato e bersaglio principale della politica del terrore, durante tutto il governo di Stalin (1924-1953). Evidentemente, la bianchezza, da sola, non è sufficiente a riconoscere quei meccanismi che garantiscono a certe persone la posizione di gruppo dominante.

Il corpo e il linguaggio simbolico del corpo utilizzato da Femen non rimuove né contraddice, apparentemente, la narrazione dominante e quindi il nesso tra bianchezza e privilegio/egemonia. Ma le intersezioni tra razza, etnia e classe sociale sono profondamente complesse e intrecciate, ancora oggi, alla storia dell'Ucraina indipendente. A causa di una economia debolissima, di uno sforzo modesto da parte del governo nel promuovere equità di genere, della perdita dei posti di lavoro, della

³¹ I kulaki erano dei contadini abbienti che possedevano appezzamenti di terreni e attrezzi agricoli; più di altri, i kulaki, subirono le conseguenze della collettivizzazione avviata da Stalin.

dissoluzione del sistema socio sanitario pubblico e di una guerra in corso con la Russia, la popolazione ucraina, seppure in maggioranza bianca, difficilmente si definirebbe privilegiata. Allo stesso modo, né l'egemonia né i privilegi possono essere effettivamente relazionati a nessuna delle attiviste Femen che incarnano, sì, la bianchezza senza che questo possa essere considerato il colore del "privilegio". Anna Hutsol, ripercorrendo le origini di Femen afferma che «when we appeared in Ukraine for the first time, we were mostly students and only women. In general Ukrainian women are as they are: white. We didn't choose a particular costume or a way to appear. It's only our body [...] Why we should avoid this if it works?» (Anna Hutsol, Femen). Anche a livello intra-categoriale, evidentemente, si creano delle strutturazioni di potere e delle gerarchie che rendono alcune donne più "bianche" di altre: la bianchezza è una categoria che al suo interno si scompone in diverse sfumature. L'Europa centrale e orientale, al pari di quella occidentale, è considerata "bianca" e quindi apparentemente non razzializzata. La prospettiva femminista post-coloniale, pur se, per prima, ha messo in discussione quella gerarchia dei sistemi di oppressione delineata dal femminismo radicale bianco e ha offerto una serie di sfide alla solidarietà basata sulla sorellanza, guarda principalmente alle donne di quei paesi che sono usciti dal colonialismo nel XX secolo e che si collocano nei continenti africano, asiatico e latinoamericano. In questa prospettiva, i problemi dell'Europa dell'est sono virtualmente assenti (Roman, 2006, p. 244) perché la loro appartenenza all'occidente è sussunta dalla loro sola bianchezza. Nel caso di Femen, e dell'Ucraina in generale, il costruito sociale della razza sembrerebbe non esplicitamente concettualizzato. Starr, un afro-americano che ha vissuto in Ucraina, ha sperimentato il razzismo in prima persona, e ha riflettuto su questo sentimento in relazione al passato sovietico: «black people were no better off than local, non-black Soviet citizens who were murdered during Stalin's pogroms» (Starr, 2015, p. 6). E infatti, le accuse, le esecuzioni e i campi di prigionia di Stalin hanno raggiunto circa 60 milioni di cittadini sovietici. In un clima ideologico così controverso, la bianchezza (e l'essere bianchi) non ha garantito ai cittadini Sovietici gli stessi privilegi di cui i bianchi godevano nelle società occidentali. L'immagine del corpo Femen, un corpo bianco, appare problematica a causa della sua sinonimia con l'egemonia bianca di matrice occidentale, ma non considera altri aspetti. In maniera simile ad altre femministe (tra le altre: Anzaldúa, Lorde, Mohanty e Spivak), bell hooks (1995) ha scritto che «whiteness remains the starting point for all progressive cultural journeying - that movement across borders which invites the world to take note, to pay attention, to give critical affirmation» (p. 66). hooks invita a de-centrare lo sguardo, interrogare e problematizzare la bianchezza. Femen incarna la bianchezza ma poiché i processi di razzializzazione possono anche non essere legati direttamente alle differenze fenotipiche, è possibile costruire un soggetto razzizzato senza necessariamente poggiarlo sulla differenza di colore della pelle o sulle forme del corpo e produrre degli effetti sociali e culturali che strutturano sia in senso locale che in senso transnazionale le relazioni di potere. È dunque importante studiare le eventuali incongruenze interne e la ragione per cui un determinato impianto teorico, quello sulla bianchezza ad esempio, non può adattarsi allo stesso modo a tutti i contesti. Quando assegniamo alle attiviste Femen un determinato colore - bianco nella fattispecie - stiamo procedendo a un «processo di razzializzazione» (Bazzicalupo, 2013, p. 456) che produce differenze e gerarchie tra individui e gruppi, all'interno della società. L'analisi su Femen dovrebbe

magari assumere un approccio intersezionale più consapevole. In un articolo del 2015, *Performing Protest: Femen, Nation, and the Marketing of Resistance*, Jessica Zychowicz propone la testimonianza di Angelina Diash, ex membro Femen. Diash è afro-ucraina e nell'intervista con Zychowicz ha affermato di aver subito discriminazioni a causa del colore della sua pelle: «the situation is especially difficult because Ukrainian is my native language, I was born here» (*cit. in Zychowicz, 2015, p. 11*) e anche questa è una delle ragioni per cui ha deciso di diventare un membro attivo Femen: «I saw a chance to fight racism, to find justice for women because they should be equal to men, and a community I could belong to» (*cit. in Zychowicz, 2015, p. 11*) ma allo stesso tempo la stessa Diash critica le modalità di gestione e organizzazione interna al gruppo – tanto da decidere di abbandonarlo dopo circa un paio di anni – perché «everyone would sit around trying to decide what an action would look like and then Anna Hutsol would create it her way [...]» (*cit. in Zychowicz, 2015, p. 11*). Al di là delle questioni interne al gruppo (che affronterò più avanti, nel paragrafo V.2) mi sembra rilevante il fatto che Angelina Diash abbia scelto proprio Femen per provare ad affrontare quella «constant psychological pressure» alla quale era sottoposta in quanto minoranza razziale in Ucraina. L'ulteriore contraddizione cognitiva riconducibile al gruppo riguarda non solo la categoria della bianchezza, ma una declinazione della bianchezza molto concentrata sull'adesione a un certo modello di bellezza normativo: «nearly all of Femen's active members resemble runway models» (Zychowicz, 2011, p. 217). Più che considerare questa scelta come dettata da mera strategia comunicativa, potremmo interpretarla come sfida alla concettualizzazione comune della bianchezza quale privilegio sociale. In Ucraina, paese al quale Femen fa costante riferimento indossando, ad esempio, la corona di fiori (*вінок*), simbolo nazionale di quel paese, la bianchezza rappresenta certamente la norma ma probabilmente non un privilegio sociale. Mettendo in scena *performance* e parodie, Femen prova ad assegnare nuovo significato politico al corpo femminile bianco, magro e mediamente bello, lottando con l'utilizzo di quelle immagini, per il cambiamento sociale. Ancora: i fiori, tipicamente, rappresentano la pace. Sono associati alla bellezza, alla femminilità, alla fertilità e a donne pazienti (madri, mogli e sorelle) in attesa, a casa, dei loro uomini (guerrieri). Oltre alla sinonimia dei fiori con la bellezza, il senso comune lega i fiori alla pace e all'amore, un mezzo per cambiare il mondo. Durante gli anni Sessanta, ad esempio, gli *hippies* hanno scelto i fiori come simbolo di cambiamento delle norme sociali: «well known for their nudity, they used such tactics as a means of rejecting contemporary social values, including those surrounding sexuality» (Lunceford, 2012, p. 2). Un'altra funzione pubblica dei fiori è quella commemorativa - ai funerali, in occasione degli anniversari della fine delle guerre e alle cerimonie per onorare la pace. Anche in Ucraina i fiori sono simboli nazionali con significato sociale. Da un lato, i fiori rappresentano la fertilità della terra (l'Ucraina era considerata il granaio dell'Urss); d'altra parte i fiori hanno sempre svolto un ruolo simbolico durante i matrimoni: indossati in forma di corona il giorno della cerimonia, stavano a indicare la purezza e la verginità della giovane sposa. Le corone di fiori venivano sostituite, dopo il matrimonio, da *foulard*: le donne sposate erano tenute a non mostrare mai i loro capelli in pubblico. In questo senso, i fiori simboleggiano i ruoli tradizionali di genere. Le attiviste Femen, indossando la corona di fiori, ne sfidano il significato tanto rispetto a discorsi nazionalistici quanto rispetto alle relazioni e ai ruoli di genere: i fiori indossati dalle attiviste Femen sfidano l'idea tradizionale slava secondo

la quale una donna è realizzata soltanto nel matrimonio. Femen dichiara infatti di volere liberare le donne da «the only two socially accepted roles in the patriarchal world: a sex toy or a mother» (Ackerman, 2013, p. 32). Indossare la corona di fiori unitamente al topless vuol dire contraddire l'idea ucraina della domesticità e della verginità, così come l'interpretazione dei fiori quali simboli di pace e bellezza.

II.6 *Chocolate Freedom*

In occasione dell'anniversario dell'indipendenza ucraina, celebrato ogni anno in Agosto, nel 2017 un'attivista Femen si è posizionata sul piedistallo oggi vuoto ma che un tempo reggeva una statua di Lenin. In una posa che ricorda la Statua della Libertà newyorkese, seppure a seno nudo in questo caso, Femen denuncia l'incapacità dei governi ucraini nel guidare il paese verso una situazione politica e sociale stabile e democratica. Il riferimento alla «chocolate freedom» è diretto a Petro Porošenko, attuale presidente del paese nonché imprenditore e più grande produttore di cioccolato e dolci in Ucraina.

L'eredità ideologica sovietica, ancora particolarmente viva nelle generazioni di adulti e anziani ucraini, fornisce ancora importanti riferimenti interpretativi circa l'utilizzo del corpo e i canoni prescrittivi a cui questo dovrebbe rispondere. Come suggerisce Lunceford (2012), «the unclothed body can be seen as erotic, dangerous, pathetic, disgusting, amusing, or simply naked, depending on who is naked, when, where, and why that display of nudity is taking place, and the skill with which it is employed» (2012, p. x).

In Unione Sovietica, i corpi di uomini e donne sono stati strategicamente e ugualmente de-sessualizzati e strumentalizzati in quanto strumenti funzionali alla costruzione di quel «Great Socialist Future» di cui la propaganda sovietica si faceva promotrice. Nell'Urss, il sesso era limitato al matrimonio (Hakim, 2011), un fatto privato, e ogni manifestazione della sessualità era inquadrata come vergognosa, amorale, un tradimento rispetto ai valori della patria. Nello specifico, «the woman's role was defined as that of the industrious and rigorous worker and mother who had a duty to work, to produce future generations of workers, and to oversee the running of the household» (Khrebtan-Horrager & Kononenko, 2012, p. 33). Per molti, l'esposizione di un corpo nudo, ancora oggi, è tabù. Secondo l'articolo 14, capitolo 173 del codice amministrativo ucraino, la nudità esposta in pubblico è considerata vandalismo e viene punita con una ammenda o con pochi giorni di detenzione; una pena non particolarmente severa considerando lo stigma sociale che, invece, la nudità esposta può provocare. Le attiviste Femen, nel paese d'origine del gruppo, hanno subito particolarmente tanto le conseguenze legali quanto quelle sociali, in riferimento alle loro manifestazioni in topless. Neppure le famiglie d'origine delle attiviste hanno appoggiato o compreso le ragioni dietro alla scelta di un certo tipo di *performance*, e più in generale, di un certo tipo di attivismo: «It was a period of terrible rows with my parents. Mom was in hysterics; she was crying constantly [...] my father threatened to bring me home to Kherson by force» ha rivelato Inna Shevchenko (Ackerman, 2013, p. 73). La mancanza di sostegno da parte dei genitori e delle famiglie, ovvero da parte dell'ultima generazione «sovietica», è rappresentativa della lettura prevalente fatta della corporeità femminile attraverso il filtro della nostalgia sovietica. Femen iper-sessualizzando il corpo femminile, rifiuta quella eredità che informa ancora scelte, comportamenti e

morale pubblica, rifiutando quindi la strumentalizzazione del corpo (delle donne, considerando il *focus* Femen) che ancora viene fatta in epoca post-Sovietica. Una delle manifestazioni che forse più di altre aveva l'obiettivo di denunciare questo *modus operandi* di matrice Sovietica in tempi contemporanei, è quella del 19 dicembre 2011, quando tre attiviste hanno manifestato davanti alla sede del Kgb di Minsk (Bielorussia), contro il regime dittatoriale di Aljaksandr Lukašenko (noto, infatti, come “l'ultimo dittatore d'Europa”). La manifestazione era in solidarietà agli attivisti politici, ai giornalisti e ai dissidenti detenuti in carcere da parte del regime a causa delle loro idee: le attiviste, a seno nudo, e imitando in forma parodica Lukašenko (con dei finti baffi e le spalline a frange delle uniformi militari), hanno esposto dei poster sui quali si leggeva *Беларусь жывет* (*Viva la Bielorussia!*) o *Freedom to political prisoners!*. La manifestazione, durata pochi minuti, si è conclusa con l'arresto delle attiviste e il loro trasferimento in un bosco al confine con l'Ucraina dove le attiviste sostengono essere state torturate e minacciate. Anna Hutsol ha sostenuto a proposito che «The reaction to a nude protest is a measure of freedom in a country [...] we were almost killed in Belarus» (*cit. in* Neufeld, 2011). Inna Shevchenko, una delle tre attiviste che ha manifestato a Minsk, ha raccontato in questo modo l'accaduto: «I suddenly saw the huge potential of this [della manifestazione in topless]. Maybe it's strange to say this—I know some people already think we're kamikaze—but that's why I now say I'm more of an activist than a person, because I know that tomorrow I could be killed» (Cochrane, 2013). Il trattamento ricevuto in Bielorussia, non ha spaventato o limitato le manifestazioni in topless delle attiviste Femen. Ne è la prova la manifestazione successiva, questa volta contro il Presidente russo Vladimir Putin. Durante le elezioni presidenziali del 4 marzo 2012, Oksana Shachko ha cercato di portare via dal seggio elettorale l'urna nella quale Putin aveva da poco conferito il proprio voto. L'azione è costata a Shachko due settimane di prigione (Neufeld, 2011). Un anno dopo, a Hannover (Germania), alcune attiviste Femen hanno tentato di disturbare la visita ufficiale di Putin in Germania, durante l'incontro con il cancelliere tedesco Angela Merkel, urlando *Fuck the Dictator!*. Un'altra manifestazione che ha preso come obiettivo la Russia, ha riguardato la fornitura di gas naturale dalla Russia all'Ucraina. La protesta, che ha coinciso con il periodo più freddo dell'anno, ha avuto luogo il 13 febbraio 2012, di fronte alla sede centrale *Gazprom* (Газпрома). Le manifestanti avevano poster con slogan che recitavano: *Stop gas racket!* e *Boycott Gazprom!*. Una delle attiviste è riuscita addirittura a salire sul tetto dell'edificio, agitando la bandiera ucraina. La protesta aveva l'obiettivo di opporsi al «Russia's gas terror», una vera e propria guerra del gas avviata dalla Russia che unilateralmente stabilisce le forniture dal gas, limitandole, ogni qual volta i due paesi non raggiungono un accordo che la Russia reputi legittimo. Con atti trasgressivi simili a questi elencati, le attiviste Femen fanno luce su tutti gli aspetti politici, sociali e economici del proprio paese ancora legati al passato sovietico. «Transgressive actions incite reactions due to their relationships to norms: transgressions violate unspoken or explicit rules that maintain a particular social order» (Foust, 2010, p. 3): Femen tenta di decostruire la lettura della corporeità, prodotta dalla “nostalgia” del passato sovietico, e suggerisce una nuova lettura basata sulla libertà (verbale e corporea), sull'*agency* e sull'impegno politico-attivo per favorire i cambiamenti sociali in favore della democrazia, e in questo senso legano gli aspetti

specifici del proprio paese a quelli più generali degli ideali della democrazia e della libertà.

II.7 *I am a woman not an object*

A marzo 2012 Femen organizza una *Topless Jihad Day*, la prima manifestazione che prenderà di mira l'Islam e i suoi canoni prescrittivi morali, comportamentali e d'abbigliamento (Femen si scaglierà soprattutto contro l'*hijāb*). Circa quindici attiviste, prevalentemente ucraine e francesi, hanno manifestato in topless al Trocadéro, accompagnate da una serie di slogan tra i quali *I am a woman not an object*.

Dagli anni Novanta in avanti, il processo di costruzione della nazione ucraina, si alimenta di un rifiuto (innanzitutto culturale) delle norme e dei valori Sovietici. Questo rifiuto incide notevolmente sulle politiche di genere: «Not being Soviet in Ukrainian nation-building discourse means, in large part, rejecting Soviet gender politics» (Solari, 2014, p. 8) e quindi riformulare il ruolo e la posizione delle donne nella società anche, magari, rispetto alla sessualità. Se in periodo sovietico, come detto, la sessualità rappresentava un tabù, negli anni dell'indipendenza, paradossalmente, l'Ucraina è diventata la meta principale per il turismo sessuale. Questo non vuol dire che il tema del sesso e della sessualità diventi esplicito e comune per il tessuto socio-culturale del paese ma la disposizione ad intenderlo e, in qualche maniera, accettarlo, si modifica radicalmente. Nel paragrafo V.4, approfondisco di più questi aspetti; al momento mi interessa sottolineare quanto Femen, attraverso le sue *performance*, incarni le caratteristiche delle “donne dell'Est”, così come diffuse, soprattutto in Occidente, a partire dagli anni Novanta: quello di donne (sempre) bionde e ben disposte al sesso. Questa sinonimia provoca frequenti errori interpretativi: la principale critica rivolta in patria al gruppo lo considera, infatti, un movimento sociale che imbarazza l'Ucraina a livello internazionale e non produce nessun altro significato se non quello di una «meaningful pornography» (Neufeld, 2011). Attraverso l'utilizzo del vocabolario simbolico e visuale legato alla sessualità, l'obiettivo Femen è quello di ribaltarne il significato, de-sessualizzando l'immagine (e il corpo, nella sua materialità), assegnandole un valenza, questa volta, politica. In un articolo pubblicato su *Reuters* nel 2010, Richard Balmforth afferma proprio che «[the] explicitly sexual nature of Femen's protesters, cavorting provocatively and chanting near-obscene slogans»³². Gli slogan che accompagnano le proteste Femen recitano infatti: *Fuck Your Morals*, *Fuck Berlusconi*, *Fuck Putin*, *Fuck Euro Zone*, per citarne alcuni. La frequenza dell'utilizzo del verbo «fuck», che ha generalmente un significato a sfondo sessuale, è interessante proprio perché de-sessualizzata e de-contestualizzata, strategia comunicativa simile a quella performativa che utilizza il seno nudo come veicolo di un messaggio politico e non come oggetto sessuale. Anche in questo caso, l'utilizzo a fini politici di un verbo che ricondurrebbe generalmente a un rapporto sessuale trasforma, sul piano comunicativo, i tradizionali riferimenti semantici ad altri non sessuali bensì politici. Un'ulteriore fonte di controversie riguardo a Femen riguarda la presenza di un uomo, Victor Svyatsky, il quale secondo alcune fonti sarebbe dietro al movimento e alla sua organizzazione. Svyatsky gestirebbe, cioè, le attività del gruppo, stabilendo le modalità

³² <https://www.reuters.com/article/us-soccer-euro-ukraine-femen/swedish-fans-bemused-by-ukraine-topless-protest-idUSBRE85I1FL20120619>

e i tempi delle azioni. Se questo fosse verificato, vorrebbe dire che i corpi delle attiviste Femen non assumerebbero più le caratteristiche di “strumenti” *contro* il patriarcato, come la *mission* del gruppo afferma, ma sarebbero corpi che, nei fatti, assecondano il patriarcato e uno sguardo voyeuristico maschile: degli *oggetti* a dispetto dello slogan Femen che ho utilizzato per questo paragrafo. La questione è certamente complessa e di non facile interpretazione. Peggy Phelan riprendendo Michel Foucault e Jacques Lacan ha osservato che: «visibility is a trap; it summons surveillance and the law; it provokes voyeurism, fetishism, the colonialist/imperial appetite for possession» (1993, p. 6). Tuttavia riconosce che «identity politics» (Phelan, 1993, p. 7), facendo leva sulla visibilità, acquista un certo valore politico proprio perché accrescere la visibilità (di un gruppo) può significare accrescerne anche il potere e l’influenza. Ancora, secondo Stacey Alamo (2010), «the naked body protesting» (2010, p. 15 e ss.) incarna «[a] urgent sense of conviction» (2010, p. 19). In questo senso mi sembra di poter interpretare l’utilizzo del corpo semi-nudo da parte Femen: la situazione sociale e culturale in Ucraina le ha spinte a intraprendere azioni estreme e radicali come unica maniera per essere ascoltate. Alamo solleva anche un altro punto molto importante, soprattutto nella volontà di inserire Femen e il suo attivismo all’interno di un discorso più ampio sui femminismi: «[naked bodies] (express) an alternative ethos that acknowledges not only that discourse has material effects but that the material realm is always already imbricated with, and sometimes against, the discourse, however veiled corporeality may be» (Alamo, 2010, p. 32). Femen, allora, sembra recuperare la materialità del corpo proprio attraverso la riappropriazione del corpo nella sua femminilità, che diventa arma contro l’oppressione.

II.8 *Femen is a new feminism*

Il 18 settembre 2012, in occasione della inaugurazione della nuova sede parigina del gruppo, circa trenta attiviste Femen, marciano per le strade di Parigi. Tra gli slogan presenti e scritti sui corpi delle manifestanti, il principale è *Femen is a new feminism*. La manifestazione segnerà l’avvio delle attività parigine del gruppo e della diffusione, a livello europeo e internazionale, degli obiettivi del gruppo.

Organizzazioni femministe *mainstream* e molte femministe provenienti dal mondo accademico, giudicano le azioni in topless Femen come azioni che semplicemente assecondano i desideri e le fantasie degli uomini: «easily accessible women’s bodies» (Khaleeli, 2011). Interpretandole in questo modo, le azioni Femen non possono essere considerate in alcun modo di matrice “femminista” perché non sfidano il patriarcato: più che altro, lo assecondano. Mi chiedo, però, se questa interpretazione non sia semplicistica e riduttiva. È vero: in alcuni casi la tattica utilizzata (il topless) e gli obiettivi di una certa manifestazione sembrano scollegate nel senso che, per l’obiettivo prefisso dell’azione, manifestare in topless appare del tutto irrilevante (come, ad esempio, la manifestazione a cui ho accennato poco più sopra contro il colosso del gas russo Gazprom). Ma prima di addentrarmi in questi aspetti, mi sembra utile suddividere le fasi di attività di gruppo in tre momenti, l’uno successivo all’altro e che gradualmente, nel loro susseguirsi, hanno permesso e portato alla internazionalizzazione del gruppo e quindi al successo anche al di fuori dei confini nazionali.

Fare questa ricostruzione è utile per comprendere anche la posizioni Femen rispetto al “femminismo”, in particolare in base alle trasformazioni legate ai contesti

diversi con cui il gruppo entra in contatto. Assumo come partenza gli anni che vanno dal 2011 al 2012, quando la notorietà del gruppo è sensibilmente aumentata in relazione alle fasi di preparazione e poi di svolgimento dei campionati europei Euro 2012. Trascuro a questo punto gli anni che vanno dal 2008 (anno di formazione del gruppo) al 2011 perché voglio inserire il gruppo e le sue attività in una cornice più ampia, quella dei movimenti femministi transnazionali, per comprendere come (e se) Femen si metta in relazione a questi diventandone una delle espressioni.

La prima fase, allora, ha avvio dopo che il gruppo russo punk-femminista Pussy Riot, irrompe (il 21 febbraio 2012) nella Cattedrale di Cristo Salvatore, a Mosca, e mette in scena una esibizione durante la quale le giovani attiviste intonano una preghiera “punk”³³, per denunciare il patriarcato, la condotta al governo di Vladimir Putin e la connivenza della Chiesa ortodossa con il Cremlino. Le tre attiviste Pussy Riot saranno processate e condannate a due anni di carcere e il fatto susciterà clamore in tutto il mondo. A ottobre 2012, pochi giorni dopo la conclusione del processo a Mosca, Inna Shevchenko ha tagliato con una motosega una croce monumentale in legno eretta nel centro di Kyiv, costruita dalla chiesa greco-cattolica³⁴ per commemorare le vittime delle politiche repressive di Stalin (*holodomor*, rimando a paragrafo V.3.). Femen ha dichiarato che quell’azione era compiuta in segno di solidarietà alle Pussy Riot e per protestare congiuntamente contro l’ingerenza della religione in genere nella società civile: abbattere un simbolo religioso aveva quindi un significato simbolico importante. Marija Alëchina, membro delle Pussy Riot, ha da subito rigettato una qualche forma di “unione” con Femen, condannando l’azione: «we may share the same immediate appearances and general stance against authoritarianism, but we look at feminism differently, especially in our actions. We have never stripped and never will. The recent action in cutting down the cross, unfortunately, does not create any feeling of solidarity» (Zykowicz, 2015, p. 8). Se l’azione del gruppo russo voleva mettere in discussione la connivenza tra la chiesa e lo stato in Russia, abbattere proprio quella croce a Kyiv, ad opera di Femen, rimanda invece a tre significati diversi: la nazione, il corpo delle donne (incarnato da Shevchenko che si fa fotografare con le braccia aperte

³³ «Madre di Dio, Vergine, caccia via Putin! caccia Putin, caccia Putin! / Sottana nera, spalline dorate. Tutti i parrochiani strisciano inchinandosi. / Il fantasma della libertà è nel cielo. / Gli omosessuali vengono mandati in Siberia in catene. Il capo del Kgb è il più santo dei santi. / Manda chi protesta in prigione. / Per non addolorare il santo dei santi le donne devono partorire e amare. / Spazzatura, spazzatura, spazzatura del Signore. Spazzatura, spazzatura, spazzatura del Signore./ Madre di Dio, Vergine, diventa femminista. Diventa femminista, diventa femminista. / Inni in chiesa per leader marci, una crociata di nere limousine. / Il prete viene oggi nella tua scuola. Vai in classe, portagli il denaro. / Il Patriarca crede in Putin. Quel cane dovrebbe piuttosto credere in Dio./ La cintura della Vergine Maria non impedisce le manifestazioni. / La Vergine Maria è con noi manifestanti./ Madre di Dio, Vergine, caccia via Putin. Caccia via Putin! caccia via Putin!/>.http://www.ilsole24ore.com/art/notizie/2012-08-17/testo-preghiera-blasfema-pussy-152348.shtml?uuiid=Aboi0oPG&refresh_ce=1

³⁴ La fede, in Ucraina, non è neutrale e, dopo il 1991, alla chiesa ortodossa moscovita, si aggiungono ulteriori declinazioni, tra cui la chiesa greco-cattolica che attualmente, soprattutto nella parte occidentale del paese, raccoglie un numero di fedeli particolarmente elevato. Come ricorda Matteo Tacconi: «La chiesa greco-cattolica segue la liturgia del cristianesimo orientale ed è affratellata con il Vaticano, pur di allontanarsi dal patriarcato della chiesa ortodossa moscovita [...] [la chiesa greco-cattolica] è uno dei centri d’irradiazione del concetto nazionale-nazionalista [ucraino]», in opposizione agli schieramenti filo-russi. Il fatto che Inna Shevchenko abbia abbattuto proprio quella croce ha rappresentato un’offesa non solo per i sentimenti religiosi ma, per di più, anche verso quelli nazionalisti.

ortogonali al busto, così da riprodurre una croce), e i corpi delle vittime del regime di Stalin (quelli che la croce voleva ricordare). Se il corpo di Inna Shevchenko, cioè, prova a incarnare quelli di qualcun altro, i corpi delle tre attiviste Pussy Riot (Nadežda Tolokonnikova, Ekaterina Samucevič e Marija Alëchina) rappresentano essi stessi gli oggetti di violenza e siti (soggetti) di resistenza. Anya Bernstein (2013) ha scritto infatti che: «the sovereign power sacrifices Pussy Riot to the *narod*, the opposition sacrifices them to the government, and the *narod* performs an apotropaic sacrifice while longing for a sublime sovereign power». *Narod* (*на́род*) è una parola di difficile traduzione perché vuol dire allo stesso tempo, nazione, popolo, comunità, ma esprime bene, proprio per questo, il senso dell'azione Pussy Riot e i significati discorsivi e simbolici della loro condanna, indica bene una sorta di sacrificio “collettivo” compiuto dalle attiviste in nome di un progetto che guarda a tutta la nazione. Se le attiviste Pussy Riot hanno interpretato un sentimento di disapprovazione collettiva rispetto al regime di Putin sacrificando i loro “corpi”, Inna Shevchenko, per tramite Femen, esprime quella stessa disapprovazione in un atto di trasgressione individuale, proponendolo come paradigmatico per combattere «all religion and patriarchy» (Femen Manifesto). La differenza ontologica tra l'uno e l'altro atto è questa: quello proposto da Femen non ha rappresentato, nei fatti, una vera minaccia all'ordine costituito (ucraino) cosa che invece è successa a Mosca, costretta a rispondere alle pressioni internazionali e liberare, infine, le attiviste imprigionate. Eppure, Femen ha saputo sfruttare di più le conseguenze al proprio atto vandalico: se le Pussy Riot dopo la liberazione hanno quasi del tutto abbandonato le *performance* a scopo politico, Femen si è trasferita a Parigi dove ha continuato le proprie attività e dove ha raggiunto, addirittura, i momenti più alti di notorietà e affiliazione con altri gruppi e collettivi. È a questo punto, con il trasferimento in Francia, che mi sembra inizi la seconda fase dell'attività Femen. È a Parigi, infatti, che Inna Shevchenko e le altre attiviste ucraine hanno inaugurato il «feminist training camp», un vero e proprio campo di addestramento per imparare le tecniche e le modalità di azione del gruppo (il *sextremism*), per quante volessero entrarne a farne parte. È durante questa seconda fase che il gruppo ha assunto, anche, una posizione ambigua rispetto alla religione musulmana che ha sollevato nei loro confronti aspre polemiche e l'accusa di islamofobia. Nel maggio 2013 una giovane tunisina, Amina Tyler, pubblica su Twitter delle sue foto a seno nudo, provocando grande scalpore in patria e altrove. La foto della ragazza saranno censurate e lei processata e imprigionata in Tunisia. A quel punto, le attiviste Femen, hanno deciso di prendere posizione rivendicando il gesto di Tyler e la sua legittimità: in topless anche loro hanno chiesto la liberazione della tunisina di fronte al tribunale di Tunisi. L'azione in Tunisia rende evidente la trasformazione Femen da gruppo ucraino a gruppo che vuole utilizzare il *sextremism* e la propria ideologia (femminista) in qualsiasi contesto culturale in cui patriarcato e oppressione siano presenti. Per questa stessa ragione, come anticipato, le azioni del gruppo provocheranno dissenso più che condivisione. Presto nascerà un gruppo Facebook, *Muslim Women Against Femen*, aperto per condannare pubblicamente le azioni Femen e la posizione assunta dal gruppo rispetto all'Islam e alle donne musulmane. Il gruppo, così come altri commentatori, hanno accusato Femen di imperialismo ideologico, nel momento in cui il gruppo si autoproclama sostenitore della libertà e decide di combattere per questa a nome di altre donne. Dal trasferimento in Francia in avanti, Femen ha lavorato per ampliare le azioni del gruppo e aprire nuove

“sedi” in altri paesi - con successo a Parigi o in Germania e meno successo in Tunisia. Sembra però che le attiviste non siano consapevoli degli effetti delle loro azioni che tendono a essenzializzare le donne musulmane in particolare e in questo senso il loro attivismo potrebbe risultare discutibile: non riescono a sfidare contestualmente sia la disegualianza di genere che il patriarcato, come dovrebbero fare, secondo molti (Basu 2010; Beckwith 2000; Mohanty 1986, p. 2003), i movimenti femministi.

La terza fase inizia nell'estate del 2013: ad agosto, la sede di Femen a Parigi prende fuoco e poche settimane più tardi, Anna Hutsol e Alexandra Shevchenko, a Kyiv, vengono aggredite da uomini dal volto coperto. Secondo le attiviste dietro entrambi gli eventi si nascondono i servizi segreti ucraini. A causa di un clima sempre più ostile in patria, hanno annunciato ufficialmente di sospendere tutte le attività in Ucraina, per ragioni di sicurezza e incolumità. L'alto livello di tensione e violenza contro Femen, insieme a una serie di scandali pubblicati da alcuni media, ha contribuito a mantenere alta la presenza Femen nelle notizie e nei mass media a livello internazionale, per altro in un momento cruciale nella storia dell'Ucraina, quelli delle nuove proteste a *Majdan* (2013-2014). La terza fase mi sembra cruciale per il futuro del gruppo. La decisione di non agire più in Ucraina avrebbe potuto seguire due strade: la prima è quella di mantenere la propria identità di gruppo radicale, ma ormai lontano dal contesto ucraino e quindi posizionato e concentrato su questioni più ampie; la seconda è quella di mantenere la propria attenzione prevalentemente sul contesto ucraino, magari aprendosi ad azioni concertate con altri gruppi e movimenti locali, anche se da remoto. Questa seconda opzione favorirebbe la definizione del gruppo e aumenterebbe, probabilmente, i consensi tanto in patria quanto all'estero ma porterebbe con sé il rischio di essere snaturato e di dover abbandonare alcuni degli aspetti che da principio hanno caratterizzato e reso “speciale” il gruppo. La prima opzione darebbe vita a un gruppo nuovo, senza riferimenti nazionali specifici e più rispondente, forse, a una delle definizioni di “transazionale” proposta da Grewal & Kaplan: per indicare la ONGizzazione dei movimenti sociali (§ *cfr.* p. 26). La mia idea è che la scelta compiuta dal gruppo sia prevalentemente la prima e la reputo rilevante se inserita nella cornice delle trasformazioni e delle direzioni dei femminismi contemporanei. Le azioni Femen, con il loro mantenere il mirino puntato contro il patriarcato ricorda il femminismo della seconda ondata e la sua denuncia di una società figlia delle strutture patriarcali del potere (Crusmac, 2013). La critica di Femen, non a caso, si rivolge alle istituzioni (dominanti) come la Chiesa e i governi, così come verso l'oppressione delle donne nella vita quotidiana e nelle relazioni. Gli anni Novanta hanno lasciato poco spazio alle azioni dirette, dirompenti, degli anni Sessanta e Settanta (Bucur, 2013), prediligendo azioni e teorizzazioni interne alle accademie oppure interne alle istituzioni e ai centri di potere. Potremmo ipotizzare che Femen è una reazione a questa “istituzionalizzazione” del femminismo, e infatti in molte occasioni hanno accusato il femminismo accademico di essere lontano dalle richieste e dalle esigenze delle donne. I metodi di Femen, è evidente, non sono ortodossi e presentano numerose criticità. Allo stesso tempo è necessario, però, riconoscergli il merito di avere ridato vigore e dirompenza al femminismo, riattivando tutta una serie di dibattiti sul tema. Femministe di diverse estrazioni e provenienze sono state interrogate o hanno dato la propria opinione al riguardo; *Bbc*, *Al-Jazeera*, *Cnn* e *Rt*, per citare alcuni dei media principali con posizioni anche diverse, si sono occupati di Femen, attraverso reportage e interviste. L'attenzione

rivolta a Femen è nella maggior parte dei casi limitata alla loro specifica modalità d'azione e meno inserita in un discorso femminista più ampio. Femen riconosce nel patriarcato una struttura con la quale le donne devono fare i conti in Ucraina, in Russia e in tutto il mondo. Con il contributo di Femen, la discussione sul femminismo e sul suo futuro ha ripreso in qualche modo vigore. E queste discussioni sono cruciali, soprattutto nella congiuntura attuale, affinché il femminismo si mantenga referente di primo piano nelle discussioni e nelle trasformazioni globali.

II.9 Una possibile pista interpretativa

Una delle critiche rivolte a Femen è che sia un gruppo «performance-based» e quindi più vicino a declinazioni artistiche che politiche. Certamente le modalità di azione del gruppo e l'attenzione alla copertura mediatica e alla tipologia di immagine o video caricata *on line*, confonde la valenza politica – quella che il gruppo rivendica – e non aiuta nella definizione. Femen utilizza il proprio seno nudo per attirare l'attenzione e, allo stesso tempo, dipingere sul proprio corpo un messaggio politico significa dirigere l'attenzione precedentemente ottenuta verso le questioni di genere e le disuguaglianze incarnate nel corpo (sessuato) delle donne. È proprio questo il focus principale del gruppo: le questioni legate a genere e sessualità, trascurando le differenze strutturali o quelle etniche. In questo modo trascendono un approccio intersezionale che sembrerebbe essere quello privilegiato dai neo-femminismi. Allo stesso tempo però, Femen è composto da donne estremamente determinate e coraggiose, che si muovono con agio nella sfera transnazionale e interagiscono con successo con i mezzi di comunicazione. Le domande e gli interrogativi sulla natura del gruppo, a questo punto, sono sintomatici di conflitti più profondi all'interno dei dibattiti femministi in Europa (e non solo). La loro comparsa e persistenza sulla scena internazionale ha avviato numerosi dibattiti anche di matrice transnazionale, soprattutto rispetto alla traduzione (culturale) delle teorie e degli approcci da un contesto all'altro oltre che rispetto alla validità di nozioni occidentali, quali uguaglianza, differenza, genere, nel momento in cui sono inserite in contesti non occidentali. Molti studi e ricerche hanno denunciato quanto i discorsi neoliberali abbiano trascurato le conseguenze sulle donne del passaggio da un'economia centralizzata (come quella di matrice Sovietica) a una di mercato. È per questo che i femminismi transnazionali devono inserirsi proprio in queste lacune e tener conto, interpretandoli, dei possibili significati e approcci alternativi al femminismo (Phillips, 2008). Questo significa che etichettare Femen come gruppo femminista oppure non femminista, potrebbe diventare irrilevante: diventa più importante problematizzare il ruolo delle nuove tecnologie, gli effetti della globalizzazione, i significati di libertà e diritti. È importante in questa prospettiva mantenere il riferimento con il passato, soprattutto con le trasformazioni degli anni Novanta e il ruolo dei media e della comunicazione negli anni della transizione: «the apparent plurality and openness of mass media» durante i primi anni dell'Ucraina indipendente, «veil the fact that certain issues remain undiscussed, some perspectives suppressed» (Gail & Kligman 2000, p. 3) e aiutano a comprendere quanto dirompente sia stata, in quel contesto, una modalità di azione e comunicazione come quella sviluppata da Femen.

I primi dibattiti e le prime analisi che hanno riguardato Femen hanno tenuto conto di questi aspetti e hanno analizzato il gruppo senza mai distogliere l'attenzione dal passaggio dall'era Sovietica a quella post-Sovietica (Zykowicz, 2015). Altri studi hanno sottolineato il valore e il merito principale di Femen nel proporre argomenti altrimenti taciuti nel discorso pubblico ucraino, tra cui il turismo e lo sfruttamento sessuale, pur riconoscendone i limiti politici e di impatto effettivo sulla vita sociale e culturale del paese (Rubchak, 2011; 2012). Altri ancora hanno definito il gruppo come gruppo *performer*, che non è riuscito a intervenire realmente, per modificarli, sugli stereotipi di genere nella società (Mayerchuk & Plakhotnik, 2012). Successivamente, magari come conseguenza dell'allontanamento del gruppo dall'Ucraina, gli aspetti e le questioni relative alla regione post-Sovietica sono state nuovamente trascurate. È possibile probabilmente affermare che Femen, negli anni, è diventato il gruppo catalizzatore degli antagonismi di posizione rispetto al contesto post-Sovietico e alla strada che l'Ucraina indipendente dovrebbe intraprendere. Grazie a una grande notorietà oltre confini, Femen riesce a concentrare l'attenzione su di se in una maniera controversa (e soprattutto in termini di appropriazione di un immaginario *mainstream* del corpo delle donne), incarnando in maniera inedita le questioni locali, le tecniche pubblicitarie, e la parodia. Indipendentemente dalle dimensioni effettive del gruppo o dalle intenzioni dichiarate, la loro modalità di azione ha rappresentato, nonostante le critiche, fonte di ispirazione per azioni successive e simili a quelle compiute da Femen in passato: l'esempio più noto è proprio la *performance* delle Pussy Riot nella Cattedrale di Mosca il 21 febbraio 2012. Le parole della preghiera punk «Mother of God, Drive Putin Away» si ispirano alla manifestazione Femen del 9 dicembre 2011, durante la quale le attiviste recitavano slogan del tipo: «God Chase Away the King» e «God Get Rid of the Tsar». Ancora: la pubblicazione delle foto a seno nudo da parte di Amina Tyler in Tunisia oppure di Aliaa Magda Elmahdy in Egitto, prendono spunto proprio dalle tattiche Femen. Somiglianze e contraddizioni con altre pratiche femministe, contemporanee o passate, sono altrettanto interessanti per valutare influenze reciproche da questi stesse pratiche: le immagini delle attiviste Femen che protestano a seno nudo a Tunisi, oppure a Parigi, chiedendo alle donne musulmane di svelarsi, non sono molto diverse dalle immagini delle invasioni in Iraq o Afghanistan giustificate con lo scopo di far tornare le donne (tra le altre) alla “libertà”, alla quale il burqa non permetteva di accedere. In questo modo non voglio giustificare o sottovalutare alcuni atteggiamenti paternalistici o in altri casi razzisti assunti da Femen (sui quali discuterò nel paragrafo V.5) ma individuare possibili punti di contatto, o forse imitazione, di discorsi diffusi anche altrove ma meno messi a fuoco o problematizzati.

Dalla formazione nel 2008, Femen ha agito direttamente e indirettamente su diversi fronti: corpo, religioni, diritti e libertà civili. Nella maggior parte dei casi femministe di altre formazioni ne hanno criticato l'esposizione del corpo nudo, che nutrirebbe soltanto lo sguardo voyeuristico maschile e rischierebbe di confondere il messaggio sociale e politico che vorrebbe trasmettere con unica mercificazione e resa ai dettami del marketing e della società dei consumi. L'approccio universalista di Femen al femminismo merita sicuramente di essere problematizzato. Tuttavia sarebbe un grave errore trascurare completamente i caratteri e la genealogia Femen, delegittimando per quella ragione, l'intero apparato ideologico e d'azione. Al contrario: considerare Femen un gruppo *naïve* oppure improvvisato non farebbe altro che rafforzare uno sguardo

coloniale sull'intera regione post-Sovietica, quello stesso sguardo che è responsabile di perseverare l'approccio egemonico occidentale al femminismo, come unica possibilità, come discusso nel Capitolo I.

Capitolo III

L'impianto della ricerca

III.1 *Il Piano del lavoro*

Questa ricerca nasce dalla volontà di approfondire le nuove declinazioni delle pratiche e delle politiche femministe contemporanee e approfondire le dinamiche, i processi e le relazioni che nel loro susseguirsi edificano un nuovo ordine simbolico. Le riflessioni femministe più recenti infatti, pur proseguendo nell'opera di decostruzione teorica delle categorie maschili, politiche e economiche, individuano delle nuove strategie di liberazione capaci di aprire spazi all'autorappresentazione e all'autodeterminazione (Giolo & Pastore, 2011), di sostenere le istanze LGBTQ e di contrastare le forme di oppressione e discriminazione. Un'attenzione particolare è posta alla capacità di azione (*agency*) e di costruzione di legami e di relazioni politiche sulla base della propria specifica collocazione (o posizionamento, per riprendere l'insegnamento di Audre Lorde (1984; 1985)) e dall'intreccio delle differenze di classe, etnia, razza che definiscono l'identità soggettiva. Gli anni Novanta del XX secolo hanno rappresentato una svolta non soltanto a favore dell'internazionalizzazione dei femminismi e dell'istituzionalizzazione della questione femminile e femminista a livello mondiale ma, in più, in quegli anni si raggiunse la consapevolezza che i movimenti femministi fossero eterogenei e conflittuali, tanto nelle pratiche quanto nelle teorie. Proprio perché non è facile orientarsi tra movimenti, teorie e rivendicazioni tanto plurali ed eterogenei, che comprendono femminismi di prima, seconda e terza ondata, femminismi moderni e postmoderni, postcoloniali, europei, est-europei, islamici, liberali, radicali (Pace, 2010), è risultato necessario tornare su alcuni concetti e sui loro significati: nel Capitolo I, seppure brevemente, sono partita dall'esperienza delle due prime ondate di femminismo per capire i percorsi, le pratiche sociali e le politiche avviate, e leggere i temi e le questioni, le discussioni e i confronti fra femminismi nella società contemporanea. Senza la pretesa di definire origini e cambi di marcia, e senza l'illusione di poter ricostruire in maniera esauriente i vari volti dei femminismi nel Novecento, mi interessa cogliere gli aspetti dal mio punto di vista più significativi, e maggiormente utili alla comprensione degli orientamenti e dei motivi di impegno delle prospettive femministe contemporanee.

Da queste considerazioni è nato l'interesse per il movimento Femen, studio di caso specifico della ricerca, composto da giovani donne che irrompono nello spazio pubblico a seno nudo. Rivolgere l'attenzione a questa esperienza mi permette non solo di approfondire l'analisi sul rapporto tra femminismi e avvicendamento generazionale ma altrettanto quella sul rapporto tra donne e potere e permette di ragionare intorno al ruolo giocato dal corpo all'interno dei movimenti femminili di ultima generazione. Il movimento Femen acquista rilevanza maggiore se consideriamo il tessuto di relazioni dinamiche (Bateson, 1972) in cui il movimento nasce e si sviluppa: uno stato post-sovietico che, con la Rivoluzione Arancione (2004) prima e Euromaidan poi (2013-2014), che torna al centro dei dibattiti europei. Il corpo semi nudo delle attiviste Femen potrebbe rivelarsi, allora, una utile categoria analitica su più livelli. L'oggetto della ricerca non sarà tanto il movimento in sé: il proposito è, più che altro, quello di

restituire lo stato dell'arte della discussione e, attraverso la lente degli obiettivi e delle strategie comunicative del movimento Femen, capire quale forma possono assumere le pratiche e le politiche femministe contemporanee. Considero il mio «case-study» (Eisenhardt, 1989) un caso studio strumentale (Stake, 1994) ovvero un caso che seppur rivolto alla comprensione in profondità delle dinamiche presenti in un preciso contesto mira alla comprensione di un processo di più ampia portata, in questo caso le modalità di azione e mobilitazione femministe, in una cornice transnazionale.

III.2 *L'oggetto, le domande della ricerca e l'approccio epistemologico*

Alla luce dei più recenti posizionamenti teorici sui femminismi³⁵, l'oggetto della mia ricerca riguarda le negoziazioni e le articolazioni degli spazi, dei momenti e dei soggetti dei femminismi di oggi. Consapevole che, quando si riflette sul femminismo, si cede alla tentazione di parlarne in forma singolare, generale e astratta, obiettivo generale del lavoro è problematizzarne sfide, moltiplicazioni e pluralismi: il modo in cui teorie e azioni si traducono da un contesto all'altro; le specificità e le continuità nelle forme contemporanee della trasmissione generazionale; le convergenze e le spaccature rispetto alle precedenti ondate dei femminismi. L'approccio transnazionale, come articolato nel Capitolo I, è divenuto a partire dagli anni Novanta, la modalità dominante di azione e teorizzazione femminista (Desai, 2005). In questa ricerca propongo allora uno studio sulle pratiche femministe contemporanee, attraverso il quadro di riferimento dei movimenti femministi transnazionali. L'analisi delle pratiche femministe transnazionali permette di studiare «its subversive potential, its effects of power and ideological legitimacy, [and] determine the displacements it produces in relationship to other ideas, forms of organisation and prior legitimacies» (Mendoza, 2002, p. 297). Allo stesso tempo, citando McCarthy (1997, p. 245), mi interessa capire «the timing and social location of transnational mobilization [which] requires systematic comparative assessments of both successful and unsuccessful framing efforts». Considerare le diverse forme di organizzazione femminista lo ritengo utile a individuare caratteri e peculiarità di mobilitazione portate, sì, avanti da soggetti appartenenti alla stessa categoria discorsiva - i movimenti femministi transnazionali - ma che attraverso un confronto costante tra diversi momenti e forme di attivismo, ci parlano di punti di vista e di costruzioni normativa dei problemi differenziate. Partendo dalle strutture politiche attraverso cui queste mobilitazioni prendono forma, mi interessa determinare se i punti di contatto e di rottura sono dovuti all'eredità dei movimenti femministi della seconda ondata e dalla prassi del femminismo internazionale; dalla particolare costruzione degli oggetti della mobilitazione; o dalle strutture di opportunità politiche al cui interno prendono forma le azioni collettive femministe.

Trattandosi di movimenti sociali transnazionali, di natura femminista per il mio caso, inevitabilmente farò riferimento al quadro teorico e alla letteratura sui movimenti sociali. La ricerca sui movimenti sociali ha accertato la crescente rilevanza della dimensione transnazionale della protesta e la letteratura parla di «terza ondata» di

³⁵ Tra gli altri: Braidotti, 1997, 2002, 2008; Butler, 1990, 1993, 1996, 1997, 2004, 2006, 2009; Di Cori, 2010, 2012, 2014; Fraser, 2001, 2013; Grewal & Kaplan, 1994; Haraway, 1995; Magaraggia, 2009, 2015; Mohanty, 1991, 1996, 2003; Ruspini, 2009, 2009, 2010.

movimenti³⁶. Non dedicherò una sezione specifica dove ricostruire i dibattiti, i concetti e le teorie dedicate al tema. I riferimenti emergeranno lungo tutta la trattazione nel momento in cui presento il moltiplicarsi delle organizzazioni di movimento sociali transnazionali, analizzo il modo in cui avviene la costruzione dell'identità collettiva, problematizzo l'elaborazione di modelli alternativi di protesta, propongo le dimensioni simboliche, valoriali e culturali. Alcuni riferimenti teorici vanno però brevemente elencati. Innanzitutto, utilizzerò la letteratura relativa all'approccio europeo sui nuovi movimenti sociali. Questo perché, a differenza dell'approccio statunitense del «resource mobilization and political opportunities approach» (Freeman, 1975; Gamson, 1975; McCarthy & Zald, 1977; Tilly, 1978; McAdam, McCarthy e Zald M. 1996; Morris, 1984), altro grande approccio al tema, quello europeo sottolinea le condizioni strutturali e i cambiamenti della società quali cause che provocano l'emergere di movimenti sociali³⁷. I teorici di questo approccio (tra i quali Jürgen Habermas, Claus Offe, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Louis Althusser, Étienne Balibar, Alain Touraine, Alberto Melucci, Manuel Castells) si oppongono al tentativo di ridurre tutto alle strutture economiche e a quelle di classe: l'emergere di un movimento sociale non può essere spiegata esclusivamente dai cambiamenti economici e dalla posizione degli attori nel processo produttivo e nella società. Sono altrettanto rilevanti altre categorie, come il sesso, l'etnia, l'età, etc.; categorie che influenzano, informandole, opportunità, limiti e scelte e quindi tutte imprescindibili nel loro sovrapporsi e richiamarsi le une alle altre. I movimenti sociali, in generale, sono risposte politiche prodotte dalla società civile ai problemi ecologici, economici, politici, sociali e culturali della società moderna. I problemi prodotti dalle strutture antagonistiche della società sono la condizione per la nascita di movimenti di protesta che si organizzano all'interno del sottosistema della società civile e del sistema politico. Ogni movimento sociale è "reattivo" nel senso che reagisce ad alcune strutture sociali, ma ognuno è anche "proattivo" nel senso che vuole trasformare la società e promuove determinati valori e obiettivi che guidano questi processi di trasformazione. L'emergere di un movimento sociale presuppone cioè l'esistenza di problemi sociali come base per la lotta. La protesta è una negazione di strutture esistenti che provocano frizioni e problemi e una lotta politica che mira alla trasformazione di alcuni aspetti della società o della società nel suo complesso. L'emergere e la crescita dei movimenti sociali è un processo spontaneo, innescato da certi eventi politici o sociali e si basa sulla percezione consapevole che certe condizioni della società sono problemi insopportabili e quindi è necessario agire.

³⁶ Tra gli altri: Rebecca Walker (ed.), *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism* (1995); Barbara Findlen (ed.), *Listen Up: Voices from the Next Feminist Generation* (1995); Leslie Heywood & Jennifer Drake (eds.), *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism* (1997); Marcelle Karp and Debbie Stoller (eds.), *The BUST Guide to the New Girl Order* (1999); Jennifer Baumgardner & Amy Richards, *Manifesta: Young Women, Feminism, and the Future* (2000); Daisy Hernandez & Bushra Rehman (eds.), *Colonize This! Young Women of Color on Today's Feminism* (2002); Merri Lisa Johnson (ed.), *Jane Sexes It Up: True Confessions of Feminist Desire* (2002); Rory Dicker & Alison Piepmeier (eds.), *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century* (2003); Michelle Tea (ed.), *Without a Net: The Female Experience of Growing Up Working Class* (2003); Vivien Labaton & Dawn Lundy Martin (eds.), *The Fire This Time: Young Activists and the New Feminism* (2004).

³⁷ Per un confronto tra i due approcci rimando a Cohen (1985); Klandermans (1986); Melucci (1984); Salman (1990).

Un movimento sociale può sorgere anche a seguito di un singolo evento: ad esempio quando il 1 dicembre 1955 Rosa Parks, una donna nera di Montgomery (Alabama) si rifiutò di cedere il suo posto sull'autobus ad un uomo bianco, dando così origine al boicottaggio degli autobus a Montgomery, dal quale singolo evento si sono scatenate le grandi proteste che hanno portato alla nascita del movimento dei diritti civili degli afroamericani. Le condizioni sociali della segregazione erano già percepite insopportabili ma fu un evento singolo e non prevedibile che innescò la nascita di un vero e proprio movimento organizzato. Parlare, oggi, di "nuovi" movimenti sociali significa riconoscere un prima e un dopo, «per quanto la transizione dall'uno all'altro possa essere stata graduale» (Ceri, 2005, p. 101). Oggi, con l'intensificarsi della complessità della società, quali caratteristiche presentano i movimenti sociali? Ci sono nuovi elementi e nuove caratteristiche effettivamente rinvenibili?

Per Alain Touraine l'aspetto di novità sta nel carattere puramente sociale dei movimenti e nella categoria «mouvements sociaux», il sociologo francese, inserisce certamente il movimento operaio o il movimento delle donne. In precedenza, ad esempio i movimenti pacifisti oppure i movimenti anarchici erano movimenti più politici che sociali (Ceri, 2005, p. 102). Laclau e Mouffe, da parte loro, sostengono che la novità sta nella capacità di questi movimenti di interrogare nuove forme di subordinazione che non sono definite esclusivamente dalla classe, ma, per esempio, dalla sessualità o dall'etnia. La società è oggi basata su una pluralità di antagonismi che si manifestano in lotte distinte e una pluralità di soggetti che aprono a nuove visioni del futuro. Secondo Melucci (1994, p. 124), le mobilitazioni contemporanee sono mosse da lealtà non tanto verso una organizzazione nel suo complesso, quanto nei confronti dell'obiettivo per il quale si formano. In che maniera è possibile distinguere i diversi tipi di movimenti e le forme della loro trasformazione in termini analitici? Come è possibile, cioè, distinguere un movimento da altri fenomeni?

Più nello specifico, e per introdurre le domande legate alla mia ricerca, ho iniziato col domandarmi come comprendere gli obiettivi, le strategie comunicative e i diversi posizionamenti dei (nuovi) movimenti femministi transnazionali. Come interpretare, cioè, queste forme di nuove configurazioni in uno scenario ampio e variegato come quello dei femminismi contemporanei. Come attraversare queste alterità senza correre il rischio di confezionarle all'interno di una cornice teorica piuttosto che un'altra, pregiudicandone, eventualmente, certi significati politici? A ben vedere quello che è in gioco non è soltanto la visione complessiva della società - oppure del mondo - quanto la definizione dell'identità, innanzitutto del movimento stesso. Sarebbe a dire: in che maniera avviene la costruzione dell'identità collettiva e come fare a rilevarla empiricamente? Nel contesto della postmodernità e della globalizzazione, esperienze e vita quotidiana appaiono frammentate e differenziate, le interazioni sociali sono governate dall'incertezza e dalle molteplici possibilità di scelta (Giddens, 1994). L'identità collettiva, allo stesso modo, «non verrà mai acquisita stabilmente, ma continuamente esperita e rinegoziata» (Daher, 2013, p. 126) e quindi non è osservabile attraverso il linguaggio e i simboli culturali comuni (Tarrow, 1992, p. 185), ma principalmente attraverso i processi di «auto-riconoscimento» e quelli di «etero-riconoscimento» (Melucci, 1983, pp. 153-155) fornite dai membri del movimento: chi siamo, chi siete.

Per questa ragione, da un punto di vista empirico, ho scelto di analizzare due livelli, uno “micro” e un altro “macro”. Il livello micro, ovvero quello dell’auto-riconoscimento, provo a tracciarlo con l’ausilio delle tecniche della ricerca qualitativa (nel mio caso, interviste semi-strutturate a testimoni privilegiati e sociologia visuale) nel tentativo di fare emergere «l’identità da attivista» (Ruggiero, 2007, pp. 91-92) ovvero la sua posizione all’interno del gruppo; i processi di etero-riconoscimento (livello macro), attraverso tecniche quantitative con le quali analizzare i documenti prodotti collettivamente da Femen, ovvero la “voce” del movimento. Da un punto di vista metodologico, lo vedremo meglio nei paragrafi che seguono, lo sforzo è quello di riflettere circa il modo in cui gli aspetti della vita sociale contemporanea subiscono, trascendono e trasformano le norme, le modalità di organizzazione sociale e le frontiere preesistenti. Piuttosto che adottare una rappresentazione del reale alla ricerca di coerenza e unità, mi interessa fornire un’articolazione differenziata dei luoghi e delle situazioni, portando alla luce i rapporti di reciprocità e differenziazione tra le diverse dimensioni. Attraverso una prospettiva femminista, è un approccio transnazionale quello che permette di articolare questa pluralità di teorie e di pratiche, un apprendimento congiunto, all’interno di un quadro d’analisi comune, di tutte le condizioni dell’oppressione e della mobilitazione, piuttosto che studiarle separatamente (Grewal & Kaplan, 2000). La scelta di adottare un approccio transnazionale risponde alla necessità di concettualizzare il fatto che le categorie di analisi novecentesche, così come delle rigide divisioni epistemologiche, non esauriscono l’analisi di tutte le forme attuali dell’organizzazione sociale. In questo senso, le domande specifiche della mia ricerca chiedono: le analisi femministe su forme diverse/alternative di *agency* prodotte fino a questo momento sono state adeguate a interpretarle? Le diverse forme di organizzazione e mobilitazione hanno preso forma all’interno di strutture politiche e di opportunità (di azione e di teorizzazione) simili? La forma organizzativa in reti transnazionali influenza l’efficacia delle campagne femministe e le modalità di cooperazione con altri attori in questo campo?

III.3 L’ipotesi della ricerca

L’ipotesi principale della ricerca è che stiamo assistendo ad una ibridazione tra i grandi approcci al femminismo; stiamo assistendo, cioè, a declinazioni nuove delle pratiche e delle politiche femministe contemporanee, caratterizzate da nuove possibili ondate di mobilitazione, le quali potrebbero trasformare le forme tradizionali di separazione fra vita privata e vita pubblica, fra impegno individuale e azione collettiva. Il concetto di ibridità a cui faccio riferimento è una potente metafora che potrebbe consentire di individuare le contraddizioni, le ambivalenze e i contrasti che sono emersi negli ultimi anni ma può trasformarsi anche in un concetto ambivalente. Seppure i discorsi interdisciplinari contemporanei stanno utilizzando il termine nelle teorie dell’identità, della politica antirazzista, del multiculturalismo e dei media globali (Al-Sayyad, 2001; Brah & Coombes, 2000; Kuortii & Nyman, 2007; Werbner & Modood, 1997; Young, 1995) è opportuno procedere a delle precisazioni. «Hybridity is a risky notion» (Kraidy, 2005, p. 1): è un concetto ambiguo perché la sua natura contraddittoria minaccia di dissolvere o omogeneizzare la differenza, di cancellare le influenze del passato, che potrebbero essere lette come parte (già) del “nuovo”. L’ibridità, questo intendo

soprattutto quando ne sottolineo la potenziale ambivalenza, ha un passato equivoco e una storia (rispetto alla sua applicazione) offensiva (Papastergiadis, 1996, p. 258). Come nozione biologica, consistente nell'incrocio fra organismi appartenenti a razze o varietà diverse, generi o specie diverse. L'ibridazione dà luogo o a una varietà o addirittura a una specie diversa, in molti casi considerata impura. Proprio nell'accezione di "impurità", l'ibridità divenne un termine utilizzato a partire dal XIX secolo nella retorica politica razzista per stabilire delle gerarchie tra individui e per sostenere le ideologie che affermavano la supremazia "bianca" e per dimostrare che gli africani, gli asiatici e tutti i non propriamente "bianchi" erano inferiori (Hall, 1996). Considerata allora la sua fluidità di significato (Werbner & Modood, 1997) è necessario «to situate every analysis of hybridity in a specific context where the conditions that shape hybridities are addressed» (Kraidy, 2005, p. 1). Questo ultimo punto è necessario per non imbattersi nel pericolo di costituire nuovi tipi di categorie fisse, a loro volta inadeguate. In questo senso l'ibridità può essere un modo utile per fare ricerca sociale e produrre conoscenza in maniera dinamica: la ricerca stessa diventa un luogo di intersezione delle complessità, tra le diverse discipline e i confini tra l'accademia e l'attivismo. Attraverso la decostruzione degli studi postcoloniali, l'etnografia, l'approccio narrativo, i casi-studio o altri metodi creativi, il concetto di ibridità può sostenere la creazione di strumenti politici e di ricerca per la creazione di epistemologie, storie e pratiche di resistenza.

Homi Bhabha utilizza il concetto di ibridità per descrivere la costruzione della cultura e dell'identità in contesti coloniali, e quindi come risultati di antagonismi tra la cultura della dominazione e quella dell'oppressione (Bhabha, 1994; Bhabha, 1996). Per Bhabha, l'ibridità è la il processo attraverso il quale l'autorità governativa coloniale si impegna a tradurre l'identità del colonizzato (l'*Altro*) all'interno di un singolo quadro cognitivo e simbolico universale, ma poi, fallendo, produce qualcosa di familiare ma nei fatti, nuovo (Papastergiadis, 1997). L'ibridità, per Bhabha, è una sorta di antidoto all'essenzializzazione, oppure «the belief in invariable and fixed properties which define the 'whatness' of a given entity» (Fuss, 1991, p. xi). Lo stesso Bhabha è consapevole del rischio sotteso dall'utilizzo del termine ibridità: utilizzandola, si potrebbe sottintendere che esistono culture pure, da cui derivano poi quelle ibride. In realtà, «all forms of culture are continually in a process of hybridity» (Rutherford, 1990, p. 211). Bhabha definisce l'ibridità come una forma liminale o uno spazio «in-between», nel quale «cutting edge of translation and negotiation» (Bhabha, 2012, p. 56) definisce questo «third space». Così, il terzo spazio è una forma di articolazione, un modo di descrivere un prodotto che si produce e non solo riflessivo, uno spazio che genera nuove opportunità. È uno spazio «interruptive, interrogative, and enunciative» (Bhabha, 2012, p. 341) nel quale emergono nuove forme di significato culturale. Secondo Bhabha, questo terzo spazio ibrido è un luogo ambivalente, dove il significato culturale e la rappresentazione non ha alcuna «primordial unity or fixity» (Bhabha, 2012, p. 55); l'ibridità, ancora, «[is] not a third term that resolves the tension between cultures, or a mixture that smoothes out differences» (Bhabha, 1994, pp. 113-114) e come per l'antropologo indiano, parlare di ibridità è funzionale non tanto per tracciare i due momenti originali da cui scaturisce il "terzo" quanto per sottolineare il carattere dialogico che consente l'emergere altre posizioni.

III.4 Dentro il campo: riflessività e autoanalisi

L'obiettivo di fondo delle interviste che ho somministrato è stato proprio quello di comprendere queste *altre* posizioni. Quando a Kyiv, nell'aprile 2016, incontro Iuliia³⁸ per una intervista di ricerca, una domanda che lei ha posto a me, ha stimolato una serie di riflessioni che propongo di seguito. Iuliia mi ha dato appuntamento in un piccolo bar del distretto Podil (*Поділ*), quartiere storico di Kyiv. L'arredamento del locale riproduce un salotto di casa, con tessuti e suppellettili tipiche ucraine, cibo e bevande proposte nel menù esclusivamente nazionali. Troviamo un tavolo libero vicino alla finestra; Iuliia siede dando le spalle alla strada e io, invece, di fronte a lei. Iuliia mi domanda a un certo punto della nostra conversazione: «did you feel any cultural shock once landed in Ukraine?». Alle sue spalle, attraverso la finestra, riesco a vedere l'insegna di Cilentano Pizza (*пiца Челентано*), una catena di pizzerie italiane sparse in tutta la città, la cui insegna riproduce i colori della bandiera italiana. Non ho subito uno shock culturale una volta atterrata a Kyiv e neppure nel corso delle settimane trascorse in quella città. La familiarità della pizzeria italiana a pochi passi da noi è soltanto una delle ragioni che lo confermano. L'aneddoto di Iuliia mia ha permesso, da quel momento, di procedere a una serie di riflessioni che hanno animato e influenzato le scelte successive e l'approccio, anche teorico, adottato per proseguire la mia ricerca. Dopo il crollo della cortina di ferro, i paesi dell'Europa centrale e orientale hanno adottato uno "stile" occidentale sia politico che sociale, senza interrogare il particolarismo storico di quella regione né l'idoneità di quell'approccio a quello specifico contesto. Il passato comunista della Cee aveva messo in piedi strutture sociali e modalità politiche completamente diverse, le stesse che avevano caratterizzato le due modalità geo-temporali della Guerra fredda: da una parte il comunismo, dall'altra il capitalismo che procedevano parallelamente finché una delle due (il comunismo), nel 1989, si interrompe mentre l'altra (il capitalismo) si trasforma in riferimento universale. Questo è ciò che Francis Fukuyama (1992) ha chiamato «the end of history»: il trionfo ideologico della democrazia liberale e del capitalismo dopo lunghi decenni di lotta. Per l'Occidente il cambiamento non ha comportato straordinari contraccolpi: semplicemente ha continuato il suo corso, aggiungendo la fine del comunismo all'elenco degli eventi che ne caratterizzano la linearità progressiva del tempo e della storia. Per la regione centrale e orientale le cose sono andate invece diversamente. L'Europa centrale e orientale è una «contemporary periphery» (Kulpa & Mizelińska, 2011, p. 18) perché è «European enough (geographically), yet not enough advanced to become Western (temporally)» (Kulpa & Mizelińska, 2011, p. 18). Questo significa che siamo in presenza di una «temporal disjunction» (Kulpa & Mizelińska, 2011, p. 18) e che il significato di tempo/temporalità e storia/Storia sono formate da condizioni economiche e politiche ovvero sono contestuali. La «hegemonic temporality of West» è costruita come continua e lineare, progressiva e «accumulative» (il passaggio avviene da «old-primitive» a «new-advanced»). La concezione contemporanea occidentale del tempo ha i suoi fondamenti nella ideologia liberale classica dell'individuo «in a progressive, future-oriented world» (Adam 1995; 2004). La nozione di "futuro", invece, nei paesi

³⁸ Iuliia è una giovane attivista della Heinrich-Böll Foundation, che ho intervistato a Kyiv nella primavera del 2016 (§Tabella. Anagrafica interviste).

Cee è stata costruita diversamente: il verso del suo vettore non spinge nella stessa direzione di quello occidentale. La domanda che mi pone Iuliia lo conferma: la percezione della temporalità è, evidentemente, e per riprendere Bhabha (1994), distorta. Chiunque abbia vissuto il passaggio tra il comunismo e il post-comunismo (come Iuliia, che ricorda gli anni Ottanta, seppure fosse allora soltanto una bambina), sa bene che il *post* sta ad indicare un profondo e complesso cambiamento (Imre, 2009), tanto rapido da sovrapporsi e accavallarsi a vecchie percezioni e proiezioni. Pochi giorni più tardi da quella intervista, il 6 aprile 2016, Svetlana Aleksievič³⁹, premio Nobel per la letteratura 2015, è ospite della Taras Shevchenko National University of Kyiv (*Київський національний університет імені Тараса Шевченка*). Aleksievič è nata in Ucraina da genitori bielorusi e ucraini, vissuta in Bielorussia e poi in esilio in Europa occidentale a causa della sua opposizione al regime di Aljaksandr Lukašënko; oggi abita di nuovo a Minsk.

Durante l'incontro Aleksievič presenta uno dei suoi ultimi lavori: *Vremija Second Hand*. Il titolo originale del romanzo, metà in russo (*Vremija*: tempo) e metà in inglese (*Second Hand*: seconda mano), *Tempo di Seconda Mano* nella traduzione italiana, rende da subito esplicite le differenze che intercorrono tra il prima e il dopo il collasso dell'Urss. Il libro e la storia di Aleksievič mi sembrano molto utili per capire cosa sta succedendo a est della cortina di ferro. La lingua di quell'incontro era il russo e confesso di non essere stata in grado di seguire realmente quello che l'autrice e i suoi interlocutori hanno detto. Ma tornata a casa ho cercato i suoi scritti di cui propongo un estratto per me significativo: «Ci sembrava che la scelta fosse stata fatta, che il comunismo avesse definitivamente perso. E invece era soltanto l'inizio» (2013, tr. it. 2016, p. 16) scrive a proposito delle grandi trasformazioni nell'area post-Sovietica degli anni Novanta. «Sono passati cent'anni [il riferimento è alla Rivoluzione d'Ottobre] e di nuovo il futuro non è al suo posto. Siamo entrati in un tempo di seconda mano» (Ivi, 17).

Anche l'incontro di Aleksievič ha aggiunto spunti alla mia ricerca. Mi ha spinto a riflettere sulla mia posizione, in quanto ricercatrice ma non solo. Il problema della riflessività è centrale nel dibattito epistemologico sulla conoscenza sociologica⁴⁰ e appunto problematizza la relazione tra oggetto e soggetto della ricerca cioè tra chi compie l'indagine (il ricercatore/ricercatrice) e gli oggetti osservati (gli attori sociali). Si tratta di compiere innanzitutto un processo di autoanalisi (Bourdieu, 1984; 1992) ovvero ogni analisi deve necessariamente *situarsi* e interrogare diverse dimensioni: chi sono e da dove parlo; qual è la relazione tra me e il mio interlocutore; quali premesse cognitive sono contenute nella mia «cassetta degli attrezzi» (Sciolla, 1998), e così via. Poiché, inoltre, essere un corpo significa essere esposto agli altri (Butler, 2015; 2017), è necessario domandarsi anche in che modo mi costruiscono le persone con cui parlo: ci sono delle strutturazioni di potere nel modo in cui io guardo loro e loro guardano me? Facendo miei gli insegnamenti di Alberto Melucci (1998) e Pierre Bourdieu (1984), lo sforzo è stato quello di fare sociologia sulla sociologia, essere appunto riflessiva nel

³⁹ Svetlana Aljaksandraŭna Aleksievič è nata a Stanislav (oggi Ivano-Frankivs'k), in Ucraina, nel 1948. E' una scrittrice e giornalista e riceve il premio Nobel per la Letteratura nel 2015. E' la prima persona bielorusa ad essere insignita del Nobel. http://alexievich.info/biogr_EN.html

⁴⁰ P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Bollati Boringhieri, Torino 1992; A. Melucci, *Verso una sociologia riflessiva, Ricerca qualitativa e cultura*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 19.

senso di interrogare il mio sguardo sul mondo e la mia posizione. La sociologa marocchina Fatema Mernissi suggeriva una terapia interessante agli uomini e alle donne delle due sponde, musulmana ed europea, del Mediterraneo: quella di scambiarsi le parti e le frontiere (2006, p. 92) per decostruirle, per superare gli *hudùd*, i confini, e varcare le barriere di carattere politico e geografico, quelle di tipo sociale e umano che marciano le differenze fra i sessi e quelle temporali che si alzano tra passato, presente e futuro, in una continua ricerca di dialogo tra epoche e culture. Significa che è importante analizzare gli spazi che attraversiamo e percorriamo perché non esiste un punto di vista neutro, al contrario: ogni punto di vista è sempre un atto di significazione. La posizionalità del ricercatore/ricercatrice è allora cruciale. Rispetto al campo di ricerca dell'Ucraina, ad esempio, le due vicende che ho riportato mi hanno fatto capire che è necessario una europea dell'Ovest che guarda una europea dell'Est (e viceversa) per capire cosa si intende per "Europa" e riconoscere *hudùd* vecchi e nuovi. Più in generale, e al di là del singolo contesto ucraino, è necessario «pensare in termini di campo» cioè «pensare in maniera relazionale» (Bourdieu, 1992, p. 66). In questo senso, non solo nel corso della mia ricerca ho analizzato il movimento geografico compiuto dalle attiviste Femen ma ho problematizzato anche il mio sguardo e la mia posizione. «La sociologia è uno strumento di auto-analisi estremamente potente», ci insegna Pierre Bourdieu, perché aiuta a comprendere a ciascuno «quello che è in lui fornendo una comprensione delle proprie condizioni sociali di produzione e della posizione che egli occupa nel mondo sociale» (Bourdieu, 2013, p. 130). Questo approfondimento auto-analitico ha riguardato tanto «la posizione all'interno del campo», quanto le «traiettorie fuori del campo» (Bourdieu, 2003, pp. 58-59).

III.5 Fuori dal campo: oggettivazione e soggettivazione

Durante i tre anni di dottorato, quando in occasioni pubbliche ho presentato lo stato d'avanzamento della mia ricerca oppure considerazioni e analisi sul movimento Femen, ai miei interventi è seguita sempre una principale curiosità: la nudità delle attiviste. È comprensibile nonché specifico obiettivo strategico Femen: sono i seni nudi, prima di tutto, a creare dibattito e attirare l'attenzione. Molto spesso, inoltre, mi è stato domandato se, nel corso della mia ricerca sul campo, avessi partecipato anche io, e direttamente, a manifestazioni del gruppo e se, quindi, mi fossi spogliata. Oppure, ancora, ho ricevuto spesso domande, accompagnate da sorrisi che ho percepito come ironici, che chiedevano se, al momento del mio incontro con le attiviste, loro fossero completamente vestite. Questo tipo di considerazioni si aggiungono alla lunga lista di commenti negativi sul gruppo e sull'attivismo Femen e sulla delegittimazione delle loro azioni e dei loro obiettivi. Per questo, in questo capitolo sulla metodologia, vorrei provare a riflettere sulla solidità scientifica di una ricerca che sceglie proprio Femen come suo caso studio. Rispondo brevemente alle domande e alle osservazioni che nel corso degli ultimi tre anni mi sono state poste.

Dal punto di vista della ricerca, non ho scelto l'osservazione partecipante come tecnica di indagine e quindi non ho partecipato a manifestazioni del gruppo in forma diretta e attiva; inoltre, Femen sceglie come strategia di mobilitazione l'irruzione non annunciata in uno spazio pubblico, senza comunicarla in precedenza. Quindi, al di là della mia volontà eventuale, sarebbe stato difficile per una esterna al gruppo partecipare

a una azione Femen. Quando domando a Sofia (Femen France) dove si incontrano, nella speranza di riuscire a partecipare a una loro riunione, mi risponde:

[ci incontriamo] in differenti posti [...] anche per evitare rischi e pericoli, ci troviamo in posti diversi, può essere un bar, un bistrot, un café proprio per non dare dei punti di riferimento [...] non ci sono dei posti fissi al momento. (Sofia, Femen France)

Allo stesso modo, anche Jenny (Femen Svezia) fa riferimento alle “difficoltà” incontrate nello stabilire un primo contatto con le attiviste Femen, tanto che non ricevendo risposta, decide di agire da sola:

I made my first action alone [...] I walked through the city here and shouting messages for Amina and it was filmed [...] the video got viral around the world, and the big response was people seeing me walking in the streets and nobody was caring, people was just eating their lunch and they really didn't care very much and the police man was nice to me, and there was also a Femen director (I don't remember whom) who contacted me because they want to use the film because what Swedish police did was showing what should be done everywhere when we make an action [...] then I went to Stockholm and I made an action there in [front of] Tunisia [...] And all these things I made happened without any contact with Femen International because [...] I contacted them but nobody answered. But they had seen my action, the one I went alone and I was ... they were like “oh this is so cool and she is so brave”. So then they contacted me [...] they call me, I think it was Sasha and asked if I want to do an action the next day so I took the night train to Stockholm. (Jenny, Femen Svezia)

Durante il mio percorso di dottorato ho messo in dubbio molte volte le mie scelte, il caso studio d'elezione e l'analisi che stavo portando avanti. Potrebbe essere stata innanzitutto una mia difficoltà nell'espone e presentare con riferimenti analitici e metodologici solidi la ricerca - ancora in nuce - e questo potrebbe avere indotto gli uditori a concentrarsi su aspetti che io davo per assunti (la nudità e i suoi effetti), mentre io cercavo di compiere un esercizio di storicizzazione e comprendere i meccanismi che generano un certo tipo di attivismo e non un altro. Pur tuttavia, la mia impressione, è che le domande sulla nudità Femen (ed eventualmente sulla mia) fossero mosse da una curiosità che eccede le «poste in gioco» (Bourdieu, 1992) della ricerca. È vero: i confini di un campo, non sono fissati una volta per tutte, ma dipendono dalle stesse logiche del campo e dalla competizione che in esso si genera tra i partecipanti: «[...] direi che un campo può essere concepito come uno spazio in cui si esercita un effetto di campo, sicché non è possibile spiegare completamente che cosa succeda ad un oggetto che attraversa quel campo in base alle sole proprietà intrinseche dell'oggetto. I limiti del campo si situano nel punto in cui cessano gli effetti del campo. Di conseguenza bisognerà ogni volta cercare di misurare, in vari modi, il punto in cui tali effetti, rilevabili statisticamente, cominciano a declinare o si annullano» (Bourdieu, 1992, p. 71). I confini di un campo sono definibile, cioè, soltanto attraverso la ricerca empirica. La curiosità sulla nudità delle attiviste Femen potrebbe diventare centrale, allora, non tanto da un punto di vista metodologico quanto in termini di relazioni interne al campo

che in rapporto agli altri campi, allo spazio sociale e al campo del potere (Bourdieu, 1992; 2000), soprattutto (a quanto pare) quando l'ambito della ricerca rientra in quello della sessualità e del genere.

III.6 Metodologia e tecniche di ricerca

Riportando il discorso sul disegno della ricerca empirica, l'analisi è condotta con metodi e tecniche della ricerca qualitativa e quantitativa. Data per assunta l'importanza della triangolazione nell'analisi di trasformazioni sociali complesse⁴¹, l'impianto metodologico adottato prevede una combinazione di metodi. Nello specifico:

- analisi automatica dei dati testuali.
- interviste semi-strutturate a testimoni privilegiati.
- tecniche della sociologia visuale.

In alcune occasioni, al fine di integrare elementi e dati emersi con l'utilizzo delle tre principali tecniche impiegate, ho scelto, anche, la strategia di ricerca dell'osservazione partecipante⁴². Attraverso una partecipazione scoperta ho osservato dall'interno le dinamiche, le interazioni e le forme di comunicazione intraprese dalle attiviste di alcuni gruppi e collettivi femministi ucraini e francesi, quando rilevanti per la mia ricerca (Semi, 2010; Cerulo, 2016).

⁴¹ Fornire una definizione di che cosa si intenda per "triangolazione metodologica" non è facile. Al momento esiste una certa confusione terminologica e concettuale: ci si riferisce a questa espressione per indicare il «multiple operationalism» (Webb et al., 1966), le «combined operations» (Stacey, 1969), le «mixed strategies» (Douglas, 1976), oppure la «multi-criteria decision analysis» o «multi-attribute decision analysis» (Keeney, Raiffa, 1976; Roy, 1985), o ancora le «metodologie integrate di valutazione» (Rossini, Porter, 1983), o le «multiple strategies» (Burgess, 1984), o la «multimethod research» (Brewer, Hunter, 1989), o le «concatenated explorations» (Shaffir, Stebbins, 1991), o i «mixed methods» (Tashakkori, Teddlie, 1998), o anche le «forme miste» (Lis, Zennaro, 2001). Il dibattito sulla triangolazione nasce negli Stati Uniti e in Gran Bretagna (Tullelli, 2007; 2008) e viene introdotto principalmente da due autori: Campbell (1956) e Denzin (1970). Per quanto riguarda l'Italia, in ambito sociologico, i contributi al tema si sono fatti più numerosi a partire dalla metà degli anni Novanta. Nel volume *Il Sociologo e le Sirene. La Sfida dei Metodi Qualitativi* (1996), secondo Tullelli (2007, p. 6), sono contenuti una serie di saggi che propongono strategie di integrazione di più procedure di rilevazione, strategie spesso etichettate con il termine "triangolazione" (Capecchi, 1996; Cipriani, 1996; Delli Zotti, 1996). Dagli anni Novanta in avanti, ad ogni modo, sono aumentati i testi ed i riferimenti sulla triangolazione, ampliandone la riflessione epistemologica e metodologica. Per approfondire: Gasperoni, Marradi, 1996; Casetti, Di Chio, 1998; Corbetta, 1999; Guala, 2000; Isernia, 2001; Parra Saiani, 2001; Stame, 2001; Cardano, 2003; Parra Saiani, 2004; Cataldi, 2004; Decataldo, 2004; Trobia, 2005; Gulotta, 2005. Senza addentrarmi nel dibattito epistemologico al riguardo, sottolineo la ragione principale per la quale ho deciso di fare ricorso a tale strategia: la "qualità" dei risultati che la triangolazione consente di raggiungere, ovvero l'opportunità di far ricorso a più strumenti di rilevazione nello studio di un dato fenomeno sociale in modo da ottenere esiti di indagine migliori, adottando, nel medesimo disegno di ricerca, tecniche di raccolta dei dati di diversa "natura", qualitative e quantitative.

⁴² Per un approfondimento circa l'utilizzo dell'osservazione partecipante in ricerche etnografiche, in Italia, rimando a: Cerulo M. (2015), *Gli Equilibristi. La vita quotidiana del dirigente scolastico: uno studio etnografico*, Rubettino, Milano; Cerulo M. (2009), *Un mondo (quasi) a parte. La vita quotidiana del politico di professione: uno studio etnografico*, Guerini, Milano.

Analisi automatica dei dati testuali

L'analisi automatica dei dati testuali, chiamata anche *text-mining* (o *text-analysis*), è un'analisi del testo "mediata" dal computer, basata, cioè, non sulla lettura del testo, bensì su un'analisi automatica guidata da un *software*, utile soprattutto quando i testi sono di ampia dimensione (Bolasco, 2013). L'analisi automatica dei testi si è sviluppata soprattutto a seguito della crescente disponibilità di tecnologie informatiche e linguistiche⁴³ che permettono di analizzare testi di grandi dimensioni estraendone alcune proprietà essenziali, in grado di fornire importanti riferimenti circa il loro contenuto (Bolasco, 2013). Poter utilizzare tecniche statistiche di elaborazione dei dati testuali costituisce allora una interessante possibilità di analisi e di conoscenza. È chiaro che nessun approccio di analisi sostituisce il compito di riflettere sul significato dei dati e «nessun automatismo può supplire da solo alla conoscenza tacita che si esprime nel contesto e nell'extra-testo» (Giuliano, 2004, p. 122): il ricercatore/ricercatrice dovrà guardarsi dal rischio eventuale di decontestualizzazione delle parole e di possibili eccessi di automatismo. Il tentativo con l'analisi automatica del testo è quello di individuare uno schema interpretativo soggiacente al testo, a volte difficile da intercettare con la lettura, al quale risulta necessario, per un'analisi che riesca ad andare più in profondità, aggiungere una interpretazione qualitativa. I risultati leggibili tra le righe dei testi in esame sono numerosi: a seconda del punto di vista da cui si guardano, i dati possono parlare in modo diverso. L'attività di interpretazione è per questo importante: è solo a partire dall'analisi del contesto di riferimento e dopo un'adeguata conoscenza della letteratura in materia che i risultati che si ottengono da analisi automatiche assumono un significato strategico e rilevante soprattutto a fini decisionali. I testi da analizzare, chiamati in linguaggio tecnico *corpus*, sono una qualsiasi raccolta di frammenti testuali fra loro confrontabili: documenti, domande aperte, trascrizioni di interviste o di *focus-group*, interviste libere, etc.. Il *corpus* è l'insieme dei testi sui quali si vuole effettuare l'analisi, un insieme ragionato di testi che corrispondono ad un obiettivo, allo scopo per cui verrà analizzato: «Per corpus s'intende un qualsiasi insieme di testi, fra loro confrontabili sotto un qualche punto di interesse» (Bolasco, 1999, p. 182). I due *corpora* che compongono la base d'analisi della mia ricerca sono estratti dal blog ufficiale Femen (www.femen.org) e dal profilo ufficiale Femen (https://twitter.com/femen_movement). La documentazione empirica di dati testuali è lunga un anno (ottobre 2015 – ottobre 2016) e costituita da un *corpus* generato a partire dai post sul blog ufficiale del movimento e dai post del profilo ufficiale Twitter. L'obiettivo è quello di esplorare in chiave longitudinale l'universo tematico Femen, nella versione prodotta dalle attiviste e capire se le istanze Femen così come emergono dal loro universo semantico prendono molto dalle generazioni precedenti oppure se questa relazione tra l'universo semantico associato a Femen e quello inerente i femminismi di precedente generazione si sia evoluto nei termini di tensioni e fratture. Dedico il Capitolo IV all'approfondimento teorico e metodologico di questa tecnica, a cui farà seguito la restituzione dei risultati.

⁴³ Nel corso degli anni, l'interesse per gli studi quantitativi della lingua, si è spostato da una logica di tipo linguistico - sviluppata fino agli anni Sessanta con la cosiddetta linguistic turn (Rorty, 1967) a una di tipo lessicale, verso la fine degli anni Settanta. Negli anni Ottanta e Novanta, poi, alle analisi di tipo lessicale si sostituiscono quelle lessico-testuali (Bolasco, 2013).

Interviste semi-strutturate a testimoni privilegiati

Rispetto alle tecniche di indagine qualitativa, durante il periodo di ricerca a Kyiv (marzo-giugno 2016) e Parigi (ottobre 2016-gennaio 2017) ho somministrato le interviste semi-strutturate a testimoni privilegiati.

L'intervista semi-strutturata (Bichi, 2002; Cardano 2003) assume la forma di una conversazione non standardizzata che prevede, cioè, uno schema di domande organizzato per finalità conoscitive, a cui l'intervistato può rispondere come ritiene più opportuno. L'intervistatore, dal canto suo, è libero di modificare tanto l'ordine quanto la formulazione delle domande, adattandosi/adattandole alla situazione specifica (Fideli & Marradi, 1996; Cardano, 2003). La possibilità di sviluppare e articolare l'intervista in forma libera, pur mantenendo i riferimenti alle dimensioni conoscitive pre-stabilite, fa dell'intervista semi-strutturata una tecnica di rivelazione qualitativa.

I testimoni privilegiati sono conoscitori ed esperti del fenomeno perché vi partecipano/lo producono direttamente oppure sono persone che occupano una posizione particolare nella popolazione studiata. Le unità campionarie sono state individuate attraverso un campionamento a valanga (Chiari & Corbetta, 1973; De Rose, 2003): ho utilizzato cioè le reti relazionali di altre persone contattate o intervistate; oppure un campionamento a scelta ragionata scegliendo cioè le persone da intervistare (unità campionarie) in modo razionale sulla base di alcune loro caratteristiche (Amaturo, 2007). La scelta di questo tipo di campionamento è dettata principalmente dal campione pressoché limitato. Ho individuato e intervistato, infatti, 15 "unità campionarie", appartenenti alle seguenti categorie: fondatrici e attiviste Femen; ex attiviste Femen; attiviste di altri collettivi e gruppi femministi in contatto, per ragioni varie, con Femen.

Tutte le interviste sono state integralmente registrate in formato digitale e trascritte in lingua originale e tradotte in inglese quando necessario. Nello specifico ho somministrato otto interviste a Kyiv, e sette interviste a Parigi. La nazionalità delle intervistate non è in relazione al paese nel quale le ho incontrate. I due paesi di riferimento sono l'Ucraina e la Francia. Alcuni dei nomi sono di fantasia, per tutelare la *privacy* delle intervistate, come da loro richiesto.

Tabella 1. Anagrafica interviste

<i>Codice intervista</i>	<i>genere</i>	<i>appartenenza</i>	<i>nazionalità</i>	<i>luogo intervista</i>	<i>età</i> (fascia 20/30 o 30/40)
1. Iryna	F	Giornalista femminista	ucraina	Kyiv	30/40
2. Nadyia	F	Attivista queer	ucraina	Kyiv	20/30
3. Liza	F	FemSolution	ucraina	Kyiv	20/30
4. Anna Hutsol	F	Femen	ucraina	Kyiv	30/40
5. Natalia	F	Presidente UWF	ucraina	Kyiv	< 40
6. Iuliia	F	Heinrich-Böll Foundation	ucraina	Kyiv	30/40
7. Andrej	M	Attivista anarchico	ucraina	Kyiv	20/30
8. Iryna G.	F	Blogger femminista	ucraina	Kyiv	20/30
9. Sofia	F	Femen	francese	Parigi	< 40
10. Lucile	F	Ex Femen - Osez le féminisme	francese	Parigi	20/30
11. Juliet	F	Insomnia	francese	Parigi	20/30
12. Yaël	F	Cellule de veille sur le harcèlement sexuel	francese	Parigi	20/30
13. Imen	F	FièrEs	francese	Parigi	20/30
14. Éloïse	F	Ex Femen	francese	Parigi	30/40
15. Jenny	F	Femen	svedese	Parigi	< 40

Le interviste sono strutturate in domande aperte e organizzate secondo due principali dimensioni conoscitive: una riguarda Femen e le sue caratteristiche, l'altra aspetti più generali sui femminismi e sull'attivismo. Riporto di seguito la traccia dell'intervista a cui seguiranno delle osservazioni di carattere metodologico:

I. Femen

1. How old were you when you first began joining Femen?
 2. If you can, explain what led up to your participation to the movement (what circumstances were going on in your life).
 3. Are other people aware that you are an active member of Femen? If so, how do they react?
 4. Have you suffered any negative consequences because of this activity? E.g. hospitalization, family backlash, social stigma, jail, etc.? If so, what were they?
 5. Do you see Femen as part of a larger transnational movement?
 6. Some people say that many of the issues Femen movement addresses are mostly western-defined, white and middle-class issues. What do you think about this comment?
 7. Can you describe to me a typical Femen manifestation? What specific actions or projects are you involved with?
 8. Where do you see Femen in 10 years?
 9. As a Femen activist, what issues are most important to you?
 10. Can you tell me your opinion about language and symbolism in Femen manifestations? Why do you think a semi-naked body is necessary to transmit a (political) message? How do you feel in get naked on the streets?
 11. In your opinion, which is the role of the Internet (blog, social media) in transmit Femen messages and ideology? Do you use them?
- Do you have any networking with other women's organization or movement internationally and/or in your country?

II. Feminism

1. How do you define feminism? What does being a feminist mean to you?
2. In your opinion, is this meaning of feminism shared with a larger audience?
If so: do contemporary women identify as feminist?
If no: what are the stereotypes associates with feminism?
3. Do older women identify as feminist more often than younger women?
4. What are your thoughts on the feminist movements and feminists of today? What do you see as its successes and failures? Steps it needs to be taking?
5. In your opinion, feminism is one or there are many? May we talk about feminisms?

Focus Ucraina

1. How would you describe the situation concerning gender equality in the Ukraine today?
2. When was Femen first founded in Ukraine and by whom?
3. How many member does Femen in Ukraine have presently?
4. Can you describe me a Femen manifestation in Ukraine you consider particularly relevant?
Why?
5. Can you describe to me your understanding of how civil society has evolved since the independence of 1991?
6. Are there any specific events or developments which have been specifically influential or important for the activities in the Femen movement?
7. How (if at all) do you feel your national identity influenced your experience in a feminist movement?

Focus Francia

1. How would you describe the situation concerning gender equality in France today?
2. When was Femen first founded in France and by whom?
3. How many member does Femen in France have presently?
4. Can you describe me a Femen manifestation in France you consider particularly relevant?

Why?

5. Did you take part at the manifestation in Notre-Dame on September 2014? What happened there?
6. How (if at all) do you feel your national identity influenced your experience in a feminist movement?

III. Demographics

1. In what year were you born?
2. In what city and state were you born?
3. What is your educational background?
4. Your occupation?
5. What would you like your pseudonym to be?

Come è possibile osservare dalla traccia dell'intervista, ho individuato un ordine di successione (Scheuch, 1967, *cit.* in Fideli & Marradi, 1996) di domande/temi da trattare in modo tale che, a domande di carattere generale si alternino domande più specifiche, secondo quanto suggerito dalla cosiddetta «tecnica a imbuto» (Bruschi, 1990, p. 377). Nella consapevolezza che, inevitabilmente, l'ordine delle domande oppure la maniera in cui queste sono poste possono lo stesso condizionare le risposte dell'intervistato (Noelle-Neumann, 1970, pp. 198-9), ho adattato l'ordine di somministrazione delle domande anche in base alla situazione specifica e alla propensione dell'intervistato/a a cui cercavo di porre soprattutto attenzione in apertura. Inoltre, per ovviare alle difficoltà iniziali nello stabilire una relazione di fiducia, all'inizio dell'incontro, e a giustificazione della presenza del registratore vocale in funzione - che genera solitamente imbarazzo - introducevo la mia ricerca e il motivo per cui avessi contattato l'intervistato/a; chiarivo lo scopo della ricerca; sottolineavo il valore scientifico del contributo che quella specifica intervista mi avrebbe fornito (Pitrone, 1984, p. 53). Una ulteriore garanzia riguardava, poi, il trattamento in forma anonima delle informazioni raccolte (Galtung, 1967, p. 144) nonché lo sforzo, tutto personale e che non seguiva uno schema metodologico confezionato, «[per] stabilire fiducia in se stesso come persona» (Rose, 1950, p. 214). Per evitare standardizzazione, tanto nell'ordine delle domande quanto nella relazione con l'intervistato/a, e quindi nella volontà di ottenere una collaborazione attiva con i testimoni privilegiati, ho provato in ogni circostanza a instaurare un rapporto amichevole con l'intervistato (Cicourel, 1964, p. 75), lasciando andare me oppure lasciando libero/a l'intervistato/a a divagazioni (Borsatti & Cesa-Bianchi, 1980, pp. 41-42) o a commenti «apparentemente irrilevanti rispetto ai fini cognitivi dell'intervista» (Marradi, 1996, p. 12). Il mio obiettivo era quello di costruire una interazione che assomigliasse quanto più possibile a una «conversazione [...] che ha luogo fra eguali» (Benney & Hughes, 1956, p. 196).

Tecniche della sociologia visuale

Dopo un primo momento di osservazione, in cui mi sono proposta di cogliere come, ricercando e ricostruendo la produzione di foto e immagini significative dei movimenti femministi, fossero percepibili visualmente i portati delle trasformazioni, dei cortocircuiti e delle assimilazioni nel confronto tra la produzione iconica Femen e quella di altri momenti/movimenti, ho selezionato otto fotografie significative del rapporto tra generazioni di femminismi, e che hanno a che fare con ambiti e pratiche che ritengo rappresentativi. Alla fine dell'intervista semi-strutturata proponevo queste immagini all'intervistata/o, chiedendole/gli di spiegare ciò che vede e a che cosa lo collega in

riferimento alla propria esperienza. Le foto diventando, quindi, dei pezzi di visioni possibili del mondo e le reazioni e i commenti a queste mi permettono di indagare i nessi tra le diverse realtà temporali e spaziali.

Credo che il foto-stimolo rappresenti un elemento particolarmente innovativo della ricerca: l'ingresso del visuale nel campo cambia completamente le interazioni. Proprio per confermare l'utilizzo del concetto di ibridità, di cui nell'ipotesi, uso le otto fotografie per documentare visivamente i cambiamenti e le ibridazioni a cui faccio riferimento. Con esse cerco di far emergere la perseveranza figurativa (ma non solo) del passato e il suo attrito o la sua coerenza con la specificità delle novità. Si tratta cioè di documentare l'emergere di uno spazio ambivalente tra questi diversi momenti, concettualizzare la possibile ibridità degli approcci e delle teorie, guardando inevitabilmente indietro nella storia. Certamente una simile argomentazione non è facile da documentare empiricamente, ancora meno attraverso delle immagini. Credo tuttavia che la elaborazione e la restituzione dei risultati confermano e aiutano a corroborare la mia ipotesi.

L'impostazione di tipo fenomenologico (Schütz, 1932) alla base della sociologia visuale, invita a cogliere i vissuti di chi sta di fronte al ricercatore/trice utilizzando le immagini. Utilizzare l'approccio fenomenologico significa «[utilizzare] gli strumenti tradizionali della ricerca qualitativa (come l'intervista in profondità), facendo attenzione alle due regole fondamentali allo scopo di cogliere l'altrui soggettività: la sospensione del giudizio (cioè l'azzeramento delle pre-nozioni e dei pre-concetti) e la comunicazione empatica» (Faccioli 1997, p. 15). Patrizia Faccioli ritiene che proprio «la comunicazione iconica possa essere considerata il linguaggio del vissuto soggettivo» (1997, p. 16) e così la sociologia visuale non si limita ad essere una metodologia ma «un paradigma fenomenologico della conoscenza visuale. Questa ipotesi necessita però della definizione dell'oggetto di studio, che è, credo, il senso soggettivo visualmente espresso: come immagini prodotte, come reazioni di fronte all'immagine, come segnali del corpo, come presentazione di sé» (Faccioli, 1997, p. 17). Ho utilizzato le potenzialità di questo approccio tramite la tecnica dell'intervista con foto-stimolo. La foto-stimolo è una variante dell'intervista semi-strutturata: fotografie o immagini sono sottoposte al soggetto intervistato al posto delle domande (Faccioli 1997; Faccioli & Losacco, 2003). «In questo tipo di intervista osservatore e osservato si confrontano sulle immagini che il primo ha scattato e che rappresentano l'ambiente in cui il secondo vive. In questo modo è possibile risalire dal concreto (il catalogare gli oggetti della foto) all'astratto (il significato che tali oggetti hanno per l'intervistato)» (Faccioli & Losacco, 2003, p. 35). Una stessa immagine può suscitare in ciascun intervistato differenti considerazioni e differenti idee: proprio attraverso la polisemia intrinseca delle immagini/fotografie è possibile approfondire i significati e a limitare il rischio di normatività o influenza che una domanda posta verbalmente potrebbe indurre. Le mie interviste, come detto, sono tutte partite con la somministrazione classica delle domande e soltanto in un secondo momento ho chiesto di osservare le fotografie e commentarle. È nella seconda parte di tutte le interviste, fatte un paio di eccezioni, che mi ha infatti fornito elementi nuovi rispetto a quanto detto fino a quel momento. Probabilmente per la curiosità di incontrare una tecnica nuova, oppure per quella di osservare e commentare immagini che non si conoscevano, le intervistate a quel punto si mostravano più a loro agio. D'altronde, gli intervistati mantengono nella fase iniziale

una certa diffidenza verso l'intervistatore (Kahn & Cannell, 1968, p. 158). Nella seconda parte dell'intervista, con l'ingresso del visuale nella interazione, questa diffidenza tendeva generalmente ad attenuarsi.

La scelta delle fotografie somministrate è stata compiuta in base ad alcune aree tematiche e momenti dei femminismi che ho reputato significative per i rapporti e i processi tra gli uni e gli altri che volevo evidenziare. L'obiettivo era scegliere immagini che permettessero di cogliere il punto di vista degli intervistati su elementi significativi per il rapporto tra femminismi globali e locali ma che potessero in qualche modo essere collegati o richiamare anche l'attivismo della singola intervistata, e su cui potevano quindi commentare in quanto testimoni privilegiati. Le aree individuate rispondono principalmente alla suddivisione convenzionale delle diverse "ondate" femministe; per ognuna di queste aree sono state scelte una o più foto e alcune di queste potevano costituire uno stimolo trasversale su più aree. Di seguito le otto fotografie selezionate:



Foto 1.



Foto 2.



Foto 3.



Foto 4.



Foto 5.



Foto 6.



Foto 7.



Foto 8.

Capitolo IV

La ricerca quantitativa: analisi automatica dei dati testuali

IV.1 Premessa all'analisi dei dati testuali

Come visto nel Capitolo I, la rete e l'uso delle nuove tecnologie hanno permesso, insieme alle altre trasformazioni già analizzate, lo sviluppo e l'estensione a livello globale dei femminismi transnazionali. Esistono già da diversi anni studi sui *new media* e sulla maniera attraverso cui questi sono utilizzati e gestiti dai femminismi e dalle femministe in tutto il mondo⁴⁴. Alcuni di questi mostrano che le donne in tutte le parti del mondo stanno usando forme nuove di azione comunicativa attraverso Internet, utilizzandolo per creare consapevolezza, raccogliere il sostegno attraverso attività di *blogging*, attraverso foto e video, e attraverso la partecipazione ai forum: l'utilizzo dei *new media* è diventato cruciale per la diffusione di idee, mobilitazioni e dibattiti femministi. È per questo che la circolazione a livello globale dei discorsi e della conoscenza così come veicolati da/attraverso Internet deve essere indagata in modo dettagliato per poterne individuare le specificità e le effettive aderenze con un discorso/progetto femminista transnazionale, come nel caso di questa ricerca. L'utilizzo della rete può generare effetti diversi, consentendo allo stesso tempo di attivare o disattivare le pratiche femministe, di potenziarle oppure disattivarle, innescando effetti addirittura paradossali. Proprio con l'affermazione e l'utilizzo di Internet, gruppi e movimenti femministi diventano più visibili ma, allo stesso tempo, più frammentati o tra di loro contrapposti. Al di là delle controversie e dei dibattiti sulle trasformazioni più recenti nei femminismi, è condiviso (e condivisibile) l'impatto di Internet sui progetti e sulla diffusione su larga scala e a diversi livelli della società dei progetti e delle mobilitazioni femministe. In molti ritengono addirittura che, proprio la diffusione di Internet, abbia rappresentato il volano per l'avvio di una "quarta" ondata femminista. L'eventualità di una quarta ondata femminista è stata criticata da quanti e quante ritengono non sufficiente, di per sé, una diffusione maggiore nell'utilizzo di Internet per decretare l'avvio di una nuova "era" femminista. Il dibattito è aperto, ma resta il fatto che Internet ha facilitato la creazione di una comunità globale di femministe che usano Internet tanto per scambio di idee e discussioni, quanto per mobilitazioni e attivismo. Quello che è certo è che Internet ha favorito la diffusione della cosiddetta cultura del «call-out», ovvero ha creato delle modalità che permettono di sfidare pubblicamente il sessismo e la misoginia, nel momento in cui questi compaiono, in varie forme, nei

⁴⁴ Tra gli altri: Garrison, E.K. (2010), *U.S. Feminism – Grrrl Style! Youth (Sub) Cultures and the Technologies of the Third Wave*, in *No Permanent Waves: Recasting Histories of US Feminism*, ed. Hewitt, Rutgers University Press, New Jersey, pp. 379-402; Harris, A. (2008b), *Young Women, Late Modern Politics, and the Participatory Possibilities of Online Cultures*, *Journal of Youth Studies*, vol. 11, no. 5, pp. 481-495; Jenkins, H. (2006), *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York University Press, New York; Kearney, M. (2006), *Girls Make Media*, Routledge, New York; Piepmeier, A. (2009), *Girl Zines: Making Media, Doing Feminism*, New York University Press, New York; Reid-Walsh, J., Mitchell, C. (2004), *Girls' Web Sites: A Virtual "Room of One's Own?"*, in *All About the Girl: Culture, Power, and Identity*, ed. A. Harris, Routledge, New York, pp. 173-182; Senft, T. (2008), *Cam Girls: Celebrity and Community in the Age of Social Networks*, Peter Lang, New York.

discorsi quotidiani, sui giornali, nei media, nella politica, di promuovere la causa femminista e le modalità e gli impegni che un certo gruppo o movimento porta avanti. Nel 2015 una pubblicazione del *Barnard Center Research on Women* della Columbia University (Usa), dal titolo *#FemFuture: Online Revolution* e redatta da Courtney E. Martin & Vanessa Valenti⁴⁵ (2015), definisce il femminismo *online*

a new engine for contemporary feminism. No other form of activism in history has empowered one individual to prompt tens of thousands to take action on a singular issue – within minutes. Its influence is colossal and its potential is even greater. Feminists today, young and old, use the Internet to share their stories and analysis, raise awareness and organize collective actions, and discuss difficult issues (2015, p. 6).

Sono numerosi gli esempi, in tutto il mondo, di campagne e mobilitazioni che utilizzano proprio Internet con gli obiettivi individuati dal report sopra citato. Nel 2015, per fare un esempio, è partita dall'Irlanda una campagna/battaglia, a colpi di *hashtag* e *tweet*, avviata dall'attrice Grainne Maguire e a cui hanno poi aderito centinaia di donne irlandesi (e non solo) che hanno inviato al Primo ministro del paese Enda Kenny aggiornamenti e informazioni quotidiane sul loro ciclo mestruale, in segno di protesta contro l'emendamento 8 della Costituzione, che equipara la vita del feto a quella della madre e stabilisce quindi che interrompere una gravidanza costituisce reato. I *tweet* indirizzati a Kerry avevano tutti l'*hashtag* *#repealthe8th*: abrogare l'ottavo emendamento⁴⁶ e hanno avviato un vero e proprio dibattito in Irlanda (e non solo) sul tema dell'aborto, del corpo delle donne e sulle scelte politiche in tema di riproduzione e diritti riproduttivi. Ad oggi il dibattito è ancora aperto: in Irlanda il diritto all'aborto è ancora negato in caso di stupro, incesto, malattia della madre oppure gravi malformazioni del feto. Non è l'unico caso in Europa: nel 2016 anche il Parlamento polacco ha presentato una proposta di legge per limitare ulteriormente il diritto all'aborto⁴⁷.

Ma il caso irlandese mi sembra un buon riferimento per comprendere in che maniera la rete, anche senza un'organizzazione discussa e pianificata in precedenza, possa generare una protesta a tutti gli effetti e innescare dialogo al riguardo. Risale al 2 novembre 2015 il primo *tweet* di Grainne Maguire che invita le donne irlandesi a comunicare «details of our menstrual cycle»:

Since we know how much the Irish state cares about our reproductive parts – I call my womb Ireland's littlest embassy ;-) #repealthe8th (@GrainneMaguire)

⁴⁵ <http://bcrw.barnard.edu/wp-content/nfs/reports/NFS8-FemFuture-Online-Revolution-Report-April-15-2013.pdf>

⁴⁶ Per approfondimento sul caso rimando all'intervento di Giorleo & Casanova “*Gender and Consumption: “Femina Oeconomica”*”.

A Reflection on “tampon tax” within an European Framework”, in occasione della Conferenza ESA 2016: Consumption, inequalities, futures: Conceptual and practical sociological challenges, Università di Bologna, 7-10 Settembre 2016. <https://events.unibo.it/esa-consumption-2016/>

⁴⁷ Alla proposta hanno risposto migliaia di persone che sono scese in piazza, prima a Varsavia, poi nelle altre città del paese e addirittura in molte altre città dell'Europa dove risiedono polacchi espatriati. La manifestazione che ha raggiunto numeri impressionanti ha ottenuto il risultato sperato: la proposta di legge è stata ritirata.

I think its only fair that the women of Ireland le tour Leader @EndaKerryTD know the full details of our mentrual cycle #repealthe8th (@GrainneMaguire)

A cui seguono le risposte e le adesioni di altre donne:

@EndaKennyTD On my 2nd period in 1 month! Imagine that! But al leats I know I'm not pregnant (again). Lucky ol' me eh Enda? #repealthe8th (@mamabakerciara)

Hey @EndaKennyTD, my flow is a little lighter today. I might even be able to leave the house soon! #repealthe8th (@imeldamaguire)

Come già detto, la campagna *online* su Twitter, nel caso irlandese, non ha portato a nessun risultato concreto. Questo fatto pone una questione su tutte: la necessità di prendere in considerazione anche gli aspetti controversi dell'utilizzo di Internet a sostegno della causa femminista. L'espressione «slackactivism» indica proprio quelle campagne (spesso si tratta di petizioni) che raccolgono un gran numero di consensi e adesioni, in poco tempo, ma che non portano a nessun risultato oppure, addirittura, non sono rappresentative di un vero problema. Oppure, un altro aspetto da considerare è il rischio di una frattura tra giovani femministe e attiviste più anziane, che magari utilizzano meno le nuove tecnologie. È importante allora, procedere a una comprensione più approfondita delle lotte politiche e delle loro modalità. Con un numero sempre maggiore di giovani femministe che si rivolgono a Internet, è indispensabile considerare gli effetti che le nuove tecnologie stanno avendo sul dibattito femminista e sull'attivismo nel suo complesso.

In questo senso mi interessano le forme di *agency* epistemica femminista nell'universo semantico e tematico del movimento Femen, per indagare i temi e le modalità di utilizzo di questi strumenti da parte del gruppo e altresì il modo in cui il gruppo si percepisca (o si mostri) coinvolto, impegnato e intriso di tematiche femministe nazionali e transnazionali; quanto i riferimenti alla prima, seconda o terza ondata siano presenti e se questo universo tematico/semantico lasci intendere una conferma dell'affermazione di una quarta ondata femminista. Nonostante l'interesse - soprattutto della stampa - nel gruppo e nelle modalità di azione Femen, soprattutto nell'intervallo di tempo 2012-2015, i suoi principali strumenti di comunicazione – il blog ufficiale, il profilo Twitter e il profilo Facebook – non sono mai stati esplorati, seppure proprio su queste piattaforme è possibile individuare un patrimonio informativo interessante, attraverso il quale ricostruire l'identità, gli obiettivi, le idee Femen. Partire da un'analisi empirica dei testi prodotti dal gruppo, risponde a due obiettivi principali: esplorare l'universo tematico Femen, nella versione prodotta dalle attiviste; sulla scorta dei dati che questo primo intervento mi restituisce, il secondo attiene a un piano analitico e si colloca appunto all'interno dei dibattiti e delle trasformazioni in corso nei femminismi contemporanei. Usando il blog e il profilo Twitter come fonti per la costruzione della documentazione empirica, questa ricerca integra i modelli statistici di *text-mining*, un approccio quantitativo, e la lettura/interpretazione qualitativa dei risultati.

IV.2 L'analisi e le interpretazioni del corpus Femen

I miei due *corpora* di riferimento sono estratti dal blog e dal profilo ufficiale Femen. Ho condotto le analisi con l'ausilio del software di analisi IRaMuTeQ (Ratinaud, 2009; 2012), un software freeware programmato da Pierre Ratinaud e dall'équipe del Laboratoire d'Études et de Recherches Appliquées en Sciences Sociales (Lerass) dell'Università di Toulouse-Le Mirail. IRaMuTeQ utilizza il metodo di classificazione descritto da Max Reinert (1983; 1986; 1990; 2001) ovvero il metodo Alceste (acronimo di Analyse des Lexems Cooccurrents dans les Énoncés Simplifiés d'un Texte) il quale si basa sulla logica della ricerca delle similitudini: organizzare il testo preso in esame mettendo in evidenza delle «classi lessicali» in cui ricorrono, con maggiore frequenza, alcune espressioni che sono quindi individuate come «tipiche» di quella porzione di testo: «si tratta di una sorta di topografia del discorso, che consente di circoscrivere lo spazio del corpus lessicale e di raggrupparne gli oggetti» (Kalampalikis, 2003). Prima del lavoro sul testo con l'ausilio del software è necessario una operazione di «normalizzazione», una sorta di pulizia e adattamento del testo da esaminare rispetto alle esigenze del software che si utilizza. Nel caso dei testi Femen, ad esempio, ho dovuto eliminare caratteri in cirillico che avrebbero potuto costituire elemento di disturbo, così come hashtag, URL e indirizzi mail che sporcavano eccessivamente il *corpus*. Questa fase di preparazione dei dati rappresenta un momento cruciale per il corretto fluire, più avanti, dell'analisi. Dopo una prima pulizia del testo, avvenuta per lo più manualmente, ho intrapreso un'attività di *data-cleaning*, lavorando direttamente sul file che ho intanto convertito in formato .txt, di preferibile lettura per IRaMuTeQ. Le operazioni di *data-cleaning*, che ha riguardato prevalentemente i testi uguali/ripetitivi, (retweet *et similia*) e mi hanno restituito un corpus testuale composto da 156 post del blog e 512 tweet, per l'intervallo ottobre 2015 – settembre 2016. I due *corpora* sono stati importati, separatamente, nel software IRaMuTeQ per la successiva fase di *text-mining*. Le operazioni di *data-cleaning*, appena descritte, hanno portato alla definizione del *corpus* testuale che è stato opportunamente convertito nel formato richiesto dal software. Prima di iniziare la vera e propria analisi, una prima fase del lavoro prevede l'individuazione delle variabili di riferimento interessanti ai fini dell'analisi, in questo caso: profilo/autore (del *post* o del *tweet*) e data di pubblicazione. Ho adattato poi il *corpus* alla formattazione richiesta da IRaMuTeQ: le unità che compongono il *corpus* devono essere introdotte da 4 asterischi (****) seguiti dalle variabili che devono essere precedute da un asterisco (*) separato da uno spazio, nella forma:

```
****      *var1_mod1   *var2_mod2   testo
```

Nel mio caso specifico le due variabili (var1 e var2) sono il profilo/autore e la data di pubblicazione del *post* sul blog o del *tweet* su Twitter e le due modalità (mod1 e mod2) le effettive espressioni delle variabili. Ovvero:

```
****      *ID_n1 *DATA_mmaaaa1   testo
****      *ID_n2 *DATA_mmaaaa2   testo
****      *ID_n3 *DATA_mmaaaa3   testo
```

Tutti questi passaggi evidenziano come l'attività di analisi sia propedeutica anche all'esplorazione del *corpus* e al suo perfezionamento. In tal senso è bene ricordare che l'analisi automatica del testo è di tipo «indiziario», procede cioè con approssimazioni successive. IRaMuTeQ consente diversi tipi di analisi:

- 1) *statistiques* - statistiche di base
- 2) *spécificités et AFC* - analisi delle specificità e AFC (analisi fattoriale delle corrispondenze)
- 3) *méthode Reinert* - metodo della classificazione gerarchica discendente
- 4) *analyses de similitude* - analisi di similitudini
- 5) *nuage de mots* - nuvola di parole

Sulla nuvola di parole, il punto 5), va specificato che essa consente di rilevare le «parole tema» non le «parole chiave». Le parole tema sono, infatti, le parole più frequenti, mentre le parole chiave sono quelle significative nel contesto di studio, a prescindere dalla loro frequenza. La nuvola di parole, pertanto, pur offrendo un interessante livello di visualizzazione, non consente l'approfondimento dei modelli di senso, che sono il fine ultimo di questo studio. È però certamente un buon modo per avere un primo impatto visivo con le parole (e quindi i temi) maggiormente utilizzate del gruppo. Riporto le due *nuages de mots*, relative al blog ufficiale Femen e al profilo Twitter:

Le statistiche di base

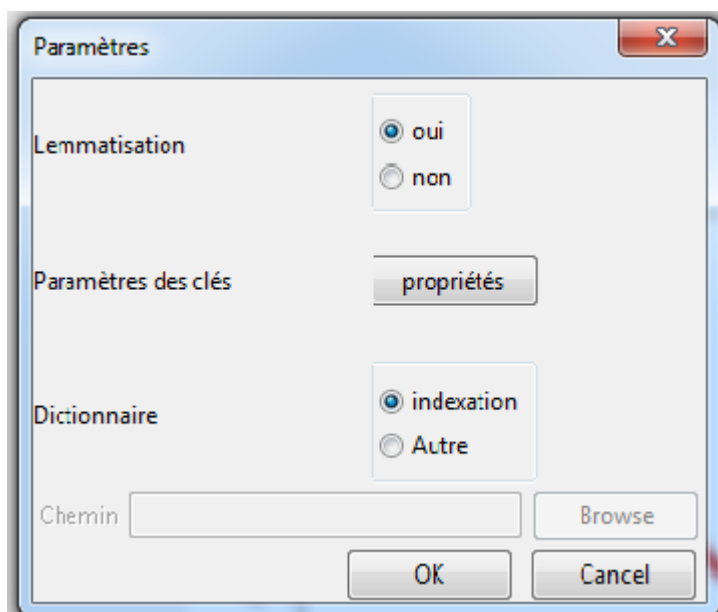


Figura 3. Opzione lemmatizzazione

Una prima operazione proposta dal *software* è quella della *tokenizzazione*, ovvero l'identificazione delle forme grafiche (*type*) e di calcolo della frequenza di occorrenza (*token*); il confronto con i dizionari consente inoltre di categorizzare/lemmatizzare le forme grafiche. Con lemmatizzazione si intende l'operazione di ricondurre ogni parola del testo alla forma base (o entrata di dizionario): i verbi sono portati all'infinito, gli aggettivi e i nomi alla forma maschile singolare. Contestualmente il *software* chiede di riconoscere all'interno del *corpus* le forme attive (parole piene) e le forme complementari (parole vuote). Sono "parole piene" quelle che esprimono un contenuto, sono "parole vuote" quelle prive di contenuto. Questo è un passaggio chiave perché alcuni tipi di analisi si baseranno successivamente solo sulle forme attive. Il primo livello di analisi cui viene sottoposto il testo è quello di una descrizione statistica di base in cui si individuano le forme grafiche (*types*), le occorrenze (*tokens*), gli *hapax* (le forme che ricorrono una sola volta), e la media di *tokens* per ciascun testo di cui si compone il *corpus*, come si evince dall'abstract di seguito riportato:

Résumé

Nombre de textes: 156

Nombre d'occurrences (token): 44389

Nombre de formes (type): 5052

Nombre d'hapax: 2228 (5.02% des occurrences - 44.10% des formes)

Moyenne d'occurrences par texte: 284.54

Tabella 2 Statistica di base blog Femen

Résumé

Nombre de textes: 512

Nombre d'occurrences (token): 4673

Nombre de formes (type): 1041

Nombre d'hapax: 565 (12.09% des occurrences - 54.27% des formes)

Moyenne d'occurrences par texte : 9.13

Tabella 3 Statistica di base profilo Twitter Femen

Un criterio fondamentale per l'analisi automatica è relativo alle dimensioni del *corpus* (Bolasco, 1999; Tuzzi, 2003). Due sono gli indici da calcolare e da tenere in considerazione:

- a) il *Type-token Ratio* (TTR) che mette in relazione il numero di forme grafiche con il numero di occorrenze e lo moltiplica per 100. Esso deve essere minore del 20%;
- b) la percentuale di *hapax* che deve essere minore del 50%.

Rispetto ai miei due *corpus*:

- a) TTR blog: $(5052 \div 44389) \times 100 = 11,38\%$
TTR Twitter: $(1041 \div 4673) \times 100 = 22,27\%$

Poiché l'algoritmo *Type-token Ratio* misura la ricchezza lessicale, nel nostro caso il dato è incoraggiante, poiché le parole distinte rappresentano l'11,38% del *corpus* del blog, e il 22,27% del *corpus* di Twitter. In realtà, si tende a considerare "trattabile" con un *software* di *text-mining* un *corpus* con un rapporto tra quantità di parole diverse (*word-type*) e di parole totali (*word-token*) minore del 20%: il corpus Twitter supera questo valore. Poiché lo scarto è abbastanza piccolo decido ugualmente di procedere all'analisi, tenendo però a mente questo primo risultato: la ricchezza lessicale Femen con lo strumento Twitter è bassa – e questo sarà un dato che tornerà più avanti con l'analisi di tutto l'universo tematico del gruppo con questo *social-media*.

L'altro parametro utile per valutare la trattabilità del corpus è la percentuale di *hapax*, cioè di forme grafiche che compaiono un'unica volta nel vocabolario: in questo caso la soglia da non superare è stabilita al 50% e stavolta entrambi i *corpus* rispettano l'indicazione:

- b) *hapax* blog: 5,02% delle occorrenze
hapax Twitter: 12,09% delle occorrenze

Il diagramma di Zipf, poi, rappresenta il comportamento della frequenza delle parole nel testo. Secondo questa legge – che porta il nome del linguista George Zipf (1902-1950) che l'ha enunciata negli anni Trenta del secolo scorso – in ogni lessico specifico esiste una relazione fondamentale tra frequenza (*f*) e rango o ordine d'apparizione nel discorso/testo (*r*). Il rango (*r*) di una parola è, in altre parole, la posizione occupata da una parola in un ordinamento di frequenza discendente ovvero la parola più frequente (Iezzi, 2015). Il criterio empirico è espresso dall'equazione:

$$f \times r = c$$

Dove c =costante. Poiché in un vocabolario non sono presenti tutte le frequenze possibili e esistono parole che hanno la medesima frequenza, la legge di Zipf è stata modificata in scala logaritmica:

$$\log(f) = \log(c) + a \times \log(r)$$

Attraverso questa trasformazione è possibile una rappresentazione grafica della legge di Zipf. La a nella formula rappresenta proprio il coefficiente angolare della retta che esprime la relazione tra il logaritmo del rango di apparizione e quello della frequenza. In ogni testo (e in ogni lingua) la frequenza d'uso delle parole non segue la distribuzione normale ma si configura secondo una curva in cui soltanto poche parole hanno una frequenza d'uso molto elevata. Si osserva quindi, secondo la legge di Zipf, un decremento proporzionale della frequenza di ogni parola in funzione dell'ordine di apparizione o rango e la fine della curva di Zipf rappresenta, dunque, gli *hapax*, che hanno frequenza 1. Nella parte in alto a sinistra troveremo le forme vuote, nella parte in basso a destra gli *hapax*.

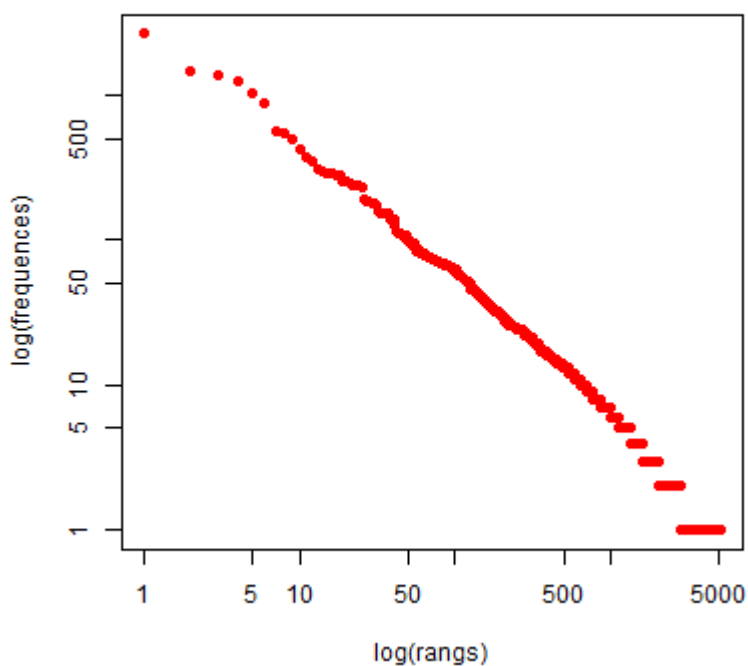


Figura 4. Legge di Zipf blog Femen

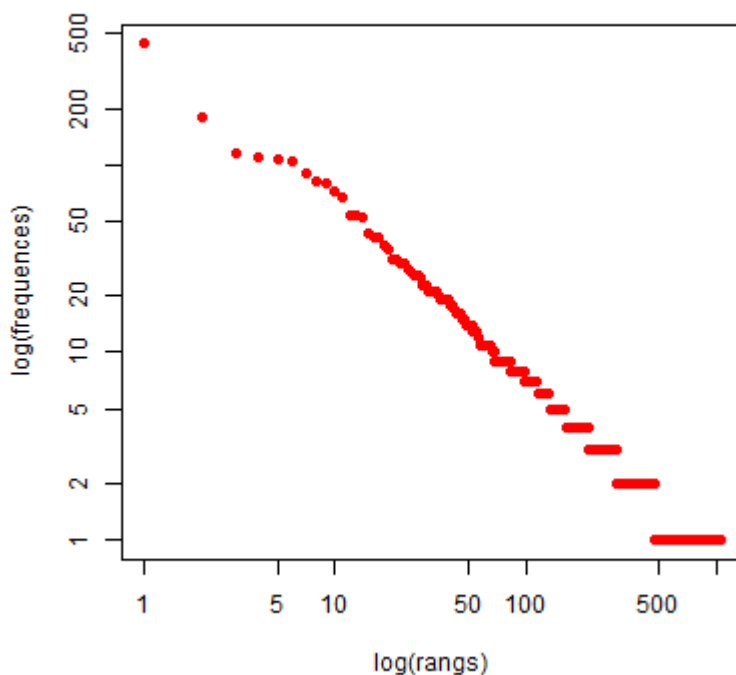


Figura 5. Legge di Zipf profilo Twitter Femen

L'indice TTP, la percentuale degli *hapax* e la rappresentazione grafica della legge di Zipf, con le differenze rinvenibili tra il blog e Twitter, sono utili indicatori della ricchezza lessicale negli strumenti di comunicazione online Femen e che mi permettono di procedere a analisi ulteriori e più approfondite.

Partendo proprio dall'enunciato di Zipf, la mia prima esplorazione del testo ha preso in esame le prime 30 occorrenze per le tre forme grammaticali attive: aggettivo, nome, verbo (IRaMuTeQ qualifica in automatico, come forme attive del discorso anche gli avverbi; ai fini di questa raccolta ho deciso invece di escluderli). Ciò è stato possibile perché è in questa fase che si procede anche alla definizione del vocabolario del *corpus*: il vocabolario è definibile come l'insieme delle parole diverse (o forme grafiche) che compongono il *corpus* e può essere utilizzato al fine di selezionare una serie di parole significative che consentano di interpretarne il contenuto. Le parole contenute nel vocabolario possono essere mostrate in ordine alfabetico oppure possono essere ordinate per valori decrescenti di frequenza. L'ordinamento in senso decrescente di frequenza, quello che propongo io, consente di evidenziare le parole che ricorrono più spesso nei testi analizzati.

Tabella 4. Le prime 30 occorrenze per ciascuna delle forme grammaticali attive blog Femen

woman	554	nom	sexual	81	adj	protest	107	ver
femen	290	nom	political	69	adj	attack	68	ver

activist	112	nom	free	32	adj	state	63	ver
person	110	nom	long	31	adj	own	43	ver
country	100	nom	naked	30	adj	continue	42	ver
freedom	97	nom	live	30	adj	work	40	ver
year	95	nom	great	24	adj	ban	39	ver
man	93	nom	base	20	adj	write	37	ver
fight	89	nom	choise	19	adj	stop	37	ver
abortion	80	nom	strong	18	adj	rape	35	ver
feminist	78	nom	large	16	adj	report	34	ver
body	77	nom	recent	15	adj	know	33	ver
france	76	nom	early	15	adj	cover	32	ver
life	72	nom	big	15	adj	breast	32	ver
ukraine	70	nom	proud	14	adj	name	30	ver
law	70	nom	air	14	adj	mean	29	ver
time	69	nom	high	13	adj	feel	29	ver
support	68	nom	true	12	adj	show	28	ver
like	67	nom	peaceful	12	adj	wear	27	ver
movement	66	nom	hard	12	adj	talk	27	ver
action	65	nom	good	12	adj	unite	26	ver
world	63	nom	common	12	adj	stand	26	ver
today	63	nom	happy	11	adj	need	26	ver
human	62	nom	close	11	adj	include	26	ver
society	59	nom	square	10	adj	find	26	ver
religious	57	nom	numb	10	adj	demand	25	ver
violence	59	nom	kind	10	adj	back	24	ver
group	55	nom	special	9	adj	attempt	24	ver
government	54	nom	ready	9	adj	remain	23	ver

Tabella 5. Le prime 30 occorrenze per ciascuna delle forme grammaticali attive profilo Twitter Femen

femen	440	nom	naked	19	adj	disrupt	7	ver
feminism	181	nr	gay	14	adj	come	6	ver
sextremism	114	nom	strong	11	adj	call	5	ver
feminist	109	nom	happy	11	adj	inspire	4	ver
equality	108	nom	free	9	adj	educate	4	ver
freedom	105	nom	black	6	adj	unite	3	ver
riot	81	nom	great	5	adj	start	3	ver
woman	80	nom	true	4	adj	ship	3	ver
femeshop	54	nr	human	2	adj	read	3	ver
ukraine	31	nom	real	2	adj	perform	3	ver
fight	31	nom	late	2	adj	give	3	ver

accessory	30	nom	good	2	adj	donate	3	ver
protest	27	nom	game	2	adj	design	3	ver
apparel	25	nom	cool	2	adj	clothe	3	ver
support	23	nom	chief	2	adj	believe	3	ver
war	21	nom	stealthly	1	adj	arrest	3	ver
religion	21	nom	special	1	adj	write	2	ver
shop	19	nom	silent	1	adj	think	2	ver
womenrights	18	nr	recent	1	adj	speak	2	ver
stop	16	nom	numb	1	adj	remember	2	ver
world	15	nom	nude	1	adj	remain	2	ver
shirt	15	nom	modern	1	adj	reach	2	ver
body	14	nom	loud	1	adj	punish	2	ver
activist	14	nom	live	1	adj	leave	2	ver
flowerpower	13	nr	law	1	adj	hear	2	ver
art	13	nom	huge	1	adj	detain	2	ver
right	12	nom	clear	1	adj	decide	2	ver
tshirt	11	nom	central	1	adj	convict	2	ver
fuck	10	nom	calm	1	adj	bury	2	ver
inna	9	nom	bloody	1	adj	beautify	2	ver

Da una prima rapida analisi, tanto per il vocabolario del blog quanto per quello Twitter, è evidente le occorrenze con frequenza maggiore sono rappresentate da nomi, seguiti dai verbi e poi dagli aggettivi. I nomi, così come i verbi, descrivono contesti e azioni. Rispetto agli aggettivi, prevalgono quelli positivi ma il loro utilizzo si mantiene piuttosto ridotto. Questo lascia pensare alla produzione di testi brevi e denotativi, che argomentano e descrivono in maniera oggettiva più che narrativa. Questa caratteristica è generalmente tipica per Twitter, in cui la limitazione a 140 caratteri impone brevità e concisione ma potrebbe non verificarsi in un blog che nasce come spazio web personale concepito come contenitore di testi connotativi. Il blog ufficiale Femen, al contrario, mi sembra mantenere lo stesso stile espositivo del profilo Twitter, mantenendosi essenziale e sintetico. Le parole che compongono il testo non sono equivalenti dal punto di vista semantico: le “parole piene” (forme attive) che contribuiscono all’interpretazione del testo, si distinguono da quelle che non esprimono un contenuto interessante ai fini dell’analisi, ovvero le “parole vuote” (forme complementari). Queste, dunque, non sono portatrici di significato autonomo e sono tra le parole più frequenti in quanto necessarie alla costruzione della frase; fanno parte di questa categoria le cosiddette *stop-word* (quali, per esempio, le congiunzioni) e le parole finalizzate a funzioni grammaticali e sintattiche (per esempio gli avverbi). Per questo nella tabella 3. e nella tabella 4. ho elencato le sole forme attive, quelle in grado di restituire un significato e che permettono una interpretazione (anche) qualitativa dei testi analizzati.

Analisi delle specificità e AFC

Il principale obiettivo dell'analisi delle specificità è trovare la presenza di regolarità, ovvero di classi di parole o di frammenti di testo, caratterizzati da una forte omogeneità interna, in base alle variabili selezionate. L'indice di riferimento è il TF-IDF, *term frequency/inverse document frequency* (Salton & Buckley, 1988, pp. 513-523), dove il primo fattore (TF, *term frequency*) misura il numero di occorrenze di una forma, mentre il secondo (IDF, *inverse document frequency*) è logaritmo del rapporto tra il numero di documenti costituenti un *corpus* (N) e il numero di documenti che presentano quella forma (n). Empiricamente si esprime con la formula:

$$\text{TF} \times \log \frac{N}{n}$$

Quando si misura l'indice TF-IDF l'obiettivo è quello di estrarre il linguaggio rilevante, cioè le forme più significative in quanto concentrate solo in pochi documenti e non disperse in tutto il *corpus*; questo permetterà di ricostruire i principali "mondi lessicali" presenti nel *corpus*. Ciò dovrebbe consentire di rappresentare, anche graficamente, l'informazione nascosta, quella che sfugge ad una prima percezione. Si definisce specifica o "caratteristica" di un testo ogni parola o espressione sopra/sotto utilizzata rispetto ad una norma di riferimento (ad esempio il valore medio o il valore assunto in un modello di riferimento). Ogni specificità positiva (sovra-utilizzo) di una parola o di una espressione equivale ad un uso superiore a quello atteso. Ogni specificità negativa di un termine, equivale ad un sotto-utilizzo (o rarità del termine, fino ad arrivare anche alla sua totale assenza) rispetto al valore atteso. Questo scarto è valutato in termini probabilistici. Se la frequenza delle parole nel *corpus* e le dimensioni dei sub-testi sono sufficientemente grandi il modello statistico che si utilizza è quello della legge ipergeometrica, altrimenti si utilizza il test chi-quadro (χ^2)⁴⁸. Nell'analisi automatica dei dati testuali il modello ipergeometrico è in grado di rilevare se le parole in un gruppo compaiono con una probabilità superiore, pari o inferiore che nel *corpus* originale e possono quindi essere considerate forme caratteristiche positive, negative o banali, all'interno di quel gruppo⁴⁹.

⁴⁸ In statistica, la distribuzione ipergeometrica si applica ad insiemi contenenti n elementi divisi in due classi: in una abbiamo m oggetti che presentano una certa caratteristica e nell'altra si trovano gli altri n-m elementi con caratteristiche diverse da quella che contraddistingue gli oggetti della prima classe. Se ci si chiede quale sia la probabilità di trovare x elementi appartenenti alla prima classe bisogna utilizzare la distribuzione ipergeometrica. Il calcolo del test chi-quadro ci dirà quanto si discostano i dati osservati da quelli che abbiamo stimato sotto l'ipotesi di indipendenza. Se il valore sarà basso, realtà e teoria si avvicineranno molto; se il valore sarà alto, si discosteranno. E se la realtà si avvicina molto alla teoria (chi-quadro basso), poiché l'ipotesi teorica è che le due variabili siano indipendenti fra loro, concluderemo che le due variabili non si influenzano reciprocamente. Mentre se il chi-quadro è alto, non potremo dire che le variabili sono fra loro indipendenti, ma dovremo affermare che, in qualche modo, si influenzano reciprocamente.

⁴⁹ Per approfondire: Lebart et al., 1995.

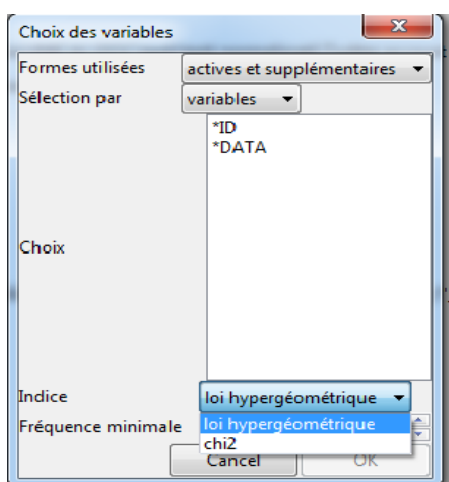


Figura 6. Legge ipergeometrica o chi-quadro per l'analisi delle specificità

Il test di chi-quadro (χ^2) permette di verificare le differenze tra valori osservati e valori teorici (attesi) e di effettuare un'inferenza sul grado di scostamento fra i due. Permette di valutare, cioè, l'indipendenza di due variabili qualitative. L'analisi delle specificità consente quindi di identificare quei termini che contraddistinguono e caratterizzano ogni singola parte in cui il corpus viene suddiviso, ovvero dal punto di vista di una delle variabili interessanti. È possibile quindi procedere ad una analisi fattoriale delle corrispondenze (AFC). Anche in questo caso, come per le statistiche di base la prima opzione riguarda la possibilità o meno di lemmatizzare il corpus e di scegliere le forme attive o supplementari. Poiché tanto i post sul blog quanto quelli su Twitter sono riferibili sempre allo stesso profilo, procedo a un'analisi di specificità rispetto alla variabile tempo (la variabile profilo (*ID) non mi restituirebbe risultati significativi). I dati raccolti fanno riferimento al periodo che va da ottobre 2015 a settembre 2016, un arco temporale di un anno. Prima di entrare nel merito dell'analisi è importante conoscere la ripartizione dei testi per mese, sintetizzata nelle tabelle che seguono:

Tabella 6. Distribuzione delle UCI per mese del blog Femen

	ott-15	nov-15	dic-15	gen-16	feb-16	mar-16	apr-16	mag-16	giu-16	lug-16	ago-16	set-16	
	DATA_102015	DATA_112015	DATA_122015	DATA_12016	DATA_22016	DATA_32016	DATA_42016	DATA_52016	DATA_62016	DATA_72016	DATA_82016	DATA_92016	totale
n° post	2	22	32	22	19	20	8	7	10	6	7	2	157
% per mese	1,20%	14,01%	20,38%	14,01%	12,10%	12,73%	5,09%	4,45%	6,36%	3,82%	4,45%	1,27%	100%

Tabella 7. Distribuzione delle UCI per mese del profilo Twitter Femen

	ott-15	nov-15	dic-15	gen-16	feb-16	mar-16	apr-16	mag-16	giu-16	lug-16	ago-16	set-16	
	DATA_102015	DATA_112015	DATA_122015	DATA_12016	DATA_22016	DATA_32016	DATA_42016	DATA_52016	DATA_62016	DATA_72016	DATA_82016	DATA_92016	totale
n° tweet	/	60	39	55	49	92	46	34	44	33	19	41	512
% per mese		11,71%	7,61%	10,47%	9,57%	17,96%	8,98%	6,64%	8,59%	6,44%	3,71%	8,00%	100%

Come si evince dalla Tabella 4., la pubblicazione dei post sul blog ufficiale Femen non segue un andamento costante. Alcuni mesi, come ottobre 2015 e settembre 2016 presentano addirittura soltanto n° 2 *post*. Altri ne presentano molti di più: dicembre 2015, ad esempio, risulta essere il mese con il n° maggiore di pubblicazione: 32 post lungo 31 giorni. Queste informazioni possono aiutarci a comprendere la maniera attraverso cui il gruppo gestisce la sua comunicazione: Femen è un gruppo che, soprattutto tra il 2012 e il 2015 ha occupato molto spazio nelle notizie e nei media online e offline. Come vedremo nel prossimo capitolo (§ V.2.) è attraverso la rete che si è fatto conoscere utilizzando, strumentalmente, l'esposizione della nudità per ottenere visibilità e copertura mediatica. Sarebbe stato più verosimile aspettarsi una continuità e sistematicità nella pubblicazione e nella gestione del blog diversa. L'impressione è, invece, che il gruppo segua molto l'andamento delle notizie e degli avvenimenti intorno a loro (che si tratti di Francia, Ucraina, Stati Uniti) e pubblici notizie, informazioni o commenti a quei fatti, ai quali lega magari le proprie azioni. È una scelta legittima, chiaramente: qualsiasi formazione sociale reagisce e agisce a degli oggetti o fatti sociali, rispondendo secondo i propri mezzi a questi. Una formazione sociale, allo stesso tempo, diventa o può diventare, produttrice essa stessa di conoscenza o di sapere. La quantità dei post sul blog ufficiale Femen non confermerebbe questa possibilità. La Tabella 6., relativa ai *tweet* dell'account ufficiale Femen, presenta un totale di pubblicazione assai più alto: 512 post totali nel corso dell'anno analizzato, contro i 157 del blog. Questo dato dipende in parte dallo strumento: Twitter è un *social* che offre la possibilità di instaurare discussioni con altri utenti che condividono gli stessi valori, serve a creare ponti e relazioni. Twitter è un sito di «micro-blogging», una forma di pubblicazione costante di piccoli contenuti, sotto forma di messaggi di testo, immagini, video, o altri elementi multimediali. Da questo punto di vista, allora, l'utilizzo che di Twitter fa Femen sembra più congruente alle funzioni e alle funzionalità dello strumento; a differenza, a primo sguardo, di quanto accade con il blog. Se queste prime informazioni «quantitative» possono dirci già qualcosa, mi interessa a questo punto procedere a un'analisi «qualitativa» che possa aiutarmi a interpretare non solo la quantità, anche la qualità dei contenuti.

Lo strumento più interessante offerto da IRaMuTeQ è quello che permette di ridurre il testo nel minor numero possibile di gruppi (classi) o *cluster*. Un *cluster* è una collezione di oggetti simili tra loro che sono dissimili rispetto agli oggetti degli altri *cluster* (Iezzi, 2015). Ogni *cluster* è al suo interno omogeneo e si differenzia rispetto agli altri sulla base del contenuto semantico. Questa funzionalità, quindi, permette di scomporre o riorganizzare il *corpus* secondo alcuni gruppi semantici principali. La *cluster analysis* è, in sintesi, un insieme di tecniche che ci aiuta a «svelare addensamenti di oggetti che possono dare luogo a un sistema classificatorio ignoto a priori» (Everitt e Dunn, 2001). Esistono diverse procedure e diversi metodi di *clustering* (Kaufman e Rousseeuw, 1990; Everitt, 1993; Gordon, 1999). Il *software* IRaMuTeQ, nello specifico, utilizza il metodo Reinert (1986; 1993). Questo metodo studia la distribuzione delle parole e delle associazioni tra parole ed enunciati volta a far emergere la struttura del testo, al fine di individuare specifici «mondi o universi lessicali». Il metodo Reinert prevede, così, una classificazione discendente gerarchica. I metodi gerarchici realizzano fusioni (o scissioni) delle unità in gruppi più ampi o più piccoli «gerarchicamente nidificati in base a una regola classificatoria o a una funzione obiettivo» (Lucchini,

2007, p. 203). Nel caso di un approccio discendente, come per il metodo Reinert, tutte le unità da analizzare appartengono inizialmente ad un unico *cluster*, per poi essere suddivise in *cluster* sempre più piccoli fino alla situazione diametralmente opposta in cui ogni unità appartiene ad un *cluster* (Spano, 2015, p. 53). Il risultato di un'operazione (algoritmo) di *clustering* gerarchico può essere rappresentato graficamente attraverso un diagramma ad albero, chiamato dendrogramma o grafico per la visualizzazione del coefficiente di similarità. Nel caso dei due *corpora* della mia ricerca, l'analisi ha portato all'individuazione di 4 *cluster* per il blog e 10 *cluster* per Twitter, dalle quali IRaMuTeQ ha elaborato il dendrogramma. Ogni *cluster* rappresenta un tema ricorrente all'interno del testo, una «isotopia» (Reinert, 1986). I *cluster* rimandano a mondi lessicali, a vocabolari specifici di una classe di significato. La specificità di una parola, per ciascun *cluster*, è misurata con il test del χ^2 . Nonostante la complessità dell'operazione, l'interfaccia e le funzionalità di IRaMuTeQ aiutano a trasformare il *clustering* in una operazione decisamente più semplice. La distribuzione delle aree tematiche del blog e di Twitter sono riportate nelle rappresentazioni grafiche che seguono:

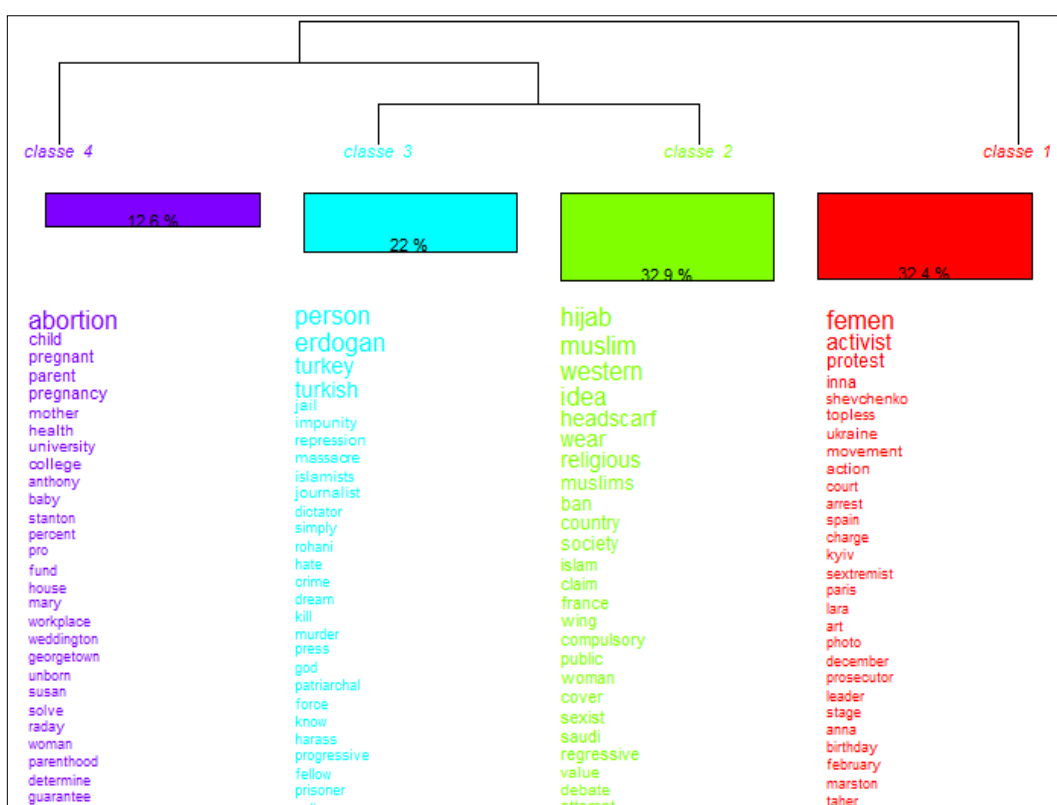


Figura 7. Dendrogramma blog Femen

Come si può notare osservando il grafico, ognuna delle 4 classi individuate da IRaMuTeQ copre una percentuale del *corpus* che va da un minimo di 12,6% (classe 4) a un massimo di 32,9% (classe 2). Il dendrogramma ci fa ipotizzare l'esistenza di

maggiori elementi di opposizione tra le classi 1 e 4 e di tratti di similitudine più evidenti tra le classi 3 e 2. Ciascuna classe raccoglie in modo significativo diverse parti del *corpus* e ciascuna ci dice, quindi, come è caratterizzata linguisticamente ovvero ci dice il linguaggio specifico interno. Nella tabella che segue raccolgo le parole che appaiono con maggiore frequenza, quelle che compaiono già nel dendogramma, e aggiungo il valore di χ^2 per ogni classe, così da poter individuare l'indice di significatività:

Tabella 8. χ^2 per le varie classi

	χ^2	parole
<i>classe 1</i>	0,85915887531914	femen, activist, protest, inna, shevchenko, topless, Ukraine, movement, action, ...
<i>classe 2</i>	0,785183649941108	hijab, muslim, western, idea, headscarf, religious, ban, country, society, ...
<i>classe 3</i>	0,965060414728093	person, erdogan, turkey, turkish, jail, impunement, repression, massacre, islamist, ...
<i>classe 4</i>	1,56241673451505	abortion, child, pregnant, mother, health, university, college, baby, ...

Escludendo la classe 1 caratterizzata prevalentemente dal linguaggio utilizzato per qualificare (qualificarsi) il gruppo stesso (Femen, activist, Inna, topless, etc.), mi sembra possibile individuare due aree semantiche fondamentali:

1. funzioni riproduttive e corpo (delle donne)
2. politica e religione

L'area semantica 1, desunta dalla classe 4, individua un *cluster* che ha come parole-cardine *abortion, pregnant, mother*; si tratta di un *cluster* fortemente caratterizzato da un tipo di linguaggio orientato al discorso sui diritti riproduttivi delle donne in senso stretto. Femen ha sempre rivendicato i diritti riproduttivi delle donne e la libertà, conseguente, di disporre del proprio corpo e questa posizione viene confermata dalla presenza di verbi quali *determine, guarantee* (Figura 7.). Nonostante questo, non mi sarei aspettata una predominanza così forte di parole quali *abortion, child, pregnancy*: avrei immaginato una significatività maggiore su parole quali *body* o *breasts* che invece presentano spesso una correlazione negativa (anche) con la classe 4:

Tabella 9. Correlazione tra le classi e le parole *body* e *breast*

	<i>classe 1</i>	<i>classe 2</i>	<i>classe 3</i>	<i>classe 4</i>
body	-0,661	16	-3,532	-4,707
breast	1,469	-0,582	0,763	-2,952

L'area semantica 2., che riferisco alla classe 2 e la classe 3, individua un'area semantica precisa, che ha a che fare soprattutto con gli avvenimenti di politica internazionale: oltre a *hijab, muslim, western*, si nota ai primi posti della classe 3 il nome del presidente turco Recep Tayyip Erdoğan e più giù quello del presidente iraniano Hassan Rouhani. La posizione Femen rispetto all'Islam è controversa e costantemente resa esplicita dal gruppo: la presenza di nomi di presidenti e paesi a maggioranza musulmana nonché riferimenti al dibattito sul velo (*hijab, headscarf, wear*) lo conferma. Proprio nelle classi 2 e 3 è maggiore la correlazione tra queste e parole quali *patriarchal, tradition*, qualificazioni (negative) che Femen ritiene appartengano alle religioni in genere e a quella musulmana in particolare:

Tabella 10. Correlazione tra le classi e le parole *patriarchal* e *tradition*

	<i>classe 1</i>	<i>classe 2</i>	<i>classe 3</i>	<i>classe 4</i>
patriarchal	-6,054	0,036	16,362	-3,405
tradition	-6,323	1,042	2,083	0,09

I *cluster*, ovvero le aree tematiche, sono contraddistinti ciascuno da un colore diverso, che ne permette l'individuazione anche nel grafico del piano fattoriale (Figura 8.) che pure mi sembra confermare la mia ipotizzata bipartizione tematica. Il piano fattoriale sintetizza l'associazione tra le forme (parole) all'interno del testo in analisi, cercando la migliore rappresentazione simultanea degli elementi in modo da studiare l'interdipendenza tra caratteri e permette di osservare come si dispongono le classi tematiche, a partire dalle contingenze tra le occorrenze con una maggiore frequenza. Gli assi possono essere interpretati in qualità di dimensioni semantiche attraverso cui leggere il *corpus*: la vicinanza tra parole sul piano fattoriale rinvia infatti a una loro combinazione o associazione nel testo, e l'esplorazione delle associazioni tra le parole contribuisce alla lettura/descrizione del *corpus*:

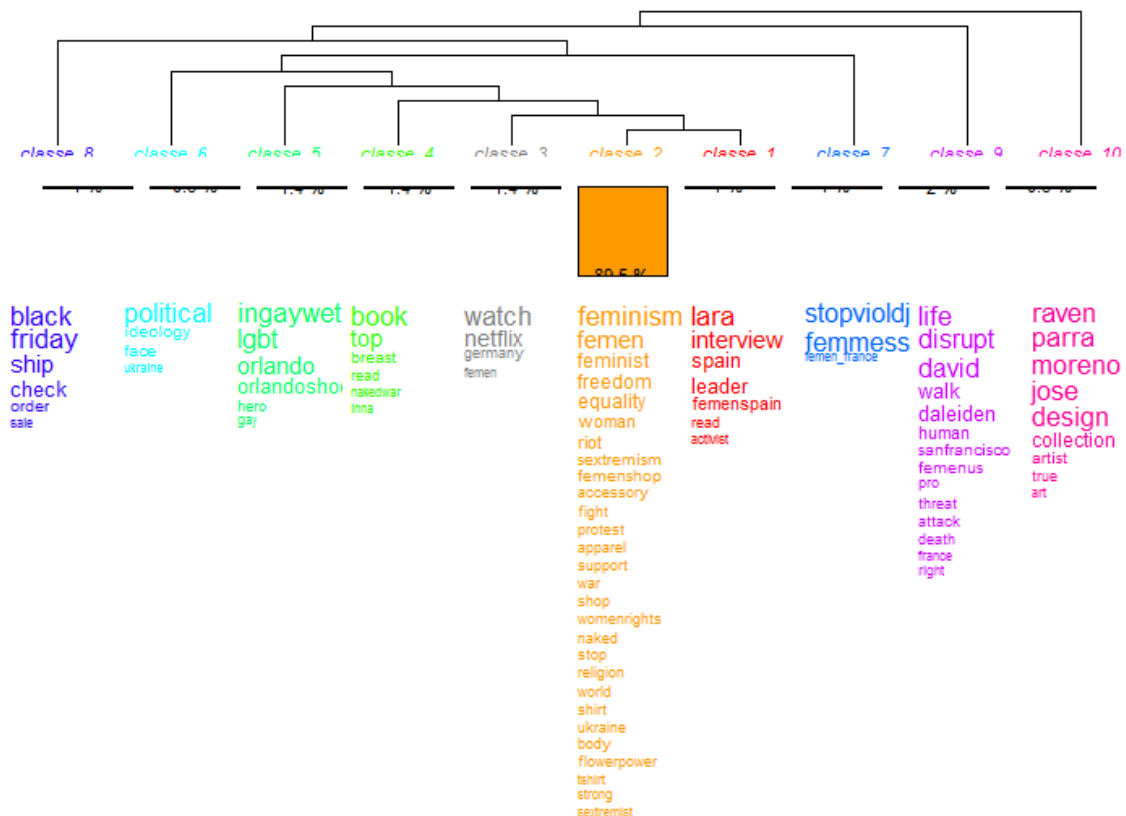


Figura 9. Dendrogramma Twitter

Come si può notare dalla Figura 9., IRaMuTeQ ha individuato per il *corpus* Twitter 10 classi. Per ragioni di visualizzazione e spazio non si riesce a leggere bene la percentuale per ciascuna classe e le allego per questo qui di seguito:

Classe 1	1,01%
Classe 2	89,49%
Classe 3	1,41%
Classe 4	1,41%
Classe 5	1,41%
Classe 6	0,61%
Classe 7	1,01%
Classe 8	1,01%
Classe 9	2,02%
Classe 10	0,61%

A eccezione della classe 2, che copre la quasi maggioranza del *corpus*, le restanti classi coprono una percentuale molto bassa. Osservando le occorrenze più frequenti della classe 2, l'impressione è che le principali occorrenze altro non sono che gli *hashtag* che completano i *tweet*. Qualsiasi sia il contenuto del testo gli questi *hashtag* (*#femen*,

#feminism, *#sextremism*) saranno allora sempre predominanti su eventuali altri contenuti, tanto da formare un *cluster* che ricopre più dell'80% dell'intero *corpus*. A conferma di ciò, decido di creare un sotto-*corpus* relativo alla sola classe 2.. Riporto brevemente le statistiche di base del sotto-*corpus*: il TTR $[(81 \div 507) \times 100]$ è pari a 15,97% mentre la percentuale di hapax è 10,06%. La rappresentazione dell'analisi di rete delle co-occorrenze delle parole, appare in questo modo:

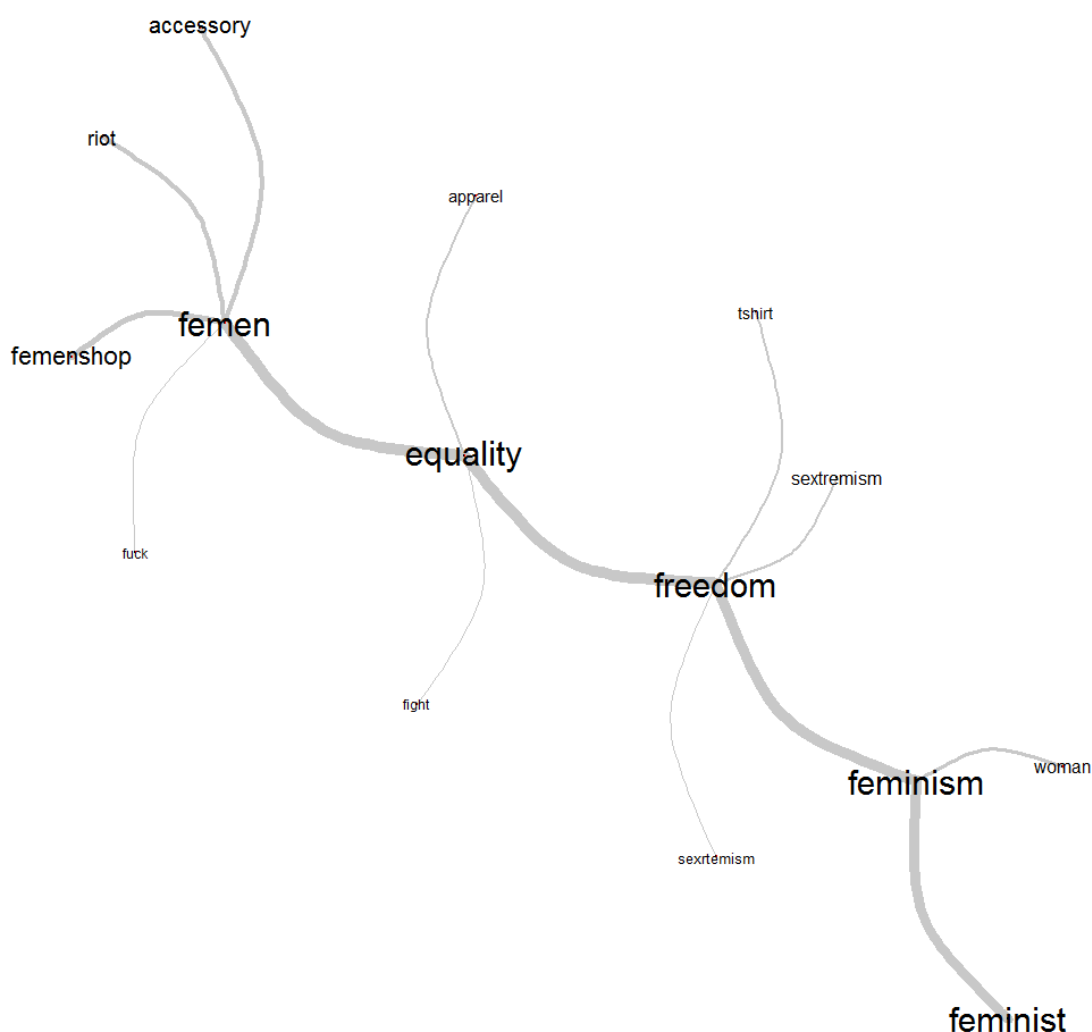


Figura 10. Analisi delle similitudini sotto-*corpus* Twitter in base a classe 2

Nel grafico, cioè, si evidenziano cinque nuclei principali caratterizzati dalle cinque parole di contenuto più occorrenti: *femen*, *equality*, *freedom*, *feminism*, *feminist*. Le stesse che, chiaramente, appaiono ai primi posti nel dendrogramma (Figura 9.). Intorno a questi nodi principali si sviluppa la rete che è molto piccola considerata la dimensione

del sotto-*corpus* assai limitata (soltanto 50 testi). È predominante la presenza di parole che rimandano allo *shop online* del gruppo e che si legano addirittura a concetti-chiave del femminismo: l'analisi delle similitudini mostra una relazione, ad esempio, tra *equality* e *apparel*, oppure tra *freedom* e *tshirt*. Provando a estrarre dal sotto-*corpus* le concordanze della parola *femenshop* all'interno dei segmenti di testi caratteristici si riesce a capire il perché:

**** *ID_100 *DATA_12016

fight for democracy femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_101 *DATA_12016

no racism femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel

**** *ID_102 *DATA_12016

woman can fuck prejudices femem equality **femenshop** feminism freedom feminist

**** *ID_104 *DATA_12016

femem in paris femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_106 *DATA_12016

fuck dictatorship femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_108 *DATA_12016

my body my rules femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_109 *DATA_12016

femem mexico femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_111 *DATA_12016

femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_115 *DATA_12016

femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_117 *DATA_12016

be fearless femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_118 *DATA_12016

femem femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel

**** *ID_126 *DATA_12016

just be yourself femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_140 *DATA_12016

we are femem femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_142 *DATA_12016

fuck the police femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_143 *DATA_12016

femem equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_150 *DATA_12016

femen equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_157 *DATA_22016

femen france femen equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_162 *DATA_22016

femen equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_170 *DATA_22016

femen equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_175 *DATA_22016

feminism is for everybody femen equality **femenshop** feminism freedom feminist

**** *ID_184 *DATA_22016

equal rights for everyone femen equality **femenshop** feminism freedom feminist

**** *ID_185 *DATA_22016

we all different but the same femen equality **femenshop** feminism freedom feminist

**** *ID_186 *DATA_22016

femen equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_187 *DATA_22016

femen equality **femenshop** feminism freedom feminist

**** *ID_192 *DATA_22016

femen femen equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel

**** *ID_197 *DATA_22016

in gay we trust femen equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories

**** *ID_199 *DATA_22016

femen equality **femenshop** feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_223 *DATA_32016

believe and fight femen equality **femenshop** feminism freedom sex woman riot support protest equality

Molti di questi *tweet* promuovono lo *shop online* del gruppo e riportano in forma testuale gli slogan che appaiono sulle tshirt e sugli altri oggetti in vendita sul Femen Store⁵⁰: magliette, felpe, *case* per iPhone, mug, borse in tessuto. Alcuni di questi slogan sono: *Equality*, *All different but all the same*, *My body my rules*, etc., esattamente gli stessi che compaiono nei segmenti estratti qui sopra, la cui distribuzione è maggiore in un intervallo specifico di mesi, che va da gennaio 2016 a aprile 2016, come possibile osservare dal grafico che segue:

⁵⁰ <https://femenshop.com/>

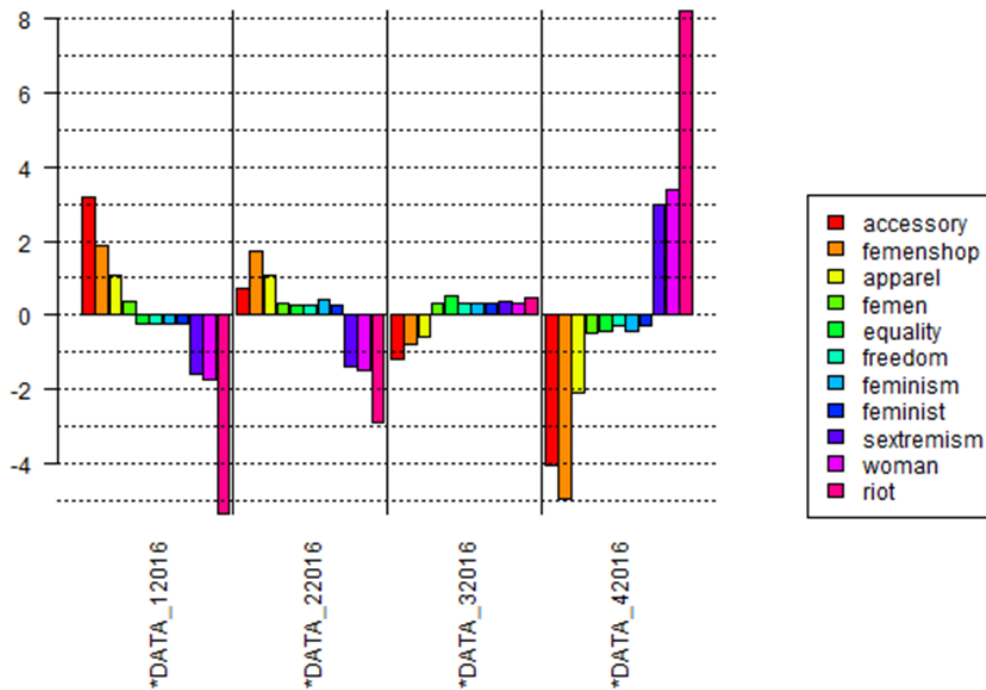


Figura 11. Estrazione dei segmenti specifici per le variabili in ascissa

Le stesse osservazioni fatte per il sotto-*corpus*, valgono per l'intero *corpus* Twitter Femen: estraendo i segmenti specifici è possibile individuare lo stesso linguaggio e gli stessi riferimenti:

- **** *ID_321 *DATA_42016
womenrights freedom freedom sextremism riot woman feminist feminism femen equality fight
- **** *ID_338 *DATA_42016
 every **woman** is a **riot sextremism femen equality feminism freedom feminist riot**
- **** *ID_337 *DATA_42016
 every **woman** is a **riot sextremism femen equality feminism freedom feminist riot**
- **** *ID_336 *DATA_42016
 every **woman** is a **riot sextremism femen equality feminism freedom feminist riot**
- **** *ID_333 *DATA_42016
 every **woman** is a **riot** ukraine **sextremism femen equality feminism freedom feminist riot**
- **** *ID_329 *DATA_42016
 every **woman** is a **riot sextremism femen equality feminism freedom feminist riot**
- **** *ID_311 *DATA_42016
 act **femen femen equality feminism freedom feminist woman riot sextremism**
- **** *ID_308 *DATA_42016
 and u **femen equality feminism freedom feminist woman riot sextremism**

**** *ID_223 *DATA_32016
believe
and **fight femem equality femenshop feminism freedom sex woman riot support protest equality**

**** *ID_328 *DATA_42016
every **woman** is a **riot femem equality feminism freedom feminist riot**

**** *ID_305 *DATA_42016
every **woman** is a **riot femem equality feminism freedom feminist riot**

**** *ID_304 *DATA_42016
every little **woman** is a **riot femem equality feminism freedom feminist riot**

**** *ID_287 *DATA_32016
women spring is coming **femem equality feminism freedom feminist sextremism**

**** *ID_102 *DATA_12016
woman can fuck prejudices **femem equality femenshop feminism freedom feminist**

**** *ID_339 *DATA_42016
thanks to the artist **femem sextremism femem equality feminism freedom feminist riot**

**** *ID_334 *DATA_42016
join **femem** spain joinfemenspain gmail com **sextremism equality feminism freedom feminist riot**

**** *ID_100 *DATA_12016
fight for democracy **femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_199 *DATA_22016
femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_192 *DATA_22016
femem femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel

**** *ID_186 *DATA_22016
femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_170 *DATA_22016
femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_162 *DATA_22016
femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_150 *DATA_12016
femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_143 *DATA_12016
femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_118 *DATA_12016
femem femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel

**** *ID_115 *DATA_12016
femem equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_111 *DATA_12016
femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel tshirt

**** *ID_101 *DATA_12016
no racism **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories apparel**

**** *ID_285 *DATA_32016
fight like **femen sextremism femenshop feminism freedom feminist** religion

**** *ID_197 *DATA_22016
in gay we trust **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_157 *DATA_22016
femen france **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_142 *DATA_12016
fuck the police **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_140 *DATA_12016
we are **femen femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_126 *DATA_12016
just be yourself **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_117 *DATA_12016
be fearless **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_109 *DATA_12016
femen mexico **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_108 *DATA_12016
my body my rules **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_106 *DATA_12016
fuck dictatorship **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_104 *DATA_12016
femen in paris **femen equality femenshop feminism freedom feminist accessories**

**** *ID_302 *DATA_42016
flowers power **femen equality feminism freedom feminist riot** sextremism

**** *ID_296 *DATA_42016
victory of all **feminists femenshop feminism freedom feminist riot** sextremism

**** *ID_295 *DATA_32016
victory of all **feminists femenshop feminism freedom feminist riot** sextremism

**** *ID_294 *DATA_32016
flowerpower **femen equality feminism freedom feminist riot** sextremism

**** *ID_291 *DATA_32016
flowerpower **femen equality feminism freedom feminist riot** sextremism

**** *ID_138 *DATA_12016

femen equality feminism freedom feminist accessories apparel tshirt shirt shop

**** *ID_105 *DATA_12016

no place for homophobia **femen sextremism equality feminism freedom feminist**

**** *ID_187 *DATA_22016

femen equality femenshop feminism freedom feminist

**** *ID_185 *DATA_22016

we all different but the same **femen equality femenshop feminism freedom feminist**

**** *ID_184 *DATA_22016

equal rights for everyone **femen equality femenshop feminism freedom feminist**

**** *ID_175 *DATA_22016

feminism is for everybody **femen equality femenshop**

Le osservazioni sui segmenti specifici del sotto-*corpus* rimandano infine alle osservazioni preliminari fatte a proposito del TTP: nel sotto-paragrafo *Le statistiche di base* avevo già affermato, infatti, che un valore pari al 22,27% rilevava una ricchezza lessicale bassa; ritrovare tra i segmenti specifici quasi sempre *femen*, *femenshop*, *equality*, è quindi un risultato del tutto prevedibile nonché conferma ulteriore di un lessico poco (o per nulla) diversificato.

IV.3 Alcune riflessioni sui dati emersi dall'analisi automatica dei dati testuali

I *social network* si sono trasformati, attraverso i loro utenti, in arene fondamentali per i movimenti sociali. Aiutano a coinvolgere sempre più persone, a sostenere le organizzazioni, a costruire le identità di un movimento e dei suoi partecipanti e a diffondere rapidamente le informazioni. Molte ricerche hanno sostenuto e confermato questo ruolo dei social media e delle altre tecnologie dell'informazione e della comunicazione per l'organizzazione e il successo di mobilitazione *online* e *offline*. Tuttavia, rimangono aperte le questioni riguardo alla maniera attraverso cui le reti *online* modellano e incidano, anche nel lungo periodo, sui movimenti sociali.

L'era digitale, quella che caratterizza il Nuovo Millennio, ha permesso al femminismo di crescere e di diversificarsi negli interessi e nelle modalità di azione. Secondo una ricerca condotta negli Usa da Alison Dahl Crossley, *Facebook Feminism: Social Media, Blogs, and New Technologies of Contemporary U.S. Feminism* (2015), Facebook ha favorito un approccio intersezionale al femminismo, riuscendo anche a mettere in contatto persone provenienti da zone molto lontane tra loro: «In contrast to previous forms of feminism the Internet allows for interaction with other activists and adversaries at an unparalleled speed and frequency [...] strong friendship ties cultivate community and organizations, and weak ties created opportunities for activists to expand recruitment bases and reach a wide number of individuals with whom they would not come into contact in their offline lives» (2015, p. 254 e ss.). Proprio questi contatti virtuali permettono l'instaurarsi di relazioni e nuove possibilità per l'attivismo femminista. Già in passato, chiaramente, le reti di amicizie e contatti favoriva lo sviluppo e l'affermarsi di una certa mobilitazione o di un certo gruppo; la differenza sostanziale con la situazione odierna è che queste nuove reti sono *online*, «not the

offline women's clubs or consciousness-raising groups of the past» (Crossley, 2015, p. 260). Seppure la pubblicazione di un post o i commenti su Twitter non bastano, da soli, a creare cambiamenti sociali e politici, sono ugualmente azioni che rappresentano (o potrebbero rappresentare) un inizio. «While some people may wonder where feminists have gone, it is clear that many feminists are online, fueling the feminist movement» (Crossley, 2015, p. 266). Nell'era digitale, le mobilitazioni *online* favoriscono la visibilità, la sensibilizzare su certi temi e promuovono la conversazione e gli scambi. Si tratta di un vantaggio non indifferente: la possibilità di promuovere il cambiamento è alla portata di tutti. Questo è sufficiente a promuovere la causa femminista e a sollecitare il cambiamento? Oppure l'essere «cyborg» (Haraway, 1985)⁵¹ non comporta alcuna libertà se non prevede, anche, una critica al sistema?

La mia attenzione in questa ricerca è rivolta al femminismo transnazionale e a una di quelle che potrebbe essere una sua espressione: il movimento Femen. In questo capitolo, e attraverso l'analisi dei testi prodotti da Femen, ho voluto individuare le caratteristiche e la natura specifica del femminismo che Femen si propone di diffondere, osservando la lingua utilizzata sulle loro piattaforme web ufficiali. Ho già detto che questi spazi virtuali offrono un'occasione importante, innanzitutto per i gruppi e i movimenti stessi, per presentarsi e farsi conoscere da un pubblico globale. Portano i propri discorsi e le proprie idee *online*, mostrando la propria identità, e partecipando alla diffusione di valori e idee che considerano rilevanti e necessari, apre un gruppo alla possibilità di creare, oppure entrare a fare parte, di una comunità transnazionale. Il linguaggio, in particolare il modo in cui le parole vengono utilizzate nel contesto di riferimento, è un modo sia per esprimere la propria identità, sia per comunicare il significato attribuito alle parole scelte e alle idee veicolate. Con l'obiettivo, immagino, di inserirsi e presentarsi come gruppo femminista, Femen ha scelto di pubblicare i propri contenuti web in inglese. E anche le scelte di lingua offrono un modo per comprendere in che modo un'organizzazione voglia essere percepita e soprattutto a quale fetta di pubblico voglia presentarsi. Dai risultati delle *nuages de mots* del blog e di Twitter è evidente ci siano tre parole predominanti: «femen», «woman/women» e «feminism». La frequenza elevata della prima parola è ovvia. L'elevata frequenza di «woman/women» e «feminism/feminist» credo possa restituirci elementi utili per capire in che maniera il gruppo costruisca e voglia presentare la propria identità. Partendo da questi indizi, credo che la parola «feminism» voglia rivendicare in maniera specifica (e forse radicale) l'identità (innanzitutto organizzativa) del gruppo. Utilizzare con molta frequenza «feminism/feminist» è certamente una decisione consapevole da parte del gruppo e può quindi essere considerata un elemento cruciale dell'identità *online* Femen. La parola «woman», al contrario, è più generica e assume significati diversi che è possibile interpretare solo in base alla relazione con altre parole utilizzate insieme a questa (ad esempio: «rights», «equality», «abortion»). «woman» acquista sfumature di significato diverse a seconda dell'ambiente semantico nel quale è collocata. Dall'analisi delle specificità e delle corrispondenze riportate nei paragrafi precedenti, «woman» risulta più facilmente associata a una lettura "liberale", per così dire: risulta in relazione con «rights», «equality», «freedom», «person» rispetto a «child» o «family», che

⁵¹ Per Donna Haraway, il *cyborg* è un ibrido tra organismo biologico e macchina: mette quindi in crisi la dicotomia che storicamente regola i rapporti tra ciò che è "naturale" e ciò che non lo è. Il *cyborg* diventa in questo senso una potente figura di emancipazione non solo di genere, ma anche di razza e di classe.

potrebbero indicare un approccio più “conservatore”. In nessun caso, al contrario, ci sono riferimenti al ruolo tradizionale della donna nella sfera domestica. Mi sembra interessante rilevare l’assenza della parola «gender». La parola «gender» ha acquisito uno *status* transnazionale ufficiale dopo la IV Conferenza mondiale delle donne di Pechino nel 1995 per la sua presenza ripetuta (e per alcuni controversa) nella Piattaforma d’azione di Pechino e negli altri documenti ufficiali. Data l’età anagrafica delle attiviste Femen e considerando il gruppo nasce nel 2008, sembrerebbe naturale escludere una qualche affinità, quantomeno non diretta/esplicita, con la Conferenza di Pechino. E forse questo potrebbe giustificare l’assenza. D’altro lato, «gender» è un termine del discorso femminista accademico, soprattutto occidentale, diffuso soprattutto nei testi e nelle pubblicazioni in lingua inglese (e di difficile traduzione nelle altre lingue), e potrebbe anche essere inteso - da un gruppo come Femen extra-accademico e in prima battuta non occidentale (nasce in Ucraina) - come un approccio sulle donne e al femminismo legato ad ambienti istituzionali, come le università o le conferenze, a cui Femen si sentirebbe estraneo. È chiaro, però, che tanto l’ambiente accademico quanto le politiche e gli appuntamenti Onu rappresentano arene chiave per il femminismo transnazionale. Il mancato utilizzo della parola «gender» esprime una identità di gruppo meno (o per niente) definita in termini transnazionali?

Poiché mi aspetto che l’identità presentate *online* sia coerente anche con le attività e l’identità del gruppo nel mondo *offline*, è necessaria l’analisi delle interviste *face-to-face* con le attiviste, che presento nel prossimo capitolo, prima di potere avere elementi sufficienti per rispondere a questa ultima domanda.

Sulla base dei risultati dell’analisi dei testi ho individuato due aree semantiche principali, intorno alle quali, cioè, è principalmente polarizzata la comunicazione Femen:

1. funzioni riproduttive e corpo (delle donne)
2. politica e religione

Sulla base di questi risultati, procedo all’analisi qualitativa nelle prossime pagine.

Capitolo V

La ricerca qualitativa: analisi delle interviste e analisi visuale

L'oggetto di questa ricerca riguarda le negoziazioni e le articolazioni degli spazi, dei momenti e dei soggetti dei femminismi contemporanei. In questo capitolo procedo all'analisi delle interviste e del materiale visuale della mia ricerca, con l'obiettivo di individuare e definire spazi, momenti e soggetti femministi di oggi. Il punto d'avvio sono le espressioni del movimento Femen e la loro declinazione nei due contesti presi in esame: l'Ucraina e la Francia. Intendo quindi analizzare i passaggi e le relazioni che hanno interessato, e interessano ancora, l'attivismo Femen. Poiché, come già detto, inserisco Femen all'interno di una struttura di discorso più ampia, che comprende anche altre esperienze femministe contemporanee, la mia analisi e le mie riflessioni non saranno limitate alle espressioni del gruppo nato in Ucraina ma soprattutto al suo dialogo con altri gruppi e altri collettivi. La prima parte di ciascun paragrafo rappresenta una sorta di glossa nella quale raccolgo i principali dibattiti e posizioni oggetto della categoria analizzata; seguono alla glossa due sezioni "etnografiche" che manterranno per tutti i cinque paragrafi quest'ordine: l'analisi empirica di uno dei due campi di ricerca, oppure di entrambi; l'analisi empirica del movimento Femen in riferimento alla categoria in questione⁵². Le categorie analizzate sono cinque: violenza alle donne (§ V.1.), confini e sovrapposizioni tra pubblico e privato (§ V.2.), diritti e cittadinanza (§ V.3.), prostituzione (§ V.4.), religione e femminismo (§ V.5.). La scelta di queste categorie è stata compiuta osservando le tematiche che, più di altre, sono state al centro delle manifestazioni Femen negli ultimi anni. Ho sottoposto a prova empirica queste rilevazioni, attraverso l'analisi automatica dei dati testuali grazie alla quale, come visto (§ Capitolo IV), ho individuato due aree sematiche principali: funzioni riproduttive e corpo; politica e religione (*cfr.* IV.4), alle quali ho associato ciascuna delle categorie che analizzo nelle pagine che seguono.

⁵² La struttura che ho scelto per questo capitolo è debitrice del romanzo di Hans Magnus Enzensberger, *La breve estate dell'anarchia. Vita e morte di Buenaventura Durruti* (ed. or. 1972; prima edizione italiana 1973). Con le dovute differenze, ho provato a imitarne l'impalcatura.

V.1. *Je suis Jacqueline Sauvage*

I movimenti femministi, a livello internazionale, sono stati i principali produttori di sapere sulla violenza alle donne e, attraverso il pensiero e la pratica, ne hanno definito e poi sviluppato il significato. Nominare e quindi rendere reale la violenza alle donne, procedere affinché diventi *sapere*, ha permesso di scoprire una trama di dominazione tessuta nel vocabolario stesso della cultura e della politica, ha determinato un processo di emancipazione, di conflitto, di riscrittura, rovesciando l'ordine dominante e aprendo a nuove analisi della realtà. È stato un lavoro di ricerca e di riflessione teso ad articolare tutta una serie di comportamenti «talmente connaturati con la tradizione, i valori dominanti e, in certi casi, le leggi da passare inosservati» (Romito, 2000, p. 9), permettendone, invece, l'emersione e la loro dimensione violenta. Per la prima volta, siamo negli anni Settanta, la violenza alle donne viene riconosciuta come problema pubblico (Creazzo, 2008), interpretata come funzionale al mantenimento di una struttura sociale fondata su rapporti di potere diseguali per uomini e donne e diventando il quadro dominante anche in diverse discipline accademiche (Bumiller 2008; Corradi 2014b; Enloe 2000; Garro e Ruggieri 2012; Harrington 2010; Minić 2014). Si tratta di una traslazione, discorsiva innanzitutto, rilevante: ribaltare la precedente rappresentazione (o mancata rappresentazione) della violenza ha svelato il «neutro universale» dietro cui si nascondeva l'asimmetria della violenza e, soprattutto, la sua dimensione di genere. Il paradigma interpretativo alla base dei discorsi sulla violenza fu costruito, allora, intorno ad una «polarizzazione binaria» ai cui estremi troviamo le donne da una parte e gli uomini dall'altra, le prime come «vittime» e i secondi come «carnefici» (Jhappan, 1996).

Pochi anni più tardi, alla fine dei Settanta e poi, compiutamente, negli anni Ottanta e Novanta, la categoria di “donna” fu, però messa in discussione. Il *genere*, e le riflessioni intorno ad esso, entra nel vocabolario degli studi femministi che, riconoscendone la rilevanza euristica, lo sostituiranno «per centralità a donna». In breve tempo, il concetto di genere, almeno a livello formale, entrerà anche nel lessico degli studi sulla violenza e sempre più spesso l'espressione «violenza di genere» si sostituisce o si affianca a quella di «violenza contro le donne». Queste trasformazioni innescarono un lavoro di decostruzione e di re-definizione della violenza non più legata, esclusivamente, alla categorizzazione binaria uomo/donna, seppure, all'interno dei femminismi e dei movimenti è tuttora possibile rinvenire posizioni legate all'uno o all'altro paradigma interpretativo. In questo paragrafo propongo una lettura dei passaggi che, nel corso di almeno quarant'anni, hanno caratterizzato i dibattiti sulla violenza in ambito femminista. Sul tema propongo, data la vastità dei dibattiti e la complessità – spesso – delle posizioni, una lettura sincronica e reversibile. Sincronica (nell'accezione, anche, di discontinua) perché le definizioni (e le ri-definizioni), le interpretazioni e le fasi che lo caratterizzano non possono essere situate lungo una unica linea: aprono continuamente a nuove letture e a nuove assegnazioni di senso. Già la sola scelta dell'espressione da utilizzare (violenza *alle* donne, violenza *contro* le donne, violenza *sulle* donne fino alle più recenti evoluzioni: violenza di *genere*) non è semplice: ciascuna potrebbe assumere una connotazione specifica e, di più, dipendere da una

scelta di campo ideologica⁵³. Reversibile perché, quando ci proponiamo di riflettere su un certo problema, questo è ripensato in una maniera che non dà necessariamente per assunte le teorizzazioni e le posizioni precedenti. Al contrario, le trasforma perché dipende da storie, linguaggi, soggettività diverse.

La mia ipotesi, come visto, è che le teorie e le pratiche femministe contemporanee siano caratterizzate da un alternarsi di approcci e di visioni e che queste siano il frutto di un processo di ibridazione: il dialogo tra diversi approcci e visioni non produce una replica o una contrapposizione di (e tra) questi ma seleziona e mescola, ibridando i modelli, adattandoli alle proprie esigenze e al proprio punto di vista. Quando Michel Foucault definiva la sua prospettiva d'analisi una «ontologia dell'attualità»⁵⁴ voleva dire che ogni discorso nasce da una esigenza e da una condizione del quotidiano, nasce dai linguaggi e dalle pratiche contemporanee. La mia proposta è quella di provare a capire quali siano queste esigenze, quali i termini di questa ibridazione e se ci sia, rispetto al tema della violenza, una continuità o una rottura non solo rispetto alle prospettive femministe storiche ma, altresì, tra quelle dei collettivi, dei gruppi e dei movimenti contemporanei. Mi interessa specificare ulteriormente che non fornisco una relazione dei fatti esauriente ma procedo percorrendo i vari approcci e le definizioni della violenza così come prodotte dagli organismi internazionali e dai gruppi e movimenti francesi intervistati. Per arrivare, infine, ai posizionamenti politici di Femen. La scelta di incrociarne i percorsi non risponde alla volontà di compararli ma di verificare se l'appartenenza a un determinato contesto (la Francia, ai fini di questo paragrafo) abbia una influenza e quanto questa pesi, in caso affermativo, sulla scelta degli obiettivi e delle azioni Femen, rispetto al tema della violenza.

Il caso Jacqueline Sauvage, da cui il titolo di questo paragrafo, sarà il grimaldello attraverso cui scardinare i discorsi e le posizioni in esame. Jacqueline Sauvage, nel 2012, ha ucciso con un'arma da fuoco il marito. Lei e le sue figlie hanno subito violenze e abusi da parte dell'uomo durante tutti gli anni di convivenza con lui. Pur se riconosciute all'imputata le attenuanti per le violenze subite (ma mai denunciate in passato), il passaggio in giudicato della sentenza condanna Jacqueline Sauvage a dieci anni di carcere. In Francia, l'*affaire Jacqueline Sauvage*, è diventato simbolo della lotta contro la violenza alle donne fino a quando, il 28 dicembre 2016, il presidente francese François Hollande ha convalidato il provvedimento di remissione totale della pena ascritta a Sauvage, con esecuzione immediata. Dalla sentenza di colpevolezza, emessa nel dicembre 2015, Femen Francia ha organizzato e coordinato manifestazioni, dichiarazioni pubbliche e campagne online i cui slogan ripetevano *Justice Sauvage* oppure *Graciez Jacqueline, Femen avec Jacqueline Sauvage* e chiedevano esplicitamente al presidente della Repubblica di intervenire sul caso e ringraziare Sauvage. Sofia, attivista e tra i volti più noti di Femen Francia, nella nostra intervista ricostruisce il loro impegno:

⁵³ Anche io, naturalmente, l'ho effettuata. La mia posizione, ad ogni modo, non sarà trattata in questa sede.

⁵⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008. Una trascrizione parziale di questa prima lezione è stata pubblicata una prima volta in "Magazine littéraire", n. 207, mai 1984, pp. 35-39 (Ora in *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1498-1507).

gli altri movimenti femministi francesi, *Femmes Solidaires* in particolare, hanno chiesto a Femen Francia di occuparsi delle azioni e attirare l'attenzione [dei media] a gennaio 2016 c'è stata una grossa manifestazione [...] Femen Francia ha svolto il ruolo principale [...] il caso è diventato mediatico. (Sofia, Femen Francia)

Non è qui in discussione se Jacqueline Sauvage sia penalmente responsabile di ciò che ha fatto. Ciò che intendo mostrare, attraverso l'*affaire*, è quanto esso abbia informato i linguaggi e gli schemi concettuali attraverso i quali i movimenti femministi hanno denunciato, fatto emergere la violenza e sostenuto donne considerate in difficoltà. In particolare, ritengo interessante rilevare in che modo le donne si attivino per contrastare la violenza e analizzare le reti e le pratiche solidaristiche che, anche varcando i confini, definiscono alleanze transnazionali. Ancora Sofia nella nostra intervista afferma, infatti, che:

il caso di Jacqueline Sauvage apre al tema della violenza. Ma casi come il suo si ritrovano in tanti altri contesti, in tutto il mondo. Penso al Gibuti e alle donne vittime di mutilazioni genitali, ai processi omofobi in Marocco [...] ci nutriamo gli uni degli altri, c'è una connessione tra i movimenti. (Sofia, Femen Francia)

Quali sono i significati sottesi a una rinnovata attenzione rispetto ai temi della violenza – attenzione che comprende ma non si limita al contesto francese? Rappresenta il fluire di un dialogo intergenerazionale tra attiviste, donne e movimenti su tematiche da sempre al centro dei dibattiti femministi? E in che maniera si pongono i nuovi movimenti rispetto alla revisione critica del paradigma della violenza contro le donne, in termini di violenza di genere, così come sviluppata e auspicata dagli studi in senso post-strutturalista (Butler, 1990, 1993 *et al.*), postcoloniale (hooks, 1982; Spivak, 1988; Mohanty, 1991 *et al.*) e *queer* (Kosofsky Sedgwick, 1990; Preciado, 2007 *et al.*)?

Parigi, novembre 2016

In occasione delle celebrazioni del 25 novembre 2016 - Giornata internazionale per l'eliminazione della violenza contro le donne -, a Parigi, il collettivo *FIT, une femme un toit*⁵⁵ ha organizzato un *atelier participatif* «pour décider ensemble les moyens de convaincre votre employeur de prendre en compte les femmes victimes de violences conjugales et intrafamiliales». Si tratta, come spiega Séverine all'inizio dell'incontro, di ragionare insieme su possibili campagne di comunicazione o sugli strumenti da implementare per supportare le donne che, a causa di violenze subite, pagano conseguenze anche al lavoro.

Une femme sur dix est victime de violences conjugales [...] seulement 12% des personnes interrogées ont déjà pensé en savaient qu'une de leur collègue était victime de violence dans son couple ou sa famille.

⁵⁵ <http://www.associationfit.org/>

continua Séverine, riportando i dati di un sondaggio d'opinione condotto dall'Istituto CSA⁵⁶ per conto di *FIT* nel gennaio 2016. E' importante, questo il messaggio che l'associazione vuole lanciare, che i colleghi e i datori di lavoro siano sensibilizzati sul tema e spinti ad agire per «repérer les signes d'alert, réagir lorsque la violence survient sur le lieu de travail, orienter les femmes vers des structures spécialisées». Attorno al tavolo siedono attiviste e membri di varie associazioni femministe, operatrici sociali, ricercatrici, psicologhe. Siedo anche io, in qualità di uditrice.

L'incontro, da principio, mi sembra un esempio di pratica autoriflessiva femminista sul tema della violenza: iniziamo con una rilettura, in chiave critica, delle azioni che fino a quel momento *FIT*, da solo o con altri collettivi e movimenti, ha promosso; proseguiamo con un *brainstorming* trasversale ai diversi ruoli, alle esperienze, alle storie personali, alle memorie, durante il quale la categoria della violenza viene scucita e ricomposta in maniera non formale o solipsistica ma attraverso quella pratica intersoggettiva di dialogo che già negli anni Settanta stava al cuore del femminismo. Ma i discorsi femministi (relativi alla violenza e non solo) somigliano a un puzzle e non è possibile «incastrarne i pezzi senza che se ne scorgano le giunture» (Enzensberger, 2008): la scelta del target (donne che subiscono violenza da parte di uomini) costringe le partecipanti a fare i conti con le diverse posizioni che attraversano internamente i movimenti. Caroline è una giovane volontaria presso la Federazione Nazionale *Solidarité Femmes*; lavora al centralino e risponde al 3919, il numero verde nazionale di supporto e di ascolto alle donne che subiscono o hanno subito violenza. «Les femmes se ont honte d'en parler», dice e propone per questo di definire la violenza come “di genere”, per renderla più inclusiva e non trasformare la campagna di sensibilizzazione nei luoghi di lavoro in una azione rivolta soltanto alle donne sortendo, tra chi direttamente coinvolta, l'effetto opposto: la paura di subire lo stigma da parte di colleghi e colleghe e continuare a non parlarne. La presidente di *FIT* specifica: «nous sommes spécialiste de la lutte contre les violences faites aux femmes». Il *nous* è riferito all'associazione *FIT*, nella fattispecie, ma assume, a mio avviso, un significato rilevante: traccia una linea, una separazione, una posizione: «nous» siamo da questa parte e non da un'altra. L'incontro prevede anche le testimonianze di quattro giovanissime ragazze che, in paesi e attraverso circostanze diverse, sono state vittime di violenza compiuta da uomini. Le quattro testimonianze sollevano ancora altre questioni, connesse alla violenza: la tratta di esseri umani e quella della prostituzione illegale, mostrando l'intreccio e le sovrapposizioni di fenomeni, paesi, esperienze. In che maniera cambia, ad esempio, il tema della violenza quando attraversa contesti diversi? Oppure stiamo parlando dello stesso fenomeno? Le giovanissime ragazze sono originarie di diversi paesi del Centro Africa; raggiungeranno l'Europa dove saranno coinvolte nel mercato illegale della prostituzione. I loro racconti sono crudi, terrificanti. Non lasciano indifferenti. *FIT* le ha accolte, «et nous accueillons chaque année près de cent jeunes femmes qui nous confient leur calvaire, nous montrent les traces de la barbarie masculine», ricorda Séverine.

La *violence fait aux femmes*, al termine della tavola rotonda, è ricondotta, dalle partecipanti, a due macro-aree principali che definisco così:

⁵⁶ <https://www.csa.eu/fr/home>

1. la violenza alle donne è figlia di una cultura sessista e patriarcale radicata in tutte le società.
2. riguarda e colpisce le donne, più di chiunque altro.

Séverine aggiunge: «le 25 novembre approche et nous allons encore préférer parler des violences masculines contre les femmes». Il tratto distintivo della violenza alle donne, quando inteso in questa maniera, è questo: è quella diretta contro una donna proprio perché è una donna e quindi si tratta di una pratica transculturale che perpetua, riaffermandolo, il potere maschile sulle donne (Bartes et Al., 2014). Robin Morgan, negli anni Ottanta, ha scritto:

di fatto tutte le nazioni del mondo si fondano sull'introiezione della mentalità patriarcale perché il modello di riferimento dell'individuo è un individuo maschio, mentre la donna in quanto altro diventerà invisibile. (Morgan, 1984, p. 1).

Anche la violenza, figlia del patriarcato, è allora un fenomeno comune a tutte le società e quindi è possibile dotarsi di strumenti universali per combatterlo. La *Dichiarazione sull'eliminazione della violenza contro le donne* (1993) fornisce, all'articolo 3, proprio un elenco di fenomenologie violente. Sono queste:

- a) la violenza fisica, sessuale e psicologica che si verifica nella famiglia [...] maltrattamenti fisici, abusi sessuali nei confronti delle bambine nel contesto domestico, violenza correlata alla dote, stupro coniugale, mutilazioni dei genitali femminili ed altre pratiche tradizionali che recano danno alle donne, violenza da parte di persona diversa dal coniuge e violenza a fini di sfruttamento;
- b) la violenza fisica, sessuale e psicologica che si verifica nella comunità, in particolare stupro, abusi sessuali, molestie sessuali e intimidazioni sul lavoro, negli istituti scolastici e altrove, tratta delle donne e prostituzione forzata;
- c) la violenza fisica, sessuale e psicologica commessa o condonata dallo Stato, ovunque avvenga.

La formulazione e la categorizzazione espressa dalla Dichiarazione del 1993 è frutto di un percorso più lungo, che inizia già negli anni Settanta, durante il Decennio delle Donne istituito dalle Nazioni Unite. Faccio riferimento, ad esempio, alla *Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna* prodotta dalla Conferenza di Copenaghen e non solo⁵⁷. Una delle idee alla base di quei paradigmi interpretativi riguarda la natura “politica” degli atti sessuali. Kate Millet li descrive così:

what goes largely unexamined, often even unacknowledged (yet is institutionalized nonetheless) in our social order, is the birthright priority whereby males rule females. [...] It is one which tends moreover to be sturdier than any form of segregation, and more rigorous than class stratification, more uniform, certainly more enduring. However muted its present

⁵⁷ Segnalo, tra i documenti internazionali che contengono al loro interno riferimenti alla violenza alle donne: la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna (Cedaw, 1979), la Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti umani e delle libertà fondamentali (2003) e la più recente Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta alla violenza contro le donne e la violenza domestica, conosciuta anche come Convenzione di Istanbul (2011).

appearance may be, sexual dominion obtains nevertheless as perhaps the most pervasive ideology of our culture and provides its most fundamental concept of power. This is so because our society, like all other historical civilizations, is a patriarchy (2000, p. 25).

Sono atti politici, parafraso, perché attraverso di essi si riproduce continuamente la dominazione degli uomini sulle donne. L'intuizione rivoluzionaria del femminismo della seconda ondata fu proprio questa: bisogna guardare alla vita quotidiana, alla distribuzione irriflessa e tradizionale dei compiti, alla relazione di coppia e di allevamento dei figli (Bazzicalupo, 2004, p. 87) per cogliere quelle relazioni di potere che, sotto una presunta neutralità, hanno nascosto rapporti di dominio, emarginazione e violenza a carico delle donne. Rintraccio questo paradigma della violenza nell'approccio di *FIT* e di quasi tutte le partecipanti all'*atelier* e lo leggo come segnale di una genealogia comune nei confronti tanto del discorso femminista *mainstream* sulla violenza quanto rispetto a quello istituzionale. E questo non lo rinvengo solo in *FIT*: coerentemente a questo approccio, anche Lucile, ex membro Femen Francia e oggi attivista di *Oséz le Feminisme!*, racconta così il ruolo e la definizione di violenza, per lei e per l'associazione di cui fa parte:

Andrea Dworkin [once] said «I want a twenty-four-hour truce during which there is no rape» [...] in France there is a rape every 40 minutes [...] so, this year, we did a specific campaign about violence that we called “*Stop Agresseur*” [...] we claim 5 types of violence: 1. Femicide 2. Rape 3. Street harassment 4. Cyber-rape 5. Pornography.

Quando Lucile cita Andrea Dworkin e riconosce come fenomenologie violente la pornografia, lo stupro o il femminicidio, tra le altre, riprende proprio la logica che il femminismo radicale degli anni Settanta, applicò allo stupro quale pratica sessista espressione del potere patriarcale maschile, applicata successivamente anche per spiegare altri fenomeni, tra cui la pornografia, le molestie sessuali, la prostituzione (Jeffreys 2009; Kaye 2005). Con il suo *Contro la nostra volontà. Uomini, donne e violenza sessuale* (1975), Susan Brownmiller mise in campo una nuova interpretazione dello stupro:

si tratta né più né meno di un consapevole processo d'intimidazione mediante il quale *tutti* gli uomini mantengono *tutte* le donne in uno stato di paura. (1975, p. 13, corsivo mio).

«For *Oséz le Feminisme!*» continua Lucile «what is at the core of women oppression is male violence». In entrambi gli approcci, quello di *FIT* e di *Oséz le Feminisme!* rispettivamente, mi sembra possibile individuare, allora, un asse discorsivo portante: la donna al centro e le relazioni ineguali di questa rispetto all'uomo. Un secondo livello del discorso pone il fenomeno della violenza alle donne strutturale alle dinamiche sociali. Se questo secondo livello discorsivo è esplicito in *FIT* da principio, Lucile lo lascerà venir fuori più avanti, nel corso della nostra intervista:

the queer movement [...] I think it's a false feminism [...] in the society you have women and men [...] men are superior to women [...] queer theory says there is a spectrum of gender and you can choose to be woman or choose to be a man and so it erases any kind of hierarchy [...] I think that is very dangerous [...] men [who feel and act as if they were

women] weren't raise in submission. I joined once an only-women group [...] there were *women-women* and one man who identifies himself as a woman [...] he has had raised as a man so he was speaking more, and he was sitting at the table and he took up a bigger amount of space.

Ancora, nel comunicato stampa di *Oséz le féminisme!*, in occasione della manifestazione del 25 novembre, si legge:

En France, une femme sur dix est victime des violences de son conjoint ou ex-conjoint. A l'occasion du 25 novembre, journée internationale pour l'élimination des violences contre les femmes, *Oséz le féminisme!* sera mobilisée partout en France contre toutes les violences masculines [...] nous n'acceptons ni les violences sexistes, ni l'impunité des hommes qui s'en rendent coupables, ni l'immobilisme qui consiste à penser que les violences masculines sont une fatalité⁵⁸.

La violenza è descritta come una pratica compiuta dagli uomini contro le donne (Scaraffia, 1989; Balsamo, 2004; Pitch, 2008) e assume quindi le caratteristiche di un fenomeno «orientato» e «sessuato», prodotto di una società patriarcale e di una cultura sessista ovvero un «fenomeno regolatore» tramite cui «mantenere quel rapporto normativo tra uomini e donne» che stabilisce, epifenomenicamente, le diseguaglianze e le relazioni tra gli uni e le altre (Dobash 1998; Dworkin 1987; Lonzi 1974; MacKinnon 1989; Romito 2008). Lucile e, tramite lei, *Oséz le Féminisme!*, sembra raccogliere e fare propria l'eredità del femminismo degli anni Settanta, del pensiero della differenza, del femminismo radicale. Eppure, emerge la consapevolezza –anche per FIT– dell'esistenza di una posizione diversa, quella che Lucile legge come volontà (da parte della *queer theory*, a suo dire) «to destroy gender». È uno scontro tra due visioni, è il conflitto, non inedito, tra essenzialismo e decostruzionismo, evidentemente ancora in corso.

Secondo la mia ipotesi, stiamo assistendo a un processo di ibridazione tra i grandi approcci al femminismo. Eppure, sulla base delle interviste e dei contatti tenuti a Parigi sembrerebbe, a un primo sguardo, che l'approccio storico e le idee attraverso di esso declinate, conservino il loro primato e la diffusione/adesione maggiore, quantomeno muovendoci all'interno dei dibattiti sulla violenza. Provo allora a fare un passo indietro, per valutare se devo mettere la mia ipotesi di ricerca in discussione. Cos'è il femminismo per le intervistate, come si relazionano ad esso e ai suoi significati? La sua definizione subisce trasformazioni, sulla base dell'esperienza, del posizionamento o l'adesione a un gruppo o a un altro?

for me feminism is a way of life and a necessity for women. I think it's crucial for women to fight for their rights [...] feminism, basically, is a fight for equality between women and men [...] I think many woman don't say they are feminist but in fact they are (Lucile, ex Femen Francia, *Oséz le Féminisme!*)

il femminismo per me è intersezionale. Mai essenzialista. La mia è una posizione materialista [...] [il femminismo] è uno strumento che permettere di ottenere una posizione

⁵⁸ <http://osezlefeminisme.fr/cp-jacqueline-sauvage-reste-en-prison-indignation/>

concreta all'interno della società (Yaël, *Cellule de veille sur le harcèlement sexuel*, Science Po)

it's a way to improve life of women. There is no only one way to do it but it's a way to emancipate women (Imen, *FièrEs*)

Ciascuna delle definizioni raccolte fa proprie diverse articolazioni e ricombinazioni del pensiero femminista; è pacifico che dipenda dalle relazioni, dal contesto, dalla percezione che ognuno ha di sé. D'altronde le trasformazioni e i mutamenti che attraversano la società sono il risultato delle relazioni di potere e resistenza, questo lo dice Foucault, che attraversano il tessuto sociale a cui tutti partecipiamo e al cui interno ci muoviamo; non è possibile non tenerne conto. Quello di femminismo, allora, si conferma un termine col quale è necessario confrontarsi: il femminismo resta il punto di partenza della genealogia politica di tutte le intervistate. E, seppure attraverso posizioni differenti, tutte sono d'accordo nello stabilire che il femminismo non è uno soltanto ma si manifesta attraverso molteplici espressioni e molteplici posizionamenti, appunto.

I think that there are today several movements that call themselves feminist, so feminisms are many (Lucile, *Oséz le Féminisme!*)

Certamente ce ne sono molti [femminismi]. Il fatto che una persona sia bianca o eterosessuale, ad esempio, non deve confondere: non è la condizione comune per tutte (Yaël, *Cellule de veille sur le harcèlement sexuel*, Science Po)

There are many feminisms. Because we live different situation, we have different opinions. In France women don't experience the same situation of women in other contexts, or black women experiences. (Imen, *FièrEs*)

There are definitely many feminisms. And that's what make feminism so reach and so interesting. I think you can be a feminist in a lot of different ways and I think sometimes what annoys me here in France is that we have one and white and liberal feminism and we tend to be a bit ... I don't know ... to patronize women in the world who call themselves feminist. Because that feminism is not ours, so we are like "Oh, no, they are not feminist" or "that is not feminism", you know. I think it's a shame and I think it's interesting to take a part of each feminism and to make our own [...] we are not binary people and we are fighting for against this binary society but sometimes in our opinions we go back to this binary position, you know? I think that, from my point of view, there are some interesting things in feminism, except maybe essentialist. I can't really stand them but any other current is interesting. Like queer feminism, afro feminists, universalist, I don't know. Even environmentalist, I think it's very interesting the link between feminism and environmentalism, it's very interesting. So definitely there are many feminisms and I think that feminism means to agree in the idea of men and women should have the same rights, that's what basically it is. (Éloïse, ex Femen France)

Il dibattito è molto ricco e risulta difficile – ai fini di questa ricerca ma non solo – costringerlo in delle categorizzazioni ideal-tipiche. La sua opalescenza spinge a interrogare costantemente le nuove visioni, le nuove azioni e le nuove rappresentazioni. Per questo mi interessa attraversarle e analizzarle. Imen, ad esempio, si definisce una femminista separatista e lesbica. Fa parte di *FièrEs*, un'organizzazione femminista

radicale e rivoluzionaria. E' un associazione non-mista perché «le système hétéropatriarcal» determinando una divisione tra i sessi (e la dominazione di uno sull'altro) crea delle gerarchie e «légitime les violences envers les femmes et toutes celles et ceux qui ne se conforment pas au modèle dominant».

we want to smash the system and all its oppressions [...] François Fillon said during his campaign: «la France n'est pas un pays à prendre comme une femme» [...] but I can talk also about burkini or Marine Le Pen [...] politics and politicians are manipulating women's bodies [...] I think that talk about «women» as a one big category is dangerous: they are exploiting women in order to justify their political targets. (Imen, *FièrEs*)

Sul comunicato stampa di *FièrEs*, successivo alla manifestazione del 25 novembre, si legge:

Partout dans le monde, des femmes se lèvent pour lutter contre toutes les formes de violences dont elles sont victimes. La fin de ces violences ne passera pas par le bal des faux-culs mais par les féministes. Ne les laissons pas faire croire le contraire.⁵⁹

FièrEs nella sua comunicazione e Imen, nella nostra intervista, sollevano il problema della rappresentazione della violenza che riproduce un ordine tra i generi, che riafferma la norma eterosessuale che esclude una serie di soggettività (quelle lesbiche, bi e trans – nel caso in esame). Sono queste le diverse posizioni dei diversi movimenti e gruppi femministi che determinano l'emersione dei femminismi, al plurale. In Francia la violenza di genere viene tematizzata al punto che anche la cronaca delle vittime è di volta in volta aggiornata: «Maryline B., 53 ans, 62° femicide de l'année», «Manon, 67° femicide de l'année», ad esempio. Ma la violenza alle donne non riguarda categorie specifiche di «vittime»: è un fenomeno più profondo e strutturato all'interno della società, è «lo strumento con cui si strutturano i ruoli di genere, le definizioni reciproche e i rapporti di potere, di partecipazione, di visibilità o invisibilità, di rappresentanza o di silenzio». È una «formazioni discorsiva» che produce politiche di verità specifiche, ne istituisce di vere e di false, decidendo quali discorsi debbano essere accolti e quali, invece, rifiutati (Foucault, 1969). La sovraesposizione (mediatica, innanzitutto) di alcuni casi trattati in modo sensazionalistico istituisce dei dispositivi e degli ordini discorsivi che nascondono tante altre forme di violenza simbolica⁶⁰, nelle

⁵⁹ <https://fieres.wordpress.com/2016/11/28/25-novembre-le-bal-des-faux-culs/>

⁶⁰ In un'intervista del 1999, Pierre Bordieu definisce in questi termini la violenza simbolica: «La nozione di violenza simbolica mi è parsa necessaria per designare una forma di violenza che possiamo chiamare “dolce” e quasi invisibile, una violenza che svolge un ruolo importante in molte situazioni e relazioni umane. Per esempio, nelle rappresentazioni ordinarie, la relazione pedagogica è vista come un'azione di elevazione dove il mittente si mette, in qualche modo, alla portata del ricevente per portarlo a elevarsi fino al sapere, di cui il mittente è il portatore. Una visione non falsa, ma che maschera l'aspetto di violenza. La relazione pedagogica, per quanto possa essere attenta alle attese del ricevente, implica un'imposizione arbitraria di un arbitrio culturale. Per fare un esempio, basta paragonare - come si sta iniziando a fare - gli insegnamenti della filosofia negli Stati Uniti, in Italia, in Germania, in Francia, ecc.: si vede, allora, che il Pantheon dei filosofi che ognuno di questi tipi nazionali di insegnamento impone ai discenti è estremamente diverso e una parte dei malintesi nella comunicazione tra i filosofi dei diversi paesi consistono nel fatto che essi sono stati esposti, all'epoca della loro prima iniziazione, a una certa arbitrarietà culturale. E a questo proposito che ho elaborato la nozione di “violenza simbolica”».

rappresentazioni, nei discorsi maggiormente condivisi della comunicazione pubblica oppure nei movimenti e nei gruppi femministi. *FièrEs* in nessuna comunicazione ufficiale fa riferimento a Jacqueline Sauvage. Neppure Imen me ne parla. Il loro focus è più ampio, guardano all'eteropatriarcato, alle relazioni tra biologico, identità personale e ruoli sociali e quindi a tutti quei meccanismi di costruzione sociale dei generi e delle sessualità che possono escludere e normalizzare.

Rispetto al caso Jacqueline Sauvage, così come veicolato da Femen, per tornare all'oggetto di questo paragrafo, possiamo individuare due discorsi paralleli: il primo utilizza Jacqueline Sauvage per denunciare pubblicamente la violenza e costruisce una immagine di donna (e di donne) vittima della violenza intra-familiare innanzitutto; il secondo riguarda l'esibizione del corpo femminile, quale veicolo trasmettitore del messaggio. Femen riesce a implementare, in questo modo, le varie visioni del/sul tema della violenza? Come si inserisce e posiziona in questi dibattiti? Per provare a rispondere a queste domande muoverò dalle azioni del gruppo francese, relativamente al caso Sauvage. Partirò, cioè, dalle pratiche e, più specificamente, dall'invito di Foucault a non interrogare, prima di tutto, la teoria implicita da cui

I discorsi sul sesso [...] derivino, o quale ideologia dominante o dominata rappresentino; bisogna piuttosto interrogarli ai due livelli della loro produttività tattica (quali effetti di potere e sapere garantiscono) e della loro integrazione strategica (quale congiuntura e quale rapporto di forza rende necessaria la loro utilizzazione in questo o in quell'episodio degli scontri diversi che producono). (Foucault, 1996, p. 91)

Il mio non sarà un "discorso sul sesso" ma proverò lo stesso a vedere, qui di seguito, come si articolano «produttività tattica» e «integrazione strategica» delle pratiche Femen, nel contesto francese.

Femen: Parigi, dicembre 2016

Poche settimane più tardi dalla manifestazione del 25 novembre, già durante la quale tutti i gruppi e i movimenti partecipanti rivolsero un appello al caso Jacqueline Sauvage, centinaia di donne si sono date appuntamento al *Trocadéro* (Parigi). Il presidente François Hollande non si era ancora espresso rispetto alla possibilità, al centro delle rivendicazioni dei movimenti parigini e francesi, di liberare Sauvage: la manifestazione aveva lo scopo di reclamare l'urgenza di una azione che fosse definitiva. La grazia parziale concessa dal Presidente aveva garantito a Sauvage una riduzione della pena «che si traduce con la prigione [...] Jacqueline Sauvage è tuttora in prigione», ricorda Sofia al momento della nostra intervista. A questo evento hanno partecipato numerose soggettività femministe, sia autorganizzate che istituzionali ma tutte d'accordo sulla necessità di un provvedimento di clemenza che scagioni, definitivamente, Sauvage. Femen Francia è stato uno dei promotori e il raduno di dicembre 2016 è uno tra le numerose manifestazioni da loro promosse. Per prima cosa, la campagna nasce in rete. Femen lancia il suo appello sul blog ufficiale, sulla pagina Facebook e, ciascuna attivista, direttamente sui propri profili Twitter. Si legge sul blog:

When the system keeps silence, *then women answer*. If the legal system fails to protect women, women will stand for justice. *Let's unite* in support of this woman!

FEMEN condemns this heinous injustice, requesting a presidential pardon and demands the immediate release of Ms Sauvage. Women subjected to violence should be *protected* – not locked up.

[...]

JUSTICE for Jacqueline SAUVAGE! (corsivo mio)

La prima manifestazione sul campo di Femen, a sostegno di Sauvage, risale al 2015. Sei attiviste hanno simbolicamente finto di scavare un tunnel che avrebbe dovuto collegare l'esterno del carcere con la cella di detenzione di Sauvage. Come nella maggior parte delle manifestazioni Femen, le attiviste erano a seno nudo e sui loro corpi si leggevano i messaggi *Graciez Jacqueline Sauvage* oppure *Justice Sauvage*. Un'altra manifestazione, qualche mese più tardi, coinvolgerà cinque attiviste che proveranno a incatenarsi al cancello di ingresso del Palazzo di Giustizia. Gli slogan e le modalità sono all'incirca le stesse.

Le incursioni di Femen acquistano un certo valore tanto sul piano emotivo quanto su quello visivo. Innanzitutto, attraverso la loro nudità esposta, ribaltano il significato di chiusura (simbolica) delle mura del carcere o del cancello del *Palais de Justice* e permettono una certa forma di visibilizzazione del loro corpo e, per estensione, di quello di Sauvage. Se il carcere isola ed esclude, Femen propone l'emancipazione, la solidarietà, l'attenzione reciproca. Come testimoniato dall'estratto del post del blog Femen: «then women answer», «let's unite» o dalle parole di Sofia, che ha coordinato tutte le varie azioni: «sono due giorni che non la sento e che non ho sue notizie», a prova del coinvolgimento emotivo e della volontà di mantenere un rapporto costante e continuo con la detenuta.

Da un punto di vista comunicativo, invece, potrebbero sorgere alcune contraddizioni di interpretazione. Femen sta affermando, in forma esplicita, che quando il sistema non interviene, o se lo fa interviene in maniera parziale o sbagliata, è compito delle donne farsene carico. Uno degli slogan che circolano maggiormente su Twitter, *François Hollande hier tu quittes, aujourd'hui tu acquittes*, denuncia proprio l'incapacità del presidente di intervenire con fermezza. «Il punto è che Hollande le ha concesso una grazia parziale perché non ha saputo mediare tra potere legislativo, esecutivo e giudiziario», denuncia Sofia e allora *Quand le System Matraque, les Femmes Contre-Attaquent*, ripete un altro slogan della campagna.

Il *system* a cui fanno riferimento è un sistema patriarcale e il caso Sauvage ne diventa icona, vittima, emblema; sarebbe a dire: il patriarcato è un fatto e bisogna affrontarne le sue manifestazioni, come la violenza sulle donne. Femen, e non soltanto, se ne fa carico e abbiamo visto attraverso quale tattica. Quale la sua produttività? Cioè a dire: quali effetti reciproci di potere e di sapere (Foucault, 1969), questa pratica, produce?

I video e le immagini a corredo delle marce, dei raduni, delle irruzioni, ritraggono le attiviste Femen costrette, a un certo punto, a coprire i seni, ad allontanarsi dal luogo di azione. Le forze dell'ordine si fanno carico di vuotare lo spazio pubblico dai corpi indisciplinati delle attiviste. L'immagine del corpo semi-nudo Femen, bloccato tra le braccia degli agenti che provano ad allontanarlo, sembra riconfermare quella rappresentazione di insicurezza e di vulnerabilità dei corpi delle donne, nello spazio pubblico, che le riduce al proprio corpo, quale oggetto possibile di aggressione. Tra le immagini che sottoponevo alle mie intervistate, ce n'è una, la [foto 1] che risale a una

manifestazione in Gran Bretagna ai tempi del suffragismo. Le reazioni a quella foto, da parte delle attiviste Femen sono queste:

Sono le suffragette, in Inghilterra. I modi di azione non erano molto diversi [dai nostri] anche se sono passati degli anni. Seppure ci sono molti anni di differenza, ci sono pure molte similitudini con il destino che poi hanno avuto: molte di queste sono state arrestate, sono state prese in giro e trattate male. L'unica cosa su cui non sono d'accordo è l'abbigliamento. Noi Femen, queste cose, non le indossiamo. (Sofia, Femen Francia)

Women protesting. For me it's a quite lonely women's protest but they are very brave and not typical for that time. And of course I'm very ... always captured from such pictures. I respect a lot very practical actions. On line petitions are not my field. And when I see women on streets, women on protests I believe we should be like this especially when there are other ways to protest. (Anna Hutsol, Femen)

La violenza che può avvenire nello spazio pubblico sembrerebbe non essere tematizzata o presa in considerazione. Anche la traccia di sottofondo all'*affaire* ci parla delle relazioni familiari e della violenza che le attraversa. Il marito di Jacqueline Sauvage è il responsabile delle violenze. Il sistema giudiziario francese che condanna per omicidio la "vittima" si fa complice ma non autore della violenza. La polizia che interrompe le manifestazioni Femen risponde alla necessità di garantire l'ordine pubblico. Secondo Sofia, infatti, i rapporti con le forze dell'ordine sono benevoli:

dalla polizia non abbiamo subito violenza o minacce [...] solo richiami al rispetto della legge [...] [in Francia] non è consentito mettersi in topless. (Sofia, Femen Francia)

Il problema sarebbe, più che altro, una mancanza di volontà del presidente Hollande di scontrarsi con i poteri francesi e procedere da principio al provvedimento di grazia totale. Inoltre, proprio negli stessi mesi in cui i collettivi femministi francesi, e con loro Femen, chiedono al presidente di intervenire, definitivamente, sul caso, il Parlamento, a Parigi, è occupato a vagliare la proposta della decadenza della nazionalità francese per i cittadini con doppio passaporto, condannati per atti di terrorismo. La misura era stata promessa dal presidente a seguito degli attacchi terroristici del 2015 e fortemente sostenuta da alcuni esponenti dell'allora governo. Manuel Valls, ex Primo ministro, ha definito la decadenza di nazionalità un dispositivo essenziale per «défendre les intérêts fondamentaux de la Nation»⁶¹. Il caso Sauvage e tutta la politica a cui questo apre, diventa secondario perché non strumentale ai fini di una politica securitaria e di lotta al terrorismo. La rinnovata attenzione sul corpo delle donne (penso al caso del *burkini* per la stessa Francia oppure, allontanandoci di poco, al dibattito sull'aborto in Polonia) riporta al centro, sì, la sessualità e il genere ma solo in quanto dispositivo nell'attuale guerra al terrorismo: «la sessualità ha una posizione centrale nella produzione di un certo tipo di sapere riguardante il terrorismo» (Puar & Rai, 2015) nella misura in cui sostiene «processi di messa al bando dell'altro razzializzato e sessuato» (Puar & Rai, 2015). Quello Sauvage, al contrario, è un caso tutto francese: riguarda un uomo bianco, cittadino francese e una donna bianca, cittadina francese anch'ella. Il clima securitario

⁶¹ http://www.lemonde.fr/politique/article/2016/01/27/valls-aucune-reference-a-la-binationalite-ne-sera-dans-la-reforme-constitutionnelle_4854543_823448.html

che attraversa la Francia (e l'Europa tutta) ha ugualmente un effetto sulle scelte e sulle tematizzazioni sul caso specifico. Provo ad adattare l'invito di Foucault a domandare «Che cos'è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili?»⁶². E quindi provare a capire la strategia sottesa all'implementazione di certe pratiche piuttosto che altre, di certi significati e di certe altre interpretazioni.

La scelta di costruire questo paragrafo quasi in forma di diario, con dei riferimenti diretti al calendario degli eventi, risponde, già da parte sua, a quell'invito: esplicitare il mio posizionamento spaziale e temporale, all'interno della ricerca, e contestualizzare, nello stesso modo, gli eventi e i discorsi in questa specifica congiuntura storica e geopolitica. Parto da principio: alla fine di ottobre 2016, durante il mio primo viaggio a Parigi, raggiungo Clichy La Garenne, *banlieue* a nord di Parigi. Dal 2013 è lì il quartier generale Femen. La struttura, una fabbrica dismessa, ospitava già diverse associazioni e l'occupazione dello spazio, per tutte, risultava abusiva. L'immobile è di proprietà del comune e per anni, l'amministrazione *banlieusard*, non ha disposto alcuno sgombero, permettendone – semplicemente senza entrarne nel merito – l'occupazione. Per raggiungere la struttura ho bisogno di camminare lungo tutta Rue Médéric. Non so se la scelta del toponimo vuole essere un omaggio al personaggio di *Sidoine et Médéric*, romanzo di Émile Zola del 1864 ma se così fosse l'auspicio sarebbe buono: i protagonisti del romanzo nel loro peregrinare, raggiungeranno il regno dei Felici, retto dalla regina Primavera. Ma la circolarità del proprio personale percorso di ricerca non coincide, necessariamente, con la direzionalità temporale degli oggetti da osservare (Lanzara, p. 177). Tant'è: nessuna traccia delle attiviste Femen. Invece, uno sgombero in corso. Nella Parigi post Charlie Hebdo (gennaio 2015) e post Bataclan (novembre 2015), ragioni di sicurezza, così le fonti ufficiali, spingono fuori tutti gli occupanti. Anche Sofia (Femen Francia) mi racconta un'operazione del genere che ha riguardato proprio loro:

Le squadre speciali della polizia ci hanno espulse e a questo punto ci incontriamo ogni volta in un posto diverso: può essere un bar, un bistrot, un Café [...] le attiviste che non hanno la nazionalità francese hanno ricevuto dei fogli di via [...] non vogliamo dare dei punti di riferimento [...] abbiamo ricevuto molte minacce da *factions*, da Daesh, da altri movimenti sul territorio ma anche da movimenti o da reti omofobe o da gruppi presenti su Internet. Lì [su Internet] riceviamo tantissime minacce. (Sofia, Femen Francia)

In un clima securitario diffuso, come si può affrontare la tensione tra espressione di autonomia e dispositivi di assoggettamento? L'occupazione dello stabile, o dello spazio pubblico come nelle azioni Femen, è una forma di resistenza nei riguardi del potere: l'occupazione, o il topless in spazi pubblici, sono codificati come illegali. L'atto di occupare (uno spazio) o di mostrare (i seni nudi) è performativo (Butler, 1988; 1993; 1999). In effetti, lo scrive Foucault: «là dove c'è potere c'è resistenza» (Foucault, 1978, p. 84). Ma cosa succede quando la polizia ti allontana, materialmente? Lo sgombero non è forse «la manifestazione più visibile, da parte del potere, di debilitare e sradicare, materialmente, i corpi, nella loro resistenza, nella loro performativa persistenza?»

⁶² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France(1982-1983)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, pp. 21-22.

(Zappino, 2016)⁶³. Come reagisce Femen a questo cortocircuito tra potere e resistenza? Sofia sostiene Femen si stia adattando alle (nuove) dinamiche del potere, resistendogli, nonostante gli sgomberi o le accuse, nonostante le minacce. «Le Femen non hanno ancora detto l'ultima parola», aggiunge con orgoglio, a sottolineare la volontà di continuare la loro azione, nonostante tutto. Secondo Éloïse, ex attivista Femen Francia, le reazioni del gruppo all'inasprirsi dell'allarme sulla sicurezza a Parigi e rispetto alle minacce che hanno ricevuto, hanno inficiato invece l'efficacia delle azioni del gruppo, limitandole e compromettendo, anche, una qualche forma di evoluzione "ideologica":

after Charlie attacks, in January 2015, I think it was a huge shock for them because we were really close, Femen and Charlie [Hebdo] they had a strong relation. They've been working together for almost 2 years and everything changed. Because they realized that there were real terrorists in Paris, you know. They were often using the word "we are peaceful terrorists", "we are sextremist", "we are this, we are that" and they realized that they can maybe be taken as a target, I mean a real target, not only online. You know, they could be killed and I think it changed a lot. Then also with the November terroristic attack everythings change for them. So maybe they are more conscious also but that's what I think, actually. It's how I see it but you know if they go on the streets and interrupt something, maybe today it would be very different that it was used to be. Because maybe people today is scared, maybe they are going to be arrested, maybe I don't know ... it's more dangerous. The context is really different [...] they started to live together and they were living together like nine or ten of them and it also changed the dynamics of the movement because they were living together and they were breathing, eating all together, all day long, you know. They really don't have any social life and they were all the time together and not seeing other people or not doing anything else apart for posting on FB or preparing actions. So I went a meeting there and it was like I can felt the gap between my daily life and theirs. And I think because I have been always closed to other feminist organizations I was meeting with them also. And they were often asking me "why are you hanging out with this movement?" or "why are you seeing this girl?" or "why do you participate in other actions?" and it was like ... they were a bit suspicious and they really didn't understand my reason, you know. the group started to be paranoid because we were in a lot of texts especially from the National Front, France extreme right. And all of this together ... the atmosphere was really tense. (Éloïse, ex Femen Francia)

Per Éloïse, Femen si ritrova intrappolata nel meccanismo di costruzione di quei discorsi pubblici che creano soggetti dispensabili ed altri indispensabili e che legittimano il ricorso al penale per difendere i secondi (le donne, tra gli altri) ed escludere i primi (i terroristi, innanzitutto). È il cortocircuito rintracciabile nel dualismo donne vittime / donne agenti, che si presenta nel tema della violenza. Ma se provassimo ad astrarre le premesse e inserissimo questo dualismo nel discorso più ampio, di cui sopra, di relazione tra potere e resistenza, potrebbe questa aiutarci ad emendare quelle aporie assegnate a Femen e alle sue azioni, lette come mera rappresentazione e quindi prive di qualsiasi approfondimento critico o politico?

Nel lessico femminista, *agency* indica la capacità delle donne di reagire e di emanciparsi dall'assoggettamento, creandosi i propri spazi di libertà e di soggettivazione. Quando Femen insiste sulla necessità di agire di concerto al fine di

⁶³ <http://effimera.org/note-potere-resistenza-federico-zappino/>

ottenere la liberazione di Sauvage, sembra rimettere in circolo l'immagine della donna vittima, da liberare, che ha bisogno di protezione. L'effetto prodotto può trasformarsi in rischio, in assoggettamento, appunto; può legittimare il paternalismo istituzionale che incorpora e utilizza strumentalmente la (sopraggiunta?) vulnerabilità e riproduce certe strutture di controllo e di dipendenza atte a eludere qualsiasi riflessione critica sulle relazioni costitutive o, meglio, sulla grammatica culturale che produce vicende come quella di Jacqueline Sauvage. «Il corpo» scrive Judith Butler «non può essere dissociato dalle condizioni infrastrutturali e ambientali del suo vivere, e del suo agire» (Butler, 2017, p. 20). Se, continuando con Butler, affermiamo che la performatività è un modo di agire dettato da quella precarietà che si vuole superare (Butler, 2013), l'interpretazione che potremmo immaginare è questa: tanto le attiviste Femen, con i loro corpi esposti, quanto Jacqueline Sauvage quale rappresentante per tematizzare - ai fini del paragrafo - la violenza alle donne, non sono vittime ma forse soggetti disassoggettati perché più consapevoli della propria «vulnerabilità» (Butler, 2004; 2006; 2017); consapevolezza che avviene attraverso una presa in carico della propria fragilità. Potrebbe non significare, questo, identificarsi (o essere identificate) come vittime o come soggetti deboli. La resistenza, la lotta e la vulnerabilità andrebbero non considerati più come antitetici. E' di nuovo Judith Butler che in *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) ce lo ricorda: la vulnerabilità non è mai esistenziale ma politicamente costruita, dipende dalla distribuzione ineguale della vulnerabilità all'interno delle condizioni infrastrutturali delle relazioni che ci costituiscono, dalle dinamiche relazionali che si intrecciano. In *La Vita psichica del Potere*, Butler legge le rivendicazioni performative, come

[...] persistenza del corpo contro quelle forze che tentano di debilitarlo o di sradicarlo. Si tratta di una persistenza che irrompe nel regime spaziale istituito, la quale è mobilitata dai suoi supporti materiali, e che al tempo stesso li mobilita. Ripeto: non parlo né di vitalismo, né di diritto alla vita in quanto tale. Ciò che intendo dire, piuttosto, è che le rivendicazioni politiche sono messe in atto dall'apparizione dei corpi e dal loro agire di concerto, dalla loro messa in atto di forme di *rifiuto* e di *persistenza*, in condizioni per cui quel fatto, da solo, ha il potere di minacciare lo stato di delegittimazione. (Butler, 2013, p. 46) (corsivo mio)

Già Michel Foucault ha scritto ne *La volontà di sapere*:

la resistenza non è mai in posizione di exteriorità rispetto al potere. Bisogna dire che si è necessariamente dentro il potere, che non gli si sfugge, che non c'è, rispetto ad esso, un'esteriorità assoluta [...] Essi [i rapporti di potere] non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di *resistenza*, i quali svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di *avversario*, di *bersaglio*, di appoggio, di sporgenza per una presa. (Foucault, 1978, p. 85) (corsivo mio)

Pur tenendo a mente le ambiguità di fondo alle azioni e posizioni di Femen sulla violenza, come visto e pur leggendoci una certa tendenza alla vittimizzazione, mi sembra di poter proporre una possibile ipotesi interpretativa la quale, in qualche maniera, riprende la mia ipotesi più generale di ricerca. La rappresentazione di una donna vittima e che ha bisogno di essere salvata, da un lato, e la volontà (o l'urgenza) di uscire da quella stessa rappresentazione di debolezza, dall'altro, coesistono e vengono

inserite nelle azioni, dosandole strumentalmente, in base alle contingenze, alle necessità, alle finalità che si vogliono raggiungere. Potrebbe diventare, questo, uno strumento di forza comune? Se i soggetti maggioritari, i fascismi, gli omonazionalismi (Puar, 2007) incorporano e utilizzano strumentalmente la precarietà (Butler, 2013) a tutela della loro percepita vulnerabilità (costruendo nuovi muri, ad esempio), potremmo ipotizzare che Femen (con i dovuti ridimensionamenti) utilizzi la vulnerabilità (del corpo nudo, come primo esempio già di per sé eloquente) non per dividere ma per unire? E se questo fosse verificato, non sarebbe il manifestarsi di quelle «connessioni di solidarietà all'interno e attraverso le diverse posizioni – siano esse locali, cittadine, regionali, nazionali, transnazionali – in una miriade di combinazioni possibili» (Bacchetta, 2015, p. 22) che definiscono le alleanze transnazionali (anche) femministe?

V.2. *I came out of the closet*

Hannah Arendt, per definire i contenuti della sfera privata e di quella pubblica, e prendendo a riferimento il modello della città-stato greca, individua due ordini di esistenza a cui ciascun individuo appartiene: l'*oikòs*, la vita privata e il *bios politikòs*, la vita pubblica (Arendt, 2006). I due ordini di esistenza sono rigorosamente separati e per molto tempo alla donna sono stati assegnati «luoghi privatissimi: il corpo e la famiglia» (Saraceno, 1992, p. 48), quindi l'*oikòs* mentre all'uomo è assegnata la sfera pubblica, il *bios politikòs*. La tradizione liberale, esperienza del pensiero politico moderno, è stata costruita per intero proprio su questa logica dicotomica, in cui il primo termine ha la meglio sul secondo: pubblico/privato, ragione/emozione, mente/corpo. Il pensiero femminista, a partire soprattutto dagli anni Settanta, ha mostrato quanto l'idea di uno spazio pubblico libero dal corpo, dall'emozione, dal privato, è un vero controsenso: il personale, a cui i secondi termini di queste dicotomie appartengono, è politico. Il movimento femminista, rifiutando la divisione imposta tra pubblico e privato, «ha avviato la ricerca di un'identità che parte dal proprio corpo e dalle relazioni dando vita ad una ricerca mai conclusa sull'identità della donna» (Cammarota, 2009, p. 52). Iris Marion Young, proprio riprendendo il senso dello slogan più dirompente del femminismo degli anni Sessanta e Settanta («il personale è politico») afferma che «nessun aspetto della vita quotidiana può sottrarsi alla riflessione e all'eventuale critica» (Young, 1990, p. 111). La battaglia per il voto compiuta dalle suffragiste, a partire dal XIX secolo, ebbe un valore simbolico importantissimo per le questioni che da quel momento in avanti hanno riguardato i movimenti delle donne: quella battaglia comportò il superamento della divisione dei ruoli fra il privato (le donne) e il pubblico (gli uomini) (Rossi-Doria, 2007). Utilizzare strumenti simbolici (il voto, il corpo) qualifica da sempre i movimenti femministi: con questi strumenti affermano il proprio discorso nello spazio pubblico attraverso la riformulazione «del senso comune» (Jedlowski, 2003, p. 63) e dei sistemi di significato vigenti, provando a «nominare il mondo altrimenti» (Melucci, 1994). L'uso del corpo come arma di ribellione, ad esempio, è uno dei tratti distintivi dei movimenti femministi: è quello che ha permesso la riappropriazione di spazi, termini o simboli andando oltre i limiti della politica ufficiale durante tutti gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, promuovendo la ridefinizione dei confini tra la sfera pubblica e quella privata. I movimenti sociali, tipicamente, sono capaci di denunciare e intervenire non solo contro il potere inteso

come «controllo sulle forme del comportamento» ma anche sulle sue «precondizioni», vale a dire sui codici, sulle basi informative e sui linguaggi dell'agire (Melucci, 1996, p. 127), promuovendo, magari, «innovazione» (Jedlowski, 2003).

In questo paragrafo, affronto il tema della sfera pubblica⁶⁴ sotto una specifica angolatura: quella che riguarda le regole di accesso al discorso pubblico e le connesse dinamiche di inclusione-esclusione, attraverso una prospettiva femminista. Nella teoria politica femminista, è in particolare Nancy Fraser a criticare la teoria habermasiana per avere sottovalutato la sfera pubblica femminile e quella delle classi meno abbienti. Jürgen Habermas definisce la sfera pubblica un fenomeno essenzialmente urbano che nasce nelle città europee tra il XVII e il XVIII secolo. Per Habermas la sfera pubblica è «uno spazio relazionale [...] in cui i cittadini discutono liberamente, razionalmente e tra uguali questioni di rilevanza collettiva» (Jedlowski, 2012, p. 51). L'infrastruttura della sfera pubblica è data, secondo Habermas, dalla società civile: all'interno della società civile si «elaborano i problemi e le sensibilità che vengono poi articolati pubblicamente nello spazio pubblico» (Privitera, 2012, p. 91). Il modello proposto da Habermas è un modello «deliberativo» (mutuato da Arendt) attraverso il quale si prendono decisioni comuni ed è caratterizzato da scambi di opinione, confronti, tra una pluralità di individui che dibattono di certe questioni o di altre perché li riguardano, perché se ne interessano (Bazzicalupo, 2004, pp. 64-65). La teoria politica femminista (Young, 1989; Fraser, 1992; Phillips, 1993), nella volontà di superare l'aporia di uno spazio pubblico sensibile principalmente alle esigenze dell'universalismo, di quel neutro universale dietro cui si nascondono le asimmetrie di genere, ha messo a fuoco l'esistenza di una pluralità di sfere pubbliche che integrano quella «single, comprehensive, overarching public» (Fraser, 1992, p. 66) habermasiana in cui il pubblico si differenzia dalla sfera privata in modo semplice, evidente (Calhoun, 1992). La demarcazione tra pubblico e privato, al contrario, non può essere stabilita una volta per tutte. Nancy Fraser definisce questa molteplicità di sfere pubbliche «subaltern counterpublics»⁶⁵ (1997) attraverso i quali vengono fuori più interessi e temi, anche privati, al posto di un unico interesse convenzionalmente identificato comune e universale. I contro-pubblici subalterni producono, infatti

⁶⁴ La letteratura sulla sfera pubblica e quella specifica sulla dicotomia pubblico-privato è vastissima e già ampiamente analizzata. Per questo, non la ripercorro *tout court* ma propongo un breve glossario tematico dei dibattiti a cui farò principalmente riferimento. Per approfondimenti rimando a: P. Ariès, G. Duby (a cura di), *La vita privata*, 5 voll., Laterza, Roma-Bari, 2001 (I ed. 1987); J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 1999 (I ed. 1971); H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2005 (I ed. 1964); C.C. Gould, *Private Rights and Public Virtues: Women, the Family, and Democracy*; L.J. Nicholson, *Feminist Theory: The Private and the Public*, entrambi in C.C. Gould (ed), *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*, Totowa (NJ) 1984; S.M. Okin, *Gender, the Public and the Private*, in D. Held (ed), *Political Theory Today*, Cambridge 1991; J.B. Elshtain, *Public Man, Private Woman. Women in Western Political Thought*, Princeton 1981; A. Showstack Sassoon (ed), *Women and the State: The Shifting Boundaries of Public and Private*, London 1987; J. Siltanen - M. Stanworth (edd), *Women and the Public Sphere. A Critique of Sociology and Politics*, London - Sidney 1984; D. Innerarity, *Il nuovo spazio pubblico*, Meltemi, Roma, 2008.; W. Sofsky, *In difesa del privato*, Einaudi, Torino, 2010; M. Iacub, *Dal buco della serratura. Una storia del pudore pubblico dal XIX al XXI secolo*, Dedalo, Roma, 2010.

⁶⁵ Fraser dichiara di aver coniato l'espressione «subaltern counterpublics» a partire dal termine «subaltern» nell'accezione di Gayatri Spivak e da quello di «counterpublic» di Rita Felski.

parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counter-discourses, which in turn permit them to formulate oppositional interpretations of their identities, interests, and needs. (1990, p. 67).

Nancy Fraser sostiene che i movimenti sociali agiscono in qualità di «parallel discursive arenas», di «counterpublics», e individua nel movimento femminista statunitense un esempio concreto di contro-pubblico subalterno:

Perhaps the most striking example is the late-twentieth century U.S. feminist subaltern counterpublic, with its variegated array of journals, bookstores, publishing companies, film and video distribution networks, lecture series, research centers, academic programs, conferences, conventions, festivals, and local meeting places. In this public sphere, feminist women have invented new terms for describing social reality, including “sexism”, “the double shift”, “sexual harassment”, and “marital, date, and acquaintance rape”. Armed with such language, we have recast our needs and identities, thereby reducing, although not eliminating, the extent of our disadvantage in official public spheres. (1990, p. 67)

L'elemento che caratterizza le azioni Femen è l'irruzione (a seno nudo) nello spazio pubblico. Il corpo svestito delle attiviste, un corpo tradizionalmente associato alla sfera privata, si fonde con lo spazio pubblico, provocando una sorta di scissione spaziale e cognitiva tra le due sfere, modificando lo spazio semantico e il significato politico della sfera pubblica. Nelle pagine che seguono mi propongo di ricostruire i *subaltern counterpublics* di matrice femminista prima di tutto in Ucraina, il paese in cui nasce Femen, per cercare di capire come (e se) Femen si è inserita e ha interagito con questi. Attraverso le sue performance, Femen sta rivendicando una domanda di inclusione e di partecipazione nello spazio pubblico e lo fa rendendo visibile il proprio corpo. Le performance Femen si svolgono generalmente attraverso l'azione e l'irruzione in uno spazio pubblico di una sola attivista, a volte sono due o poco più.

Judith Butler (2017) si interroga sul modo in cui dovremmo pensare alle azioni collettive, a quegli assembramenti di persone, che dalle Primavere Arabe (2011) in poi si riuniscono nelle piazze e nelle strade di tutto il mondo (la filosofa ricorda piazza Tahrir in Egitto, Occupy negli USA, Park Gezi a Istanbul). Ma credo di potere lo stesso mutuare da Butler, e adattare al mio caso, la sua osservazione rispetto al fatto che

Quando i corpi si raggruppano nelle strade, nelle piazze o in altre forme di spazio pubblico (incluse quelle virtuali), essi esercitano un diritto plurale e performativo di apparizione, un diritto di affermazione e di insediamento del corpo al centro del campo politico, e, nella loro funzione di espressività e di significazione, pongono l'istanza corporea di un insieme di condizioni economiche, sociali e politiche più vivibili, sottratte alle forme indotte di precarietà. (Butler, 2017, p. 22)

La sfera pubblica, definita da coloro che vi hanno pieno accesso e pieno di diritto di apparizione (Butler, 2017, p. 18) presenta delle restrizioni, un codice di buona condotta, dei riti che regolano le interazioni sociali (Goffman, 1974) e si compone, quindi, di individui che aderiscono alle norme sociali pena l'esclusione. Quando Michel Foucault (1974) parla di «corps dociles» non soltanto sta sottolineando la dipendenza dell'individuo al sociale: ci sta parlando di disciplinamento e delle istituzioni che ne derivano; i corpi sono le superfici su cui si iscrive il potere e possono essere

sottomessi, trasformati, perfezionati, «addomesticati» (Silverstone, 2002). Chi non addomestica il proprio corpo all'istituzione vigente risulta, allora, fuori-luogo. Questo carattere istituzionalizzato dello spazio pubblico, la sua normatività (i codici e le grammatiche condivise) sottende un altro significato: un certo spazio, poniamo quello in cui irrompono i corpi Femen, seppur pubblico non è per tutti, è per alcuni. Le immagini che ritraggono la polizia trascinare via per le mani o per i piedi le attiviste Femen, non sono forse sintomatiche di come, ancora oggi, la libertà si giochi (anche) sulla visibilità/non visibilità femminile? Non ci troviamo davanti a delle vere e proprie situazioni biopolitiche che stanno ad indicare le diverse direzioni delle «mesures disciplinaires» (Foucault, 1975) alle quali il corpo femminile è sottoposto? Il titolo di questo paragrafo riprende un'espressione che utilizza Jenny, attivista Femen Svezia, la quale durante la nostra intervista (gennaio 2017) ricostruisce la prima performance in stile Femen a cui ha partecipato direttamente (nel 2014). Per indicare il fatto che ha manifestato a seno nudo in una strada della città nella quale viveva, mi dice: «I came out of the closet»:

my first pictures was super photoshop, you cannot see my face, it was all gone, it was super photoshop everything, also my breast so no one would possibly recognize me if they had ever seen my breast or anything [...] in 2013, Amina started in Tunisia, and she made a Femen Tunisia page and she made two photos and then she disappeared. And she was already in contact with Inna, and also Inna lost contacts and she was gone. She was sitting in a café and someone just grabbed her in a car, that was filmed and she was gone and before that there were threats from the political leader of Enhadda who is also an Imam. And she was condemned because of these photos. So at that time I came out of the closet because I was so upset so the next day I made a photo and that was my first photo and it went viral here, not in the world, but here and so because of that TV and radio and so on contacted me so I was immediately on radio programs and talk shows and magazines. (Jenny, Femen Svezia)

Ho assegnato all'espressione «I came out of the closet» un significato particolarmente rilevante: Jenny sta evocando due spazi, distinti e contrapposti, sta tracciando una linea di confine tra quello che convenzionalmente avviene nello spazio pubblico e quello che invece avviene nello spazio privato. La nudità del corpo di Jenny, cioè, sarebbe da relegare nel riparo di quel *closet*, la cui etimologia (dal latino *clausum*) indica già da sé il confine tra ciò che può essere pubblico e ciò che, al contrario, è intimo, privato. Di più se parliamo di corpo di donne o della sua qualificazione più esplicita: i seni. La separazione che Jenny sta indicando attraverso il *venire fuori dall'armadio* è di natura comportamentale ma, allo stesso tempo, emotiva. Sia dalle interviste con le attiviste Femen sia dalle fonti secondarie che ho consultato, emerge una certa forma di soggezione iniziale nell'adesione alla strategia d'azione politica Femen e nel mostrarsi, quindi, a seno nudo in uno spazio pubblico. Intendo dire che le azioni Femen assumono un significato prediscorsivo, prima, cioè, dell'istanza e del significato che pongono nel momento in cui si realizzano (Butler, 2017, pp. 16-17).

As for going topless, I resisted for a long time [...] I now realize that behind these argument lurked a mental block; I didn't think I was capable of doing it, it was an internal struggle (Ackerman, 2013, p. 63).

When we were discussing topless, the question of me taking part didn't even arise. Let's just say I've got almost nothing to put on display [...] I thought: My God, I'll put our whole organization to shame, I have the chest of a boy ... how awful! [...] I still had a hang-up about my breasts, or rather their absence [...] it took me a while to understand that it was the act that counted, and not the size or the shape of my breasts (Ackerman, 2013, pp. 62-63)

I didn't say anything to my family but only to very few close friends [...] if people recognized me in some manifestations I was saying that it wasn't me. (Lucile, ex Femen France, Osez le féminisme)

Se queste testimonianze forniscono uno spunto per tornare a ragionare sulla sfera pubblica e sul diritto e sulle modalità di apparizione all'interno di questa, i significati dell'irruzione del corpo Femen nello spazio pubblico e la capacità che questi hanno di mettere in discussione il rapporto tra pubblico e privato, potrebbero provare il fatto che Femen agisce in qualità di *counter-public* (Fraser, 1990; 1997), in Ucraina come altrove. Resta da capire quali possano essere i reali significati attuativi, in termini di inclusione e *empowerment* (bell hooks, 1998) nella sfera pubblica, delle performance Femen.

Nella prima parte delle pagine che seguono, come anticipato, osservo le caratteristiche e le evoluzioni della sfera pubblica ucraina, dal 1991 (anno dell'indipendenza) in poi e delle modalità (e possibilità) di accesso a questa per le donne; nell'ultima parte, incrociando i risultati empirici della mia ricerca sul campo con gli aspetti teorici relativi alle strutture e alle prestazioni della sfera pubblica, fornisco le mie interpretazioni su Femen per quanto riguarda le dinamiche di inclusione/esclusione sociale e politica nel dibattito pubblico con riferimento specifico al movimento (simbolico più che spaziale) delle attiviste tra la sfera pubblica e quella privata e gli eventuali effetti generativi di uno spazio in cui le pratiche Femen diventano costitutive di linguaggi trasformativi, nel senso assegnato da Alberto Melucci alla trasformazione: di porporre, cioè, visioni del futuro, del mutamento possibile (Melucci, 1988; 2010).

Kyiv, marzo-aprile 2016

Esistono numerosi esempi di quelli che Nancy Fraser definisce «subaltern counterpublics». Riprendendo il modello di Fraser, e adattandolo al contesto dell'Ucraina, potremmo forse dire che anche il movimento femminista ucraino, così come quello statunitense (Fraser, 1990, p. 67), assume le caratteristiche di un *subaltern counterpublic*: i primi gruppi femministi ucraini, nati nei primi anni dell'indipendenza, hanno agito proprio quali «small groups of critical intellectuals [and] acted as microfoundations of civil society» (Hyrack, Rewakowicz, 2009, p. 309). A partire dalla seconda metà del 1990 e con il sostegno dei governi occidentali, delle fondazioni private (tra le altre, la *Open Society Foundations* di George Soros) e il programma di sviluppo delle Nazioni Unite, il femminismo ucraino iniziò a ritagliarsi per davvero il proprio spazio all'interno della società e a istituzionalizzarsi (Shymchyshyn, 2005). Molti gruppi femministi locali hanno ricevuto in quegli anni dei finanziamenti per la traduzione in ucraino di opere occidentali (*Il Secondo Sesso* di Simone de Beauvoir *et similia*), di monografie o libri di testo; attorno alle principali università del paese

iniziarono ad essere istituiti i primi centri accademici di studi di genere. Sono due i più importanti: il primo nasce a Charkiv nel 1994, affiliato con la *Charkivs'kyj Universytet*, e si occupa principalmente di filosofia femminista e degli aspetti teorici della disciplina; l'altro nasce a Kyiv per mano di Solomea Pavlychko⁶⁶, e soprattutto in quei primi anni si è occupato prevalentemente dello sviluppo di nuove metodologie femministe per reinterpretare i classici della letteratura ucraina e la nascente identità nazionale anche attraverso il prisma del genere. La diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione, tra cui blog e forum, sono diventati centrali, a partire dal nuovo Millennio, e determinanti per la creazione e la diffusione del più recente attivismo ucraino, anche femminista. Il ruolo chiave della rete per l'organizzazione delle comunità politiche risultò evidente soprattutto con la Rivoluzione Arancione (2004), quando molti siti web, soprattutto quelli di informazione locale e straniera, diventarono la fonte centrale di notizie per i manifestanti o per chi seguiva da remoto gli avvenimenti (Filippova 2007; Kyj 2006). Da quella esperienza in avanti, siti, blog, chat-room, sono cresciuti esponenzialmente, soprattutto tra i giovani, diventando luoghi (virtuali) di mobilitazione e sostegno alle proteste. Proprio le attività che si sono sviluppate attorno a Internet hanno permesso la creazione di una vera e propria «virtual community» (Hrycak, Rewakowicz, 2009, p. 322) anche tra le nuove generazioni di femministe. Liza, una giovane attivista di FemSolution, un collettivo femminista universitario di Kyiv, mi racconta che la sua coscienza femminista e la spinta a creare il collettivo di cui fa parte nasce proprio da Internet:

we have this web-page, here in Mohyla Academy called *Block* [...] *Block* it's a closed-group in *Kontakt* and all the students are in and each can post there [...] I noticed there were a lot of bad words, about the girls particularly, about the appearance and about how girls look-like [...] for about 3 months, my friend and I, tried to reply and comment to all these sexist posts [...] we started to be identified there as "radical feminists" [...] then we realized that there were many students who were supported our ideas and our comments but they were afraid to call themselves feminists or even make clear they were supporting these let's say pro-feminist ideas [...] we understood that the information circulating there were incorrect. Our University is so progressive, we have a good Gender Studies program [...] but people have stereotypes anyway so we felt the need to set up this organization and we want to label it as "feminist" without any awe [...] at the beginning we decided to made it only as an informational platform and we invited some of ours professors to say something about what feminism really is [...] after 3 lectures, a lot of students, even not only from here, from our University but from other Universities and even not students, they asked to take part like in our organization [...] with other friends and colleagues we decided to transform it. (Liza, FemSolution)

Anche Femen nasce attraverso Internet: ogni protesta e manifestazione a Kyiv veniva innanzitutto condivisa e organizzata su LiveJournal, un forum di discussione animato da

⁶⁶ Solomiya Pavlychko è morta prematuramente nel 1999. Con la sua attività ha diffuso il femminismo negli ambienti intellettuali accademici ucraini. Pavlychko è stata forse il primo personaggio pubblico nell'Ucraina indipendente a discutere della necessità del femminismo e della lettura della storia e della letteratura classica da una prospettiva femminista. Pavlychko, ad esempio, ha intravisto in una scrittrice di culto del XIX secolo, Lesya Ukrainka, una femminista.

giovani attivisti/e. E in parte come per la testimonianza di Liza, anche Inna Shevchenko conosce e poi incontra le prime attiviste Femen attraverso Internet:

I corresponded with Sasha Shevchenko on Facebook [...] we arranged to meet up in McDonald's and she suggested I should meet 'the girls' [...] they were planning an action against prostitution. That's where I heard the name Femen for the first time. (Ackerman, 2014, p. 12)

Natalia, presidente del Ukrainian's Women Fund (*Український жіночий фонд*) ricostruisce così, durante la nostra intervista, il mosaico femminista ucraino post-indipendenza:

I think we have different waves of the feminist movement, here [in Ukraine]. So there are traditional, classic organizations who came from the Soviet Union and they are active, they are still in life [...] there is another wave, made-up by those organizations that have been created 10 or 15 years ago and they were involved in the development of civil society, after independence, and then there are of course new groups and they are developing now [...] many of them have appeared during the Orange Revolution and more recently during Euromaidan. (Natalia, Ukrainian's Women Fund)

Il riferimento alle due recenti rivoluzioni ucraine, quella Arancione del 2004 e quella del 2014, mi sembra istruttivo. Entrambe si sono svolte a *Majdan Nezaležnosti* (piazza dell'Indipendenza, letteralmente) a Kyiv. *Majdan*, il più ampio spazio pedonale della città, è uno spazio dilatato e potente nel quale si colgono bene, attraversandolo, i caratteri simbolici fondativi. *Majdan* è per intero uno spazio pubblico, uno spazio capace di rendere visibile, cioè, l'istituzione politica; uno spazio che richiede un codice di buona condotta, quei «riti di interazione» (Goffman, 1974) fatti di dispositivi, oggetti, situazioni che rendono evidenti le regole del gioco sociale. Nel momento in cui migliaia di persone si sono riunite a *Majdan* (nel 2004 prima e nel 2014 poi), quei corpi hanno occupato uno spazio la cui natura pubblica era compromessa e limitata da un regime autoritario che si voleva allontanare e la loro presenza ne ha modificato, quindi, il significato. *Majdan* è uno spazio sovrastato dalla statua della *Berehynia* (*Берегіння*). *Berehynia* è un personaggio mitologico pagano ucraino, in origine una ninfa che abitava nelle vicinanze di fiumi e laghi. Negli anni Novanta questo mito è stato ripreso e il suo significato trasformato: si riferisce a una matriarca divina, protettrice della famiglia e della nazione e utilizzato, quindi, per la ricostruzione dell'identità nazionale ucraina facendo riferimento a un passato arcaico precedente alla colonizzazione prima russa e poi sovietica. L'Ucraina è diventata indipendente nel 1991. Nel processo di costruzione della nazione, la definizione di una nuova identità, emancipata dall'imposizione culturale dell'ex blocco sovietico, ha messo il paese di fronte alla necessità di elaborare una precisa identità e una cultura nazionale, andando in cerca delle proprie radici. Una conseguenza di ciò è stata la riproposizione in chiave nazionalistica del mito della *Berehynia* e quindi, per estensione, il corpo delle donne è stato sottratto agli occhi dello spazio pubblico e confinato nella casa. Le donne ucraine non sono generalmente impegnate nella sfera pubblica (Zhurzhenko, 2001). Se *de jure* le donne godono di uno status di parità con gli uomini, *de facto* sono costrette a confrontarsi con discriminazioni costanti (Martsenyuk, 2012; Phillips, 2008; Women's Consortium of Ukraine, 2008):

le donne, come Tamara Martsenyuk (2012; 2013) ha sostenuto, vengono considerate come appartenenti naturalmente all'ambito domestico e per questo escluse da quello pubblico (Ukrainian Women's Fund; Women's Consortium of Ukraine, 2008). Come spiegato da Oksana Kis (2005), le donne sono viste come non appartenenti alla politica, proprio perché è difficile sostituire all'ideale ucraino della *womanhood* (madri e belle), l'immagine di un leader forte. Nella maggior parte dei casi, infatti, le donne ucraine sono rappresentate come esseri fragili, «beautiful commodity, something to look at, perhaps to inspire politicians» (Martsenyuk, 2012), ma certamente non come un leader. Questa incompatibilità si verifica in particolare durante le proteste, tipicamente viste come violente, distruttive e dominate dal maschile (e dalle maschilità)⁶⁷. Seppure le donne e gli uomini abbiano partecipato parimente alle due rivoluzioni menzionate (nel caso del 2014 le stime parlano di 59 per cento uomini e 41 per cento donne: Onuch, 2014; Onuch & Martsenyuk, 2014), le donne sono state escluse da alcune delle attività considerate più pericolose e il loro contributo alle manifestazioni non è stato del tutto riconosciuto (Phillips, 2014). Proprio gli stereotipi di matrice patriarcale, che vedono le donne principalmente come «mothers, beautiful objects, or daughters» (Onuch & Martsenyuk, 2014, p. 93) sono stati riprodotti a *Majdan*, in entrambe le occasioni (2004 e 2014). Questa definizione del ruolo delle donne aiuta a tracciare i contorni della partecipazione delle donne alle proteste e alle occupazioni di *Majdan*: «careers and helpers» (madri), «to inspire protesters», o «young women needing protection» (daughters) (Onuch & Martsenyuk, 2014, p. 93). Secondo lo *Ukrainian Women's Fund* nel quale lavora Natalia, nella società ucraina sono profondamente radicati una serie di stereotipi legati al genere che in qualche maniera ostacolano il raggiungimento di una piena e consapevole parità tra i sessi (Ukrainian Women's Fund, 2011, p. 12). Mi dice Natalia durante la nostra intervista:

we live in a very patriarchal country. So, well, not all the people know what gender is [...] «Yes» they say «we are for women's rights but we are not feminist». The word *feminist* for many gets a very bad meaning. So still, not many people really understand what feminism is about, what women rights are or what gender is about. So there is definitely a big need to explain to people in a very, let's say simple, way what it is. (Natalia, Ukrainian's Women Fund)

Sembra che le poche donne arrivate ai vertici della politica, e quindi nella sfera pubblica, abbiano dovuto sfruttare il loro aspetto o la loro sessualità per raggiungere quella posizione. Diversi studi, per esempio, hanno messo in luce come l'ex primo ministro Julija Tymošenko abbia sfruttato la sua femminilità e il suo aspetto proprio al fine di raggiungere un maggiore consenso elettorale (Hrycak, 2011; Kis, 2007; Martsenyuk, 2013; Matamoros, 2010; Rubchak, 2009; Vlasova & Vlasova 2012; Zhurzhenko, 2014). La letteratura politologica femminista ha già sottolineato il fatto che il corpo femminile gioca un ruolo ambivalente nelle rappresentazioni delle donne in

⁶⁷ La ricerca accademica ha individuato una storia globale di movimenti di protesta avviati e coordinati dalle donne (Alvarez, 1990; Cloward & Piven, 1979; Einwohner, Hollander & Olson, 2000; Holton, 2000; Katzenstein, 1999). Di questi, forse il più famoso è quello delle madri e delle nonne della Plaza de Mayo in Argentina.

politica. Ad esempio, Elza Ibroscheva e Maria Raicheva-Stover (2009), nel loro studio delle elezioni parlamentari in Bulgaria del 2005, osservano che

In Eastern Europe, this phenomenon has intensified with the collapse of communism, which was replaced by an unprecedented masculine democratic transition. This, on the other hand, has been accompanied by a widespread use of stereotypical images and representations of women in the press which in turn, leads to the creation of a social climate tolerant towards and in fact, encouraging, of sexism in social life [...] even when women achieve a measure of political success by joining the parliament, they are still not safe from insults and humiliation based upon their gender. In addition, media stereotypical depictions perpetuate gender norms that deny the complexity of both women's issues and women's interests. While women's interests and issues are extremely varied and complex, the media generally fail to capture this diversity and are often aided in this process by the female politicians themselves. (2009, p. 329)

La messa in mostra della sfera intima come strumento elettorale e di consenso ha permesso a Julija Tymošenko, in Ucraina, di demolire il confine tra pubblico e privato, agendo nella direzione della privatizzazione della sfera pubblica e della politicizzazione della sua biografia, come confermato anche da Liza, nel corso della nostra intervista: «Tymošenko choose a very good strategy: she looks like a Barbie, she talks like the *Berehynia* of the country and she acts like a man. Because politics is a men field, here». Se, come mi dice Liza, in Ucraina «politics is a men field», è chiaro che per un personaggio come Julija Tymošenko, poiché donna, è necessario «[to] struggle with the complex gender dynamics of Ukrainian politics». Proprio la messa in atto di queste strategie che le sono risultate particolarmente efficaci al raggiungimento dei suoi obiettivi politici è diventata, negli anni, oggetto di analisi nella letteratura femminista ucraina (ma non solo):

Her visual appearance [...] evoked a broad variety of cultural connotations: from Marianna of the Ukrainian revolution and a woman-warrior fighting the dark forces of evil to the traditional Mother of the Nation, the embodiment of chastity, tenderness and love. Tymoshenko's golden plait, reminiscent of a nimbus or a crown, has become the most successful brand in Ukrainian politics since she appeared on the covers of glossy magazines and on TV screens (Zhurzhenko, 2013, p. 1)

She has nonetheless proven herself capable of meeting and exceeding the gendered expectations women politicians face. Early in her career as a politician, Tymoshenko was cast by her detractors as the «Gas Princess» and the «Oligarch in skirts». Presumably, these terms were employed to indicate that she was deemed not only too «sexy», but also too involved in the masculine domain of energy trading, to be considered a good Ukrainian woman, let alone a good politician. In response, she transformed herself into a veritable *Berehynia*. She learned to speak Ukrainian, allied herself with the traditionalistic Victor Yushchenko, and donned her signature wrap-around peasant braid. During the Orange Revolution, her fiery speeches and willingness to stand up to armed troops earned her new sobriquets that were more positive, but no less gendered: «Ukrainian Joan of Arc», «warrior princess», «Orange Princess» and «Goddess of the Revolution». (Hrycak, 2011, p. 73)

Un altro personaggio, altrettanto interessante e che pure mi pare essersi inserito nello spazio pubblico ucraino attraverso una «struggle with the complex gender dynamics», è

Nadija Savčenko. Savčenko è tiratore scelto dell'esercito del suo paese e prima donna a entrare ufficialmente nell'aviazione ucraina⁶⁸, una posizione del tutto inedita per un paese in cui

there are some limitations for women in professional army: women cannot practice it. For example, it can be very absurd but in Ukraine women cannot be metro drivers, for example [...] in professional army women cannot be snipers so women are maybe registered as psychologists or maybe doctors even if in reality they actually shoot. And it causes very huge differences in salary because if you are in the regular army, there is a big difference in salary if you are a sniper, comparing with people who do different jobs. In army you can triple your salary. So women cannot be registered as snipers as men can so their salary is lower, for example. (Iryna, giornalista femminista)

L'immagine di Nadija Savčenko, così come veicolata dai media, è molto diversa da quella di Julija Tymošenko: se la seconda incarna l'ideale della bellezza ucraina, presentandosi all'occorrenza come una *Berehynia* o come una *Barbie* (Kis, 2005, p. 118), la prima incarna – nell'aspetto – la forza e il coraggio tipicamente associati alla virilità.

[Media] they only say «She is brave, she is a hero», but a *man* hero. She is very patriotic, so the rhetoric is this one: even if they specify she is a woman, they clarify she is a woman that act like a man. So, yes she became an icon but she is ... hmm ... I think that her image is very comfortable within this nationalistic turn we are facing in Ukraine (Liza, FemSolution).

If we compare Nadija Savčenko with Pussy Riot's Nadežda Tolokonnikova, there is a quite different perception. Nadežda Tolokonnikova was much more often depicted according to this archetype of human in trouble, you know: a beautiful woman in trouble and so we need to save her, to rescue her. She was a princess in trouble to rescue. While Nadija Savčenko ... you don't have this image of a woman in trouble, that you should rescue. So there is a very different perception [...] Tolokonnikova was not that widely known as Savčenko is [...] but Tolokonnikova is more beautiful so with her this role of the archetypes of women's femininity and beauty, women's gentleness and care worked better [...] by now Savčenko is playing the role of a patriot and it's absolutely a different stage. She wanted to be a pilot and she followed this goal, not easy for a woman, but nothing else related to feminism was articulated by her [...] She rules now in Julija Tymošenko political party [...] I think that the same Tymošenko is more interested to define Nadija Savčenko as a patriot more than a feminist. (Anna Hutsol, Femen)

Seppure né Julija Tymošenko né Nadija Savčenko siano considerate rappresentanti del movimento femminista ucraino, come afferma Anna Hutsol (né loro stesse abbiano mai mostrato interesse nel farvi parte) e nonostante le diverse strategie di apparizione nella

⁶⁸ Savčenko ha preso parte alla guerra del Donbas, è stata accusata da Mosca di aver collaborato all'uccisione di due giornalisti russi e per questo arrestata e detenuta in Russia. Secondo la versione ucraina, al contrario, Savčenko non ha niente a che fare con l'uccisione dei due giornalisti e sarebbe stata arrestata illegalmente e divenuta una prigioniera politica di guerra, ostaggio del Cremlino. Il caso Savčenko, ad ogni modo, è diventato emblema delle tensioni tra i due paesi. Dall'inizio della guerra con la Russia, Kyiv è tappezzata di bandiere ucraine e di immagini con il volto della pilota accompagnate dall'hashtag #FreeSAVCHENKO sarà liberata nel maggio 2016, dopo lunghe trattative tra la Russia e l'Ucraina.

sfera pubblica articolate dall'una e dall'altra, mi sembra che entrambi i casi stiano ad indicare che, quando le donne entrano nella sfera pubblica e politica in Ucraina, debbano utilizzare strumentalmente gli stereotipi di genere e mescolarli al contesto, agli obiettivi d'azione, come unica strategia per farsi notare, per ottenere appunto spazio. In un articolo del 1988, Deniz Kandiyoti invita a prestare maggiore attenzione alle strategie che le donne mettono in atto all'interno di una società *male-dominated*:

Women strategize within a set of concrete constraints, which I identify as *patriarchal bargains*. Different forms of patriarchy present women with distinct "rules of the game" and call for different strategies to maximize security and optimize life options with varying potential for active or passive resistance in the face of oppression (Kandiyoti, 1988, p. 274)

Trovo questa idea di un «bargaining with patriarchy» particolarmente funzionale alla mia trattazione per due ragioni: innanzitutto perché esprime bene l'idea di una società che, come già detto, è caratterizzata da norme e riti di interazione che regolano l'accesso (o meno) alla sfera pubblica; in secondo luogo nella possibilità di contrattazione sottesa al *bargaining* è implicita la possibilità di contestare, ridefinire e rinegoziare queste stesse regole, all'interno di un dato spazio. In *Elogio del Margine* (1998) bell hooks scrive che «gli spazi possono essere interrotti e trasformati [...] degli spazi ci si può appropriare» (1998, p. 72) e citando Pratibha Parma afferma che «the appropriation and use of space are political acts» (*Ibidem*). Nel discorso post indipendenza in Ucraina, lo abbiamo visto, le donne sono spesso escluse dalla vita pubblica perché il compito convenzionalmente affidato loro è principalmente quello di madri e nutrici della famiglia. Anna Hutsol, durante la nostra intervista, mi dice infatti «we believe we should stop this idea that if a woman act like men have always acted, she should also look like a man». Hutsol sta denunciando, cioè, una cittadinanza declinata al maschile alla quale rifiuta di omologarsi attraverso proprio l'utilizzo strategico delle «body resources» femminili:

we evaluate our body resources, to use, and how, beauty. it's a strategic choice [...] so it's a strategic use of our beauty resources. We are not a group of stupid and crazy women who just come to sold their beauty. We strategically use beauty as a resource to achieve our goals [...] Why we should avoid this if it works? [...] we also believe we should stop this idea that if a woman act like men have always acted she should look like a man [...] we did it in innovative way, we bring sex into protests. Before sexy women were perceived not feminists. So we tried to challenge this view and stress the issue that a feminist may be even sexy, yeah? [...] we came into the territory of patriarchate [...] we are not protesting on a territory that is more safe or comfortable for women or more feminine or more women territory, we work on this patriarchal territories [...] before sexual bodies were seen and used in private sphere, in bedrooms [...] so we try to show that these bodies could be also ... they could be used as protest-bodies and ... for a wider audience (Anna Hutsol, Femen Ucraina)

Anche in altre occasioni (Channell, 2014; Eileraas, 2014; Kim, 2013; Martsenyuk, 2013; O'Keefe, 2011; Rubchak, 2012; van den Berg, 2014; Zychowicz, 2011), Hutsol e le attiviste Femen hanno sottolineato il fatto che la scelta di mostrarsi a seno nudo è compiuta al solo fine di combattere il patriarcato e la cultura sessista in Ucraina (e poi altrove), anche Sofia lo sottolinea quando mi dice «Non siamo esibizioniste, siamo

femministe» (Sofia, Femen France). Stanno allora compiendo una qualche forma di *bargain* con il patriarcato (Kandiyoti, 1988). Le strategie di contrattazione messe in atto da Femen sembrano però superare le modalità di ingresso/irruzione nella sfera pubblica: riportare il corpo femminile (semi-nudo) nella *polis* non è un riferimento del tutto inedito. Cito Christine Bard a proposito delle suffragiste inglesi:

Lo spazio prediletto delle *suffragettes* è la strada con o senza autorizzazione [...] La prova della strada presuppone coraggio e sangue freddo: la loro presenza provoca delle reazioni aggressive, degli insulti, delle parole oscene, dei gesti fuori luogo. Le manifestazioni mostrano delle militanti disciplinate, in ordine, che marciano in rango [...] L'insieme deve mostrare la calma, la determinazione, la forza e la coesione [...] Quello che colpisce delle *suffragettes* è la loro esposizione volontaria alla repressione di polizia. Nell'ordine di migliaia sono arrestate [...] la scena dell'arresto, con o senza resistenza fisica, è diventata un cliché. (Bard, 2014, p. 216, *cfr.* in Schmidt, 2015)

Molti elementi simili con Femen, allora. Seppure, come stavo dicendo, le *performance* di queste ultime, non si risolvono soltanto nel movimento attraverso cui i seni nudi irrompono dal privato nel pubblico o nella resistenza alla polizia: le attiviste, in occasioni diverse, hanno simulato un coito oppure hanno urinato, ulteriori attività strettamente private traslate nel pubblico. Le narrazioni veicolate da questo tipo di azioni, elevando il privato al livello del pubblico, violano certamente le grammatiche condivise di come si deve stare in pubblico e non soltanto mettono in crisi la divisione classica tra pubblico/privato ma producono un comportamento addirittura offensivo. Le azioni Femen, così marcate da nudità esposta e soddisfazione di certi bisogni umani primari, vengono meno al principio di «disattenzioneabilità»:

le persone più varie, che non necessariamente si conoscono tra loro [...] entrano in vicinanza fisica le une con le altre [...] il principio di disattenzioneabilità stabilisce che in simili ambienti e contesti io non debba essere inopportuno o debba almeno evitare di comportarmi sistematicamente in modo invadente. In altri termini, devo permettere a chiunque mi incontri di non badare a me [...] non devo impormi all'attenzione di nessuno (Geuss, 2005, pp. 30-31)

Affinché un determinato comportamento o una determinata performance sia efficace, e ritorno alla letteratura sui movimenti sociali, è cruciale la capacità di differenziarsi «dal resto del mondo» (Melucci, 1991, p. 142). Violando «il principio di disattenzioneabilità» (Geuss, 2005, p. 30) certamente Femen si rende *attenzioneabile*, riconoscibile. L'efficacia di una *performance* però si misura anche dalla capacità, da parte del gruppo che la costruisce e inscena, di comunicare certi significati e riuscire a costruire consenso intorno a questi: «una condizione importante per il successo dei tentativi di mobilitazione è che si realizzi un allineamento degli schemi interpretativi tra gli attori del movimento e la popolazione che essi intendono mobilitare» (Diani 1997, p. 89). Anche in questo senso mi interessa analizzare attraverso quali movimenti e appropriazioni nello/dello spazio pubblico, Femen costruisce significato politico all'interno della/delle sfera/sfere pubblica.

Femen e la dicotomia pubblico/privato

Parto col ricordare di nuovo che le attiviste Femen portano alcuni aspetti della propria intimità, del privato, nel politico, nel pubblico. Lo fanno con l'intenzione di provocare delle risposte, di trasformare il corpo semi-nudo della donna nel simbolo della soggettività femminile contro il patriarcato. Il Manifesto Femen riproduce l'*incipit* della Genesi della Bibbia (ri)-presentando il corpo della donna come corpo visibile, presente, e a cui bisogna riconfermare legittimità, in qualsiasi forma, nella sfera pubblica. Quando nell'ultimo verso dell'estratto che propongo qui di seguito si legge «and so FEMEN is born» mi sembra che Femen stia rivendicando un ruolo, si stia facendo promotore di questa necessaria trasformazione, del riportare al centro della *polis* il corpo della donna.

In the beginning, there was the body, feeling of the woman's body, feeling of joy because it is so light and free. Then there was injustice, so sharp that you feel it with your body, it immobilizes the body, hinders its movements, and then you find yourself your body's hostage. And so you turn your body against this injustice, mobilizing every body's cell to struggle against the patriarchy and humiliation. You tell the world: Our God is a Woman!

Our Mission is Protest!

Our Weapon are bare breasts!

And so *FEMEN is born* and sextremism is set off. (Femen Manifesto, corsivo mio)

Affinché le sue performance possano definirsi politicamente efficaci, Femen dovrebbe mostrarsi "aperto" a tutti coloro i quali che, come nelle dinamiche tipiche di una sfera pubblica inclusiva (Fraser, 2006), si mostrino interessati ai problemi discussi, ai temi che vengono portati alla ribalta. Più che tornare sui «subaltern counterpublics» di Fraser e alla loro definizione, mi interessa definire i flussi di comunicazione che si sviluppano tra un *counterpublic* e l'altro e la capacità relazionale di «interact discursively as a member of a public [...] to disseminate one's discourse into ever widening arenas» (Fraser, 1990, p. 67). Appurati gli obiettivi e le strategie messe in campo da Femen per renderli-rendersi visibili e già anticipata la posizione Femen all'interno dei «micro-publics» (Zhabuzkho, 2002) ucraini, in che maniera si propongono di «disseminate [their] discourse into ever widening arenas»?

Per provare a capirlo, proverò a muovermi all'interno di una matrice che, convenzionalmente, mi permette di avere una rappresentazione grafica dello spazio pubblico⁶⁹. Riprendendo il senso del titolo di questo paragrafo, nonché le riflessioni fatte fino a questo punto sui significati e sulle dinamiche che accompagnano l'ingresso del corpo femminile nello spazio pubblico, possiamo definire i due comportamenti che utilizzerò come convenzioni, "comportamento pubblico" e "comportamento privato". Per costruire questa matrice, naturalmente, abbiamo bisogno di compiere una forzatura e ridurre i comportamenti possibili come due opposti idealtipi. Nella realtà, tra i due comportamenti che poniamo sugli assi esiste una notevole sovrapposizione e i confini tra un possibile comportamento e l'altro sono molto più mobili, fluidi, porosi. Ma come

⁶⁹ Per la costruzione di questa matrice prendo ispirazione in parte da Linz & Stepan (1996) *Problems of Democratic Transition and Consolidation Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press e in parte dallo *Schema sinottico delle opposizioni pertinenti* contenuto in *Il Dominio maschile* (1998) di Pierre Bourdieu.

idealtipi, tuttavia, questi comportamenti vanno tenuti distinti e possono offrirci un utile spunto⁷⁰. Incrociando le due dimensioni in questa matrice immaginaria, otteniamo una raffigurazione dello spazio politico (pubblico) come determinato dal rapporto tra livello di presenza/visibilità (pubblico) e livello di assenza/invisibilità (privato). Possiamo, poi, dividere tale spazio orizzontalmente da una retta che rappresenta una soglia minima di “normalità”: al di sopra di questa soglia si collocheranno i comportamenti che condividono un livello comune (nel senso di riconosciuto, legittimo, ammissibile) di liceità. In quest’area troveremo, evidentemente, sia comportamenti caratterizzati da piena ammissibilità nell’ambito della norma o della consuetudine, sia comportamenti che ne presentano un livello minimo, ma pur sempre sufficiente; l’area al di sotto della soglia, invece, accoglie tutti quei comportamenti caratterizzati da gradi anche molto diversi di devianza rispetto a quello che è considerato ammissibile nella sfera pubblica, non per la natura stessa del comportamento, ma per la risposta che susciterebbe nell’ambiente socioculturale in cui verrebbe a verificarsi. Il movimento all’interno di uno spazio così disegnato, può avvenire lungo diversi vettori e un soggetto o un gruppo di soggetti può trovare un proprio equilibrio in un certo punto di quello spazio oppure continuare a muoversi pendolarmente all’interno della matrice. Questo movimento pendolare non va confuso con una oscillazione tra ondate di normalità e ondate di devianza: tenendo a mente la semplificazione operata per costruire la matrice, non dobbiamo riferirci al segmento mediano come se fosse un ipotetico *continuum* visibile-invisibile, normale-deviante, pubblico-privato bensì, il movimento lungo e attraverso questo asse, crea uno spazio che potremmo definire un altrove politico, un comportamento che si trova al confine tra l’uno e l’altro. Mi interessa proprio individuare e interpretare, rispetto a Femen, le caratteristiche di questo altrove politico, della sua natura liminale rispetto a due (e più) possibilità.

Parto da quelle che sono le dinamiche e le regole interne a Femen, quelle che permettono al gruppo di costituirsi in quanto tale e quindi inserirsi con la propria identità e le proprie caratteristiche all’interno delle «public arenas» (Fraser, 1990) che sto immaginando posizionate, ciascuna, all’interno della matrice proposta. Il primo elemento che mi interessa sottolineare, delle dinamiche interne al gruppo, è la sincronia: il corpo Femen è un corpo sincronico. Le attiviste, che si tratti di un’azione di gruppo o individuale, sono (s)vestite sempre alla stessa maniera, compiono gli stessi movimenti, urlano uno slogan e sono allenate per opporre resistenza, in un certo modo, alla polizia che cerca di allontanarle dalla scena:

We have constant physical training, a permanent physical training [...] there are, I would say, major rules that should be shared. First of all, it must be a topless protests, body should

⁷⁰ Max Weber, in *Il metodo delle scienze storico sociali* (1967, ed. or. 1904) definisce il tipo-ideale come un «quadro concettuale, il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà sociale vera e propria [...]: ha il significato di un puro concetto-limite ideale, a cui la realtà deve essere commisurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico». L’idealtipo è una ricostruzione parziale che mira all’essenziale: nelle scienze sociali, il ricercatore/ricercatrice sceglie nell’insieme storico un certo numero di caratteristiche per ricostruire un tutto intelligibile, che è solo una delle diverse ricostruzioni possibili. Il mestiere del ricercatore/ricercatrice sociale è infatti quello di rendere la materia sociale o storica più comprensibile. Ecco perché la ricostruzione dei tipi ideali non è il fine della ricerca scientifica, ma un mezzo.

be used as a weapon, as a text [...] you have to write some slogan on your body. (Anna Hutsol, Femen)

FEMEN is an international women's movement of brave topless female activists painted with the slogans and crowned with flowers. FEMEN female activists are the women with special training, physically and psychologically ready to implement the humanitarian tasks of any degree of complexity and level of provocation. FEMEN activists are ready to withstand repressions against them [...] FEMEN is the special force of feminism, its spearhead militant unit, modern incarnation of fearless and free Amazons. (Femen Manifesto)

When Inna arrived in Paris she wanted to reproduce what she knew from Ukraine. So she was like ... she had this particular idea of femininity, of women's bodies and it depended on the education and the cultural context she raise up. So the first women that contacted us, that wanted to be part of the movement, they were all really beautiful, really skinny, blonde, long hair. They were like *clones*, you know. I think because they identify with that image of the Ukrainian activists. (Éloïse, Femen France)

Le interviste e l'estratto dal Manifesto dimostrano che in principio Femen ha stabilito alcune linee guida per le attiviste, per quanto riguarda le modalità della protesta e quindi per quanto riguarda gli addestramenti, quegli elementi che ho definito «prediscorsivi» nel senso di precedenti (perché già convenzionalmente stabiliti) all'azione stessa e determinanti ai suoi fini. Ciascuna attivista deve incorporare i «Femen's symbols», così come indicati e sviluppati dal gruppo (nella fattispecie, dalle fondatrici ucraine). Se osserviamo le azioni Femen risultano evidenti, allora, delle forme di controllo e di disciplinamento che riguardano innanzitutto il singolo corpo, quello di ciascuna attivista, affinché questo diventi indistinguibile rispetto al corpo *collettivo* Femen, quasi come se l'obiettivo sia quello di creare un collettivo omogeneo e ideale, questa «modern incarnation of fearless and free Amazons», che si legge nel Manifesto, appunto. Letta in questi termini, la sincronicità dei movimenti e delle azioni e l'aspetto visivo del corpo delle attiviste risponde alla volontà di presentare corpi indistinguibili, tutti uguali, dei cloni come indicato da Éloïse. Nel tentativo di analizzare questi corpi sincronici, nei movimenti e nell'aspetto, si sovrappongono cornici interpretative differenti e i fattori che entrano in gioco sono molteplici: ho bisogno di attraversare diversi «incroci» (Crenshaw, 2011) oppure, come dice Yuval-Davis (2006), diverse «intersezioni fra assi di potere». Come interpretare, ad esempio, e quali effetti sortisce la bianchezza del corpo Femen? E il suo aspetto giovane e magro? Sono tutti aspetti, anche questi, rilevanti ma che tralascio in questo paragrafo (verranno ripresi successivamente nella trattazione, con l'articolazione e l'approfondimento che meritano) in cui, lo ricordo, provo a individuare principalmente se e attraverso quali pratiche Femen, nello spazio pubblico, stia «chiedono un futuro diverso» (Butler, 2017, p. 126) e, nel farlo, quale spazio stia occupando oppure generando.

Dopo l'intervista con Anna Hutsol a Kyiv, a maggio 2016, avevo appuntato delle note di campo. Si tratta di un misto tra note osservative (Schatzman e Strauss, 1973, pp. 99-101) e note personali (Corsaro, 1985, p. 295), e infatti mi lascio andare, in qualche occasione, a delle osservazioni che appaiono più come un commento che una descrizione fattuale. In queste note, ad ogni modo, non tanto la descrizione degli eventi

nella loro essenzialità ma, soprattutto le mie impressioni a intervista conclusa, mi tornano utili: se rilette diacronicamente, a distanza di mesi dal campo, mi aiutano a ricostruire e mettere insieme vecchie interpretazioni e nuovi schemi cognitivi e cercare proprio di capire in che maniera Femen si organizza internamente per agire, poi, all'esterno.

data: 17 maggio 2016, h 15:00

luogo: PR Bar, Petra Sahaidachnoho St, 6, Kyiv

Entriamo nel bar in orario, la musica è bassa e soltanto un tavolo all'ingresso è occupato. Anna Hutsol è nella sala interna, sta lavorando al computer. Alterna computer e smartphone. Durante tutta l'intervista siamo spesso interrotte da messaggi o chiamate che riceve. Ogni volta si scusa per l'interruzione e riprende il discorso da dove lo aveva lasciato. Beve caffè americano. Conosce il bar e chi ci lavora. Ordina due volte il caffè. È bella. Ha uno sguardo fiero, è una donna intelligente. Molto determinata. Non parla mai di lei, del suo percorso. Parla di Femen. Lei in quel momento è Femen. Soltanto alla fine si lascia un po' andare, dice di essere diventata cinica, col tempo. È l'unico riferimento personale durante tutta l'intervista. Forse anche io sono rigida all'inizio, mi mette imbarazzo averla di fronte e poterle parlare. Non mi sembra vero. Quando si rivolge a Tamara e non mi vede controllo sempre che il registratore sia acceso e funzionante. Siamo sedute troppo vicino all'altoparlante della radio (male!). Provo ad avvicinarmi e le racconto degli anni Sessanta e Settanta in Italia e di mia madre che era lì ma non ha partecipato alle grandi manifestazioni femministe né me ne ha mai parlato. Non raccoglie il riferimento autobiografico come speravo. Sembra invece giustificarsi dicendomi che l'Ucraina non ha la tradizione femminista dell'Europa Occidentale (nested-orientalism?). L'intervista è comunque fluida. Ci tratteniamo insieme quasi due ore. Mi ringrazia alla fine per l'interesse su Femen. Io ringrazio lei.

È rintracciabile, lo dicevo anche più sopra rispetto alle modalità delle *performance*, una certa forma di devozione e di conformità alla causa, che sembra debba essere interiorizzata, da ciascuna attivista. Me lo conferma anche Sofia: «Femen France non fa un casting per chi vuole aderire al gruppo, non c'è alcun provino, l'unica richiesta [...] è che abbiano letto il Manifesto Femen e che ne abbiano fatto propri i valori e che oltre a conoscerli, li condividano» (Sofia, Femen France). Anna Hutsol, tornando alla protagonista delle note di campo che riporto, non ha mai partecipato direttamente alle azioni Femen; ne è la fondatrice, insieme a Oksana Shako e Sasha Shevchenko, e la persona che più delle altre ha elaborato le basi teoriche e programmatiche del gruppo ma è pure l'unica che non si è mai spogliata. Nonostante questo, il suo votarsi alla causa si esprime attraverso questa personificazione, non corporea, ma istituzionale, di rappresentanza, al gruppo. Si tratta di quello che intendo quando ho preso nota del fatto che «Non parla mai di lei, del suo percorso. Parla di Femen. Lei in quel momento è Femen». Mi sento per questo di poterla includere ugualmente in questo processo di caratterizzazione innanzitutto corporea al gruppo.

Tornando all'immagine della matrice costruita poco più sopra, possiamo dire che Femen, o meglio, le sue azioni, si realizzano in uno spazio liminale, quell'altrove politico che si genera attraverso quel movimento che pendolarmente incrocia l'asse mediano della matrice, uno spazio che si configura (per qualche ragione che vedremo)

di confine. In maniera abbastanza intuitiva, mi sembra che il meccanismo su cui si basa la costruzione della porta d'ingresso della prima sede Femen a Kyiv aiuti a visualizzare questo spazio transitorio: l'ingresso della sede ucraina Femen dava in un corridoio di passaggio tra due palazzi adiacenti, in un quartiere abbastanza centrale della città; seppure già da anni la sede è stata sgomberata e il locale adibito ad altro, dalla foto scattata nel 2013 dal reporter Aleksandr Sinitsa⁷¹, forse ultima testimonianza visuale di quel luogo, è possibile osservare che il fondo della porta era nero e che, all'altezza dello spioncino, spuntavano due seni in cartapesta, uno blu e l'altro giallo, i colori della bandiera ucraina nonché logo del gruppo. La porta, in genere, è il luogo di separazione e di passaggio tra due spazi, è appunto un confine. Anche la porta della prima sede Femen, vista dalla strada, separa l'esterno dall'interno e la presenza dei seni nudi riprodotti e rivolti sull'esterno sono un invito a compiere un movimento da fuori verso dentro, un invito a entrare. Eppure, data la semantica dei seni (un attributo del corpo femminile, una parte *privata* di questo), l'invito può essere letto anche come movimento contrario, dall'interno verso l'esterno, dal privato al pubblico. Le due possibilità sono co-presenti e occupano lo stesso luogo, sovrapponendosi. Si forma in questo modo un vero e proprio incrocio cognitivo, quella che la semiotica del linguaggio visivo⁷² definirebbe «interpenetrazione» (*Groupe µ*, 1976; 1992). Siamo in presenza, cioè, di un'intrusione di un ordine in un altro, di una possibilità di movimento in almeno due direzioni. Cosa significano queste direzioni e quali sono gli spazi che, attraverso di esse, si attraversano? Quali caratteristiche assumono questi spazi?

La soggettività incarnata Femen irrompe nello spazio pubblico, l'ho già anticipato, non solo in carne e ossa ma persino con i suoi bisogni primari, producendo una dilatazione dello spazio pubblico, il quale viene riempito della presenza intima dei corpi, mettendo in atto un vero e proprio potenziamento e tutta una serie di contrapposizioni e conflitti, di negoziazioni continue, tra uno spazio e l'altro, tra il pubblico e il privato: lo spazio pubblico si trasforma in uno spazio che viene attraversato da qualcosa d'altro. Nel 2014, ad esempio, tre attiviste Femen hanno urinato su una fotografia che ritraeva l'ex presidente ucraino Viktor Janukovyč; oppure, sempre nel 2014, un'attivista ucraina si è rovesciata addosso un secchio di sangue umano in segno di protesta a Vladimir Putin e alla guerra in corso tra Ucraina e Russia. Si tratta di azioni intrinsecamente associate a delle sostanze (l'urina, il sangue) «ritenut[e] da molti sporc[he], disgustos[e] e contaminant[i]» (Geuss, 2005, p. 34). Anna Hutsol, ad un certo punto della nostra intervista, mi dice che la scelta di utilizzare slogan e frasi semplici, telegrafiche, comprensibili, come «Fuck you Putin», «Religion kills», «Fuck your morals» risponde alla volontà di voler raggiungere il maggior numero di persone, di rendersi comprensibili anche in una società, come quella ucraina, che come visto è attraversata da sessismo e stereotipi. Aggiunge anche che, proprio per la scelta di queste espressioni, di queste parole

we have been accused by many for being rude but I do know that women, for centuries, have been burned, burned as witches for example. So I think that now, after all that, we should have finally gained the right to say whatever we want and even in a rude way. But this

⁷¹ <https://photo.unian.net/eng/detail/499762.html>

⁷² Dubois, J., Edeline, F., Klinkenberg, J.M., Minguet, P., Pire, F., Trignon, H., *Rhétorique générale*, Librairie Larousse, Parigi (1970)

moralization is still here, you know: women are not supposed to use rude words. (Anna Hutsol, Femen)

Tutto questo non soltanto produce un comportamento deviante, offensivo, ma presenta un corpo vivo, pulsante, parlante, un corpo che, come direbbe Butler, «non resta al suo posto» (2014). I corpi semi-nudi Femen provocano biasimo, opposizione, censura. Al corpo esposto Femen è attribuita una connotazione negativa, uno stigma. Attribuire un significato (ai corpi) inquinato dallo stigma, interrompe, in questo caso sul nascere, la possibilità di ottenere consenso, di rivolgersi «[to] a wider audience» (Anna Hutsol, Femen Ucraina) e di procedere a una qualche forma concreta di trasformazione (la fine del patriarcato, come si legge dal Manifesto). Questo accade non tanto perché il numero delle attiviste Femen, rispetto ai primi anni, è calato notevolmente: «from 300 we decreased to 20» (Anna Hutsol, Femen Ucraina). Anche nell'edizione estesa e in francese del Manifesto (2015), si legge proprio nella prima pagina: «Ne doutez pas qu'un petit groupe de femmes puisse changer le monde» (Manifeste Femen, 2015, p. 5) ma per tutta una serie di dinamiche, relazioni, negoziazioni che si realizzano nello spazio pubblico.

Nella sua opera *Stigma, l'identità negata* (2003, ed. or. 1963) Erving Goffman afferma che la qualificazione dello stigma (che può essere fisica o culturale) provoca un effetto preciso negli altri, in chi osserva: la messa in discussione dell'identità sociale del soggetto *stigmatizzato*:

definirò normali noi e quelli che non si discostano per qualche caratteristica negativa dai comportamenti che, nel caso specifico, ci aspettiamo da loro [...] per definizione, crediamo naturalmente che la persona con uno stigma non sia proprio umana [...] mettiamo in piedi una teoria dello stigma, una ideologia atta a spiegare la sua inferiorità (2003, p. 15)

Goffman sostiene che lo stigma (provocato da un comportamento deviante) sorge proprio sulla base del rapporto sociale in cui il soggetto è coinvolto:

lo stigma non riguarda tanto un insieme di individui concreti che si possono dividere in due gruppetti, lo stigmatizzato e il normale, quanto piuttosto *un processo sociale a due assi*, assai complesso, in cui ciascun individuo partecipa in ambedue i ruoli, almeno per quello che riguarda certe connessioni e durante certi periodi della vita. (Goffman, 2003, p. 170. Corsivo mio)

La proposta di un «processo sociale a due assi» mi offre lo spunto per raccontare il mio percorso nel cercare di contattare le attiviste Femen per intervistarle (non è stato facile) e introdurre «Tamara», il cui nome compare nelle mie note di campo senza ulteriore specificazione. La mia scelta iniziale, per accedere al campo di indagine, è stata quella di utilizzare i circuiti di comunicazione virtuale e provare a contattare le attiviste Femen scrivendo direttamente agli indirizzi elettronici reperibili sui canali ufficiali del gruppo. A nessun messaggio ho ricevuto risposta se non in una sola occasione: M.S., a gennaio 2016, è stata l'unica a rispondere alla mia *mail* e con queste parole:

Hello Claudia, I'm sorry but I'm not interested. Your email was also forwarded to the group few weeks ago and I guess that nobody wants to answer. So, to be honest, I think you'll have to give up. Good luck.

Atterrata a Kyiv la prima volta a marzo 2016, decido allora di cambiare strategia e provare a raggiungere Anna Hutsol, attraverso il passaparola. Probabilmente l'*ufficialità* del mio messaggio potrebbe avere spaventato o, forse, infastidito il gruppo. Mi rivolgo allora alla comunità femminista di Kyiv la quale è composita ma non vastissima. Attraverso un campionamento a valanga, a partire da pagine Facebook o mailing list a cui mi sono iscritta sono entrata in contatto con alcuni gruppi e collettivi e tramite loro, poi, sono riuscita ad estendere la mappa ad ulteriori gruppi e attiviste. Ero (ingenuamente, forse) convinta di riuscire a raggiungere Hutsol facilmente attraverso i contatti diretti con altre attiviste della capitale ucraina. Ma già durante i primi giorni mi si è reso evidente che nessuna di queste persone era direttamente in contatto con Anna Hutsol oppure, più in generale, con Femen. Nessuna, soprattutto, aveva mai partecipato, a vario titolo, a manifestazioni o performance organizzate da Femen. Il gruppo Femen Ucraina ha sempre agito da solo. Da una parte, questo è avvenuto per scelta del gruppo stesso:

Last year [2012] a young feminist initiative, *Feminist Offensive*, established new ways of celebrating the 8th of March by organizing a feminist art workshop, a feminist international conference and a feminist march [...] A three-day International Conference "Feminism – Assemblage Point" (March 5-7, 2012), meaning a place of gathering and solidarity, organized by "Feminist Offensive" brought together scholars and activists from Ukraine, Russia, Poland, Serbia, Finland, France, and the USA [...] The conference organizers had also planned to invite the famous grassroots Ukrainian women's group FEMEN (who protest topless) to discuss their experience in this field. Unfortunately, FEMEN decided that going abroad (to Turkey) with their naked performance was more important than fighting for women's rights in Ukraine (Martsenyuk, 2012).

Dall'altra, bisogna riconoscere una certa diffidenza da parte degli altri gruppi e movimenti femministi ucraini che hanno spesso criticato Femen, non riconoscendolo come *femminista*:

I'm not sure Femen is feminism [...] and I think that Kyiv feminist circles think the same (Iryna, giornalista femminista)

For most of my friends that wasn't the way which ... I mean, Femen... they are not feminists (Nadyia, attivista queer)

There have been debates about Femen in Ukraine so, for example, academic feminists were accusing Femen ... «They are only stupid women, they don't understand what feminism is», they were saying (Anna Hutsol, Femen Ucraina)

Anche la rivista polacca *Krytyka Polityczna*, nell'inserito ucraino del numero 67/2016, scrive un articolo dal titolo inequivocabile: *Ukraiński feminizm to nie Femen*, Il

femminismo ucraino non è Femen⁷³. Il cuore del problema è la modalità delle *performance* e l'esibizione del corpo. Il corpo snello e giovane delle attiviste Femen è un corpo particolarmente familiare all'interno di una cultura sessista e patriarcale quale quella ucraina. In Ucraina, nello specifico, il sessismo è una delle questioni più stringenti e investe le donne sia nella loro vita quotidiana sia in quella pubblica, nella politica come sui media. La maniera attraverso cui Femen propone questa immagine canonica fa sì che questa assuma inaspettatamente una connotazione eccentrica e di protesta, a differenza dell'immagine della donna-vittima presente nelle pubblicità e nei mezzi di comunicazione. La stessa Hutsol riconosce che «it's debatable about how Femen has been perceived [in Ukraine]». Seppure Anna Hutsol rivendichi, quantomeno un merito al movimento quando dice che «with Femen, feminism became more visible and people started to talk more on this [topic]» e si difenda dalle accuse di avere abbandonato la causa ucraina, quella del femminismo di casa loro, in questo modo: «very often they ask to us why we are not doing anything else in Ukraine but the fact that we are not doing anything in Ukraine doesn't mean we are doing nothing in general». Quello che è certo è che Femen, in Ucraina, non è riuscito a inserirsi all'interno di uno dei «counterpublics» femministi oppure a crearne uno proprio e duraturo. Tanto che Tamara Martsenyuk, professoressa in *Gender studies* al Dipartimento di Sociologia della NaUKMA (Kyiv) e mia *adviser* durante il mio periodo di ricerca in quella università, mi confida, proprio alla fine della mia permanenza in Ucraina, di essersi meravigliata del mio interesse per Femen. Già da qualche anno, mi dice, nessuno in Ucraina sta loro più prestando attenzione. Ma nonostante questo sarà Tamara Martsenyuk stessa che, attraverso l'aiuto di un'amica, riuscirà ad ottenere, per mio conto, un appuntamento con Hutsol. La professoressa non soltanto assolverà al ruolo di «gatekeeper»⁷⁴ permettendomi l'accesso al campo, dopo i miei tentativi vani delle settimane precedenti, ma si rivelerà indispensabile anche durante l'intervista. Hutsol accetta di incontrarmi a una condizione: vuole poter parlare in ucraino, sua lingua madre e con la quale si sente più a suo agio, chiaramente, rispetto all'inglese (la lingua che ho utilizzato io, invece, per comunicare a Kyiv, poiché non parlo l'ucraino né il russo). Da parte sua, Tamara Martsenyuk, chiede la disponibilità di Hutsol a partecipare al successivo seminario che conta di organizzare in Università, sul tema del sessismo e degli stereotipi di genere: quella di una rappresentante Femen sarebbe una presenza inedita (*sic*) e avrebbe potuto rappresentare un valore aggiunto.

L'irruzione Femen nello spazio pubblico è una forma di protesta contro il ruolo assegnato al corpo femminile, una problematizzazione della corporeità e delle soggettività femminili. Riporto a questo proposito la descrizione del modello ideale Femen così come tratteggiata da Anna Hutsol:

a woman fighter armed with a laptop, a tablet and a smartphone. She's a healthy woman, well-trained physically, bold, cheerful, creative [...] [Femen] embodies the image of a new woman: beautiful, active and totally free. (Anna Hutsol, Femen Ucraina)

⁷³ <http://krytykapolityczna.pl/swiat/ukrainski-feminizm-to-nie-femen-ankieta/>

⁷⁴ Nella ricerca etnografica, per *gatekeeper* (letteralmente “portiere”) si intende una persona (o più persone) che facilita al ricercatore l'entrata nel campo di indagine poiché fornisce le informazioni di prima mano sulle caratteristiche dell'ambiente in modo da conoscerne la struttura fondamentale oppure gli elementi di opportunità e di rischio.

L'immagine ideale che Hutsol sta evocando non ripropone esattamente quel modello di femminilità che Femen si propone di rovesciare? Non si tratta di un'assimilazione ai modelli di consumo e di apparenza veicolati soprattutto dai media? I media, soprattutto attraverso le pubblicità, presentano continuamente immagini di donne nude o semi-nude, senza che queste immagini suscitino particolari scandali o opposizioni. Il corpo Femen, giovane, bianco, magro, propone un mix di fruizione estetica e consumo commerciale, generando una contraddizione cognitiva tra il messaggio politico alla base delle azioni e l'immagine attraverso cui questo è veicolato: una donna-soggetto e una merce-feticcio allo stesso tempo. Il corpo Femen si esprime, cioè, attraverso i termini di un paradosso. Judith Butler, nella sua teoria sulla performatività, come già visto, ci dice che la corporeità può essere raccontata in tanti modi, può occupare la norma, può eccederla, rielaborarla, oppure trasformarla. I nostri corpi si inseriscono nella realtà sociale attraverso le *performance*, e queste *performance*⁷⁵ legittimano i vari modi in cui il corpo «mostra o produce la propria significazione culturale» (Butler, 1999, p. 199). Attraverso la possibilità di citare, in maniera ripetuta e iterabile, le convenzioni e le regole sociali, mettiamo in atto la realtà e contribuiamo a produrci mentre siamo prodotti, ripetendo, cioè «pratiche citazionali regolate» (Tiberi, 2013, p. 134), che attraverso la ripetizione diventano legittime e riconoscibili, all'interno di uno spazio pubblico. La ripetizione della norma può avvenire in modo inesatto (in questo caso si ha un fallimento) oppure sovversivo (in questo caso può assumere tratti paradossali). La *performance drag* esemplifica bene una pratica imitativa sovversiva-paradossale. Per spiegare il paradosso insito nella pratica *drag*, Butler riprende il testo di Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America* (1972), nel quale Newton presenta la doppia illusione interno/esterno provocata da uomini che mettono in scena la femminilità, attraverso un travestimento:

[il *drag*] è una doppia inversione che dice «l'apparenza è un'illusione». Il *drag* dice [è curiosa la personificazione che ne fa Newton] «il mio aspetto 'esteriore' è al femminile, ma la mia essenza 'interiore' [il corpo] è al maschile». Allo stesso tempo è simbolo dell'inversione opposta: «il mio aspetto 'esteriore' [il mio corpo, il mio genere] è al maschile, ma la mia essenza 'interiore' [il mio sé] è al femminile». Le due asserzioni di verità si contraddicono reciprocamente e così facendo dislocano l'intera attuazione delle significazioni di genere rispetto al discorso della verità e della falsità [...] nell'imitare il genere il *drag* rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso, nonché la sua contingenza. (Butler, 1999, p. 195)

Per il nostro caso, quello Femen, la sincronicità delle azioni e dei comportamenti delle attiviste, rendono espliciti i tratti di una organizzazione che, come detto, si vuole omogenea al suo interno. Il paradosso insito dentro questa scelta, quello che mutuo da Butler, è questo: affinché Femen possa esistere in quanto gruppo omogeneo, le *performance* devono avvenire in una maniera data, stabilita da principio, le attiviste devono imitare e riprodurre iterativamente (Derrida, 1971) quello specifico ideale: come

⁷⁵ È interessante la traduzione letterale in italiano di «performance»: *prestazione* che deriva dal latino *præstāre*, composto da *præ* – avanti, innanzi e *stāre* – stare. Quindi: stare innanzi oppure in senso figurato, garantire, procurare, dare e fare.

Femen deve essere e come deve agire. Le *performance* Femen, da un lato, mettono in discussione le caratteristiche «essenziali» della femminilità tradizionale ma proprio queste caratteristiche essenziali rimangono il termine di paragone e lo standard di riferimento a cui tutte le attiviste dovrebbero rivolgersi. In questo senso le attiviste Femen sono implicate in forme di costruzione identitaria del gruppo paradossali. Quello che Femen è/vuole essere si costruisce, attraverso le sue performance, in maniera illusoria e nasce dalla volontà di sovvertire e di disertare il ruolo normativamente imposto alla donna (con e attraverso il suo corpo). Femen trae gli spunti per il suo carattere sovversivo proprio dagli stessi oggetti che vuole sovvertire (i seni, la magrezza, il corpo-oggetto). Leggendo il Manifesto che contiene le “linee-guida” e analizzando le interviste alle attiviste (soprattutto quella con Hutsol), questa appropriazione strumentale appare inevitabile e avviene, nella mia interpretazione, per mezzo di una ri-idealizzazione di quegli stessi oggetti. Ri-idealizzazione che si realizza attraverso una specifica pratica incorporata e performativa che appare complice della femminilità egemone, una reiterazione forzosa delle norme di genere, una «normalizzazione», come accade anche a Julija Tymošenko nel momento in cui prova a incarnare l'ideale della bellezza ucraina per cercare di compensare la minaccia a questa (e quindi alle norme vigenti nella società) posta dal suo ruolo in politica (che è invece un *male business*). Questo duplice paradosso rende i corpi Femen meno intellegibili rispetto a quelli delle pubblicità, ad esempio, utilizzati ai fini espliciti di mero *entertainment*. In questo ultimo caso, le interazioni tra le immagini pubblicitarie e il pubblico avvengono principalmente mediate dalle tecnologie (video, foto, web). Secondo la letteratura che analizza le relazioni tra corpo, identità e tecnologie della comunicazione (Borgna, 1998), nello spazio di interazione creato dalle tecnologie è possibile esperire una forma di soggettività disincarnata (Featherstone & Burrows 1995) che non ha nessuna relazione con le necessità o le limitazioni del corpo fisico (Heim 1991). Nello spazio di interazione creato dalle tecnologie, cioè, è possibile giocare con qualunque desiderio sganciato dalla materialità del corpo. Il corpo, invece, ricoprirebbe un ruolo letteralmente marginale, svolgerebbe funzione di supporto per «la costruzione sociale della bellezza» (Mears, 2008; 2011). Nel caso Femen, al contrario, il corpo non è affatto assente: non solo è presente nell'interazione ma gioca *il* ruolo centrale affinché l'interazione e la ricezione del messaggio vadano a buon fine. Sulla pagina ufficiale Femen, non a caso, si legge:

We live in the world of male economic, cultural and ideological occupation. In this world, a woman is a slave, she is stripped of the right to any property but above all she is stripped of ownership of her own body. All functions of the female body are harshly controlled and regulated by patriarchy. Separated from the woman, *her body is an object to monstrous patriarchal exploitation*, animated by production of heirs, surplus profits, sexual pleasures and pornographic shows. Complete control over the woman's body is the key instrument of her suppression; the woman's sexual demarche is the key to her liberation. Manifestation of the right to her body by the woman is the first and the most important step to her liberation. Female nudity, free of patriarchal system, is a grave-digger of the system, militant manifesto and sacral symbol of women's liberation. FEMEN's naked attacks is a naked nerve of the historic woman-system conflict, its most visual and appropriate illustration. Activist's naked

body is the undisguised hatred toward the patriarchal order and new aesthetics of women's revolution.⁷⁶

Come si capisce bene da questa citazione, Femen costruisce una vera e propria narrativa del corpo. Una narrativa che è abbastanza lineare, poiché racconta la storia di come i corpi delle donne siano resi schiavi dall'industria del sesso, dal controllo sulla riproduzione, dal capitalismo. Femen crede che è possibile mettere fine a questa schiavitù nel momento in cui le donne riprendono il controllo sul loro stesso corpo e questa riappropriazione può avvenire attraverso la messa in mostra della loro (semi) nudità. Da questa prospettiva, la libertà viene raggiunta con e attraverso il corpo. La nudità (parziale) si trasforma in una sovversione del sistema patriarcale il quale ha acquisito il controllo sul corpo della donna: Femen sta invocando proprio il potenziale paradossale del corpo. Questo potenziale paradossale del corpo si verifica nel momento in cui le performance corporee sono presentate come un modo per destabilizzare il significato che il corpo della donna ha assunto per/nel sistema patriarcale. Il corpo è perciò fondamentale per l'ideologia di Femen. Nello specifico Femen ci propone un corpo femminile, per metà nudo, politicamente impegnato, un corpo che vorrebbero «in rivolta» (Casalini, 2014). La devozione delle attiviste alla causa si esprime attraverso la disciplina e il controllo delle prestazioni corporee, attraverso la messa in scena di questa (parziale) nudità, attraverso cioè quegli stessi riferimenti normativi che vorrebbero svuotare di significato. Infatti, nel momento in cui un'attivista non si comporta come previsto oppure un'azione non avviene secondo le modalità stabilite, il significato e la valenza di quello che Femen è/fa rischia di essere destabilizzato (e questa destabilizzazione può avvenire addirittura dall'interno). La consapevolezza della minaccia e della conseguente e possibile destabilizzazione mi sembra venga sottolineata da Anna Hutsol quando commenta la [foto 7] e la [foto 8] che pongo alla sua attenzione:

This is our Swedish movement [foto 7] and this is our French movement [foto 8]. But frankly speaking, for me, Femen is more like this [foto 8]. I can't agree with Swedish activists, when they appear like this. Here they lost the cohesion that was created from the very beginning. Sextremism is lost here. (Anna Hutsol, Femen Ucraina)

In altre parole, Femen stabilisce una gerarchia e una specifica forma di disciplinamento (del corpo/degli atteggiamenti) con il fine duplice di riprodurre e di proteggere il significato dell'essere "Femen" e lo fa attraverso le *performance* e la celebrazione votiva degli ideali presentanti nel Manifesto. È facile rinvenire sul blog Femen una serie di post celebrativi del gruppo e delle sue attiviste, i cui testi mi sembrano proprio confermare quello che sto dicendo. Il pretesto è quasi sempre un compleanno o una ricorrenza speciale che riguarda una attivista – come ad esempio la fine di un processo o la sua prescrizione:

Today is the birthday of Elvire D. Charles, a girl of courage and beauty. She is an activist of FEMEN France which has proved her commitment to the ideals of feminism and equality for many times. In 2015 she was one of the activists who threw herself onto the car of a former IMF chief Dominique Strauss Kahn. Now she's under a lawsuit but we all believe she will be

⁷⁶ <http://femen.org>

justified because our cause is just. It's a great pleasure for all of us to congratulate her with a birthday and to convey warmest words of love and gratitude⁷⁷.

Eight years ago, our glorious movement was founded by brave, purposeful and kind-hearted person, Anna Hutsol. Since that, thanks to Anna and other fearless FEMEN activists, millions of women have motivation to fight for their rights and to make world a better place! Anna has an amazing quality – she's always in action! Even today, celebrating her birthday, she does not stop even for a second! Always on the go, taking part in summits, moderating discussions, constantly at the forefront! Dear Anna, stay strong-willed and active! Thank you for what you are doing for women all over the world!⁷⁸

The first FEMEN activist who was convicted in France for sexual exhibition was released on January 12th on appeal, but was sentenced to a fine of 600 euros for damaging a wax statue of Vladimir Putin [...] «Surprised, but in a good way», the young 28-year-old Ukrainian, a political refugee, hailed a «victory» not only for herself but «for all women»⁷⁹.

La singola *performance*, così come la singola attivista e le vicende che la riguardano, è da sola e contestualmente origine e realizzazione di quello che Femen è (o dovrebbe essere). Allo stesso tempo, è, anche, un potenziale elemento sovversivo e quindi una minaccia. La minaccia denaturalizzerebbe Femen e ne potrebbe dislocare il mito dell'originale e per questo le minacce vanno tenute sotto controllo:

They really don't have any social life and they were all the time together and not seeing other people or not doing anything else apart for posting on FB or preparing actions. So I went a meeting there and it was like I can felt the gap between my daily life and theirs. And I think because I have been always closed to other feminist organizations I was meeting with them also. And they were often asking me «why are you hanging out with this movement?» or «why are you seeing this girl?» or «why do you participate in other actions?» and it was like ... they were a bit suspicious and they really didn't understand my reasons, you know. (Éloïse, ex Femen France)

Ma nel momento in cui limitiamo la pluralità di espressioni possibili e restringiamo il campo d'azione alle sole modalità e possibilità stabilite a priori, non si sta anche limitando la possibile sfida alla realtà sociale per crearne/promuoverne una nuova, obiettivo anch'esso alla base del gruppo? Come risolvere, cioè, questo cortocircuito e individuare come e se Femen, crea visioni del futuro e quindi agisce in quanto *public*? Ancora Judith Butler potrebbe aiutarci a rispondere quando ci dice che «la parodia di per sé non è sovversiva» anzi, esistono delle ripetizioni che vengono «addomesticate e rimesse in circolo come strumenti di egemonia culturale» (Butler, 1999, p. 196). Fino a questo momento, eccezione fatta per alcuni ambienti femministi francesi, Femen è stato delegittimato e considerato, a turno, un gruppo di giovani ragazze ingenu e guidate da un uomo (Viktor Sviatski); un gruppo xenofobo vicino all'estrema destra ucraina; un gruppo finanziato da George Soros al fine (del magnate statunitense) di destabilizzare il governo di Janukovyč; o ancora, un gruppo di ragazze annoiate che con un po' di

⁷⁷ <http://femen.org/happy-birthday-elvire/>

⁷⁸ <http://femen.org/happy-birthday-anna-3/>

⁷⁹ <http://femen.org/femen-activist-convicted-of-sexual-exhibition-acquitted-on-appeal/>

fortuna sono riuscite ad imporsi nei media pur avendo costruito una piattaforma politica del tutto inconsistente. Sarebbe a dire: parodie, sì, ma certamente non sovversive o resistenti. Tutt'altro: Femen attraverso le sue azioni convaliderebbe il dispositivo di potere che apparentemente vorrebbero distruggere.

Ma può bastare licenziare Femen in questi termini? In questo lavoro non voglio proporre letture stereotipate sul significato delle *performance* Femen. Mi pongo l'obiettivo, invece, di aprire nuove prospettive sui significati che queste performance assumono nei vari contesti culturali in cui si verificano, a seconda di chi gli attribuisce significato. In questo paragrafo mi interessa il fatto che le performance Femen nascono innanzitutto dalla volontà di essere percepite come reali (Butler, 2004, p. 358) seppure per molti inconsistenti. La mia ricerca si inserisce, inoltre, all'interno di una discussione più ampia che si propone di interrogare anche la maniera attraverso cui i corpi possono essere presentati e rappresentati, i significati che a questi vengono attribuiti, e le sue modalità di apparizione nello spazio pubblico. Non tanto al fine di colmare un qualche «critical gap»: è proprio compito dei femminismi «to keep [it] open» (Butler, 1997, p. 22), o ancora al fine di stabilire in via definitiva quale sia l'identità Femen e quindi provare l'esistenza di una serie di tratti del movimento identificabili e contestualizzabili all'interno di uno specifico e riconosciuto *frame* teorico. La mia ipotesi generale di ricerca è che questi conflitti stiano prendendo forma nei termini di una ibridazione tra i grandi approcci tradizionali al femminismo. La ricostruzione delle esperienze e dei percorsi di un gruppo appartenente a questa galassia, Femen nel caso di questa ricerca, può rivelarsi utile a individuare, seppure non a esaurire, le prospettive teoriche e le posizioni politiche assunte rispetto ai temi maggiormente al centro dell'agenda femminista nei gruppi e dei nuovi movimenti. Mi sembra di poter affermare, soprattutto, considerando gli spostamenti in diversi paesi e quindi le forme di espressione (e poi quelle di ricezione) messe in atto nei diversi contesti, che Femen può rivelarsi fenomenico di questa ibridazione e quindi uno spunto utile per articolare il discorso e l'analisi sullo stato dell'arte dei femminismi contemporanei in Europa. Non è forse possibile inserire Femen nel più ampio dibattito e nelle riflessioni oggi in corso nei movimenti neo-femministi contemporanei rispetto, ad esempio, alle forme di appropriazione da parte del tardo capitalismo delle rappresentazioni della femminilità?

Nel 2013, il marchio di gioielli *Cartier* costruisce una campagna pubblicitaria ispirandosi a Femen: le immagini propongono delle modelle seminude, con la scritta *Naked War* sul petto (uno slogan Femen), una corona di fiori in testa e al collo i gioielli della casa svizzera. Il “marchio di fabbrica” Femen diventa uno strumento di marketing e produce, mi sembra evidente, una banalizzazione puramente estetica dei messaggi politici che Femen si propone, al contrario, di veicolare. Non mi sento di affermare che Femen sia, consapevolmente, un gruppo che porta avanti un discorso critico rispetto agli effetti del tardo capitalismo e quindi alle relazioni di potere di cui si nutre il neoliberalismo o il bio-capitalismo (Fumagalli & Morini, 2009): seppure alcuni temi sono situati e direttamente legati a Femen (la sua denuncia allo sfruttamento e al turismo sessuale in Ucraina) una definizione del gruppo in questi termini gli farebbe perdere il suo carattere di autenticità e originalità che invece è centrale nella formazione identitaria Femen – esiste già un più ampio movimento anti-capitalista al quale Femen non si è mai avvicinato.

Attraverso una prospettiva butleriana ho individuato le modalità di azione e le caratteristiche delle pratiche Femen, la loro performatività, nel senso che attraverso di essi si genera «l'illusione» (Butler, 1999, p. 193) di un nucleo che si crede essenziale, originario, la cui illusione è mantenuta in vita da un regime a un tempo disciplinare di assoggettamento (Foucault, 1993, ed. or. 1975) e a un altro di soggezione. Se il primo regime scaturisce dalle modalità organizzative interne Femen, il secondo deriva dal fatto che queste *performance* hanno luogo in uno spazio pubblico. Sono tre gli elementi principali attraverso cui mi sono mossa: le attiviste, lo spazio pubblico e gli spettatori (inevitabilmente, Femen ha a che fare con gli occhi di chi le guarda). Attraverso le *performance* e le specifiche caratteristiche che queste assumono, i corpi semi-nudi Femen creano un «hyper-public» (Zychowicz, 2011), quell'altrove politico della matrice. Per questo, mi sembra probabile, la percezione che si ha del gruppo è limitata (limitante?) alla messa in scena, a una strategia di marketing. E per questo risulta, per alcuni, difficile distinguere una *performance* Femen vera e propria da una trovata pubblicitaria efficace – come nel caso dello spot *Cartier*. La differenza sostanziale tra le due, ed è questo il motivo per cui questo paragrafo ha preso le mosse dalla cornice teorica della sfera pubblica, è che al centro delle azioni Femen ci sono degli spazi (pubblici) immaginati per ospitare altro, non i seni nudi. Il pubblico-guardante (sia quello che attraversa lo spazio fisico, sia quello che intercetta le azioni Femen su Internet) è costretto a dovere rivedere e riconsiderare i significati che aveva assegnato a ciò che è pubblico (normale, consueto) e ciò che è privato (nel senso di intimo, invisibile), a riposizionare quell'asse mediano che ho chiamato soglia minima di normalità. Rachele Borghi, in un articolo del 2014, nel quale si interroga proprio sul significato che assegniamo allo spazio pubblico, alle immagini che questo riesce/può evocare, scrive:

Dal post porno, alla slut walk, corpi de-generi, favolosi, militanti, rriot, ribelli, arrabbiati “aggreddiscono” i luoghi in maniera performativa provocando rotture dell'ordine prestabilito [...] Questi corpi abitati se messi in relazione tra di loro vanno a creare una continuità tra gli spazi, fanno esplodere il binomio spazio pubblico/spazio privato, rendono porosi i confini dei luoghi, mettono in relazione il corpo singolo con gli altri creando un corpo collettivo che investe lo spazio pubblico, produce spazi di resistenza creativa, dà vita a contro-spazi in cui ribaltare le norme dominanti. I corpi da stigmatizzati e messi al bando diventano, così, virali strumenti performativi di contaminazione di spazi, di abbattimento di muri, di superamento dei limiti, quelli virtuali e quelli materiali⁸⁰.

Lo spazio pubblico diventa, allo stesso tempo, «un mezzo di comunicazione e un veicolo di significazione» (Cavicchioli, 2002, p. 153). La filosofa e economista Maria Grazia Turri, che pure si è occupata di Femen⁸¹, nella nostra conversazione dello scorso febbraio 2017, mi suggerisce di leggere Femen come un gruppo a metà strada tra movimento politico e movimento artistico; Jessica Zychowich propone di guardare a Femen come a un «performative group with a political constituency» (Zychowich 2011; 2015) ossia come a un gruppo che pur dando importanza agli aspetti politici, è prevalentemente performativo. Considerando la posizione di Michel Foucault (1978)

⁸⁰ <http://www.doppiozero.com/materiali/soglie/performance-de-genere>

⁸¹ Turri, M.G. (a cura di), *Femen: la nuova rivoluzione femminista*, Mimesis, 2013.

quando ci dice che ogni *performance* di genere deve essere riportata e riferita alle strutture di potere in gioco, Femen ci costringe a interrogare il sistema, lo spazio entro cui ci muoviamo, i processi che stimolano questi movimenti. Quando con la modernità si realizza la svolta biopolitica, nasce un potere/governo che amministra gli uomini sui ritmi di produttività e di consumo, al fine di garantire l'incremento della vita e la società acquista le fattezze di un «ibrido spoliticizzante» (Bazzicalupo, 2004, p. 235), diventa uno stare insieme in posizioni diseguali, per motivi privati ed economici di sopravvivenza, di lavoro, di benessere e di tutte le altre necessità della vita. Il privato invade lo spazio pubblico, estendendo in quest'ultimo i rapporti diseguali delle relazioni tra gli uomini (e le donne). Se per Hannah Arendt questa trasformazione non lascia, alla sfera pubblica, altra scelta se non quella di decadere, per Foucault «il tratto biopolitico del potere contemporaneo» (Bazzicalupo, 2004, p. 239) implica un processo di diffusione del potere nei corpi (e quindi di possibili resistenze, controlli, influenze, foucaultianamente intese). Viktoria Arkhipenko nel suo saggio *Reconsidering the Conventional Private/Public Dichotomy: Examining the Femen Movement through the Arendtian Lens of the Social* (2012), sostiene proprio questo:

As the social realm devoured the old realm of private and public, the sphere of intimate became the last point of resistance to the spreading and powerful realm of mass behavior and substitution of state government by state administration [...] [Femen] is an illustration of the expansion of the social realm and consequent strengthening of the intimate. (p. 38)

Se Femen per reagire/resistere a queste trasformazioni sposta nel pubblico la propria intimità, sta allora dispiegando la propria *agency*. Judith Butler definisce l'*agency*

assunzione di uno scopo non preordinato dal potere, uno scopo che non si sarebbe potuto derivare logicamente o storicamente, che opera in una relazione di contingenza e inversione rispetto al potere che lo rende possibile e al quale, nonostante tutto, esso appartiene. (Butler 2007, p. 21)

Nel caso Femen l'*agency* è data da corpi che «collettivamente manifestano una propria intenzionalità» (Schmidt, 2016, 151), attraverso delle forme che possono anche riprendere il vecchio lessico e i vecchi simboli ma con significato nuovo, delocalizzandolo. Pierre Bourdieu stabilisce che il dominio maschile pone le donne in uno stato di «alienazione simbolica» (1998, ed. or. 1998, p. 80) e che le donne esistono «per e attraverso lo sguardo degli altri» (*Ibidem*). Femen più che cedere a quello sguardo e quindi al dominio maschile, lo sfida, se ne riappropria.

Questo genera uno spazio che, seppure metaforico come per la nostra matrice, accoglie delle forme rituali che scandiscono le identità e i riconoscimenti reciproci. Questo spazio non è una sfera pubblica di interazione dialogica di stampo habermasiano che, come denunciato da Nancy Fraser, spoliticizza le differenze. Vanessa Maher, in un suo recente saggio, afferma che, ispirati dalle metafore, «ci sentiamo impegnati, immaginiamo il futuro e realizziamo i nostri piani» (Maher, 2014, p. 12). Appare necessario, a partire dalle idealizzazioni e dalle metafore analizzate, interrogare in modo più profondo le intersezioni tra le strutture di potere (tra le altre: razza, classe sociale) e le modalità assimilazioniste, strategiche o di rottura, attraverso e per mezzo delle quali

Femen sviluppa istanze congruenti (o meno) con gli assetti socio-economici e di potere esistenti. È in questa direzione che voglio leggere Femen.

V.3. *Liberté, Egalité, Femen!*

Il titolo di questo paragrafo può essere assimilato a un contenitore al cui interno possiamo inserire significati, esperienze e simboli anche molto diversi. La libertà e l'uguaglianza, che potremmo raccogliere nella locuzione «diritti umani» così come veicolati anche da Femen⁸², sono un filtro, uno strumento che mi permette di individuare, all'interno del terreno molto esteso sull'argomento, un'area tematica specifica, lo strumento che mi permette di impostare la domanda da rivolgere al mio caso studio e a co-determinare (insieme alle altre categorie che analizzo lungo tutta la tesi) l'oggetto della mia ricerca. Per prima cosa, parlare di diritti umani (un ombrello che, come accennato, raccoglie quelli civili, politici, sociali, che fa riferimento alla libertà e all'uguaglianza) implica un discorso anche sullo Stato e sulla cittadinanza: si tratta di «una relazione totale, modulata da identità, posizionamento sociale, assunzioni culturali, pratiche istituzionali e da un senso di appartenenza» (Yuval-Davis & Werbner, 1999, p. 4). Riproporre le fila di questa relazione non è semplice: si tratta di categorie e di questioni ad esse collegate molto ampie e complesse. Nel Capitolo I ho già ricostruito i passaggi, i dibattiti e le traiettorie dei movimenti femministi soprattutto durante tutto il Novecento; ho raccontato le Conferenze (le varie di Città del Messico, Copenaghen, Nairobi, Vienna, Pechino fino agli eventi del nuovo Millennio), le questioni relative al femminismo globale e quelle più recenti del femminismo transnazionale. Questi passaggi rappresentano chiaramente il *frame* teorico a cui faccio riferimento. Cristina Demaria ha scritto che il femminismo è «la scelta di una posizione da cui guardare e da cui sviluppare strategie critiche» (2003, p. 13). Ed è proprio dalla «posizione del femminismo» che mi muovo per capire come la critica femminista, per prima, infatti, abbia mostrato che tanto la definizione dei soggetti della cittadinanza, quanto il contenuto e le attribuzioni di diritti e doveri assegnati a questi stessi soggetti, siano state da sempre costruite sull'idea di un soggetto maschio, adulto, borghese, pur mascherandolo attraverso una falsa pretesa di neutralità. La critica femminista all'interno del dibattito sulla cittadinanza e dei diritti ha svelato, allora, la natura *gendered* dell'accesso ai diritti politici, sessuali, civili ed economici, legati alla cittadinanza. Questa prospettiva ha mosso i primi passi nel contesto della filosofia politica (Dietz 1985, 1987; Elshtain 1981; Mouffe 1992, 1992; Okin 1979; Pateman 1988, 1989; Phillips 1987, 1991), per poi allargarsi ad altre discipline: le scienze sociali, tra le altre. Da un punto di vista sociologico, essere titolari dei diritti di cittadinanza, significa entrare a far parte di quei meccanismi che regolano la distribuzione e l'accesso alle risorse, materiali e simboliche, della società (Turner, 1993). Il discorso sull'accesso alle risorse diventa particolarmente rilevante, soprattutto a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso: nuovi soggetti individuali e collettivi, iniziarono allora a guadagnare maggiore visibilità nella sfera pubblica, costringendo a una ridefinizione dei linguaggi e dei contenuti della politica. I nuovi movimenti sociali (Melucci, 1982; 1996), tra cui i

⁸² Come per gli altri paragrafi, anche il titolo di questo riprende uno slogan del gruppo e per questo, lo vedremo più avanti, Femen sostituisce il più classico *Fraternité*.

movimenti delle donne, rivendicavano una distribuzione più equa delle risorse sociali tra gli individui, *incipit* per il riconoscimento dell'identità e delle differenze di individui e dei gruppi (Benhabib, 2002; Fraser, 1996, 1997, 2000; Habermas, 1994; Taylor 1992):

Figure prima escluse, in ragione di identità e condizioni specifiche, dal godimento dei diritti e dei poteri del cittadino, ne hanno rivendicato la titolarità e l'esercizio, facendo leva sulla portata universalistica dei principi politici moderni. Alla cittadinanza si è fatto ricorso sia per contrastare le disuguaglianze tra i soggetti, rivendicando l'estensione di diritti civili, politici, sociali, sia per modificare le forme della vita collettiva, allargando la platea dei partecipanti e, di conseguenza, i rapporti pubblicamente rilevanti. (Boccia, 2002, pp. 111-112)

Il cammino per il riconoscimento di quello è che, a tutti gli effetti, un nuovo soggetto giuridico, nel nostro caso specifico il soggetto del femminismo, è molto lungo. A *Vindication of the Rights of Woman: with Structures on Political and Moral Subjects* (1792) di Mary Wollstonecraft e la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791) di Olympe De Gouge, sono due tra i principali riferimenti, che aprirono la strada al suffragismo e alla conquista successiva del diritto al voto, denunciando l'invisibilità delle donne e poi arrivando a ottenerne il riconoscimento giuridico. Ben presto si rese evidente che la conquista del diritto al voto era una conquista necessaria ma non sufficiente alla piena emancipazione femminile. Mettere in campo una «ridefinizione del soggetto-donna» (Costa, 2003, p. 158), significa procedere a una «ridefinizione del cittadino, del rapporto tra l'individuo e la comunità politica» (Costa, 2003, p. 158). È su questo rapporto che bisognava intervenire e non lottare soltanto per una parte specifica della popolazione (le donne, appunto) ma lottare per una trasformazione *complessiva* dell'ordine politico.

Dopo la II Guerra mondiale gli eguali diritti di uomini e donne vengono menzionati in maniera esplicita: prima con la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948) che definisce diritti umani fondamentali «tutti quei diritti soggettivi che spettano universalmente a tutti gli esseri umani in quanto persone [...] i diritti umani sono i diritti delle persone in quanto tali, indipendentemente dalla cittadinanza e dalla capacità d'agire» (Vitale, 2000, p. 12); poi con la Convenzione sui diritti politici delle donne (1952), nella quale si afferma in maniera esplicita, tra le altre cose, il diritto all'elettorato attivo e passivo delle donne e la partecipazione alle cariche politiche. La Convenzione è il primo strumento vincolante per gli stati membri delle Nazioni Unite e per questo particolarmente rilevante. Ma nonostante l'uguaglianza formale fosse stata ormai raggiunta, l'assenza di parità partecipativa e di pari accesso alle risorse economiche e sociali (Fraser 1996; 2000), l'esclusione delle donne dalla piena cittadinanza perdurava (e perdura ancora oggi) a livello sostanziale (Saraceno, 1988; 2008). Il femminismo della seconda ondata, rivendicando il diritto delle donne alla propria libertà di esprimersi, di essere padrone del proprio corpo, della propria sessualità, attraverso la valorizzazione della propria specificità, ha preso le mosse proprio da questa disparità riconosciuta come strutturale non soltanto alle questioni giuridiche. In *Guardando il mondo con occhi di donna* (1998), scrive Anna Maria Donnarumma:

tra i diritti, il primo è stato quello di riconoscere alla donna di poter essere se stessa, senza riserve, costrizioni e manipolazioni in ogni fase della sua vita. [...] Come creatura che deve

nascere, come neonata, come bambina, quindi via via fanciulla, giovane, madre, adulta, anziana. In ogni momento ella ha diritto a quanto le è necessario per raggiungere la piena espansione delle sue capacità e per diventare quella che è in potenza (p. 21).

Questa consapevolezza, questo «mutamento antropologico» (Kristeva, 1990, p. 95) nelle relazioni tra uomini e donne, ha permesso la creazione di un nuovo soggetto, ha avuto il merito di oltrepassare i confini dei singoli stati, creando reti internazionali e associazioni mondiali che si sono posti l'obiettivo di perseguire la completa liberazione delle donne in tutto il mondo. In questo senso sono centrali le Conferenze delle donne di cui ho già parlato⁸³: le discussioni e i temi emersi da quegli incontri, le legislazioni nazionali e internazionali che sono state formulate, testimoniano un cammino avvenuto a livello mondiale, atto alla valorizzazione e alla tutela dei diritti umani delle donne. Uno degli impatti più importanti della conferenza di Pechino (1995), ad esempio, è stato quello di avere ridisegnato l'agenda femminista. La diffusione e l'enfasi posta su «parità di genere», così come il paradigma «diritti delle donne come diritti umani» ha permesso di costruire il discorso sull'uguaglianza di genere come parte di una lotta più ampia per il raggiungimento della giustizia sociale. Il messaggio inviato dai nuovi discorsi femministi era che i diritti delle donne considerati come diritti umani e la giustizia sociale di genere non riguardavano esclusivamente donne o gruppi specifici di donne, ma i principi fondamentali della vita umana e della dignità e della qualità della società democratica nel suo complesso. La nuova prospettiva del *gender mainstreaming* fa sì che questioni come l'aborto o la povertà non sono più argomentate per essere storicamente specifiche di un certo luogo oppure temi trattati dal solo femminismo, ma come casi da trattare nel quadro più ampio dei diritti umani e dei diritti di cittadinanza. Martha Nussbaum ha scritto (2006) che non c'è paese al mondo in cui le donne abbiano raggiunto per davvero le stesse opportunità di vita e di benessere della controparte maschile. In *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884), Friedrich Engels, compie il primo tentativo di inquadrare l'oppressione femminile nel suo contesto sociale e storico allontanandosi, dall'idea diffusa all'epoca di una inferiorità fisica, morale e intellettuale della donna che per ragioni religiose e biologiche relegava la donna in una condizione subordinata. Proprio la centralità che Engels assegna al ruolo storico della famiglia monogamica patriarcale sarà ripresa negli anni Settanta dalle femministe marxiste le quali a loro volta individueranno nell'intervento dello Stato, la causa dell'oppressione delle donne: fondato sulla costruzione della famiglia monogamica e nucleare lo Stato, per caratteristiche intrinseche, perpetua la disuguaglianza di genere. Se per il femminismo marxista la causa principale della condizione di *subordinazione universale* delle donne è rinvenibile nel lavoro e nella famiglia (e nelle divisioni dei ruoli tra l'uno e l'altro), per il femminismo radicale è la sessualità a divenire un momento politico di primaria importanza. Catharine MacKinnon, in *Towards a feminist theory of the State* (1989), analizza gli strumenti legislativi dello Stato intesi come il momento istituzionalizzato del dominio maschile, la «cultura fallocentrica occidentale», per usare le parole di MacKinnon, attraverso temi

⁸³ I numeri di partecipazione alle Conferenze delle Nazioni Unite lo dicono chiaramente: «a Città del Messico (1975) le donne erano 4000, a Copenaghen (1980) 8000, a Nairobi (1985) 14.000, a Pechino (1995) sono ben 30.000» (Cfr. D'Elia, Serughetti, 2017, p. 14)

sensibili quali l'aborto, la pornografia, lo stupro; Carol Pateman, nel suo celebre *The Social Contract* (1988), ripercorre le teorie contrattualistiche classiche (Hobbes, Rousseau, Locke, Rawls) denunciandone l'approccio e il carattere *gendered*, nel senso che si tratta di contratti stipulati tra cittadini maschi al fine di ottenere il dominio sessuale sulla controparte femminile. Ma fare affermazioni che valgano per tutte le donne del mondo è impossibile. In questo senso il *black feminism* così come tutta la critica e la teoria postcoloniale, ci invitano a interrogare e articolare continuamente i «mondi parziali» e i «saperi situati» (Spivak, 2004), attraverso un'analisi delle specifiche posizioni e delle specifiche contingenze. Inoltre, c'è anche una teoria femminista, che possiamo definire liberale, che individua nello Stato una risorsa attraverso la quale potere ottenere la liberazione delle donne, uno spazio di autonomia e mobilitazione. Secondo l'approccio marxista e radicale lo Stato e quindi una cittadinanza declinata al maschile rappresenterebbero un limite per l'autonomia e la libertà delle donne; secondo un approccio liberale, al contrario, portando al centro l'*agency* delle donne e il contributo che queste possono dare alla costruzione del sistema, lo Stato potrebbe diventare fonte di *empowerment* per le donne. Il panorama dei *femminismi* - al plurale, accogliendo l'invito della prospettiva femminista postcoloniale - è allora plurale, e al suo interno presenta diverse prospettive e livelli teorici che ne rendono espliciti il moltiplicarsi e il diversificarsi delle pratiche femministe, che non possono essere costrette in delle rigide categorie teoriche (Braidotti, 1994). Ma per praticità provo a schematizzare il complesso rapporto fra movimenti delle donne e cittadinanza (e di conseguenza il rapporto con tutta una serie di altre categorie e dimensioni del potere e della soggettività) in tre grosse fasi:

1. la prima è quella che riguarda la prima metà dell'Ottocento e le prime rivendicazioni di un movimento che da proto-femminista diventa più organico e più strutturato;
2. la seconda è quella che interessa il periodo a cavallo tra fine Ottocento e prima metà del Novecento, quando accanto al movimento suffragista andavano sviluppandosi modalità nuove di partecipazione delle donne alla sfera pubblica, coerentemente alle trasformazioni politico-istituzionali di quegli anni;
3. la terza fase, che convenzionalmente parte dalla fine degli anni '60 del Novecento, caratterizzata dal neo-femminismo e dall'articolazioni di differenti posizioni e approcci alla teoria (e alla pratica) femminista.

Intenzionalmente non aggiungo all'elenco le fasi più recenti, non perché non mi interessanti o perché meno rilevanti ma perché proverò a farle emergere durante la trattazione. La mia ipotesi principale di ricerca afferma proprio che stiamo assistendo, attualmente, a una ibridazione tra i grandi approcci al femminismo, e con questi intendo proprio la fase 2. e 3. dello schema qui sopra. Le interpretazioni all'aggiunta *Femen* (per sostituzione) al trinomio *Liberté, Egalité, Fraternité* come da titolo, possono essere molteplici: può trattarsi della volontà di inserire una componente femminile, quasi nel senso di sorellanza, a una perifrasi che, proprio attraverso la scelta del termine *fratellanza* sta escludendo le donne; oppure rivendicare un ruolo specifico a Femen nella promozione dei diritti e, per estensione, nello scenario dei nuovi femminismi.

«What is more important» mi dice Anna Hutsol, «is that feminism [...] became more visible». Il suo riferimento è principalmente al contesto ucraino, dove sappiamo Femen sia nato: «when Femen started feminism [in Ukrainian society] was only for small groups of people who were merely active in the academia [...] with FEMEN feminism became more visible» (Anna Hutsol, Femen). Che cosa succede quando Femen si sposta in un contesto diverso (quello francese) e lo fa, per di più, appropriandosi del motto ufficiale della Repubblica francese?

Ripercorrere la storia di una progressiva emancipazione e liberazione delle donne, in queste prime pagine, non è fine a se stessa: mi interessa prendere in esame “il fatto discorsivo” inerente la questione femminile, considerando chi ne parla, da quali luoghi, da quali punti di vista, e quali istituzioni sollecitino tali discorsi, con particolare attenzione all’articolarsi di questi aspetti negli anni più recenti – e in questo intendevo dire prima, rispetto alle evoluzioni più recenti che verranno fuori dalla stessa trattazione. Mi interessano, per dirla alla Foucault, i processi storico-sociali di costruzione della verità sulle donne in questa precisa congiuntura: la costruzione di genere nei contesti che analizzo avviene contestualmente ai diversi processi di assoggettamento/soggettivazione e sulla base di nuovi modelli di cittadinanza. Questi dispositivi di costruzione di un soggetto, come visto anche nel paragrafo V.2., interagiscono nella costruzione concreta di soggetti femminili e agiscono anche sui corpi (e sui modelli di corpi), sui quali viene iscritto il genere nei suoi significati culturali, sociali e politici. Come per Foucault, quello che risulta rilevante per l’analisi che verrà sviluppata nelle prossime pagine, sono le «pratiche di governo», la «governamentalità». Con «governamentalità» Foucault intendeva tre cose:

[Primo,] l’insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell’economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per governamentalità intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l’Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo governo su tutti gli altri – sovranità, disciplina -, col conseguente sviluppo, da un lato, di una serie di apparati specifici di governo, e, [dall’altro] di una serie di saperi. Infine, per governamentalità bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto Stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente governamentalizzato (2005, p. 88).

Dei tre significati attribuiti a «governamentalità», quella sulla quale mi concentrerò è la prima: distinguendo la governamentalità dagli altri tipi di potere (sovranità e disciplina), concependo lo Stato (e i dispositivi ad esso collegati) anche come «modo di fare e di pensare» (Foucault, 1976), è necessario studiare i processi politici, culturali e sociali, che portano a specifiche distinzioni contestuali fra i vari ambiti, attraverso una prospettiva, cioè, transnazionale che tenga conto anche della rappresentazione e delle performance pubbliche quali discorsi elettorali, la stampa, i mass media, le celebrazioni pubbliche e così via. Le dinamiche e le negoziazioni che investono le nostre vite e i nostri corpi, in un contesto transnazionale, sono complesse e determinano espansione, integrazione, contrazione, resistenza, ibridazione. I flussi finanziari, di merci, di persone determinano una de-territorializzazione che ci impone di interrogare e capire «in che

stato siamo o in che stato siamo stati messi quando cominciamo a pensare allo stato» (Butler & Spivak, 2009, p. 17). Sarebbe a dire, come fanno Judith Butler e Gayatri C. Spivak: «who signs the nation-state?» (2009). Nei dibattiti più recenti, infatti, la produzione dei confini (dello stato-nazione, della cittadinanza) viene collegata sempre più spesso a fenomeni di esclusione materiale (legata alla distribuzione sociale delle risorse) o simbolica (legata alle dinamiche di riconoscimento dell'identità e della differenza) (Fraser 1996; 1997; 2000). La prassi e l'immaginario della politica contemporanea sta attraversando, cioè, un mutamento di paradigma (Benhabib, 2002; Fraser 1997) che riflette anche sulle trasformazioni della cittadinanza. Judith Butler, nella sua conversazione con G. C. Spivak (2009), presenta il caso dell'inno nazionale statunitense cantato in spagnolo dagli immigranti irregolari:

Nella primavera del 2006, i residenti illegali hanno fatto dimostrazioni di strada in varie città della California [...] l'inno nazionale degli Stati Uniti è stato cantato in spagnolo così come l'inno messicano [...] a chi appartiene questo inno nazionale? [...] chi viene incluso in questo "noi"? [...] il punto non è soltanto che molte persone hanno cantato insieme ma anche che cantare è un atto plurale, un'asserzione di pluralità [...] questo atto di parola – che non solo dichiara coraggiosamente l'eguaglianza del noi ma domanda anche una traduzione che deve essere capita – non colloca il compito di tradurre nel cuore della nazione? (Butler & Spivak, 2009, pp. 60-61)

L'esempio proposto da Butler mi sembra molto interessante perché sottolinea quanto le pratiche attraverso le quali gli attori sociali contribuiscono a definire (legalmente o illegalmente) il nucleo dei diritti e dei doveri collegati alla cittadinanza, rappresentino un repertorio di azioni molto ricco a cui attingere. Cantare un inno nazionale in una lingua diversa da quella ufficiale, ha carattere performativo perché «l'atto di reclamare di diventare legale è proprio ciò che è illegale, e tuttavia viene fatto, e proprio come sfida alla legge» (Butler & Spivak, 2009, p. 62). Le persone che intonano performativamente l'*hymno* mettono in discussione la delimitazione del confine tra cittadini e non cittadini e rendono evidente il carattere costruito e negoziato della cittadinanza. Invita a domandarsi quali siano «le routine, i rituali, le norme e le abitudini quotidiane attraverso le quali i soggetti diventano cittadini» (Isin, 2008, p. 17). Se è vero che «i diritti umani vengono garantiti solo come diritti nazionali» (Peretti, 2012, p. 143), quando i nuovi movimenti femministi, e tra questi includo Femen, scendono in campo e chiedono (più) diritti, chiedono riconoscimento, si battono per i diritti delle minoranze, a quali precisamente fanno riferimento, e che significato assegnano alla cittadinanza? Femen, dal canto suo, a quale modello di società si ispira e come immagina di trasformare quella attuale?

Il legame tra femminismo, diritti umani e cittadinanza viene sottolineato in tutte le mie interviste, che si tratti di attiviste Femen o attiviste di altri gruppi o collettivi:

I intend feminism as a fight for equal rights. For me it's something very basic actually. And maybe there are differences in many countries, and many challenges, different angles and perspectives but mainly I think that all of these are based on equality. (Iryna, giornalista femminista)

In this difficult period our rights are violated so we need to act somehow, as we can [...] I'm vulnerable [...] I have been [...] attacked by Nazis so I thought «OK, I'm not safe in this society». We need to understand that and be more involved in political life, grassroots activism. (Andrej, attivista anarchico e femminista)

For me all the rights that women gained are not definitive. They are always under threats. We need to fight in order to maintain them [...] We still have to fight in 2016. (Lucile, Osez le féminisme!)

I think that feminism means to agree in the idea of men and women should have the same rights, that's what basically it is. (Éloïse, ex Femen France)

Per concludere, il modello di cittadinanza moderna occidentale è stato costruito, lo abbiamo visto, su un individuo maschio, bianco, abile e di classe borghese e che si trova, inoltre, nelle condizioni di possedere e gestire una proprietà (Zincone, 1992, pp. 198-213). A partire da queste premesse mi interessa a questo punto individuare chi, e attraverso quali modalità (di assimilazione, esclusione, negazione, rimozione) diventa cittadino o cittadina di un certo stato. Aggiungo che pur partendo da una prospettiva di genere, in questa specifica analisi mi concentro soltanto sulle caratteristiche della cittadinanza forgiate al femminile.

Parigi, novembre 2016

Il 12 novembre 2016, a poche settimane dal mio arrivo a Parigi, il *Bataclan*, colpito dagli attentati dell'anno precedente, riapre i battenti con un concerto. Si tratta del primo anniversario dagli attacchi del novembre 2015 e la nuova inaugurazione ha un valore emotivamente e simbolicamente molto forte. La «guerra al cuore dell'Europa», come François Hollande per primo la ha definita, non si considera finita: riaprire il *Bataclan* svolge, tra le altre, anche la funzione di ricordarlo, di rivendicare un ordine del discorso che in forma non inedita mette in circolo islamofobia, processi di razzializzazione ed esclusione. Come già anticipato nel paragrafo V.1., una delle misure proposte per far fronte alle minacce terroristiche è stata il «decheance de nationalité», il ritiro della nazionalità francese a quelle persone che, pur godendo di doppia cittadinanza, venivano sospettate o incriminate per atti terroristici. Manuel Valls, nel 2015 e da Primo ministro francese, aveva definito la decadenza di nazionalità un dispositivo essenziale per «défendre les intérêts fondamentaux de la Nation». Prevedere la possibilità di revocare la nazionalità a cittadini/e francesi significa due cose: alimentare, radicalizzandolo, il clima securitario e islamofobico, rafforzando, di conseguenza una logica escludente che vede *noi* da questa parte, e *loro* dall'altra e, così facendo, mettere «al bando [l']altro razzializzato e sessuato» (Puar & Rai, 2015, p. 151) individuando un nemico che, addirittura interno alla «Nation», diventa un soggetto da espellere oppure da correggere (Puar & Rai, 2015). Hannah Arendt ci ha detto che «il momento esemplare della sovranità è l'atto della deportazione» (Cfr. Butler & Spivak, 2009, p. 82) e Arjun Appadurai ci dice qualcosa di simile, seppure anni più tardi: «la globalizzazione produce un nuovo impulso alla purificazione culturale [...] [alle] fantasie di purezza, autenticità, confini e sicurezza» (2005, pp. 8-11). L'esacerbazione della identità francese, la messa in moto della «othering machine» (Spivak, 1985) non è nuova (né in

Francia né altrove in Europa) e al di là degli interessantissimi risvolti teorici e analitici sui quali potersi soffermare, mi interessa concentrarmi di più su come queste retoriche abbiano influito sulla «sessualità e il genere nell'attuale guerra al terrorismo» (Puar & Rai, 2015, p. 150). Farò particolare riferimento, allora, a gruppi e collettivi femministi francesi e alle pratiche di questi nel periodo novembre 2016 – marzo 2017, mesi animati anche dalla campagna elettorale per le presidenziali, svolte nel maggio 2017, e giocata soprattutto sul tema della sicurezza, dell'immigrazione e della difesa armata, una campagna di allarme sociale costruita intorno alla presenza di un nemico che seppur interno è minaccioso e perturbante. «Il decreto dello stato d'emergenza» afferma Mathieu Rigouste in una intervista del febbraio 2016, a cura di Carlotta Benvegnù, Simona De Simoni, Davide Gallo Lassere⁸⁴, «ha storicamente rappresentato per la coscienza collettiva della classe dirigente il repertorio giuridico-simbolico privilegiato della guerra interna»; attraverso questo dispositivo, «[lo Stato] adotta schemi contro-insurrezionali contro i movimenti sociali», che si risolvono con la militarizzazione, la parcellizzazione dei territori e il disegno di nuovi confini. Nel paragrafo V.1. ho accennato allo sgombero coatto di diversi locali su tutto il territorio metropolitano parigino, tra i quali quelli che ospitavano anche il quartier-generale Femen. Queste operazioni che mirano, in qualche modo, «a strumentalizzare questo *choc* al fine di ristrutturare il sistema», mi tornano utili per individuare come e se il paradigma securitario si trasformi in un'operazione di strumentalizzazione del corpo femminile e dei diritti a questo connessi. Il dibattito sul *burkini*, rende già chiaro di per sé, quanto il corpo delle donne diventi luogo di conflitto e violenza simbolica, sul quale non solo possono essere tracciati i confini tra un “noi” e un “loro” ma, allo stesso tempo, costruire identità etnicizzate che stanno ad indicare la supremazia bianca e il nazionalismo.

Mi interessa, come detto, analizzare la risposta dei movimenti e dei gruppi femministi a questo ordine del discorso: in che modo problematizzano (se lo fanno) i legami tra il patriottismo e l'identità culturale e sessuale (Puar & Rai, 2015). La marcia dell'8 Marzo 2017 e i momenti preparativi a questa mi sembrano un richiamo interessante per concettualizzare questi aspetti e per capire meglio in che maniera il panorama femminista (francese, per questo paragrafo) si rifà a questi temi (e di conseguenza, Femen, che inserisco in questo stesso panorama).

for example for the next 8 March, we will have a big demonstration with many feminists [...] we are concentrated on issues that concern not only our country. For example sexual slavery and other issues that are not strictly related to France [...] It's a really big event. And not only just that day but during all the week with debates, etc. [...] it will be a way to say that «we are here», in the streets and ... we know that we have little *marge de manoeuvre* to change things globally but what I know is ... it can be revolutionary also organize stuff just among ourselves and in doing so we are still trying to change the whole system. It's not also some sort of conversation between the government and us but it's also to construct things by ourselves. We are not waiting for them to act. (Imen, FièrEs)

La Giornata della Donna, a cui fa riferimento Imen nella nostra intervista, si celebra in tutto il mondo l'8 Marzo. Nel 2017 ha assunto le forme di uno sciopero globale, del

⁸⁴ <http://effimera.org/3354-2/>

lavoro produttivo e riproduttivo, partito già a Ottobre e Novembre 2016 tra Argentina e Polonia, e poi allargatosi a moltissimi altri paesi e culminato nei cortei, assemblee e eventi numerosissimi di donne (e a volte anche uomini) nelle principali città di molti paesi. L'iniziativa partita dalla rete argentina *#NiUnaMenos* (letteralmente: non una di meno) pone al centro i temi del lavoro e della violenza, riconosciuti come trasversali a tutti i contesti: per la prima volta, infatti, la Giornata assume una valenza internazionale e rappresenta, proprio questa, la chiave di volta e una grande sfida rispetto al passato. Una marcia sinergica e sincronica che abbraccia tanti paesi e tante realtà dà il senso della portata e della complessità che stanno attraversando le lotte del movimento delle donne, in tutto il mondo. Circa quarantotto paesi in tutto il mondo hanno aderito allo sciopero e per questo Alessandra Pigliaru afferma che questa data, l'8 marzo 2017, «verrà ricordato come una giornata globale in cui la sponda di molte donne, e non solo, assumerà proporzioni enormi di lotta e giustizia amorosa per il proprio futuro»⁸⁵. Anche la Francia aderisce all'appello e con nome proprio (l'adesione allo sciopero e alle attività precedenti – e successive – alla marcia, per l'Italia, prenderà il nome della rete latinoamericana, tradotto in *NonUnaDiMeno*) e senza coinvolgere per interno la galassia dei femminismi e dei collettivi nazionali. Il collettivo *8Mars15h40*⁸⁶ risponde all'appello dello sciopero globale e dà appuntamento in molte piazze francesi alle 15:40. La scelta dell'orario è simbolica: «15h40, c'est l'heure à laquelle les femmes arrêtent d'être payées chaque jour, sur la base d'une journée standard (9h – 12h30/13h30 – 17h)»⁸⁷. Anche in Francia, coerentemente ai dati del *Global Gender Gap Report* che ogni anno registra una disparità salariale tra uomini e donne in tutti i paesi analizzati⁸⁸, le donne sono pagate il 26% in meno rispetto agli uomini. L'appuntamento parigino del collettivo *8Mars15h40* è fissato a *Place de la République*. Per l'edizione 2017 il comunicato stampa della manifestazione francese, riprende i temi del dibattito internazionale, de la «grève internationale des femmes» e li lega a quelli locali:

Le 8 mars, ce n'est pas la journée de LA femme, où nous offrir des fleurs ou des produits de beauté, c'est la journée internationale de lutte *pour les droits des femmes*. En 2017, la mobilisation est plus que jamais nécessaire face à ceux qui en France, comme aux États Unis, en Russie, en Pologne ou encore en Turquie veulent remettre en cause *nos droits et libertés*.

En France, les femmes sont toujours payées 26% de moins que les hommes et arrêtent chaque jour d'être payées à 15h40. Nous refusons de continuer à travailler gratuitement, d'être enfermées dans les temps partiels, de ne pas avoir de perspective de carrière ou d'être confrontées à des violences sexistes et sexuelles.

A la veille de l'élection présidentielle, faisons entendre les exigences des femmes qui représentent 52% de la population. Le 8 mars 15h40, toutes et tous en grève! (corsivo mio)⁸⁹

⁸⁵ <https://ilmanifesto.it/lotto-marzo-inventa-lo-sciopero/>

⁸⁶ <http://8mars15h40.fr/>

⁸⁷ <http://8mars15h40.fr/>

⁸⁸ Il Report del 2016, ad esempio, ci consegna un dato sull'occupazione maschile e femminile, secondo il quale il 44% delle donne (nei 144 paesi analizzati) è inoccupata, a fronte di un tasso di inoccupazione maschile assai inferiore, pari al 18%: <http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2016/>

⁸⁹ <http://8mars15h40.fr/>

Il comunicato stampa è a firma di un numero molto ricco di associazioni e movimenti francesi, tra i quali: Alliance des Femmes pour la Démocratie, Collectif National pour les Droits des Femmes, Fédération Nationale des Femmes Africaines de France et d'Europe, Femen, Femmes Solidaires, Féministes plurielles, Femmes Egalité, Femmes ici et ailleurs, Maison des Femmes de Paris, Osez Le Féminisme, Une Femme Un Toit⁹⁰. Nell'appello di queste associazioni e gruppi mi sembra di poter individuare un nucleo discorsivo principale che riguarda i diritti delle donne nella loro accezione universale e l'urgenza di mutamento culturale sottesa a una condizione di disparità e ineguaglianza strutturale. Entrambi gli aspetti sono alla base, secondo questa prospettiva, del senso vero del femminismo:

So for me feminism is a way of life and a necessity for women. I think it's central for women to fight for their rights so feminism basically is a fight for equality between women and men and it's a very large topic. (Lucile, ex Femen Francia, Osez le féminisme!)

I think that feminism means to agree in the idea of men and women should have the same rights, that's what basically it is. (Éloïse, ex Femen France)

I think two words for me represent feminism and they are very important: freedom and opportunity. Because, well ... freedom is kind of obvious I would say. And opportunity would be like ... even if rape or street harassment stop we still have the problem of being able to gain same opportunity as men. So opportunity for me it could be the possibility to women to don't behave like men, quotation marks, and still have the same opportunity as women. (Juliet, Insomnia)

La definizione di quelli che sono i diritti delle donne e la maniera attraverso la quale questi debbano essere tutelati e garantiti non è però così scontata. Non è sufficiente parlare di *diritti* per unire le prospettive e condividere pratiche e progetti. Nello specifico contesto francese, per la giornata dell'8 Marzo, vengono organizzate già da qualche anno due manifestazioni parallele. Per ricostruirne la genealogia, torno indietro al 2004, quando il *Collectif des Féministes pour l'égalité* (CFPE)⁹¹, viene fondato da Christine Delphy e Zahra Ali, unendo al suo interno donne francesi, donne migranti, seconde e terze generazioni, credenti, laiche e atee. Il 2004 è l'anno nel quale la Francia si scontra con *l'affaire du foulard*, un dibattito molto acceso che avviato già nel 1989 ha prodotto poi la legge n. 228/2004, che vieta di indossare simboli religiosi nelle scuole pubbliche. All'articolo 1 si legge:

In public elementary, middle and high schools, the wearing of signs or clothing which conspicuously manifest students' religious affiliations is prohibited. Disciplinary procedures to implement this rule will be preceded by a discussion with the student [...] The clothing and religious signs prohibited are conspicuous signs such as a large cross, a veil, or a skullcap. Not regarded as signs indicating religious affiliation are discreet signs, which can be, for example, medallions, small crosses, stars of David, hands of Fatima, or small Korans. (Cfr. Scott, 2007, p.1)

⁹⁰ <http://8mars15h40.fr/>

⁹¹ <http://www.cfpe2004.fr/>

Il dibattito che ne seguì andò molto oltre la disputa iniziale e investì argomenti come l'identità del repubblicanesimo francese sia a destra che a sinistra, il significato dell'uguaglianza sessuale e sociale, il contrasto fra liberalismo, repubblicanesimo e multiculturalismo nella vita pubblica francese e, inevitabilmente, ha riguardato da vicino anche il femminismo. Come ci ricorda Seyla Benhabib:

Una conseguenza delle trasformazioni della cittadinanza è la coesistenza a breve e lungo termine all'interno dello stesso spazio pubblico di individui e gruppi che fanno riferimento a culture, costumi e norme diversi e spesso molto contraddittori. Se la globalizzazione implica il movimento sempre più rapido di persone e beni, informazioni e mode, germi e notizie attraverso i confini degli Stati, una conseguenza di queste tendenze è la loro multidirezionalità [...] Esiste anche il fenomeno della globalizzazione inversa, che porta le popolazioni delle regioni più povere del mondo provenienti dal Medio Oriente, l'Africa e il Sud-Est asiatico nelle città globali, come Londra e Parigi, Toronto e Roma, Madrid e Amsterdam. Questi gruppi, in buona parte giunti nei paesi occidentali in veste di lavoratori ospiti e immigranti, hanno visto i loro membri moltiplicarsi negli ultimi decenni grazie ai figli, nati durante la migrazione, ma anche per l'arrivo di rifugiati e richiedenti asilo provenienti da altre regioni del mondo (2008, p. 71).

Il divieto di indossare il velo nelle scuole ha prodotto «effetti a cascata di iterazioni democratiche» (Benhabib, 2008), producendo un dibattito molto denso sia sul significato del velo quanto, in una accezione tipicamente femminista, sull'*agency* delle donne, principali mittenti del divieto. Gli obiettivi del *Collectif des Féministes pour l'égalité* rappresentano una buona sintesi dei principali dibattiti e posizioni che questa parte dei gruppi e collettivi francesi ha assunto:

1. Lutter contre les discriminations que subissent les femmes et pour l'égalité des droits.
2. Refuser l'idée d'un modèle unique de la libération et de l'émancipation des femmes.
3. Respecter le libre choix des femmes en mettant notamment sur le même plan le droit de porter le foulard autant que le droit de ne pas le porter.
4. Lutter contre les lois d'exclusion qui stigmatisent les femmes et les traitent en citoyennes de seconde zone, en indésirables ou en caste inférieure du fait de leur appartenance sociale, culturelle, religieuse ou politique.
5. Lutter contre les lois et interprétations restrictives des libertés. Construire un discours alternatif et interroger à la lumière des luttes des femmes les concepts fondateurs de nos sociétés.
6. Lutter contre les instrumentalisations politiques et médiatiques de la cause des femmes.
7. Approfondir le travail de réflexion et d'analyse, dans tous les domaines, des mécanismes de discrimination pour construire des outils de lutte efficaces.
8. Organiser une véritable action d'éducation populaire pour et avec les femmes.
9. Lutter pour l'émancipation des femmes en respectant leurs choix (politiques, sociaux, religieux, sexuels...) et en dénonçant l'exercice de toute force, politique, religieuse, intellectuelle ou sexiste qui leur dénie ce droit.
10. Faciliter la prise de parole par les femmes dans les débats et la vie publique, et permettre le partage des idées et des expériences entre elles en créant des liens avec les acteurs et actrices de dynamiques locales.
11. Affirmer et construire des réflexions communes et des pratiques d'échange et de solidarité avec les femmes au niveau international.

12. Favoriser la *transversalité* politique, sociale, régionale et générationnelle des personnes et des idées.⁹²

Come viene fuori dagli obiettivi del *CFPE*, la volontà è quella di aprire a una critica radicale al femminismo maggioritario e egemone, adottando una prospettiva postcoloniale e intersezionale, sottolineando il carattere plurale e situato dei percorsi e delle esperienze di ciascuna donna. L'aspetto che mi sembra abbia il rilievo maggiore è la capacità di analisi sul fenomeno nel suo complesso e la capacità di innescare un meccanismo di autoriflessività particolarmente incisivo: seppure partendo da un tema specifico quale l'appartenenza religiosa (e una sua manifestazione) il *CFPE* ha evidenziato quanto anche un aspetto singolo (seppure assai complesso) attraversi le relazioni di genere in qualsiasi ambito. Solo raggiungendo tale consapevolezza è possibile innescare processi permanenti di critica e riflessività che permettano di riconoscere non solo le discriminazioni (sessuali o razziste o religiose) quanto di individuarne gli ordini discorsivi che le producono, i rapporti mobili di potere che costituiscono inclusioni differenziali capaci di assorbire istanze e rivendicazioni. Con gli anni, il *CFPE*, ha unito attorno a sé tutta una serie di gruppi, associazioni e collettivi che, seppure in maniera autonoma rispetto al *Collectif*, ne hanno abbracciato gli stessi punti di partenza e la stessa prospettiva. Dal 2012, tutte queste realtà si sono coalizzate nel gruppo *8 Mars pour Tou.te.s*⁹³, che ogni anno in occasione della Giornata Internazionale della Donna, organizza una manifestazione indipendente da quella tradizionale, di cui ho parlato prima. I gruppi che hanno ruotato attorno a *8 Mars pour Tou.te.s* – che si è sciolto in quanto collettivo organizzato proprio pochi mesi della manifestazione del 2017 pur mantenendo l'impegno con il corteo – sono mossi dalla volontà di creare uno spazio femminista intersezionale e non escludente, partendo proprio dai temi che dividono il femminismo bianco e occidentale: sex work, procreazione medicalmente assistita, gestazioni per altri, etc.

Parallèlement aux célébrations très consensuelles de la « journée de la femme » qui auront lieu samedi 8 mars [2017], plusieurs collectifs féministes entendent se réappropriier cette date pour en faire une journée de lutte contre toutes les oppressions dont sont victimes les femmes ici et ailleurs. Divers rassemblements et une manif⁹⁴ sont prévus ce 8 mars [...] Notre vision du féminisme se fonde sur la reconnaissance de la totale légitimité des premières concernées à décider de leurs stratégies de lutte contre les violences et discriminations qu'elles subissent. Nous réaffirmons que le féminisme n'est pas soluble dans le racisme, le classisme, le validisme, la transphobie, la lesbophobie, la putophobie, l'islamophobie. Nous refusons de servir de caution à des politiques libérales, sécuritaires, nationalistes, et guerrières. Organisons-nous pour nous défendre, au cœur des luttes des plus stigmatisées, réprimées, et précaires d'entre nous!⁹⁴

La manifestazione parallela a quella che parte da *Place de République*, sceglie come punto di ritrovo e partenza per la marcia, il quartiere *Belleville*. Seppure di *Place de la République* e *Belleville* mi interessa la qualità localizzata delle azioni, il fatto che avvengano in quegli spazi e non in altri mi sembra interessante: le due aree sono

⁹² <http://www.cfpe2004.fr/accueil/>

⁹³ <http://8marspourtoutes.quickcup.org/autodissolution-du-collectif/index.html>

⁹⁴ <https://paris-luttes.info/appels-a-manifester-samedi-8-mars?lang=fr>

topologicamente molto differenti. *Place de la République* dopo la riqualificazione del 2012 si trasforma in una distesa urbana di dimensioni eccezionali (120mx300m), al cui centro campeggia la statua della *Marianne*, allegoria della Repubblica francese. *Belleville*, al contrario, si sviluppa negli incroci di piccole strade in salita e in discesa, abitato tradizionalmente da popolazioni di differenti lingue, nazionalità e culture (armeni, polacchi, algerini e tunisini e, a partire dagli anni Ottanta, vietnamiti e cinesi). Oggi, in effetti, *Belleville* è attraversata soprattutto dai processi di *gentrification* ma sembra mantenere lo stesso, forse nello spirito, il suo carattere multietnico. Le differenze tra un luogo e l'altro e le due manifestazioni che li hanno attraversati presentano un momento analitico particolarmente interessante: la «politica della strada» (Butler, 2017) è la nuova frontiera del mutamento sociale, il luogo in cui hanno vita le forme concrete e localizzate dei processi di globalizzazione. *Place de la République* e *Belleville*, per i fini di questo paragrafo, acquisiscono spazio semantico e significato politico anche rispetto alle definizioni di che cosa sono i diritti, cosa è la cittadinanza e quindi, più in generale, rispetto alle caratteristiche dello stato-nazione.

Nella volontà di capire, anche, «che fine ha fatto lo stato-nazione» (Butler & Spivak, 2009) provo adesso a rispondere analizzando i gesti pubblici di (ri)significare il volto della *Marianne*.

Il 28 agosto 2016, a Colomiers, nei pressi di Toulouse (Francia), i principali esponenti del *Parti Socialiste* francese si sono incontrati per una *convention* preparativa alle elezioni presidenziali che si sarebbero svolte otto mesi più tardi (maggio 2017). La *convention* del *PS* cade poco più di un mese dopo rispetto all'attentato di Nizza (14 luglio 2016), l'allora ultimo attacco che dal 2015 ha spinto la Francia in quel clima di terrore e di allarme securitario a cui ho già accennato. Sono proprio questi i mesi di maggiore fervore intorno al dibattito sul *burkini*: il sindaco di Villeneuve-Loubet, in quella stessa estate, aveva per primo vietato l'accesso in spiaggia a donne in *burkini*, abbigliamento considerato contrario al principio della laicità e turbativo dell'ordine pubblico. La sentenza sarà poi sospesa dal Consiglio di Stato: l'emozione e l'inquietudine conseguenti agli attentati terroristici non sarebbero sufficienti a giustificare misure di sicurezza che possono procurare lesioni a libertà fondamentali, così recitava la sentenza del *Conseil d'État*. Abbiamo visto come, nel recente passato, la Francia aveva già promosso iniziative che mettevano in discussione i simboli identitari delle diverse culture che coesistono al suo interno. Come per *l'affaire du foulard*, anche il dibattito sul *burkini* ha informato la stampa francese e europea per moltissimo tempo.

Alla *convention* del *PS*, allora, non sorprende che Manuel Valls, ad agosto 2016 nel ruolo di Primo ministro, abbia affermato che:

Sur la place des femmes, nous ne pouvons transiger: Marianne, le symbole de la République, elle a le sein nu parce qu'elle nourrit le peuple, elle n'est pas voilée parce qu'elle est libre. C'est ça, la République⁹⁵.

L'ex premier francese, in risposta al dibattito sul *burkini* (pur senza citarlo direttamente) e nella volontà di stabilire cosa significhi esattamente essere francesi e quali sono i valori repubblicani (il titolo della *convention* è sintomatico di questo approccio:

⁹⁵ <http://www.france24.com/fr/20160830-manuel-valls-appelle-socialistes-unite-face-sarkozy-marianne-sein-nu-islam-burkini-presiden>

«L'essentiel, c'est la République»), sta costruendo una *francesità* universale, incontestabile, di cui la *Marianne*, simbolo della «République», ne rappresenta l'incarnazione per eccellenza.

Nel paragrafo V.2. ho presentato la *Berheynia* e la simbolica che questa figura assume in Ucraina. Se la *Berheynia* rappresenta l'esemplificazione del carattere nazionale ucraino, laddove risulta necessario, per un paese post-sovietico e postcoloniale immaginare (Anderson, 1996) e inventare (Hobsbawm, 1987) la nazione ucraina, la *Marianne* francese è il simbolo di un paese (la Francia), il cui carattere nazionale non ha bisogno di essere costruito ma, preferibilmente, confermato. La *Marianne* mette in scena la territorializzazione di una identità originaria. A ben vedere, però, rivendicare una incontestabile *francesità* presenta dei caratteri ambigui, forse paradossali: nel momento in cui Valls riprende il mito della Marianna per legittimare certe misure restrittive, sta tracciando una linea di continuità fra le istituzioni democratiche-repubblicane di oggi e quegli atti fondativi che hanno creato e unito il popolo francese, e quindi una nazione. Questo popolo, e questa nazione, è composto al proprio interno da donne nate libere, come la *Marianne*. Questo significa che la *Marianne*, da parte sua, è un elemento fondante la modernità politica francese. Ma proprio la Marianna, in realtà, si configura come un simbolo che se da un lato crea un "noi" universale (sul quale «nous ne pouvons transiger»), dall'altro lato ridefinisce questo «nous» sulla base di una serie di esclusioni: le donne velate, tra le altre. È questa la sua ambiguità di fondo. Ma come ci ricorda Sandro Mezzadra (2008), la larga diffusione dei nazionalismi in tutta Europa, Francia compresa, «ci parla – non sembri un paradosso – della crisi e delle trasformazioni dello stato-nazione» (Mezzadra, 2008, p. 90). Quando Valls ripropone un modello di donna che, come nella tradizione sette-ottocentesca, «nourrit le peuple», sta presentando un modello di cittadinanza che si fonda su una separazione netta fra la sfera pubblica e quella privata e su un'idea di contratto sociale e sessuale (Pateman, 1988) che relega le donne alla sfera privata e familiare, al ruolo di madri e nutrici, appunto. Certo, in una società che per effetto dei più recenti processi economici, tecnologici, sociali è costretta a individuare forme nuove di governare l'incertezza e il rischio (Bauman, 1999; Beck, 1986), una epoca, cioè, in cui la cittadinanza appare sottoposta alla pressione del flusso crescente di non-cittadini e alle minacce interne di soggetti "minoritari" - percepiti nella maggior parte dei casi come una minaccia allo *status quo*, la visualizzazione del potere in un volto riconoscibile (come quello della *Marianne*), adempie alla funzione della riterritorializzazione del soggetto (Deleuze & Guattari, 1977; 2006), generando identità singolari e collettive sotto forma di elementi riconoscibili, tanto più riconoscibili quanto più simili all'immagine del potere. *Marianne*, negli anni, ha assunto le fattezze di celebrità popolari nazionali come Brigitte Bardot, Catherine Deneuve, Laetitia Casta, immagini di personaggi familiari e quindi rassicuranti, perché simbolo (e orgoglio) della nazione, del popolo, di un'entità etnica che seppure astratta si percepisce reale, soprattutto attraverso questa tipologia di *medium* simbolici. Manuel Valls non è il primo a legare l'immagine della *Marianne* ai valori autentici che indicano cosa vuol dire essere «francesi». Anche François Hollande, animando i dibattiti in questa stessa congiuntura, ha affermato: «La femme voilée d'aujourd'hui sera la Marianne de demain», proponendo anche lui un processo di liberazione unidirezionale. La *Marianne* a cui fanno riferimento Manuel Valls e François Hollande è quella rappresentata da

Eugène Delacroix in *La Liberté guidant le peuple* (1830)⁹⁶, nel quale dipinto la donna protagonista mostra i seni nudi e guida il popolo, come da titolo, verso la libertà. Anzi, è l'incarnazione lei stessa della Libertà. Nonostante un immaginario preesistente, *Marianne*, dal suo significato allegorico originale di «représenter la liberté» si è trasformata «à l'emploi institutionnel et politique: représenter la République française» fino a svolgere, oggi, «l'emploi géographique dérivé: représenter la France, tout court» (Agulhon, 1992, p. 314). Ma più che gli aspetti epistemologici oppure storici di questa figura allegorica, mi interessa individuare le intersezioni tra i diversi assi di potere (Yuval-Davis, 2006) e le «micropolitiche dei rapporti di potere» (Foucault, 1976) rinvenibili nelle «mentalités collectives» (Agulhon, 1992, p. 321) che costruiscono l'identità della *Marianne*. Torno allora indietro al 2003, quando Parigi ha ospitato l'esposizione intitolata «Mariannes d'aujourd'hui»⁹⁷, che raccoglieva i volti di 14 *Mariannes* tutte diverse tra loro (rispetto a attributi fisici come il colore della pelle, oppure rispetto a appartenenza socio-culturale). I ritratti sono stati esposti sulla facciata principale del palazzo della *Assemblée Nationale*, ultima tappa della *Marche des femmes des quartiers contre les ghettos et pour l'égalité*, promosso in quell'anno dal collettivo femminista *Ni Putes ni Soumises*⁹⁸, un movimento che condanna da anni (già prima degli attentati più recenti in Francia) l'insicurezza negli spazi pubblici, la discriminazione e la violazione dei diritti umani delle donne subalterne. Le 14 protagoniste dei ritratti provenivano infatti da quartieri periferici o considerati «svantaggiati», indossavano tutte il berretto frigio e la bandiera di Francia. Il loro volto arricchito dai simboli universalmente riconosciuti come «francesi», stavano a significare che

elles interpellent le citoyen qui passe devant la maison de la démocratie. Car l'exposition *Mariannes d'aujourd'hui* est à la fois un temps fort et un rendez-vous citoyen. Ces 14 portraits photographiques constituent des instantanés de femmes modernes débordant de chaleur et de générosité. Ils illustrent tout autant la *force* et la *pérennité* de la devise de la République: Liberté, Égalité, Fraternité.⁹⁹ (corsivo mio)

In un articolo di Stéphane Sellami (2003) intitolato *Être représentée en Marianne est une vraie fierté*¹⁰⁰, l'autore intervista una donna il cui volto compare tra i 14 scelti per l'esposizione: Samira Cadasse. L'intervistata afferma, come riportato dal titolo dell'articolo, che incarnare la Marianna, per lei, è stato un vero orgoglio:

⁹⁶ In realtà, secondo lo storico Nicolas Lebourg, «l'uscita di Valls è inesatta [...] quel quadro [quello di Delacroix] è stato realizzato nel 1830 quando invece la figura di Marianna, allegoria della Repubblica, è stata fissata 18 anni più tardi con un concorso nazionale. La regola che vuole che si rappresenti una allegoria secondo il genere della parola fa sì che, dal 1792, la Repubblica era simboleggiata da figure femminili. Ma è solo nel 1848 che un concorso permette di declinare Marianna nei diversi supporti ufficiali. Due tipi si distinguono allora: uno è una Marianna austera, circondata da raggi di sole presi dall'iconografia monarchica. È la Marianna dell'ordine, del conservatorismo, della borghesia. L'altra ha il seno nudo e il berretto frigio e ha un atteggiamento contestatario».

⁹⁷ <http://www.assemblee-nationale.fr/evenements/mariannes.asp>

⁹⁸ <http://www.npns.fr/>

⁹⁹ <http://www.assemblee-nationale.fr/evenements/mariannes.asp>

¹⁰⁰ <http://www.leparisien.fr/societe/etre-representee-en-marianne-est-une-vraie-fierté-12-07-2003-2004244794.php>

Même si m'appelle Samira et que j'ai les cheveux frisés, è me considère comme une Marianne d'aujourd'hui. Avant d'être nero, blanche ou beur, nous sommes des citoyennes à part entier de ce pays et dignes représentantes.

Seppure Cadasse stia dicendo che «avant d'être nero, blanche ou beur» si è «citoyennes à part entier de ce pays», dichiara lo stesso la sua alterità: ha evidenziato il suo nome “straniero”, non francese, Samira, e ha fatto notare i suoi capelli ricci, anche quelli, evidentemente, considerati non tipicamente francesi. Specificando queste caratteristiche, sta procedendo a due affermazioni:

1. la propria *otherness* (Fanon, 1967; Said, 1978; Spivak, 1999; Fabian, 2006), di cui è consapevole;
2. la conferma di una *francesità* universale.

La foto esposta a *Palais Bourbon* (quello dove ha sede l'Assemblea nazionale francese), nella quale Cadasse appare con la pelle scura e i suoi capelli ricci ma allo stesso tempo con indosso un abito tricolore e il berretto frigio, ci dice che la *Marianne d'aujourd'hui* appartiene alla comunità francese e che quest'ultima, nonostante le differenze, l'accoglie al suo interno. La presenza della parola «aujourd'hui»: oggi, nel titolo stesso dell'esposizione, sembra proporci un movimento lineare tra due posizioni stabili, ossia da uno *ieri* che rappresenta l'arcaico, il pre-moderno, a un *oggi* che rappresenta invece il moderno, nel senso di avanzato, sviluppato. La parola «aujourd'hui» ci parla di transizione, ovvero quel processo che i teorici della modernizzazione e del libero mercato hanno proposto come unica realtà sociale possibile e verso la quale tutte le società non appartenenti al Primo mondo, ai paesi «sviluppati», appunto, si sarebbero prima o poi avvicinati. Imitando *Marianne* le 14 donne protagoniste (e 14 fa riferimento al 14 Luglio, data della presa della Bastiglia, evento che dà inizio alla Rivoluzione francese) si spostano dai sobborghi parigini fino al cuore della città, diventando donne moderne, donne di oggi. È attraverso l'imitazione (di un modello simbolico francese) e il travestimento (berretto frigio unito al rosso-bianco-blu nazionale) che le 14 donne riescono a mostrare la loro identità, all'interno di un «complex framework for identity and subjectivity construction».

Tutti gli elementi mostrati fino a questo punto mi sembrano stiano aiutando a tracciare le caratteristiche di dispositivi di inclusione ed esclusione che riguardano i corpi e le identità. Come può la Francia, si domanda Seyla Benhabib (2008), conciliare le tradizioni francesi di laicità, uguaglianza repubblicana e cittadinanza democratica con le differenze e le istanze multiculturali portate avanti da seconde e terze generazioni di immigrati presenti sul suo stesso territorio? Per lo specifico di questa trattazione, se il dispositivo di controllo securitario produce un ordine del discorso che investe soggettività stigmatizzate (le donne velate, in questa fase), criminalizzate (i musulmani), etnicizzate o vittimizzate, come può il femminismo individuare gli strumenti necessari per «posizionarci in modo complesso di fronte alle differenze di etnia, classe, genere e religione [...] oltre semplici dualismi tradizione/progresso occidentale (Fantone, 2015, p. 9)? Sarebbe a dire: come si attua quel processo di «unlearn» (Spivak, 2004), quel disimparare le categorie al cui interno ci muoviamo al fine di «comprendere processi neo e post-coloniali nella loro veste transnazionale, studiando i siti concreti in cui le lotte di emancipazione femminista si svolgono» (Fantone, 2015, p. 12)? In che modo

tutto ciò può collegarsi a Femen, e come le sue attiviste si inseriscono (o meno) in questa riflessione? Anche a Parigi, nonostante una maggiore collaborazione di Femen con i gruppi e i movimenti francesi, ho incontrato delle critiche rivolte loro e mi sembra possano essere inserite proprio all'interno dei discorsi neo-imperialisti e neo-colonialisti in cui Femen è sussunto quale gruppo espressione di interessi occidentali ed egemonici:

La società patriarcale si concentra molto sulla nudità delle donne. Come può Femen dichiarare di combattere il patriarcato utilizzando proprio il corpo nudo? [...] non so cosa dire rispetto alla loro posizione. Non capisco cosa stiano facendo per fare avanzare i diritti. È vero, la visibilità è importante. È una strategia utile rendersi visibili per rendere visibile anche la causa ma non può trattarsi solo di spettacolarizzazione: bisogna fare anche qualcosa concretamente. Bisogna proporre e fare qualcosa per cambiare la vita delle persone quotidianamente, giorno dopo giorno. E quindi non sono sicura che la visibilità, da sola, così com'è, sia in grado di modificare il sistema. Non so se è efficace perché non so se è fondata su una riflessione politica. La visibilità è importante, ha un senso ma deve essere collegata a qualcosa in più, a una visione globale e intersezionale della lotta femminista. (Yaël, Cellule de veille sur le harcèlement sexuel, Science Po)

I think some people still believe that Femen is too violent or Femen is using their bodies just to gain attention from the media. And that they don't really have a political core, you know. But, again, as we don't see them as often in the media, I think people just don't really care now. They are not that disturbing as they used to be I think. Now we are used to see images like these almost everywhere, so ... they are not surprising anymore, you know [...] Femen is more like some classical feminisms, radical feminism. And younger generations they are more inclusive, they are more intersectional, they are more about ... I don't know, like queer people, LGBT, Muslim, blacks, they were not into Femen and I know that still today some of these organizations they really don't like Femen because they think they are basically racist, you know. (Éloïse, ex Femen France)

Le attiviste Femen delle origini, quelle che nascono (in quanto attiviste Femen) in Ucraina e si spostano in Francia, portano con loro il dislocamento interno, l'essere *senza* stato, non *strictu sensu* ma nell'accezione di Yuval-Davis (2011) quando ci parla di «politics of belonging». Rimando al Capitolo II per la ricostruzione dei motivi specifici che hanno spinto il gruppo e tre delle sue fondatrici a spostarsi a Parigi. Nelle prossime pagine voglio, invece, portare alla luce le pratiche transnazionali nelle quali sono coinvolte e che dipendono non soltanto dal movimento geografico che compiono (al quale pure bisogna prestare attenzione) ma, soprattutto, dal fatto che, per l'origine e il posizionamento le costringono in un legame tra località molteplici, una sorta di «diasporic consciousness [...] that is marked by double or multiple identifications» (Weber-Fève, 2010, pp. xiii-xxiii). Una «diasporic consciousness» può portare all'espressione di sensi di appartenenza differenti: un'appartenenza non esclusiva, ad esempio, perché legata a diversi luoghi e a diverse comunità; oppure esprimersi attraverso un'adesione completa e volontaria ai valori e alle norme del paese di destinazione; o ancora attraverso un'adesione e un'appartenenza subordinata. Stiamo in ogni caso parlando di una condizione liminale, di passaggio tra una condizione (cittadino) e l'altra (non-cittadino). Inna Shevchenko, ad esempio, la prima a migrare in Francia, ottiene lo status di rifugiato politico ma soltanto più tardi diventa francese. È a questo punto che il focus Femen inizia a spostarsi:

during the last years 2015-2016, Femen has changed: it changes its level of activity. We start to think on migration issues, we had problems with it, we ask for a refugee status [in France] Activists started to worry and we felt the need to implement these issues also on our activities and programs. (Anna Hutsol, Femen)

Poiché risulta impossibile «to understand state citizenship without analyzing the multi-layered structures of people's citizenships that include, in intersectional ways, citizenships of sub, cross and supra-state political communities» (Yuval-Davis, 2011, p. 9), ritengo necessario analizzare le pratiche e le trasformazioni più recenti Femen legandole al discorso (anche) sulla cittadinanza.

Femen e cittadinanza

Ho già anticipato nel Capitolo I e II che, quella che potremmo definire una politica nazionale della memoria, può essere capita solo se inserita nei recenti cambiamenti geopolitici che interessano il continente: la fine della Guerra Fredda, l'allargamento dell'Ue, il neoliberismo. Dal 1989, così come accaduto dopo il 1945, l'Europa è di nuovo chiamata a confrontarsi con il suo passato. Nei paesi post-comunisti, come l'Ucraina, la storia è stata ri-narrata e l'invenzione di una memoria nazionale è stata istituzionalizzata. Il processo di costruzione della nazione si nutre e si ispira ai miti che riguardano le origini, il carattere nazionale e il destino della nuova nazione emergente. Nel processo che vuole «inventare la tradizione» (Hobsbawm, 1987), le donne assurgono a simboli di identità nazionale e chiamate a sopportare il «burden of representation» (Zhurzhenko, 2001, p. 2). Al tempo stesso, i movimenti sociali che si prefiggono di ricostruire la sfera pubblica, coinvolgendo anche le donne nella politica, creano le condizioni affinché le richieste femministe possano effettivamente realizzarsi. È in questo senso che sto utilizzando il discorso sulla cittadinanza come prisma per analizzare anche Femen, e più in generale i femminismi contemporanei (nella misura in cui si incontrano/scontrano con Femen): le immagini che ne vengono fuori ci permettono di interrogare le identità dominanti europee e problematizzare una serie di norme più o meno visibili quali la bianchezza oppure i processi di inclusione/esclusione o ancora le traiettorie transnazionali delle teorie e delle pratiche politiche dei movimenti femministi contemporanei in Europa. In questa sezione mi interessano in maniera specifica quei riti (Goffman, 1988) che, come visto anche nel paragrafo V.2., costruiscono un soggetto, producono il cittadino/a legittimo/a dello stato-nazione (Butler & Spivak, 2009). Una *performance* che interferisce con questi riti e questi modelli di produzione del soggetto legittimo, mette in discussione la logica della sovranità tradizionale e con essa l'idea che personale e politico, pubblico e privato siano distinzioni statiche e inadeguate. Intese in questi termini, le *performance* Femen intervengono nei significati della cittadinanza, sfidandone il funzionamento. Nel 2013, ad esempio, Inna Shevchenko abbatte con una motosega una croce monumentale in pieno centro a Kyiv. La performance che il gruppo inscena in segno di solidarietà alle Pussy Riot imprigionate a Mosca, susciterà grandissimo clamore in patria, innanzitutto

per una ragione: la croce era stata eretta per commemorare le vittime dell'holodomor (Голодомор), la grande carestia del 1932-1933¹⁰¹.

The biggest backlash was not that much because they cut a cross, they don't cut down *any* cross but it was a cross erected for the victims of Stalin's regime [...] in independent Ukraine the history is rewritten by a nationalist point of view. Ukraine is now positioning itself as a victim of Russia [...] I'm not denying any of this crimes committed by the Stalinist regime [...] but you know, it is a game used by politicians that's why I find it problematic. So maybe if they would haven't cut down exactly that cross it would have been better [...] apart for religious feeling they [Femen] also offend nationalistic feeling so it is the worst combination [...] and I also read that some people was thinking on how to punish Femen [for that] which is a kind of strong reaction and so I can understand why they are not here anymore and that they want to disappear, probably. (Nadyia, attivista queer)

Nel 2014, durante una visita ufficiale di Papa Francesco al Parlamento Europeo, Gala, un'attivista Femen, è la protagonista di una protesta all'interno della Cattedrale di Strasburgo: a seno nudo e con la bandiera dell'Unione Europea in mostra, rivendica la laicità dell'Ue denunciando come inopportuna, in quel luogo, la presenza del Papa. «Anti Secular Europe» e «Pope is not a Politician» sono gli slogan sul petto e sulla schiena dell'attivista. L'articolo 167 del codice penale dell'Alsazia¹⁰² prevede la reclusione fino a tre anni per «un scandale en blasphémant publiquement contre Dieu par des propos outrageants». Sofia, commentando la [foto 5] che ritrae la performance di Strasburgo, ricorda che, proprio per evitare problemi con la giustizia alsaziana e, peggio, l'arresto, «questa è stata un'azione molto rapida, solo il tempo di scattare poche foto» (Sofia, Femen France). Riporto queste due *performance* perché mi sembra interessante la capacità di entrambe di mettere in discussione proprio i riti, quotidiani e istituzionali, che contribuiscono alla definizione dei diritti e alla attribuzione dello *status* (simbolico, prima ancora che giuridico) della cittadinanza: il monumento commemorativo a Kyiv, la Cattedrale di Strasburgo, così come qualsiasi altro luogo di culto religioso oppure qualsiasi altro edificio governativo o monumento commemorativo, diventano espressione dell'appartenenza e della “materialità” della nazione. Nel momento in cui Femen abbatte quella croce oppure entra semi-nuda nella Cattedrale, assume un comportamento deviante che mette in crisi quelle norme e quelle

¹⁰¹ Il dibattito storiografico sulla vicenda è molto complesso: per la storiografia ucraina non si trattò di una carestia ma di un genocidio perpetuato da Stalin con la volontà precisa di sterminare gli ucraini. L'Onu, nel 2003, pur non parlando mai di genocidio, ha riconosciuto la carestia del 1932-1933 come il risultato di azioni “crudeli”. Il Parlamento Europeo, nel 2008, ha riconosciuto l'holodomor un crimine contro l'umanità (Cfr. <https://it.wikipedia.org/wiki/Holodomor>). La Russia sostiene, al contrario, si sia trattato di una congiuntura climatica e naturale sfavorevole che provocò moltissime morti anche in Russia. Per un approfondimento: Graziosi A. (2007), *L'Urss di Lenin e Stalin*, Bologna, Il Mulino; De Rosa G. e Lo Mastro F. (2004), *La Morte della Terra. La grande “carestia” in Ucraina nel 1932-33*, Roma, Viella.

¹⁰² «Celui qui aura causé un scandale en blasphémant publiquement contre Dieu par des propos outrageants, ou aura publiquement outragé un des cultes chrétiens ou une communauté religieuse établie sur le territoire de la Confédération [...] ou les institutions ou cérémonies de ces cultes ou qui, dans une église ou un autre lieu consacré à des assemblées religieuses, aura commis des actes injurieux et scandaleux, sera puni d'un emprisonnement de trois ans au plus». <http://www.gouvernement.fr/observatoire-de-la-laicite>

grammatiche condivise che regolano i comportamenti ammissibili e condivisibili in uno spazio dato. Nira Yuval-Davis (1997; 2011) ha interrogato a lungo la funzione dei corpi e della sessualità femminile in quanto territori materiali e simbolici delle narrative della nazione (1997). Queste *performance* stanno allora riformulando le relazioni tra i corpi e i confini sociali e culturali in un dato contesto. Altrettanto interessante in questo senso è la vicenda tutta francese del 2013, quando Inna Shevchenko, fondatrice Femen e portavoce del gruppo, diventa il nuovo volto di *Marianne*, riprodotto su tutti i francobolli e simboli nazionali francesi. Poche ore dopo la cerimonia di presentazione della nuova *Marianne*, Christine Boutin per conto del PDC, *Parti Démocrate-Chrétien*, chiede il boicottaggio del francobollo e le dimissioni del presidente Hollande, *maître* della cerimonia di presentazione del nuovo volto-simbolo nazionale. Si scatenerà un dibattito, su testate cartacee e online, social media e dibattiti politici che coinvolgeranno anche Femen. Ne riporto alcuni esempi da Twitter:

La nouvelle Marianne est une FEMEN! LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FEMEN! (@Femen_France)

Now all homophobes, extremists, fascists will have to lick my ass when they want to send a letter. (@Femeninna, Inna Shevchenko)

APPEL AU BOYCOTT du timbre #Femen 1 outrage à la dignité de la femme, à la souveraineté de la #France, demande retrait du timbre de l'outrage (@le_pcd)

La nouvelle Marianne à l'image du gouvernement: christianophobe, haineuse et idéologue! #ONLR #Femen #Résistance (@nelachonsrien - Printemps Français)

In questi *tweets*, il Pdc e i suoi sostenitori¹⁰³ non condividono la scelta del nuovo volto di *Marianne* non tanto perché specificamente contrari o critici rispetto a Femen e alle modalità di azione oppure per le idee alla base del gruppo ma soprattutto perché Inna non risponde esattamente ai valori repubblicani della Francia (Kovacs, 2013; de Mallevoûe, 2014). Come nel caso dell'inno nazionale statunitense cantato in spagnolo dai migranti irregolari, anche il volto di Inna Shevchenko che diventa la *Marianne* di Francia contiene in sé i termini di una «contraddizione performativa» (Butler & Spivak, 2009, p. 64): un volto di *Marianne* ispirato a una non francese mette in dubbio la sovranità. Femen, da parte sua, adatta alla propria retorica la locuzione *Liberté, Egalité, Fraternité* sostituendo all'ultimo termine il proprio nome: *Liberté, Egalité, Femen*. Associando il nome (e il volto) di Femen ai principi e ai valori della *République*, è stato aperto un dibattito sulla presunta uniformità dell'identità nazionale francese che il volto di Inna Shevchenko sembrerebbe mettere in discussione. In un articolo di Solène Cordier (2014) intitolato *La naturalisation imaginaire de la Femen Inna Shevchenko*¹⁰⁴, la giornalista di *Le Monde* sottolinea proprio il fatto che Inna, nonostante avesse ricevuto asilo politico in Francia (e per altro, aggiungo io, in tempi molto più rapidi rispetto a quelli convenzionali) non era stata ancora naturalizzata: *non* era francese,

¹⁰³ *Printemps Française*, di cui riporto un tweet, è un gruppo di uomini e donne che si batte principalmente a sostegno del matrimonio eterosessuale e contro, quindi, matrimoni e adozioni per coppie omosessuali.

¹⁰⁴ http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/01/09/la-naturalisation-imaginaire-de-la-femen-inna-shevchenko_4345652_3224.html

quindi una scelta illegittima della *Marianne* ispirata proprio a lei, con riferimento a un concetto di cittadinanza formale, l'icona nazionale francese non poteva avere il volto di un rifugiato politico, di una persona di origine diversa. Dopo qualche mese dall'inaugurazione del francobollo, a Inna Shevchenko è assegnata la nazionalità francese e l'attivista per celebrare la novità e rispondere agli attacchi ricevuti, pubblica la foto del suo nuovo passaporto e aggiunge su Twitter:

After a long struggle I got my passport! Very proud it's written République française. Have a nice day, fascists :) (@femeninna)

E con lo stesso tono, scrive il gruppo Femen Francia:

Marianne a récupéré ses papiers! Bonne indigestion les fachos! (@Femen_France)

Mettendo insieme i pezzi di questo dibattito (l'immagine della Marianna, di Femen e il passaporto di Inna Shevchenko) ne viene fuori un quadro dai tratti parodici: per *Marianne* è necessario favorire i documenti per dimostrare la sua *francesità*. Il francobollo ispirato al volto di una attivista Femen e il passaporto di Inna così come le *Mariannes d'aujourd'hui* della sezione precedente sono tutti tentativi di imitazione di un modello originale, imitazione compiuta al fine di rendersi/percepirsi inclusi in una comunità, quella francese. Nel saggio *DissemiNazione* (1998), Homi Bhabha afferma che nella congiuntura attuale, la nazione assume significato e viene raccontata da quanti ne occupano le zone marginali: donne, migranti, soggetti coloniali. Il volto di Inna Shevchenko nel caso del francobollo del 2013, oppure più in generale il corpo seminudo di una qualsiasi attivista Femen, assumono le caratteristiche di soggetti ibridi che concorrono, innanzitutto rendendosi visibili, a creare quelle che Bhabha chiama «contro-narrazioni della nazione» (1997, p. 482), in grado di scardinare il discorso ideologico sotteso alle narrazioni canoniche, anche attraverso una imitazione (performativa) di quella stessa narrazione. In questo modo, la Francia, viene rappresentata (e quindi narrata) e addirittura incarnata da un soggetto *altro* che «disturba quelle manovre ideologiche attraverso cui alle comunità immaginate sono attribuite identità di tipo essenzialista» (1997, p. 482). Assegnare il volto della Marianna a una non-francese mette in crisi l'idea di un'identità unitaria ancorata a un territorio e una nazione come chiave d'accesso alla cittadinanza. Allo stesso tempo, ci fa anche capire che la definizione di cittadinanza non è riducibile ai suoi meri caratteri giuridico-istituzionali: i processi di identificazione, imitazione e riconoscimento, rinvenuti nel caso del francobollo del 2013 oppure nell'esempio delle *Mariannes d'aujourd'hui*, ci dicono che la definizione di cittadinanza è attraversata da tratti simbolico-culturali profondamente legati ai nostri bisogni, alle proiezioni per il nostro futuro, alle sfumature che ciascuno assegna alla definizione di *buona* vita (Benhabib, 2006); così come, allo stesso tempo, ci dicono che «si esiste non solo grazie al riconoscimento che si ottiene, ma, in un senso che viene ancora prima di tutto ciò, nell'essere riconoscibili» (Butler, 2010, p. 7). Questo vuol dire ammettere l'esistenza di una appartenenza molteplice poiché «si arriva a esistere in virtù di questa dipendenza fondamentale dall'appello dell'Altro» (Butler, 2010, p. 7), vuol dire affermare che gli individui (e con essi le culture) interagiscono tra di loro scambiandosi simboli, atteggiamenti e

linguaggi. Nira Yuval-Davis (1997) scrivendo sull'approccio e l'interazione tra le persone, le culture e le tradizioni, «spiega come esistano diversi modi di appropriarsi delle culture utilizzando come mezzo vincolante le tradizioni più diffuse fino ad arrivare a quelle “quotidiane”» (Hernández Nova, 2011, p. 123). Come suggerito da Foust, «revolution must involve some elements of common culture and a power capable of churning, igniting, and rendering coherent, common culture into change» (2010, p.33). Da questo punto di vista, nel contesto culturale francese, «a country whose national discourse has previously interpellated a female warrior, asexualized and politicized nudity and framed a bare-chested passionate combatant woman as the national symbol of revolution and social change» (Khrebtan-Hörhager & Kononenko, 2015, p. 243), Femen può attingere a un registro di significati e esperienze «correlate with a familiar and previously accepted old frame» (Khrebtan-Hörhager & Kononenko, 2015, p. 243). Provo a questo punto a esplorare il senso che Femen attribuisce al proprio agire e alla propria identità (Melucci, 1998) nel momento in cui incontra simboli, atteggiamenti e linguaggi definiti dalle relazioni nelle quali sono immersi. Dalle interviste con alcune delle attiviste Femen, provo a esplorare non solo la *intentio auctoris* ma anche le *intentio operis* ovvero soffermandomi su quanto «il testo ci dice indipendentemente o addirittura a dispetto delle intenzioni dell'autore» (Cardano, 2003). Lascio la parola principalmente alle attiviste, per restituire la complessità di questi “attraversamenti” e di questi «processi di auto-riconoscimento e di etero-riconoscimento» (Melucci 1983, pp. 153-155), limitandomi a dare un ordine – non semplice - tematico e cronologico (t_n) alle narrazioni:

- t_1 - Andare in Francia:

So now in Ukraine we are about 5 members [...] you know, in Janukovyč regime even before Euromaidan in 2013 [...] we already had some problems with authority [...] I, personally, was beaten twice. I was attacked [...] in the lobby, in the building and in our office [...] they found weapons and [Femen] was accused of carrying illegal weapons [...] so, [...] a couple of months before Euromaidan we understood that it's quite dangerous to fight with that regime [...] we understood the danger [...] and we went to France. (Anna Hutsol, Femen)

They [Femen] told me they want to organize an action in London, during the Olympic game but they could not go because they didn't get the visas, as Ukrainians [...] 3 weeks after, Inna cut that cross in Kiev [...] and she had to run away and she got to Paris and she settled here [...] she asked me to help her to launch the French branch officially because there was already a Facebook page [...] but she wanted to make it more official so I start to work with her to recruit new girls and organize a kind of Manifesto and ... yeah, that was the start. (Éloïse, Femen France)

- t_2 - Arrivare in Francia:

I think that when Inna arrived in Paris [she] wanted to reproduce what she knew from Ukraine. So she was like ... she has this idea of femininity, of women's bodies and it depended on education and cultural context. So first, the first women that contacted us, that wanted to be part of the movement they were all really beautiful, really skinny, blonde, long

hair. They were like clones, you know. I think because they identify with that image of the Ukrainian activists. (Éloïse, ex Femen France)

Penso che davvero Femen abbia contribuito al nuovo femminismo, perché tutto nasce da quella azione [il riferimento è alla foto 6] in cui i parigini scoprono il modo di operare del movimento Femen e le vedono, le possono toccare. E per quanto quell[o] [slogan] [Femen is New Feminism] fosse una nuova provocazione, noi eravamo lì a fare del nuovo femminismo. (Sofia, Femen France)

▪ *t₃* - Vivere in Francia:

In Europe now it's different because in general people are more [...] In general, for people in Europe and for women especially, is more common to go on streets to protest, to have grassroots activism [...] So [our activity] is different in Europe [...] I gave my leading role to Inna Shevchenko three years ago [quindi nel 2013, quando il gruppo si sposta in Francia]. Because we are not a communist party and [...] I am now a neutral person because I understand that there are sometimes problems inside the movement. Some women want more progress, other less. And I decided to take this neutral role and to be responsible for social networks, webpages and Femen blog [...] I'm also responsible for the theoretical part. So strategies, ideologies. We wrote our Manifesto all together surely but at the same time I think and develop the strategy and what to do in the future. (Anna Hutsol, Femen)

Noi [Femen] siamo federati, non siamo centralizzati ma siamo federati, collaboriamo gli uni con gli altri soprattutto attraverso Internet, attraverso Facebook, per venirci incontro, per finanziarci, per trovarci i finanziamenti, affinché possiamo aiutare anche le persone che si rivolgono a noi. E quindi funziona così la federazione [...] Inna Shevchenko è una portavoce, la persona a cui è stato affidato il ruolo di esprimere e rappresentare il gruppo all'esterno [...] ma se il gruppo non è d'accordo, lei non può imporre il suo volere. (Sofia, Femen France)

▪ *t₄* - Abituarsi alla Francia:

We are in France and we are a multicultural society, many different women started to knock at Femen's door. They were like older women, black women, Muslim women, Indian women, Asian women. So it was really ... oh, there were also lesbians, bisexuals, which was not all the case of the first place, where they were all heterosexual and, you know. So I think it changed because we are in a different country. (Éloïse, ex Femen France)

Any women actually could do activism in Femen style. And there are, I would say, major rules or values that should be shared. First of all topless [...] You write some slogan on your body. So the body is a weapon. And flowers it depends because in the last protest in Paris, girls were in hijab and when they removed this hijab they didn't have time to put flowers. So flowers it's quite minor issue now. (Anna Hutsol, Femen)

▪ *t₅* - Appartenere alla Francia:

After Charlie [Ebdo] attack, in January 2015, I think it was a huge shock for them [...] they realized that there were real terrorists in Paris, you know [...] they realized that they can maybe be taken as a target, I mean a real target, not only online. You know, they could be killed and I think it changed a lot. Then also with the November [2016] terroristic attack

everything changed for them [...] people today is scared, maybe they [Femen] are going to be arrested, maybe I don't know ... it's more dangerous. The context is really different. (Éloïse, ex Femen France)

Il movimento Femen è stato molto mediatizzato e questo ha creato distacco con gli altri movimenti femministi [...] ma da due anni e mezzo le cose sono un po' cambiate perché abbiamo pubblicato il Manifesto Femen e questa cosa ha cambiato il rapporto con gli altri movimenti femministi perché gli altri hanno capito, (1) i motivi dell'azione Femen France, (2) le azioni messe in atto da Femen France [...] Adesso si può dire che Femen France fa parte dell'universo femminista francese e ci sono molti legami e molte connessioni [con il femminismo francese] perché gli altri [gruppi] hanno riconosciuto la capacità di Femen France di focalizzare l'attenzione sui temi specifici. (Sofia, Femen France)

Le attiviste Femen si muovono all'interno di un «campo sociale» (Levitt & Waters, 2002) al cui interno idee, valori, pratiche e risorse sono scambiate, negoziate e modificate nel tempo e nello spazio. Non si tratta di negoziazioni semplici. Le attiviste Femen sono chiamate a costruire l'identità del gruppo correndo dei rischi, lo abbiamo visto. Per definirsi fanno riferimento a uno spazio a un tempo reale, a un tempo immaginato, al cui interno negoziano strategicamente con «un corpus di pratiche osservabili» (Vertovec & Cohen, 2002; Cohen, 1995) che possono confermare le cornici tradizionali di senso oppure proporre delle nuove letture del mondo. Poi, gli effetti o l'efficacia di queste azioni, dipendono sempre «da un contesto e da una ricezione» (Butler, 2013, p. 196). Juliet, attivista di *Insomnia* e simpatizzante Femen (conosce personalmente alcune attiviste francesi), ritiene che Femen sa utilizzare strumentalmente proprio i messaggi, le proiezioni e i dibattiti in corso, adattandoli alla causa:

One of the main issue, when we talk about the suffragette for example, it's rebellion about the main economy and the main financial interests. But now they [Femen] use new tools and they face with new power: the media power and the media image. That might be why they are new. (Juliet, *Insomnia*)

Il punto diventa allora capire se Femen replica, semplicemente, queste produzioni discorsive e il loro capitale simbolico oppure le ribalta, come afferma Juliet quando mi dice che, secondo lei, Femen risponde alle trasformazioni del tempo in cui agisce, utilizzando «the media power and the media image». È di quest'ultimo avviso anche Lucile, in risposta allo stimolo visuale della [foto 6]:

We can see one of the founder of Femen: Inna Shevchenko and some other activists. This is Elvire. They are claiming that Femen is a «New Feminism». So they claim themselves as the new way of feminism. For me it's not actually new [...] I think we may talk about *new feminism* since we are entering a new society with new way of communication. So for me Femen is a movement adapting to the evolution of the media and the way information is given. (Lucile, ex Femen Francia, *Osez le féminisme!*)

Nonostante alcuni giudizi positivi e «the salience of favorable cultural context, in which the audiences are willing to accept a new reading if it correlates with a familiar and previously accepted old frame» (Khrebtan-Hörhager & Kononenko, 2015, p. 243), non

manca neppure in Francia stigmatizzazione e delegittimazione. In un articolo dal titolo *Les Femen, meilleurs ennemies du féminisme*¹⁰⁵ (2014), Lydia Guirous, politica e femminista francese, analizza e inserisce le azioni Femen nel *milieu* femminista francese e fa emergere quelle che lei ritiene essere le criticità maggiori del gruppo nato in Ucraina, invitando a prenderne le distanze, per il bene della causa femminista:

Les Femen se font malheureusement plus voir qu'entendre et elles contribuent à alimenter l'image de la femme objet hyper sexualisée et c'est en cela qu'elles *trahissent et nuisent à la cause féministe* [...] Montrer ses seins pour obtenir l'égalité hommes-femmes c'est un non-sens, voire une *régression des combats féministes menés depuis les années 1970* car finalement des actions seins nus, on ne retient que les seins nus. Ce sont de vieilles recettes de happening politique et du sensationnel remises aux goûts du jour [...] *Femen ce n'est pas le nouveau féminisme* [...] c'est du réchauffé [...] Malheureusement les Femen n'ont pas intégré cette *évolution* et n'ont pas compris que la situation de la meilleure façon de porter le féminisme consiste en premier lieu à le sortir de l'idéologie de la révolte, de cette forme de lutte des classes sexuée dans lequel on a voulu l'engluer et d'en faire une politique publique de réduction des inégalités. *Françaises n'est pas celle des Ukrainiennes, des Tunisiennes ou des Indiennes*. Nous ne sommes pas au même niveau d'évolution de nos droits. (corsivo mio)

E conclude, infine:

Finalment, les Femen c'est comme le communisme, c'est la révolution avortée. Leur chute du mur de Berlin, c'est la fermeture de leur local et les récentes révélations sur l'origine du mouvement dirigé par un obscur pervers narcissique macho souhaitant humilier la cause des femmes dans le monde. Ce mouvement d'essence marxiste est voué à l'échec comme le communisme a échoué partout dans le monde sauf dans quelques dictatures.

Guirous sta dicendo che attraverso l'iper-sessualizzazione del corpo della donna, Femen non contribuisce all'avanzamento della causa femminista (né in Francia né in genere, altrove), tutt'altro: è una «révolution avortée», un continuo «humilier la cause des femmes dans le monde». Ma, a ben vedere, attraverso l'esplicito utilizzo di termini quali «pays occidentaux», «radicaliser», «moderniser», «régression», Lydia Guirous non sta forse compiendo una gerarchizzazione tra i soggetti del femminismo? Voglio dire: sta stabilendo una distinzione tra coloro che sono ufficialmente membri della società occidentale (ad esempio i francesi) e coloro i quali, non essendolo a pieno titolo (come alcune attiviste Femen), minacciano i primi pregiudicando addirittura quello che questi ultimi avrebbero guadagnato in anni di lotte avviate nel 1970. Inoltre, non solo sta operando una distinzione tra le culture, tra le società: quelle moderne e progressive (la Francia) e quelle tradizionali e retrograde (l'Ucraina, la Tunisia, l'India) ma sta pure tracciando una prospettiva (uni)lineare di sviluppo e diffusione del femminismo. Guirous, affermando che il clima sociopolitico francese è diverso da quello ucraino (ad esempio) sta dislocando altrove l'attivismo Femen, lo sta delegittimando dalla sfera pubblica francese e dal *milieu* femminista.

Il mio scopo in questo paragrafo, come ho specificato anche negli altri, non è quello di accusare o difendere Femen e giungere a una qualche conclusione definitiva,

¹⁰⁵ <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2014/04/24/31003-20140424ARTFIG00167-les-femen-meilleures-ennemies-du-feminisme.php>

qualificando in un modo o in un altro il gruppo: mi interessa inserire Femen in un contesto d'analisi più ampio. Il concetto di cittadinanza, così come la costruzione e l'affermazione dell'identità, è multidimensionale: è necessario, per rilevarle empiricamente, adottare un approccio «multi-tiered» (Yuval-Davis, 1997), che tenga conto delle relazioni tra individui, collettività e stato a livello «sub-cross-sovra national» (Yuval-Davis, 1997; 2011). Allora, seppure nella mia ricerca mi occupo principalmente delle espressioni di Femen (così come veicolate, cioè, dal gruppo stesso) e meno delle reazioni, proporre le critiche e i giudizi su Femen (che provengano queste da giornali, media oppure direttamente da attiviste di altri gruppi e collettivi da me intervistate), mi fornisce elementi ulteriori per valutare e definire l'identità del gruppo e procede alla esplorazione di questo seguendo i miei obiettivi e le mie domande di ricerca. Visto che procedo con un'analisi «sub-cross-sovra national» (Yuval-Davis, 1997; 2011) non posso non tenere conto del fatto che la tipologia di immagine proposta da Femen è, in fondo, proprio quella che quotidianamente viene veicolata e trasmessa dai media *mainstream* e dalla politica. La costruzione dell'identità, anche quella di un gruppo, dipende sempre dal contesto: è *situazionale*. E, anche per questo, l'affermazione dell'identità non è immune da conflitti, come appena visto. Il principale conflitto, nel nostro caso specifico, riguarda le relazioni con gli altri femminismi:

In Francia le teorizzazioni femministe sono molto sviluppate, la tradizione femminista è molto antica, molto importante. Femen certo non può modificarla o soppiantarla [...] il loro modo di agire e di manifestare, alla fine, si è mostrato negativo innanzitutto per noi [femministe]. Hanno messo in atto delle strategie di normalizzazione, riappropriandosi dell'uso del corpo, un corpo che però ha certe caratteristiche. Non capisco la loro posizione. Non credo abbiano una posizione politica davvero coerente. Tutte le manifestazioni hanno la stessa modalità di azione [...] For instance, they are very beautiful, white women [...] non può trattarsi solo di spettacolarizzazione: bisogna fare anche qualcosa concretamente. Bisogna proporre e fare qualcosa per cambiare la vita delle persone quotidianamente, giorno dopo giorno. (Yaël, Cellule de veille sur le harcèlement sexuel, Science Po)

Di questo conflitto Femen è in qualche modo consapevole e Anna Hutsol vi reagisce così :

In Europe we are friends with feminists who were active during 70s, now they are more some sort of “grandmas” [...] and they are happy to talk with us, they say «you are doing similar activism we did back in 70s» [...] I would say, we are connected to this 70s' activism [...] We don't pretend to have invented something [...] Femen isn't brought from books [...] [we create it] during activism and practice that have least 8 years so far. Of course, there was a start when there were some discussions, debates, about some issues but the major points [of our ideology] have been developed during all these years of radical activism. (Anna Hutsol, Femen)

Per Alberto Melucci (1983; 1984; 1985) proprio la componente conflittuale svolge un ruolo determinante nelle trasformazioni e nelle evoluzioni dei movimenti e vanno per questo indagate: proprio nello spazio che si crea tra «i processi di auto-riconoscimento e di etero-riconoscimento» (Melucci, 1983, pp. 153-155) si gioca la definizione che l'attore fornirà di sé stesso, nonché il riconoscimento che riceverà da parte degli altri (Daher, 2013, p. 133). In Francia i conflitti che hanno attraversato le definizioni, le

assimilazioni o gli scontri tra Femen e gli altri gruppi e movimenti femministi possono mettere in evidenza la difficoltà a immaginare «un soggetto del femminismo realmente denaturalizzato e decentrato».

Nella genealogia dei femminismi, la prima mossa è stata proprio quella di decostruire un soggetto unitario, monolitico, di sesso maschile e eurocentrico. I femminismi della prima e della seconda ondata, il femminismo liberale, quello socialista o quello radicale, hanno spesso però corso il rischio di essenzializzare i termini «maschile» e «femminile» e i loro significati, offrendocene una definizione problematica: nel proporre un paradigma interpretativo speculare (nel senso di oppositivo) a quello maschile, ne hanno imposto un altro altrettanto monolitico al cui interno, la definizione di donna, ad esempio, è stabilita *a priori*. Definire una norma *a priori* significa, per dirla alla Foucault, produrre ordini discorsivi che stabiliscono categorizzazioni e gerarchie, attraverso un dispositivo di disciplinamento che include o esclude, nomina o mette al bando: uomo/donna, cittadino/non cittadino e quindi, per tornare al senso di questo paragrafo, francesi/non francesi. Femen presenta al suo interno varie traiettorie e varie modificazioni, in base allo spazio di azione. Ma possiamo definirlo davvero un nuovo movimento femminista? Mary Hawkesworth, in *Globalization and Feminist Activism* (2006), scrive:

constructing feminism exclusively in social movement terms plays to the media fascination with spectacle, but it has the unsavory effect of making feminism disappear when women are no longer in the streets [...] feminism is condemned to temporary and fleeting manifestations, for the institutionalization of feminist principles and mobilization within the institutions appear to remain forever beyond reach. Social movement frames also tend to equate feminist success with a form of publicity that secures widespread recognition of a problem. But naming a problem and resolving or eliminating it is quite different things. Thus while the conceptualization of feminism as a social movement highlights one form of feminist activism in certain periods it has an ironic effect of declaring feminism obsolete long before feminist have achieve social transformation they envision. (2006, p. 31).

Nel mondo contemporaneo, e con particolare riferimento agli ultimi – circa – dieci anni, i movimenti sociali operano e si muovono principalmente ai margini della politica istituzionale, slegati da formazioni partitiche o politiche specifiche, sono concentrati sul fornire una definizione più ampia e nuova della politica, della cultura, della identità. Affinché gli strumenti di lotta non siano fini a loro stessi è necessario procedere a una loro definizione programmatica e definibile in pratiche e obiettivi. Allo stesso tempo, è necessario riconoscere l'impossibilità di un interesse che riguardi, universalmente, tutte le donne. Femen utilizza elementi e pratiche dei femminismi della seconda ondata ma che, inseriti in una congiuntura storica (e in parte spaziale) differente fa sì che queste strategie assumano dei contorni e delle interpretazioni diverse, ibride. Resta da capire se questa ibridità apra a alleanze transnazionali.

V.4. *Ukraine is not a Brothel*

I dibattiti sulla prostituzione¹⁰⁶, da cui questo paragrafo prende le mosse, sono complessi e particolarmente articolati. Abbiamo già detto più volte che la presa di parola femminista ha sovvertito l'ordine del discorso, «contestando le strutture di potere del patriarcato» (D'Elia & Serughetti, 2017, p. 141) che investono ogni aspetto della vita delle donne; rovesciare questa retorica implica chiamare «le donne a farsi soggetti [anche] della propria vita sessuale e riproduttiva» (D'Elia & Serughetti, 2017, p. 141). È per questo che, storicamente, il tema della prostituzione, è al centro del dibattito femminista. Farsi soggetti della propria vita sessuale e riproduttiva significa, tra le altre cose, farsi soggetti del proprio corpo, quel «My body My rules» che riecheggia dagli anni della seconda ondata. Reclamare i propri diritti sul proprio corpo apre a tutta una serie di questioni, che riguardano la sessualità, l'*agency*, le relazioni all'interno delle quali i nostri stessi corpi sono inseriti, sulle quali anche il dibattito sulla prostituzione viene ad essere investito. Per convenzione, e riferendoci principalmente al dibattito anglo-americano sul tema della prostituzione che si sviluppa a partire dagli anni Settanta del Novecento, possiamo individuare due grandi approcci al fenomeno: quello abolizionista e quello che chiamerò *pro-sex work*. Secondo la posizione abolizionista, la prostituzione è «la condizione fondamentale delle donne» (MacKinnon, 1989), «un'istituzione che assicura agli uomini di poter comprare l'atto sessuale» (Pateman, 1988, p. 199), perpetuando le strutture del patriarcato. Il secondo approccio contrappone a una sessualità femminile intensa come «una cosa [...] di cui le donne non sono mai in possesso» (MacKinnon, 1987, p. 59), l'*agency* ovvero la possibilità che una donna, autonomamente, decida di vendere sesso per scelta personale, sessuale o economica (Danna, 2004, p. 3). Questa nuova prospettiva invita a leggere la prostituzione non come fatto sociale immutabile connesso alla natura speciale della sessualità femminile e ai rapporti di genere, ma «ad interrogare le modalità in cui le soggettività, i desideri e i bisogni sessuali sono organizzati in specifici contesti storici e culturali» (Selmi, 2011, p. 73).

Nelle pagine che seguono mi interessa analizzare come le relazioni e le esperienze contestuali producano un certo discorso sulla prostituzione oppure un altro, in che modo il discorso pubblico affronti il tema e come, infine, ci parla di prostituzione Femen. Elaboro un'analisi di questi dibattiti e di queste posizioni attraverso l'ausilio di fonti e documenti secondarie (tra le altre, analisi dei discorsi e delle posizioni politiche recuperate dalla letteratura sul tema) oltre che attraverso le mie interviste sul campo. Seguendo un approccio genealogico à la *Foucault*, mi interessa indagare «the conditions necessary for the appearance of a [...] [social problem], the historical conditions required if one is to 'say something' about it, the conditions necessary if it [the social problem] is to exist in relation to other objects» (Foucault, 1972, p. 44). Rispetto al tema della prostituzione, analizzare Femen implica uno sguardo alla regione post-Sovietica e guardare alla regione post-Sovietica, attraverso il tema della

¹⁰⁶ Negli studi sulla prostituzione, così come nel mondo dell'attivismo, ai termini "prostituta", "prostituzione", è preferito "sex worker", "sex work". Pur conoscendo e riconoscendo le differenze d'impiego tra un termine e l'altro, in questo paragrafo mi interessano i discorsi del senso comune e utilizzo con più frequenza i termini prostituta/prostituzione rispetto a sex work/sex worker.

prostituzione mi sembra particolarmente significativo. Con la fine del socialismo (1991), giovani «Nathashas» (Hughes, 2000) sono diventate (innanzitutto nell'immaginario comune) le (nuove) protagoniste del traffico e dello sfruttamento sessuale in Europa. Già in periodo Sovietico, seppure le autorità dichiarassero il contrario, la prostituzione e il sesso a pagamento erano una delle tante merci che potevano essere acquistate al mercato nero (Kon & Riordan, 1993). Ma a partire dagli anni Novanta il fenomeno assume un carattere transnazionale e in Ucraina come altrove il fenomeno prende il nome di «Natasha trade» (Hughes, 2000). Come già visto nel Capitolo I, nell'agosto del 1995 anche diverse delegazioni dei paesi post-Sovietici raggiunsero Pechino per partecipare alla IV Conferenza mondiale sulle donne. La Conferenza rappresentava una occasione importante a cui quasi nessun paese dell'ex area Sovietica volle mancare: si trattava della prima partecipazione a una conferenza di questo tipo in qualità di paesi indipendenti. L'Europa continentale, a Pechino, divenne però la categoria omnicomprensiva a cui pure il cosiddetto Secondo mondo avrebbe dovuto appartenere. Questo significava che tutti i paesi ex comunisti non avevano voce in capitolo in una conferenza che avrebbe dovuto rappresentare, invece, una conversazione globale sui diritti di *tutte* le donne. Caduto il Muro di Berlino, questo il messaggio implicito, non ci sono più separazioni tra le due parti dell'Europa. «The Second World is now non-existent» (Shoath e Stam, 1994, p. 26); «the Second world is no more» (Bauman, 1997, p. 51); «the Second [world is] almost nowhere at all» (Hardt e Negri, 2000, p. xiii) è l'opinione che si diffonde dagli anni Novanta in avanti, con la caduta dell'Urss, nei circoli intellettuali e nelle università occidentali. Sembra che, allora, che ci sia poco da dire sullo spazio post-socialista, «as if the Second World, as a conceptual category and an actual geopolitical region, did not exist, despite the fact that the second world has changed the most thoroughly and the most rapidly in association with neoliberal globalization» (Marciniak, 2006, p. xv). E, seppure le donne dell'Europa dell'Est, nello «Statement of the Non-Region» (Nowika, 1995), dichiararono di essere state, a Pechino, «intentionally shut out» (Posadskaya-Vanderbeck, 1996, 136), riconoscendo il *deficit* nell'approccio globale del femminismo, le prospettive e le pratiche dei movimenti del Secondo mondo «are [still] missing in action» (Roman, 2006).

L'attenzione rivolta all'ex blocco Sovietico, rispetto al tema del *sex trafficking*, allora, è la conseguenza dell'articolazione del programma globale delle donne sui diritti umani, promosso attraverso il decennio Onu per le donne (1975-1985) e consolidato con la Conferenza di Pechino (1995), più che una volontà specifica di analizzare un fenomeno situato e contestualizzato in una specifica congiuntura storico-spaziale. Il femminismo globale raccoglie sotto l'ombrello del paradigma della VAW (*violence against women*) tutte le forme di violenza perpetrate ai danni delle donne, includendo in queste il *sex trafficking*, ipostatizzando un patriarcato universale e un soggetto femminile vittimizzato e unificato: «la sessualità rimane come sfruttamento e forma di controllo sulle donne» (Grewal & Kaplan, 1994, p. 84). Trasformare il *sex trafficking* in un esempio di violenza contro le donne ha una conseguenza importante:

When sex trafficking became an example of violence against women, it lost political connection to antiracist, anticolonial, and critical development perspectives that saw historical racial formations and neo-imperialism as key to understanding exploitation and violence. (Suchland, 2015, p. 9)

Il dibattito sul traffico umano e sul turismo sessuale letto in termini di violenza, tende a ritrarre le lavoratrici del sesso come vittime oppresse del patriarcato, configurandole come soggetti passivi e lontani (Grewal & Kaplan, 2015, p. 93). Il discorso dominante sul *sex trafficking* si basa su una serie di «unexamined hypotheses, shoddy research, anecdotal information, or strong moralistic positions [...] not supported by rigorous empirical research» (Sanghera, 2005, p. 5) che hanno contribuito a generare le «mythologies of trafficking» (Sanghera, 2005, p. 5). In questa maniera, il fenomeno della prostituzione, inglobata in quello più generale della tratta degli esseri umani, non considera né l'*agency* delle donne coinvolte né le ragioni strutturali eventualmente concorrenti al fenomeno. In realtà, «not all the victims of trafficking are prostitutes, nor are all prostitutes victims of trafficking» (Sanghera, 2005, p. 11). Ma, il lavoro di *advocacy* dei conservatori, dei rappresentanti religiosi, delle delegazioni governative, hanno favorito l'affermarsi del nesso di causalità tra la prostituzione e la tratta (Petchesky 2003, Girard 2007, Corrêa, Petchesky, Parker 2008), nonostante sia possibile attingere a delle interpretazioni del fenomeno diverse (Agustín 2007; Brennan 2004; Kempadoo 2005; Parreñas 2011). La contrapposizione tra prostituzione libera e prostituzione coatta fu dichiarata a Pechino nel 1995 dopo aspri confronti tra neo-abolizioniste e prostitute, e delegati nazionali che abbracciavano l'una o l'altra posizione (Danna, 2004, p. 26). Secondo l'approccio pro-*sex work*, il discorso sulla prostituzione venuto fuori da Pechino ha sortito l'effetto di nascondere e non considerare la questione della difesa dei diritti delle prostitute (Doezema, 1998). Con la fine del socialismo sovietico, il discorso *mainstream* che associa la prostituzione alla coercizione, e quindi al *sex trafficking*, ha trovato ulteriore legittimazione: se donne istruite, intelligenti e "bianche" possono diventare vittime del traffico sessuale, *chiunque* potrebbe diventarlo. Non mi propongo, nelle prossime pagine, di individuare quando la prostituzione implichi violenza; quello che mi interessa, è la capacità dei discorsi, delle politiche, dei femminismi, di produrre degli effetti sull'ordine sociale e sessuale. Il caso dell'Ucraina è emblematico in questo senso: negli ultimi 25 anni è attraversata da trasformazioni profonde e multidirezionali, alle quali si cerca di rispondere con la ricerca (e la costruzione) di un corpo nazionale *puro* (Douglas, 2003) e non contaminato. Il corpo della prostituta è un corpo *altro*, percepito come un pericolo (O'Neill, 2001) per la costruzione, tra le altre cose, della "nuova" nazione. L'attenzione internazionale rivolta all'Ucraina in occasione di Euro 2012 mi sembra un buon punto di partenza per valutare come, a distanza di quasi venti anni dalla Conferenza di Pechino (1995), il discorso che riguarda l'Ucraina (in questo caso rispetto alla prostituzione) continui ad articolarsi.

Nella prospettiva Femen, la prostituzione si configura come uno scambio sesso-denaro che asseconda la dicotomia tra uomini-soggetti e donne-oggetto, perpetuando la posizione di subordinazione di queste ultime (Barry, 1995) a favore della posizione di «dominio» dei primi sulle seconde (Bordieu, 1999). È per questo che, quando l'Ucraina, in tandem con la Polonia, fu eletto paese ospite dei campionati di calcio 2012, Femen lanciò l'allarme: l'evento sportivo avrebbe determinato, a detta del gruppo, un incremento ulteriore della domanda sessuale da parte dei turisti che raggiungeranno il paese, con ricadute pesantissime sulle giovani donne ucraine coinvolte nel mercato della prostituzione. In quegli stessi mesi, al contrario, alcuni politici ucraini, tra cui Serhij

Tihipko e Vitalij Klyčko, avevano discusso sulla possibilità di legalizzare la prostituzione, portando al centro del dibattito pubblico e politico un tema fino a quel momento taciuto. Lo slogan «There is no sex in the Ussr» diffuso in periodo Sovietico, seppure soltanto tale, ha mantenuto il suo retaggio nell'orizzonte di senso ucraino, procurando un discorso sulla prostituzione e sulla sessualità sempre piuttosto cauto. È interessante allora rilevare quanto, soprattutto a partire dagli anni Duemila, un discorso sulla prostituzione si sia sviluppato a livello nazionale e sia stato inserito, poi, in una congiuntura più ampia, che supera gli specifici confini stato-nazionali.

Femen, in Ucraina, ha avuto un ruolo centrale nella produzione e nell'influenza di questi discorsi. Una delle mie domande di ricerca è capire se è possibile definire Femen un movimento femminista transnazionale: capire, cioè, se le sue pratiche, in relazione agli altri gruppi e movimenti femministi coi quali entra in contatto, determinino nuove possibilità e aperture nell'agire politico, producendo quelle che Yuval-Davis definisce «transversal politics» (1999).

Mutuando da Antonio Gramsci il concetto di egemonia¹⁰⁷, Grewal e Kaplan (1994) propongono un modo utile di pensare il potere a livello globale (Bacchetta, 2015, p. 22) attraverso la nozione di «scattered hegemonies». Le egemonie diffuse ci parlano degli effetti della mobilità capitalistica e delle soggettività multiple che vengono a sostituirsi al soggetto unitario eurocentrico: esistono molti «luoghi di potere [...] dispersi nel mondo, leggibili a vari livelli e su vari registri interpretativi» (Bacchetta, 2015, p. 23). Pur apprezzando la formulazione analitica di Grewal e Kaplan di «scattered hegemonies», continuo a credere che si sappia poco del socialismo e della transizione post-socialista all'interno delle teorizzazioni femministe transnazionali. A maggior ragione, l'analisi dei discorsi e della posizione Femen sul tema della prostituzione, mi sembra una buona prospettiva attraverso la quale analizzare i diversi luoghi di potere e i registri interpretativi utilizzati per descrivere e affrontare un certo fenomeno.

I discorsi sulla prostituzione in Ucraina

Nel 2002 il primo presidente dell'Ucraina indipendente, Leonid Kučma, ha dichiarato in un'intervista che le donne emigrate in Italia (il riferimento fu all'Italia perché già dagli anni Novanta era, insieme al Canada, la principale meta di destinazione delle donne emigranti) sono delle prostitute, che lasciano il proprio paese solo perché non hanno voglia di lavorare in Ucraina (Keryk, 2004). Francesca Vianello, nella sua ricerca sulle pratiche femminili di mobilità transnazionale tra Ucraina e Italia (2008) rileva che le migranti di ritorno, una volta tornate in Ucraina dopo l'esperienza migratoria in Occidente, devono fare i conti con le accuse di essere le responsabili della disgregazione della famiglia e della perdizione dei figli nonché di aver svolto lavori poco rispettabili con frequenti allusioni alla prostituzione. Se in molti paesi di origine «i migranti acquisiscono status sociale e rispetto, in Ucraina l'esperienza migratoria femminile non è valorizzata» (Vianello, 2008, p. 303). I discorsi sulla prostituzione, quando legati al tema della migrazione, come nel caso dell'affermazione di Kučma, rendono chiaro

¹⁰⁷ Sul concetto di egemonia in Antonio rimando alla Bibliografia gramsciana curata da John Cammett: <http://www.soc.qc.edu/gramsci>

come sia opinione diffusa il fatto che il “coinvolgimento” di una donna, ad esempio con l’Occidente, esponga questa a dei pericoli (fisici e ideologici) e che addirittura le scelte delle donne possono minacciare l’identità nazionale. Se la costruzione simbolica della donna avviene sulla base del suo essere *madre* (anche) della nazione, è chiaro che la donna migrante, così come la prostituta, costituisce una minaccia alla coesione sociale e alla riproduzione del paese. Le iniziative politiche, culturali, giuridiche, intraprese a livello nazionale per frenare la diffusione della prostituzione sono state costruite anche attraverso la stigmatizzazione del comportamento delle donne che non si adeguano ai comportamenti di “normalità” che la nuova nazione chiede loro. Liza nella nostra intervista ritorna più volte sulla costruzione del ruolo della donna nella società ucraina. In questo stralcio non fa riferimento esplicito alla prostituzione ma mi sembra ci siano comunque elementi utili per compiere un’analisi del discorso pubblico sulla prostituzione:

[Politicians] they said that women should stay at home [...] women are taking part in the war: they are snipers, they do a lot of “good” work but they’re mostly seen as *Berheynia*, so they are not in the same position of men [...] women are seen as the mothers of the soldiers, that’s the picture [...] [once] I went to the Taras Ševčenko University and I asked to leave there our program. I said that we were students organizations and that we organize lectures and workshops [...] they say «OK, that’s fine». And the students representative asked me to show him our poster’s contents. And he saw only one word: feminism. And he said «we don’t need feminism» [...] «our women are not discriminated and [feminism] is a propaganda for homosexuality» [...] «feminism will hurt our nation». He said me *that* and he is a representative, he sits in the University Parliament, where they decide everything as what to show to students or what to do not [...] it’s [...] a good picture of our society. (Liza, FemSolution)

Attraverso un adattamento dell’analisi di Jasbir Puar e Amit Rai sulla produzione di «patrioti docili» (2012, p. 166 ss.), possiamo dire che, anche in Ucraina, si sta portando avanti una «battaglia egemonica attraverso gli idiomi esclusivisti e [etero, aggiungo io]-normativi del patriottismo» (2012, p. 164), al cui interno il corpo della prostituta oppure quello degli omosessuali (come nella testimonianza di Liza), o quello dei migranti, diventano funzionali all’emanazione di leggi sempre più rigide ed escludenti. L’allarme «sessuale» (Simone, 2010) cammina di pari passo con l’allarme securitario e, per il caso specifico di questo paragrafo, le donne (particolarmente) si ritrovano imprigionate nel circuito «inferiorizzazione-allarme-repressione» (Simone, 2010). Durante la mia permanenza in Ucraina, nella primavera del 2016, non ho assistito a eventi o manifestazioni che nello specifico abbiano trattato il tema della prostituzione (o nelle sue declinazioni ulteriori di *sex trafficking* o *sex work*) ma riesco lo stesso ad affermare che il tema è presente e ribadito nella politica, nei media, nei circoli femministi e negli ambienti culturali in genere, seppure utilizzando ordini del discorso tra loro differenti. Da fonti on line leggo della marcia delle *sex-workers* dello scorso marzo 2017, durante la quale le lavoratrici del sesso ucraine hanno chiesto e rivendicato i propri diritti e il riconoscimento del loro lavoro, accompagnando la manifestazione con slogan quali *My work is my choice* oppure *Sex work is work*. Questa manifestazione non è la prima nel suo genere: già in passato ci sono state manifestazioni simili. E anche nella *Verhovna Rada*, il Parlamento ucraino, si è discusso più volte sulla possibilità di legalizzare il *sex*

work, depenalizzandolo, come visto rispetto alle proposte di Tihipko e Klyčko. Nel settembre del 2015, per portare un altro esempio, il deputato Andriy Nemirovsky ha presentato un disegno di legge proprio sulla legalizzazione della prostituzione in Ucraina, ispirandosi ai modelli di altri paesi europei, come la Germania oppure i Paesi Bassi¹⁰⁸. Anche nel caso di Nemirovsky la proposta, nei fatti, è rimasta tale: allo stato attuale, il *sex work* è ancora penalmente perseguibile. Una donna (o un uomo) in attesa di un cliente in strada può essere arrestata e multata con una ammenda amministrativa. Lo sfruttamento della prostituzione, invece, è reato penale e punibile con la detenzione¹⁰⁹. Nei fatti, sembrerebbe che di rado le organizzazioni criminali che favoriscono o sfruttano la prostituzione vengano punite; più facilmente, sono le *sex workers* ad essere colpite. Da dove nasce questo stigma e, soprattutto, quali dinamiche hanno favorito la costruzione di un certo discorso (e di una certa immagine) oltre che di certe misure legislative sulla prostituzione, in Ucraina? Quando parlo con Iryna G. dell'approccio e delle immagini sulla prostituzione veicolate dai media, dalla politica o dalle persone in genere, mi dice che «If they only stop to name Natasha any woman in porn-movies maybe they will stop thinking that all the women from Ukraine or Russia are prostitutes» (Iryna G., blogger femminista). Iryna G. sta parlando delle immagini e degli stereotipi, rispetto alle donne ucraine, diffuso in Occidente. Esiste, allora, un discorso sulla prostituzione che incrocia quello nazionale con quello internazionale. I Campionati di calcio Euro 2012, ospitati dall'Ucraina in tandem con la Polonia, hanno rappresentato un momento di forte concentrazione proprio su questo dibattito. La stampa estera, così come quella nazionale, ha valutato rischi e possibili scenari; la Uefa ha addirittura commissionato una ricerca per valutare il possibile impatto che i Campionati avrebbero potuto avere sul *sex trafficking* in Ucraina (e in Polonia)¹¹⁰, giungendo alla conclusione che

It is impossible to tell whether demand for sexual services will increase as a result of UEFA EURO 2012. One possible reason for such an increase is the fact that sexual services are cheaper in both Poland and Ukraine than in other European countries, which could make both countries an attractive destination for sex tourists interested in football. As a result, the sex industry in both host countries is hoping for an upturn in business during UEFA EURO 2012. However, fans attending previous major football events have shown little interest in sexual services. We recommend that steps are taken to prevent football fans being portrayed as sex tourists.¹¹¹

L'allarme su un possibile incremento del turismo sessuale e dello sfruttamento della prostituzione, in occasione dei campionati di calcio, nasce in parte da Femen (lo vedremo nel dettaglio nella sezione che segue), in parte dalla maniera in cui la stampa estera parlava del paese, già prima del 2012. Il *Der Spiegel*, in un articolo del 2008, qualifica le donne ucraine «naturgeile Ukrainerinnen»¹¹², che significa più o meno che le donne ucraine sono naturalmente esuberanti, nel senso di ben disposte al sesso. Lo stesso giornale, nella sua versione in inglese, titola un articolo del 2011 *The Entire*

¹⁰⁸ <https://voxukraine.org/2015/10/21/legalizing-prostitution-in-ukraine-to-be-or-not-to-be-en/>

¹⁰⁹ <http://www.legislationline.org/documents/action/popup/id/16257/preview>

¹¹⁰ http://www.nswp.org/sites/nswp.org/files/uefa_2012_EN.pdf

¹¹¹ http://www.nswp.org/sites/nswp.org/files/uefa_2012_EN.pdf

¹¹² <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-57038067.html>

*Ukraine is a Brothel*¹¹³. Prima dell'ultima rivoluzione del 2014, alla *query* «Ucraina» anche Google associava il mercato delle spose e del sesso, proponendo ai primi posti una serie di siti sui quali poter scegliere, ordinare e incontrare una giovane ucraina da sposare, eventualmente. Personalmente non ho mai analizzato a fondo il contenuto dei siti delle agenzie matrimoniali *on line* oppure i commenti degli utenti, ma in letteratura (Khrebtan-Horhager & Gordiyenko, 2012) c'è chi ritiene che i contenuti di questi portali abbiano contribuito all'oggettivazione delle donne ucraine, trasformandole in vittime passive oppure definendole in maniera stereotipata: tutte «Natasha», indistintamente, come diceva Iryna G.. Un approccio oggettivante o stereotipante proviene anche dallo stesso discorso politico, interno al paese: nell'approccio di Leonid Kučma, quando definisce prostitute le donne ucraine emigranti, oppure nelle parole di Mykola Azarov, Primo ministro ucraino negli anni in cui l'Ucraina ha ospitato Uefa 2012, il quale per rispondere alla possibilità di una *Entire Ukraine as a Brothel*, ha affermato pubblicamente:

They were creating an atmosphere that Ukraine - a country where thrives racism, crime, prostitution - so much dirt poured on us, but all the same, people are coming to us and with one's own eyes see that Ukraine - a beautiful country, and their myths are crashing against our reality. (Azarov, 2012, p. 1)

Se nelle conclusioni del report voluto dalla Uefa i contesti specifici ucraini e polacchi scompaiono e viene suggerita una attività di sensibilizzazione e prevenzione sui turisti del sesso, spostando l'attenzione di nuovo sull'Occidente e meno su quello locale, quello di Azarov mi sembra un ulteriore approccio: annullare, del tutto, la questione. Allo stato attuale delle cose, poi, il discorso politico sul tema ha subito una nuova battuta d'arresto: la guerra in corso con Russia ha la priorità su qualsiasi altro discorso a livello nazionale. La prostituzione è utilizzata, al massimo, in forma metaforica: i sostenitori del partito pro-russo spesso paragonano l'Ucraina a una prostituta, una donna dissoluta che ha dimenticato la sua antica e profonda connessione con la Russia e che preferisce intrattenere una relazione con l'Ue e con gli Stati Uniti per sole ragioni di soldi; gli stessi ucraini utilizzano la metafora legandola a un discorso più ampio sulla nazione e una delle ragioni per cui, anche le attiviste Femen, in patria, venivano accusate di essere “prostitute” è proprio questa: disonorano l'immagine e la cultura del paese.

Abbiamo già visto come, in particolare le Conferenze delle donne degli anni Novanta, abbiano promosso, tra le altre cose, l'istituzione di un apparato legale atto a contrastare la tratta degli esseri umani, al cui interno è inserita la tratta sessuale delle donne (e quindi la prostituzione). La stretta associazione tra prostituzione e traffico degli esseri umani ha prodotto degli effetti rilevanti sulla rappresentazione sociale della prostituzione e sulle immagini delle donne coinvolte nel fenomeno. Prima di tutto, una omologazione del fenomeno che, inteso solo in termini di sfruttamento, non prende in considerazione tutte le possibili altre esperienze e forme della compravendita del sesso legate all'autodeterminazione e all'*agency* femminile. Il dibattito pubblico sottolinea, cioè, solo un tipo di “prostituta”: la *vittima*. L'immagine e la narrativa della donna-

¹¹³ <http://www.spiegel.de/international/europe/kyiv-s-topless-protestors-the-entire-ukraine-is-a-brothel-a-760697.html>

vittima su cui si sono costruite le politiche sociali che indirettamente ripropongono la stigmatizzazione della prostituta, hanno come obiettivo non di proteggere le donne nella *sex industry*, ma di prevenire la possibilità che donne innocenti diventino prostitute (Malucelli, 2002), prevenire cioè «the degradation of the woman by prostitution» (Simmel, 1978, p. 379), degradazione che interferirebbe con il processo di costruzione e riproduzione della (nuova) nazione, in questo caso ucraina. Nel 1998, presso la Commissione delle Nazioni Unite sullo status delle donne (Unsw), la *World Federation of the Ukrainian Women's Organizations* (Сфужо - Світова Федерація Українських Жіночих Організацій), insieme al *World Movement of Mothers*, ha promosso un'azione di *advocacy* al fine di applicare la *Convention for the Suppression of Traffic in Persons and of the Exploitation of the Prostitution of Others*¹¹⁴, approvata dalle Nazioni Unite nel 1949 ma mai del tutto applicata dai paesi ratificatori. Nel testo della Convenzione del 1949, della quale il Сфужо chiede appunto l'applicazione, si legge che la prostituzione e «the accompanying evil of the traffic in persons for the purpose of prostitution» è incompatibile con la dignità degli esseri umani e, allo stesso tempo, «endanger the welfare of the individual, the family and the community»¹¹⁵. È interessante che la Convenzione leghi la dignità personale della singola prostituta con il risvolto sociale, quello sulla collettività, che il fenomeno procurerebbe. Nel dibattito internazionale, sostenere che la prostituzione implica la degradazione dell'umanità della donna coinvolta e, allo stesso tempo, un «flagello» (Danna, 2004) per la società nel suo complesso, significa derivare i propri argomenti dal femminismo radicale e dall'abolizionismo (Danna, 2004, p. 12). L'approccio legale-abolizionista, in molti paesi tra cui l'Ucraina, impedisce alle donne di prostituirsi proprio su questi assunti: la tutela della dignità, quella dell'integrità del corpo, e la lettura della prostituzione quale fenomeno dannoso e pericoloso per l'ordine sociale (Crespi, 1999, 1444). L'articolo 1 della Convenzione Onu del 1949, infatti, sancisce che le parti contraenti si impegnano a punire chiunque «procura, adessa o rapisca al fine di avviare alla prostituzione un'altra persona anche se consenziente; sfrutta la prostituzione di un'altra persona anche se consenziente»¹¹⁶. La presenza della *World Federation of the Ukrainian Women's Organizations*, tra i gruppi che hanno fatto pressione in sede Onu nel 1998, mi sembra allora significativa perché ci dice in che maniera, anche in Ucraina o quantomeno rispetto a quanto concerne l'Ucraina, il discorso sulla prostituzione faccia riferimento a «the basic concept in human rights and that of sexual violence (of which sex trafficking is one form) as an assault on human dignity» (Truong, 2015, p. 305). Rispetto al tema specifico della prostituzione e del *sex trafficking*, scrive il Сфужо:

Human trafficking is a global problem and one of the world's most shameful crimes, affecting the lives of millions of people around the world and robbing people of dignity. Traffickers deceive women, men and children from all corners of the world and force them into exploitative situations every day [...] the best-known form of human trafficking is for the purpose of sexual exploitation [...] In Ukraine, the problem remains particularly acute. Despite significant efforts on the part of the Ukrainian government to eliminate human

¹¹⁴ <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/TrafficInPersons.aspx>

¹¹⁵ <http://wfuwo.org/about-history/>

¹¹⁶ <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/TrafficInPersons.aspx>

trafficking, Ukraine does not yet fully correspond to even minimum world standards in this field.¹¹⁷

L'approccio del Сфужо alla prostituzione intesa esclusivamente come *sex-trafficking*, pone allora l'attenzione sulla prostituta intesa come vittima la quale, seppure consenziente - come si legge dalla convenzione Onu del 1949 - resta pur sempre vittima. La valutazione del problema della «sexual exploitation» che il Сфужо definisce «particularly acute» in Ucraina non mi sembra però venga inquadrato all'interno delle trasformazioni che interessano l'Ucraina a partire dal 1991. Anzi: qualificare proprio il traffico di sesso come problema «particolarmente acuto» ci rivela che esistono diverse forme di violenza e di usurpazione della dignità umana, alle quali non è però garantito lo stesso livello di riconoscimento o di intervento. Stabilire che «the best-known form of human trafficking is for the purpose of sexual exploitation» significa rendere equivalente il traffico di esseri umani con il traffico sessuale e quindi (solo) forme di violenza e abuso relative alla «sexual exploitation» sono rese visibili. Altre forme di violenza o sfruttamento, conseguenza del capitalismo globale, sono state, invece normalizzate. Il progetto di «transizione al mercato», nel quale l'Ucraina si inserisce con l'indipendenza, spinge le società post-socialiste a emanciparsi dal passato e a superare l'eredità comunista per abbracciare le norme e le istituzioni occidentali. Il concetto di «transizione» economica giustifica implicitamente la disintegrazione della società e i costi sociali impreveduti che accompagnano le riforme del mercato: la transizione è temporanea ma inevitabile, è l'unico percorso possibile per democratizzarsi e liberalizzarsi, per raggiungere armonia sociale. Problemi economici e sociali sono parte integrante del processo, uno sforzo collettivo da fronteggiare in vista di un futuro migliore, democratico. Alla stessa maniera, anche il *sex trafficking* diventa un'aberrazione del sistema ma non una sua conseguenza: l'impatto socio-politico del post-socialismo nei confronti del traffico è spesso trascurato. Dagli anni Novanta in avanti, il fenomeno della prostituzione si lega inevitabilmente ad altre trasformazioni: la maggiore mobilità delle persone oltre i confini dei singoli stati, la maggiore complessità dei mercati e dei traffici illegali, l'interdipendenza economica, le pandemie (soprattutto Hiv e Aids), la diffusione di Internet. Ma l'esperienza della transizione è stata affrontata in maniera indipendente rispetto alla critica globale delle politiche economiche neoliberiste. Questa disconnessione tra la transizione e le critiche al capitalismo esistente è una delle ragioni per cui il traffico del sesso non è stato considerato come conseguenza (anche) della precarietà indotta dal capitalismo. Se durante il periodo Sovietico lo stato garantiva alle donne la possibilità di svolgere i ruoli assegnati loro, quello familiare e quello lavorativo, attraverso il sostegno necessario (assistenza sanitaria, assistenza per l'infanzia, etc.), con l'applicazione dell'ideologia del libero mercato, il ruolo ideologico delle donne quali «working mother» (Zdravomyslova & Temkina, 2012) ha subito una battuta d'arresto. Già con la *perestrojka*, in effetti, la politica e il *welfare state* di stampo sovietico aveva subito i primi attacchi: lo Stato era accusato di eccessivo paternalismo, i costi di assistenza erano visti come un aggravio all'economia e quindi causa dei problemi strutturali che tutta l'area Sovietica stava attraversando. Con l'indipendenza e le riforme economiche conseguenti, l'Ucraina,

¹¹⁷ <http://wfuwo.org/-welcome/>

tanto quanto gli altri paesi del blocco orientale, ha optato per una forte riduzione dei finanziamenti ai programmi sociali e assistenziali, riducendo drasticamente la protezione sociale offerta alle famiglie, senza integrare le vecchie funzioni dello stato sociale con delle nuove alternative. Lungo tutti gli anni Novanta la società ucraina si è trovata a fronteggiare dei cambiamenti politici, economici e sociali di portata non trascurabile. La dissoluzione dell'Urss ha portato all'economia di mercato di stampo occidentale, con la conseguente liberalizzazione dei prezzi e delle merci, stabilendo una cesura netta con le dinamiche precedenti, quelle del mercato Sovietico. L'ideologia del libero mercato giustifica la redistribuzione della ricchezza e del potere nonché legittima un nuovo ordine sociale basato sull'iniziativa privata e sull'individualismo (Zhurzhenko, 2001). La disintegrazione di quelle strutture che promuovevano la solidarietà sociale e la trasformazione della cultura della reciprocità (Polany, 1944) in scambio economico mediato dal denaro (denaro che, per citare Simmel (1984), spersonalizza le relazioni) ha causato la rottura dei modelli esistenti di differenziazione di genere che avevano caratterizzato sia il lavoro che le relazioni tra uomini e donne, in periodo Sovietico. Più nello specifico, il mercato è diventato la sfera maschile per eccellenza, al cui interno soltanto gli uomini possono dedicarsi al «rough-and-tumble game of capitalism» (Zhurzhenko, 1999, p. 177); le donne, come visto nel dettaglio nel paragrafo V.2., sono ridotte al ruolo di mogli e di madri. La privatizzazione e la mascolinizzazione dell'economia ha segmentato l'occupazione, distinguendo tra lavori femminili e lavori maschili. Il contratto sessuale socialista statale aveva assicurato per la maggior parte delle donne l'accesso all'istruzione e la partecipazione al mercato del lavoro. La mia non è, chiaramente, una presa di posizione in favore di un sistema (economico-sociale) rispetto a un altro. È importante ricordare che l'ingegneria sociale sovietica che prevedeva il lavoro femminile, con il tempo, ha rappresentato per molte donne un peso non indifferente (Fodor 2004; Slavova 2006; Zimmermann 2010): il sostegno sociale promesso dallo stato, quello che avrebbe dovuto alleggerire le donne sovietiche dal lavoro e dagli impegni domestici considerati borghesi, non ha mai funzionato come previsto. Piuttosto, il contratto sessuale socialista ha generato una sorta di «doppia presenza» (Balbo, 1978) di matrice sovietica. Già abituate al doppio ruolo (quello produttivo e quello riproduttivo), negli anni dell'indipendenza, nonostante lo specifico ruolo assegnato alle donne, molte hanno optato «[to] pursuing a variety of entrepreneurial strategies». Con la ristrutturazione economica e l'apertura delle frontiere, nuove libertà e opportunità sono diventate disponibili, seppure la vulnerabilità sociale dovuta alla trasformazione sociale ed economica del paese hanno reso meno romantico il passaggio al nuovo sistema economico, rispetto a quanto immaginato. A partire, come visto, dall'affermazione di visioni neo-tradizionaliste sul ruolo della donna nella società: «the introduction of the feminine is viewed as a refusal of the rational progression of a market economy and liberal society» (Zhurzhenko, 1999, p. 167). Quindi il discorso della transizione è essenziale per comprendere gli impegni e gli approcci contemporanei all'anti-traffico. Gli attivisti e gli intellettuali nel Terzo mondo avevano già criticato le politiche di sviluppo, denunciando le discrepanze tra le concettualizzazioni dello sviluppo e la sua esperienza concreta (Escobar, 1995; Kabeer, 1994; Sen, 1999; Uvin, 1998). Ma una critica simile all'assunto teleologico della transizione non è stata ampiamente considerata rilevante nel primo periodo di transizione post-socialista (Gibson-Graham, 1996). La fine dei progetti socialisti

nell'Urss ha contribuito a delegittimare alternative (altrettanto valide) al capitalismo. C'è anche un altro elemento da considerare: la controversa relazione tra le dinamiche di «forgetting and remembering» (Marciniak 2009): per molti, il passato socialista rimane una «disavowed reality» che crea allo stesso tempo nostalgia e silenzio rispetto alle esperienze del socialismo sovietico (Marciniak, 2009, p. 176; Todorova & Gille, 2010; Žižek, 2005). Anche in questo senso, la transizione ha operato non solo come categoria economica ma anche simbolica, come denuncia della violenza totalitaria dello stato socialista (Weizman, 2000). In questo senso, la violenza perpetrata dallo stato comunista rimane un riferimento a cui guardare per le interpretazioni delle crisi socio-economiche che avvengono dopo il 1991 (Shevchenko, 2009). Molti degli esiti deleteri della privatizzazione e dell'economia neoliberista sono stati previsti e considerati inevitabili, l'unica alternativa per liberarsi definitivamente della violenza totalitaria del precedente regime. Non solo il mercato è stato marcato come maschile e quindi dominio appropriato per gli uomini, anche le donne sono state sessualizzate in quel mercato (Borenstein, 2008; Ibroscheva, 2013; Holmgren, 2013). L'emergere del traffico di esseri umani nel post-socialismo è un riflesso e parte incorporante delle nuove opportunità economiche, dei nuovi vincoli e delle strategie messe in atto dagli individui per farvi fronte. Il traffico di sesso, in particolare, sta a rappresentare i processi combinati dell'economia politica successiva allo smantellamento del socialismo statale, della sessualizzazione delle donne e del loro lavoro tanto nelle società postsocialiste quanto nel mercato globale. Infatti, nel contesto postsocialista emergono nuove opportunità legate alla femminilità, che diventa una merce desiderata e commercializzata, attraverso una pratica in parte razziale, dall'altra patriarcale, sostenuta dal capitalismo globale e dal neo-tradizionalismo nazionale. L'assunzione alla base della nuova economia di mercato non riguarda semplicemente la restituzione delle donne alla casa e al lavoro domestico, ma riguarda anche la loro segregazione in settori femminilizzati dell'economia. Sia il traffico di sesso quanto le molestie sessuali sono classificate come forme di violenza contro le donne perché sono considerate manifestazioni specifiche della violenza di genere. Questa enfasi sulla violenza di genere spiega perché la molestia sessuale abbia ricevuto poca attenzione, mentre la violenza domestica e il traffico di sesso ne hanno ricevuto molta di più. La molestia sessuale raramente coinvolge la violenza fisica, ma viene regolarmente discussa come una forma di violenza. Un quadro confuso della portata del problema e una definizione di molestie sessuali imprecisa, rende difficile sapere esattamente ciò che bisogna misurare oppure combattere. I casi giuridici non sono inoltre una misura utile della prevalenza delle molestie perché pochissimi cittadini utilizzano i tribunali per risolvere il problema della discriminazione. Una miscela di fattori legali e sociali contribuisce alla riluttanza da parte delle donne a parlare delle loro esperienze di molestie sessuali. Iryna G. fa riferimento proprio a una esperienza che conferma questa situazione:

I was closing a relationship and I couldn't handle the guy so I went to the police because I live here alone in the city. My family is in the very West of the country and I have no one here. And I went to the police and said something like «I need protection» and they were laughing at me. The all department, like 2 or 3 guys. I was telling that this guy with this name at this time hold me, I started to write my deposition and the guy who read it was laughing and talking with the other guys and laughing. And why? [...] I felt threatened. It's stalking. I don't have any one so I went to the police and they say «he hasn't done anything

yet» [...] let's wait he will hit me or whatever and then maybe they will do something. And I was so shocked and I can't believe it was happening. Why they are like this? Do you know that the violence's rates in Ukraine are *crazy*? And no one talks about it. And if a woman say [something] she is doing something bad. This is bad, we have this victim blaming. (Iryna G., blogger femminista)

FemSolution, collettivo universitario della università presso la quale studio anche io nella primavera del 2016, di cui per questo riesco con facilità a seguire le attività e il programma, il 22 aprile 2016¹¹⁸, ad esempio, presso uno spazio autogestito della NaUKMA, ha organizzato un incontro-dibattito sul tema delle molestie sessuali sui mezzi pubblici. All'incontro partecipa anche una attivista di *Pyku zem' - Report It to Stop It*¹¹⁹, una organizzazione di Kyiv che si occupa di campagne di *advocacy* proprio sul tema della sicurezza e dell'antisessismo in città. L'obiettivo è quello di aggiungere esperienza e nuove idee alla campagna già lanciata che chiede all'amministrazione comunale di legiferare per riconoscere e criminalizzare le molestie sessuali nei luoghi pubblici. Il punto centrale dell'incontro è l'autoriflessività, come nella tradizione (seppure recente) neo-femminista. Siamo invitati a sederci in cerchio e ad avvicinarci; chi vuole può raccontare la propria esperienza, condividere e confrontarsi con la/le molestia/e subite sui mezzi pubblici o altrove, in uno spazio pubblico. Si tratta di esperienze delicate, che lasciano il segno. È importante creare un ambiente confortevole e sentirsi vicini e per questo Alexandra, che coordina l'incontro, invita allo stare in cerchio e ascoltarci con attenzione. Le testimonianze riguardano tutte molestie fisiche o verbali in spazi pubblici, compiute prevalentemente da uomini contro donne, compiute più o meno apertamente e senza che (quasi) mai un passante le riconosca o intervenga. Dopo questi racconti attraverso i quali si passa in rassegna il tema dell'abbigliamento, del corpo, della libertà di espressione, si passa al tema della sicurezza. È necessario decostruire il concetto di sicurezza ed evitare che l'attenzione su questi temi negli spazi pubblici legittimi comportamenti polizieschi e pratiche securitarie. Questo è un nodo centrale per la riflessione all'interno dei circoli e dei movimenti femministi ucraini: il rischio di far passare l'idea di un maggiore controllo in senso restrittivo degli spazi è reale e impone per questo una riformulazione del significato di sicurezza e di controllo diffuso in attenzione reciproca e responsabilità condivisa verso tutti.

We have this problem now with patriotism and nationalistic feelings [...] it's because of the war and the annexation of Crimea. And now it's very common to heard that women should be at home [...] they are not in the same position of men, they should be firstly mothers and ... women are just the mothers of the soldiers, that's the picture. (Liza, FemSolution)

Dopo un'analisi breve delle retoriche securitarie, sessiste e omofobe, la riflessione sugli spazi di agibilità, la condivisione delle proprie esperienze, i temi su cui si decide di sviluppare la campagna diventano quindi il testo per una petizione da inviare alle autorità comunali per contrastare le molestie sui trasporti pubblici. Durante tutto l'incontro, il termine "sessismo" è stato usato in modo intercambiabile con "molestie sessuali". Questa scelta linguistica riflette la concettualizzazione della molestia che è

¹¹⁸ <https://bit.ly/2H2Tz94>

¹¹⁹ <https://www.facebook.com/reportittostopitukraine/>

venuta fuori dall'incontro. La descrizione dell'evento pubblicizzato su Facebook (FemSolution utilizza quasi esclusivamente i *social* come mezzo di comunicazione e disseminazione) parlava di molestie nello spazio pubblico («домагання в публічному просторі»), corpo delle donne e proprio controllo su questo («про контроль жіночої тілесності»), sessualità («поведінки та сексуальності»), pericoli e attacchi alla propria libertà («небезпеки та протидію»). Mai si è parlato, nello specifico, del paradigma più generale della violenza contro le donne. I circoli neo-femministi a Kyiv, credo di poterlo affermare, ritengono necessaria la decostruzione della violenza, sovvertire gli stereotipi di genere, rovesciare la semantica securitaria, rendere i luoghi che si attraversano accoglienti per *tutti*.

We have to be very conscious about security [...] because right-wings, you know, are now really active and very violent [...] Definitely the problem of insecurity is real because right-wings are really active now and if you for example read their discussions on line is full of hate-speech and, you know, in general, fantasies about how to kill or assault feminists but also very specific sentiment... so ... on one hand it's obvious you should be very conscious on street actions [...] So we have long debates: should we organize hidden actions or open actions? (Nadiya, attivista queer)

I joined a street action against a homophobic law which a deputy tried to bring to the Parliament [...] in this period we need to act somehow, as we can, so I decided to go and I saw lots of police and I also saw lots of Nazis. It is these kind of episodes that help me understand that I'm also in this position, I'm vulnerable [...] I was also attacked by Nazis so I thought «OK, I'm not safe in this society». We need to understand and be more involved in political life, grassroots activism (Andrej, attivista anarchico e femminista).

Now there a lot of this patriotic and nationalist forces and groups, they are more and more violent. Against for example women and against other marginal groups because of this patriotism and nationalism. They are more and more visible and acceptable and tolerated. I think that for example, some initiatives are marginalized because is very dangerous even walk on a street. (Liza, FemSolution)

Mi sembra rilevante il fatto che, nell'incontro di FemSolution con *focus* sulle molestie sessuali, così come negli estratti qui sopra riportati, vengano sviluppate diverse declinazioni della violenza: si parla di violenza simbolica, di violenza di genere, di omofobia, di violenza securitaria. E ciascuna di queste viene inserita in un discorso più generale: sono espressione di una questione organica, più grande. L'incontro di FemSolution del 22 aprile 2016 non ha riguardato il tema della prostituzione oppure del *sex trafficking*, e neppure altri incontri del collettivo universitario, a cui pure ho partecipato, hanno mai affrontato la questione in maniera diretta. Ma il fatto che l'incontro di cui riporto alcune caratteristiche abbia affrontato il tema delle molestie sessuali mi torna utile, perché si tratta di un tema molto poco dibattuto in Ucraina, nonostante l'incidenza del fenomeno. Inoltre, le dinamiche che hanno nascosto il problema delle molestie sessuali sono nei fatti le stesse che hanno invece portato a una attenzione maggiore sul traffico di sesso.

Il paradigma della “violenza contro le donne” è quello maggiormente promosso, a partire dagli anni Novanta, dai donatori stranieri che hanno finanziato principalmente progetti, gruppi di difesa locali e ricerche che si proponevano di combattere la violenza

di genere (Nikolic-Ristanovic, 2002). Per questo, molte organizzazioni locali in Ucraina, come nel resto della regione, hanno creato contatti con reti transnazionali, le quali reti avrebbero garantito maggiore accesso ai finanziamenti dei *donors* esteri e proseguire, quindi, con le proprie attività (Hrycak, 2010). Molti dei gruppi femministi nati negli anni Novanta, proprio per questo, erano considerati servi degli interessi occidentali e di avallare, accettando quei finanziamenti, i progetti neo-colonialisti occidentali nell'area post-Sovietica (Zherebkina, 2003). Per questo era comune fossero etichettati come *зрантоїду*: «grant chasers» o «grant-eaters» (Hyrack, 2010). Calare il paradigma globale della VAW (Violence Against Women) nella regione post-sovietica significa inserire nella categoria della violenza contro le donne una serie di temi e di fenomeni come le molestie sessuali, la violenza domestica, l'adescamento, il traffico del sesso, interpretando, cioè, tutti questi fenomeni come espressione specifica della violenza di genere, escludendo qualsiasi valutazione o concettualizzazione di natura economica. In questo modo la posizione della donna è quella di vittima: affrontare la violenza di genere significa “salvare” le vittime (o le potenziali tali) e non affrontare le ragioni strutturali che causano il fenomeno. L'attenzione specifica sulla violenza di genere spiega perché il fenomeno delle molestie sessuali abbia ricevuto poca attenzione mentre la violenza domestica e il traffico di sesso ne abbiano ricevuta molta di più. La molestia sessuale raramente coinvolge la violenza fisica e, alla stessa maniera, la violenza fisica non è necessariamente associata alla molestia sessuale. Il traffico di sesso è inteso come una violazione dell'integrità fisica individuale. L'elemento centrale all'interno di questo discorso è allora il corpo. La piattaforma di Pechino (1995), al paragrafo 96, lo dichiara in maniera esplicita:

I diritti fondamentali delle donne includono il loro diritto ad avere il controllo e a decidere liberamente e responsabilmente circa la propria sessualità, inclusa la salute sessuale e riproduttiva, senza coercizione, discriminazione e violenza. Relazioni paritarie tra donne e uomini per ciò che concerne le relazioni sessuali e la riproduzione, incluso il pieno rispetto per la *integrità fisica del corpo umano*, esigono rispetto reciproco, consenso e la condivisione della responsabilità dei comportamenti sessuali e delle loro conseguenze.¹²⁰
(corsivo mio)

La prostituzione coatta e il traffico di sesso è una violazione di questa integrità e per questo sono considerati fondamentalmente simili allo stupro e alla violenza domestica, dove pure questa violazione avviene. Questo però vuole anche dire limitare lo sfruttamento sessuale e il traffico del sesso all'esperienza corporea della vittima – cioè concettualizzato attraverso l'esperienza della singola vittima, la cui integrità fisica è violata, non considerando le altre condizioni strutturali, della società, che possono concorrere al fenomeno. L'approccio al tema della prostituzione e del *sex-trafficking* mi sembra invece diverso, e quindi più vicino alla posizione del femminismo globale, da parte di associazioni nate in precedenza, negli anni Novanta. Una delle prime organizzazioni a sostegno di donne vittime di traffico nell'area post-Sovietica è *La Strada*¹²¹, a cui faccio riferimento per confermare tanto l'influenza di *donors* e paradigmi “occidentali” nella regione, quanto per valutare l'approccio e i discorsi

¹²⁰ <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/>

¹²¹ <http://lastradainternational.org/>

prodotti. Poiché l'Europa occidentale era la meta più comune (e più vicina) per il traffico sessuale ma anche per la migrazione del lavoro in generale, i primi attori che hanno iniziato le proprie attività nella regione post-Sovietica sono appunto occidentali. *La Strada* è una organizzazione non governativa che nasce nei Paesi Bassi negli anni Ottanta, con focus specifico sui diritti umani e sul traffico di esseri umani. Nel 1995, insieme a organizzazioni non governative in Polonia e Repubblica Ceca, nasce un programma specifico sulla prevenzione e sul contrasto del traffico di donne provenienti dall'Europa centrale e orientale. Nel 1997 *La Strada* inizia le sue attività in Ucraina, grazie al supporto di numerosi *donors*, istituzionali e non. Le prime azioni di *La Strada*, in Ucraina sono state azioni di pressione sul governo e sui media affinché il fenomeno divenisse visibile e quindi affrontato. Con gli anni l'organizzazione ha costruito un proprio approccio specifico al fenomeno e si è mostrata più critica rispetto agli approcci dominanti sul tema della tratta e sulla prostituzione (Uhl, 2010). *La Strada* ha analizzato, infatti, il problema del *sex trafficking* riconoscendovi alcune di quelle ambiguità di fondo, che abbiamo visto in Glossa. Si legge ad esempio sul sito:

Trafficking is caused by a variety of factors [...] that occur in all stages of the trafficking process: in countries of origin (poverty or unequal gender relations) and destination (demand for cheap labor or repressive migration policies) and during the migration process (lack of safe/legal migration opportunities). The stereotype of a person who ends up in a trafficking situation is that of a young and maybe naïve woman who is forced into prostitution. However, women trafficked into the sex industry have different backgrounds and personal stories. Moreover, trafficking does not only concern women and is not limited to the sex industry.¹²²

Cerca, cioè, delle definizioni articolate del fenomeno e lo analizza in funzione, anche, del contesto. Inoltre, utilizzando fonti internazionali (soprattutto protocolli e convenzioni delle Nu), individua quali sono le diverse forme di traffico degli esseri umani:

Trafficking in human beings is the totality of the following signs: recruitment, transportation, transfer, adoption with the aim of commerce, usage in porno business, usage in war conflicts, involving into criminal activity, transplantation, forced prostitution, slavery or situations similar to slavery, forced labor, involving into debt bondage, usage of blackmail, threats, violence.¹²³

E propone, infine, le proprie modalità di azione e di intervento e quindi il supporto che offre alle vittime o ai familiari delle vittime:

social assistance to victims of human trafficking [...] and their relatives; social assistance to victims of domestic violence, sexual harassment at work place and other forms of violence [...] social assistance to children-victims of trafficking, sexual exploitation and violence [...]

¹²² <http://lastradainternational.org/news-publications/statement-on-amnesty-international-policy-on-sex-workers-rights>

¹²³ http://www.la-strada.org.ua/ucp_mod_information_showcategory_2.html

cooperation with governmental, non-governmental and international organizations in Ukraine and abroad to provide social assistance to victims of trafficking.¹²⁴

Nelle attività e nella posizione de *La Strada*, pur tenendo conto della più volte ripetuta necessità di rompere il nesso prostituzione-tratta/sfruttamento, mi sembra si asseconi lo stesso la rappresentazione pubblica e dominante del tema sul *sex trafficking*, aderendo all'idea si tratti innanzitutto di un problema che investe i corpi delle donne (e delle bambine) più che di altri. Nella pagina delle testimonianze, «Stories of survivors»¹²⁵, delle tre storie raccontate, due riguardano donne, Marina e Anna. Così come, tra i documenti caricati sul portale, la maggior parte riguardano «consultations on safe going abroad to work, study, marry [...] consultations on violence prevention and child rights protection [...] psychological, legal and informational assistance to victims of trafficking and violence [...]»¹²⁶. L'accostamento frequente tra i fenomeni di traffico e sfruttamento che riguardano le donne e quelli che riguardano i bambini e le bambine, riproduce in qualche modo un'idea di non-autosufficienza delle donne rispetto ai rischi che incontrano nella vita quotidiana, nella scelta di migrare o di sposare un uomo. Il Protocollo delle Nazioni Unite *to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons Especially Women and Children* del 2000¹²⁷, è una delle fonti a cui *La Strada* fa espresso riferimento. In quel Protocollo, come già da titolo, non viene fatta distinzione tra il traffico e lo sfruttamento che riguarda i minori e quello che riguarda, invece, le donne. Lo stesso approccio è seguito anche da *La Strada*. Leggo sul sito dell'ultimo appuntamento dell'organizzazione: dal 3 al 7 aprile 2017 *La Strada* e il Ministero dell'Educazione organizzano un *training program* dal titolo «Basic mediator skills in school. Ensuring the participation of women and children in conflict resolution and peacebuliding»¹²⁸ oppure, il seminario del 14 aprile 2017 «Gender based violence trafficking and abuse of children's rights: current trends preventive work in schools boarding»¹²⁹. I problemi sulla equiparazione delle donne ai bambini, nelle legislazioni oltre che nel senso comune, sono stati sollevati in più occasioni. Joyti Sanghera (2005), ad esempio, domanda apertamente «why are women and children clubbed together in anti-trafficking legislation and the dominant trafficking paradigm when in all other instances [...] great care is being taken to separate child labor from adult labor?» (Sanghera, 2005, p. 13). Tanto nel caso delle legislazioni, quanto nell'approccio de *La Strada*, manca, ancora una volta, l'impegno ideologico (innanzitutto) a modificare le relazioni tra i generi, la volontà (politica) di rovesciare quelle dinamiche di potere che perseverano nel rappresentare la donna come un corpo quasi slegato dal contesto, sul quale non si apre alcuna riflessione critica. Un altro elemento che mi sembra necessario sottolineare è che *La Strada*, così come altre organizzazioni coinvolte nella lotta per contrastare il traffico di esseri umani e quello sessuale, non investe in progetti che riguardano i diritti dei lavoratori e delle lavoratrici del sesso. In Ucraina, azioni di *advocacy* a sostegno dei diritti e delle tutele necessarie al *sex work* sono ancora timide e

¹²⁴ http://www.la-strada.org.ua/ucp_mod_content_show_napryamki-diyalnosti.html

¹²⁵ http://www.la-strada.org.ua/ucp_mod_information_showcategory_7.html

¹²⁶ http://www.la-strada.org.ua/ucp_mod_content_show_30_hotline-operation.html

¹²⁷ <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/ProtocolTraffickingInPersons.aspx>

¹²⁸ http://www.la-strada.org.ua/ucp_mod_news_list_show_610.html

¹²⁹ http://www.la-strada.org.ua/ucp_mod_news_list_show_611.html

poco strutturate all'interno della società. Le poche organizzazioni che se ne occupano, per altro, non sono state parte integrante della produzione e dell'evoluzione discorsiva sul tema, analizzata fino a questo punto. Un'esclusione di questo tipo ha una conseguenza importante: il dibattito sulla prostituzione così centrale nella strutturazione globale (occidentale) della legislazione contro l'*anti-trafficking* non ha radici interne alle organizzazioni femministe ucraine. E il fatto che FemSolution non si sia mai occupata direttamente del tema ne può diventare un esempio. Piuttosto, sembrerebbe i *donors* stranieri e alcuni funzionari statali abbiano imposto, dall'alto, la scelta di un approccio abolizionista a scapito di un approccio favorevole al *sex work*, generando una disconnessione tra le preoccupazioni per la lotta e il contrasto e il riconoscimento dei diritti. Questa disconnessione oscura anche la violenza strutturale creata dalle trasformazioni post-socialiste. Un'eccezione interessante è rappresentata da *LegalLife*¹³⁰, l'associazione senza scopo di lucro che si occupa dei diritti delle *sex workers* in Ucraina. Il lavoro di comunicazione e di sensibilizzazione portato avanti da *LegalLife*, ha l'obiettivo di sovvertire la grammatica culturale che regola, in quel paese, il discorso sulla prostituzione ma, soprattutto, che regola le modalità delle interazioni sociali, stabilendo cosa è ritenuto socialmente conforme e cosa è, invece, deviante. Il dispositivo che costituisce l'ordine del discorso sul *sex work* è individuato, da *LegalLife*, proprio nelle relazioni di potere e di comando. Sul sito dell'organizzazione sono trattati spesso i temi della violenza compiuta dalla polizia contro le lavoratrici del sesso; quelli dello stigma che il lavoro procura loro; oppure i temi della salute e la difficoltà, soprattutto in alcune aree del paese, di procurarsi contraccettivi. Gli obiettivi di *LegalLife*, così come espressi dall'organizzazione stessa, sono infatti:

[...] to exclude violence against them [sex workers], extortion and violation of the right to personal secrets; Put an end to illegal harassment by law enforcement. Justice and compensation for damage must be provided in cases of crimes committed against sex workers [...] Ensure access to health services free of stigma and discrimination [...] Sex workers in all areas of the country should have access to quality sexual and reproductive health services.¹³¹

In più occasioni, infatti, le attiviste di *LegalLife* hanno denunciato la maniera in cui la legge viene applicata nella pratica, e come lo stigma attribuito alle lavoratrici del sesso rischi di comprometterne le relazioni e la vita sociale. È comune tra le *sex workers* ucraine cambiare continuamente città, spostarsi da un punto a un altro del paese per lavorare altrove e assicurarsi, attraverso il trasferimento, che la propria attività rimanga segreta. Le regole sottese a questi dispositivi, che sono a tutti gli effetti dispositivi disciplinari di sorveglianza e di controllo (Foucault, 1976), producono (e riproducono) impunità (per gli sfruttatori), violenza (da parte della polizia o della società in genere) e stigma (verso le lavoratrici del sesso). È proprio nella critica a questo dispositivo che *LegalLife* sviluppa delle strategie di *advocacy* e comunicazione con l'obiettivo di rovesciare stereotipi e senso comune sul tema del *sex work*. Non solo: le *sex workers* che ruotano attorno a *LegalLife* vogliono essere riconosciute in quanto parte del

¹³⁰ <http://www.legalife.com.ua/>

¹³¹ <http://legalife.com.ua/o-nas/>

“problema” e rendersi, per questo, protagoniste del cambiamento. Si legge ancora sul sito:

We want to be not the object of research, but their participants: include sex workers in the development, implementation and evaluation of research in the field of sex work. Disseminate research results in sex worker organizations. Include sex workers in the development, implementation and evaluation of monitoring programs that address them. Ensure meaningful, and not symbolic, participation of sex workers in monitoring and evaluating programs and processes that concern them.¹³²

L'obiettivo che si pone *LegalLife* è, in sintesi, quello di interpretare e modificare la realtà (Melucci, 1991). Per farlo attingono a un bagaglio condiviso delle pratiche dei movimenti femministi: le prime rivendicazioni delle *sex workers*, a partire dagli anni Settanta¹³³, presero le mosse proprio dal processo di ri-scrittura della prostituzione, iniziando dal linguaggio. Parlare di *sex work*, termine coniato da Carol Leigh prostituta e attivista americana del gruppo COYOTE, significa intendere il fenomeno non più, soltanto, come oggettivazione e subordinazione femminile ma come libera scelta, come possibilità. Anche le attiviste di *LegalLife* sono lavoratrici (o ex lavoratrici) del sesso e la loro partecipazione alle campagne e alle mobilitazioni dell'associazione sono quindi legate alle loro esperienze dirette.

Nella sezione che segue, proseguo su questo discorso ma analizzando la posizione Femen sulla prostituzione, con l'intenzione di mostrare come (tanto) la tratta sessuale e (quanto) il post-socialismo informino le interpretazioni che del gruppo sono state date dall'esterno e i discorsi e i valori che il gruppo ha costruito internamente e poi veicolato all'esterno. Soprattutto, mi sembra venga fuori un'influenza maggiore dei discorsi e delle posizioni occidentali sul tema della prostituzione, a differenza di quanto accade ad altri gruppi, le cui esperienze e i cui approcci ho riportato più sopra.

La posizione di Femen sulla prostituzione

La posizione Femen sulla prostituzione viene fuori in maniera esplicita dall'intervista con Anna Hutsol: «we have a radical position toward sex industry [...] without debates». L'industria del sesso rappresenta, nell'ideologia del gruppo, uno dei tre pilastri su cui poggia il patriarcato. Nelle versione estesa del *Manifeste Femen*, pubblicato in Francia nel 2015, il gruppo fornisce questa definizione di «industrie du sexe»:

Nous associons à l'industrie du sexe toute activité commerciale où la femme, dépossédée de sa qualité d'être humain libre et indépendant, est réduite à un corps, à une enveloppe matérielle ou à une image utilisée pour satisfaire une vision de la sexualité dominée par les hommes. A travers la prostitution, la gestation pour autrui, la pornographie *mainstream*, et la

¹³² <http://legalife.com.ua/o-nas/>

¹³³ La prima organizzazione di “lavoratrici del sesso” è stata COYOTE (Call Off Your Tired Ethics) fondata nel 1973 in California, seguita pochi anni dopo da PONY (Prostitutes Of New York) sulla East Coast. Dagli anni '80 ad oggi i gruppi di prostitute attiviste sono andati moltiplicandosi. Per un elenco di tutte le associazioni/gruppi di questo tipo ad oggi si veda <http://www.bayswan.org>

publicité, la femme se vend, s'achète, s'importe et s'exporte d'un pays à l'autre et devient un bien de consommation à l'échelle mondiale. (Manifeste Femen, 2015, p. 34)

Si tratta evidentemente di un contenitore riempito da fenomeni tutti centrali nelle produzioni discorsive femministe contemporanee (e non solo). L'utilizzo di espressioni quali «industrie du sexe», «activité commerciale», «bien de consommation», rende esplicita la maniera attraverso cui Femen interpreta il fenomeno della prostituzione: uno scambio sesso-economico non paritario tra uomini e donne (Tabet, 2004). Quando provo a chiederle un approfondimento, o un'articolazione più approfondita rispetto alla posizione Femen, e un'opinione sulla possibilità che la vendita di servizi sessuali possa essere considerata un lavoro legittimo e non necessariamente una forma di violenza, Hutsol incalza:

we believe that there shouldn't be *any* sex industry. That is why we take the so-called Swedish model especially toward prostitution [...] we believe that it should be abolished because it is accumulating of money, by using exploitation of women's bodies [...] even in Germany where prostitution is a legalized work we communicate closer with Alice Schwarzer and other radical feminist organizations and we try to change [with them] this legislation and abolish in general prostitutions because we still believe that [...] bordellos should be closed [...] our major claim is the criminalization of buyers [...] it's a problem of men so men who buy [sex] should be criminalized. (Anna Hutsol, Femen)

La stessa posizione, chiaramente, è condivisa anche dalle altre attiviste:

Non esiste prostituzione volontaria [...] noi non ci crediamo, per noi una donna non si prostituisce volontariamente ma al massimo si diverte o compie delle scelte di frequentazioni diverse [...] ma non si prostituisce, non si vende [...] la parola "prostituzione" [è incompatibile] con la parola "volontaria" [...] [prostituzione] significa oppressione, patriarcato. Femen ha una posizione irrevocabile su questo. (Sofia, Femen France)

[I am for] abolition of prostitution [...] some other feminist movements, they say they are feminist [and] they are for the regulatory of the prostitution [at the same time], [they say] prostitution can be a job. This is not feminism for me [...] because [prostitution] it's a persecution of women, it's like encouraging and accepting violence. (Lucile, ex Femen Francia, Osez le Féminisme!)

Soltanto Éloïse sembra essere meno intransigente e sembra interrogarsi su cosa voglia dire, nei fatti, essere a favore oppure contrari alla prostituzione, tanto da stabilire che seppure abbia sempre militato in gruppi e organizzazioni abolizioniste (tra cui Femen) oggi non saprebbe dirsi se davvero contraria o magari a favore della prostituzione:

OK, we think that prostitution is a bad thing so we are going to say NO to prostitution but I don't know, I think it's such a complex issue that for me you cannot talk about prostitution just by saying if you agree or disagree. It's too complex and I think sometimes it was not a good way to promote a message or at least for me it was not enough [...] for me, for instance, I've been working on the issue of prostitution for years and honestly I have no idea, I don't know what we should do [...] I'm not *against* prostitution and I'm not *for* prostitution so I think, I don't know. Sometimes it's hard to say for feminist that they don't know, they must have an opinion, they must stand for something very clear and I think it's too bad

because it's like ... we are not binary people and we are fighting for against this binary society but sometimes in our opinions we go back to this binary position, you know? (Éloïse, ex Femen France)

Éloïse sta presentando la contrapposizione classica tra gli approcci al femminismo, quel “dilemma” che nel corso della seconda ondata si dipanava tra femminismo della differenza e femminismo dell’eguaglianza e che oggi continua in parte a presentarsi ma con modalità diverse. Parlare di libertà sessuale femminile, ad esempio, è ancora un terreno scivoloso e scenario di numerose contrapposizioni. L’organizzazione di due marce, a Parigi, in occasione delle celebrazioni dell’8 marzo (§ V.3.) , passa anche attraverso l’inconciliabilità dei due approcci alla prostituzione. Se, nei movimenti e nelle pratiche femministe degli anni Settanta, le correnti ideologiche e le posizioni degli uni e degli altri erano chiaramente rinvenibili e identificabili, oggi, e questo è il punto, i dibattiti sulla parità, sulla prostituzione, sul velo o sulla violenza (per ripercorrere alcuni di temi trattati in queste pagine), sono molto più frammentati al loro interno. A una prima lettura potrebbe sembrare che questi temi definiscano un nuovo *clivage* tra le posizioni e le teorie del femminismo. Tuttavia, osservando più da vicino le diverse realtà organizzative, parlare con le sue attiviste e farlo in contesti e paesi diversi, come nel caso di questa ricerca, aiuta a capire che la situazione è più complessa, perché non è possibile raggruppare in maniera sistematica le posizioni. Addirittura, potremmo dire che proprio le ambivalenze e le contrapposizioni siano cruciali. Lo fa capire bene Éloïse quando afferma che, pur avendo per anni militato in gruppi e movimenti abolizionisti, non è in grado di affermare oggi, con certezza, la sua posizione rispetto alla prostituzione; oppure Imen, la quale pur partecipando alla manifestazione parigina dell’8 Marzo di *Belleville* apprezza e considera efficaci le modalità di azione Femen, che invece marcia a *Place de la République*. *FièrEs* (il movimento al quale appartiene Imen) e Femen marciano infatti insieme per rivendicare i diritti LGBT o *le mariage pur tout*. Le divisioni tra una posizione e l’altra, non sono allora fissate una volta per tutte, non possiamo parlare di una vera e propria «guerra» (come quella del sesso, a New York, nel 1992): le idee, le pratiche, sono miscelate e cambiano, adattandosi, a seconda della questione oppure dell’esigenza. In questo senso è necessario analizzare le relazioni di potere che si instaurano tra le diverse organizzazioni, e la maniera nella quale queste si esprimono, così come analizzare le stesse relazioni e il modo in cui si sviluppano e si formano all’interno della stessa organizzazione. Femen utilizza, lo abbiamo visto, un repertorio di azioni abbastanza convenzionale, riconoscendosi essa stessa vicina al femminismo degli anni Settanta, alle «bra burning» (Anna Hutsol, Femen). Oggi, Femen porta avanti e propone una militanza interessata più all’influenza, «all’attenzione mediatica su certi temi» (Sofia, Femen France) che a delle operazioni concrete di contrasto alla violenza, ad esempio. È chiaro che per azioni di questo tipo l’immagine e la presenza sui media diventa fondamentale: «c’est par l’image et sa médiatisation que nous décidons de combattre» (Manifeste Femen, 2004, p. 48). Le tensioni e le contraddizioni che vengono fuori dall’analisi delle pratiche e delle modalità di azione di Femen non sono forse parte di un contesto di riconfigurazione più ampio del movimento femminista nel suo insieme, rispetto alle forme di attivismo, alla mobilitazione e ai temi trattati, proprio considerando le opposizioni e i contrasti rispetto a certi temi, come quello della prostituzione? Ma se lo scenario verso il quale ci volgiamo è questo, come

(o dove) si stabilisce un confine, allora, tra libertà/autonomia e sfruttamento? Anna Hutsol circoscrive il fenomeno all'immagine uomo-cliente, donna-prostituta e lo dice chiaramente quando fa riferimento a «exploitation of women's bodies» oppure «it's a problem of men»; Lucile con «persecution of women», «encouraging and accepting violence». È vero: quella che vede gli «uomini che pagano le donne» (Serughetti, 2013) è la relazione più comune e quella che riproduce (oppure ribalta, nel caso del *sex work*), in qualche maniera, le diseguaglianze simboliche e materiali tra gli uomini e le donne (Serughetti, 2012, pp. 6-7) e dalla quale poter partire per individuare questo confine. Le donne-prostitute diventano, secondo l'approccio Femen, il simbolo per eccellenza dell'oppressione e della mercificazione, la prostituzione è sempre sfruttamento. Sostenere il contrario, come afferma Lucile, non sarebbe neppure riconducibile al femminismo. Il nesso prostituzione-violenza che presenta Lucile è proprio quello che in più occasioni, tra gli anni Settanta e Ottanta, informa il dibattito femminista abolizionista (Millett, 1973; 1975; MacKinnon, 1981; Dworkin, 1989, per citarne alcuni dei nomi più noti di questo dibattito). Quando Sofia dice che non può esistere prostituzione volontaria, con la quale intende quello che fino a questo punto io ho chiamato *sex work*, sta confermando la posizione di Carol Pateman (1988), ad esempio, quando nel domandarsi quale sia il problema della prostituzione, dice che nello scambio sessuale, «gli uomini vengono pubblicamente riconosciuti come padroni sessuali delle donne, ecco che cosa c'è che non va nella prostituzione» (1988, p. 271). Non a caso, un altro degli slogan utilizzati da Femen nelle sue campagne contro la prostituzione è *You don't Buy, I don't Sell* oppure *Money don't buy Consent*. La posizione Femen sul fenomeno della prostituzione è pacifica: l'approccio è quello abolizionista. O meglio, neo-proibizionista. Il modello normativo di riferimento, al quale Femen si ispira, è quello svedese¹³⁴. Ed è interessante che, nel 2016, anche la Francia, paese nel quale attualmente Femen presenta il numero maggiore di attiviste, abbia adottato lo stesso modello. La scelta repressiva del lavoro sessuale in Francia deve essere intesa in relazione al particolare contesto politico. In particolare dopo gli attacchi terroristici, lo abbiamo visto, è stato proclamato l'*état d'urgence* che, nei fatti, sta giustificando una serie di misure e politiche razziste e razzializzanti. La Francia, quindi, ha contestualmente approvato la legge sulla criminalizzazione dei clienti in tema di prostituzione e diverse leggi in materia di sicurezza e di gestione dei flussi di migrazione. Lo stigma che colpisce i migranti e tutte le persone non-bianche, arresti, incursioni e perquisizioni sono tutte presentate come misure e comportamenti necessari per combattere il terrorismo e che influenzano, inevitabilmente, anche il dibattito sulla prostituzione. In nome della difesa dei valori nazionali e repubblicani francesi (la libertà, l'eguaglianza), si giustifica la repressione di alcuni gruppi minoritari tra cui, certamente, le lavoratrici del sesso migranti. Facendo eco a Chandra T. Mohanty quando presenta la costruzione delle donne del Terzo mondo, da parte dell'Occidente, come categoria omogenea, priva di agentività e quindi vittima di uno specifico sistema socioeconomico (Mohanty, 1991), anche le lavoratrici del sesso migranti sono

¹³⁴ L'approccio svedese alla prostituzione (talvolta noto anche modello nordico o abolizionista) depenalizza tutti/e coloro si prostituiscono, fornisce servizi di supporto per aiutarli a "uscire" dalla prostituzione e trasforma l'acquisto di servizi sessuali un reato penale. L'obiettivo della legge è quello di ridurre la domanda considerata causa principale della tratta sessuale. I dibattiti sul modello svedese sono aperti e diversi.

considerate unicamente come vittime e bisognose di aiuto e tutela. La logica sottesa a questa produzione discorsiva è la stessa che sostiene i discorsi sull'anti-traffico a livello internazionale (come visto nella sezione precedente) e che essenzializza, sulla base di questi assunti, le “donne dell’Est”, le «Natasha», quali potenziali vittime, tutte, del *sex trafficking*. Tornando allora a Femen, ci sono due documenti visuali che mi sembrano particolarmente rilevanti per attraversare questo discorso e che credo possano dare conto delle influenze (esterne) che hanno contribuito alla costruzione della posizione Femen sul tema della prostituzione.

La prima è la fotografia scattata da Guillaume Herbaut (§ Appendice 2) che, nel 2012, vince il secondo premio del *World Press Photo*: si tratta di un ritratto posato di Inna Shevchenko¹³⁵. La fotografia ritrae Inna Shevchenko in un sobborgo di Kyiv. L'attivista Femen è seminuda, con il *vynok*, la corona di fiori sulla testa e lo sguardo che punta dritto l'obiettivo. Alle spalle di Shevchenko c'è un complesso di palazzi altissimi, grigi e tutti uguali. Non c'è traccia del passato sovietico nei quartieri di recente costruzione della capitale ucraina. Lo sfondo della fotografia che ritrae Inna potrebbe essere quello di una qualsiasi città europea. Eppure si percepisce un senso di mancanza, di perdita: chi guarda la foto è catturato dalla spersonalizzazione del paesaggio che contrasta con la materialità (nuda, incarnata) del corpo di Inna Shevchenko. Tra le spalle del soggetto della fotografia e quegli edifici c'è una sorta di vuoto temporale e spaziale. Ma la fotografia di Herbaut non esiste da sola, interagisce con le immagini e l'immaginario che abbiamo già incontrato: quella di Julija Tymošenko oppure quelle delle *Natashas* di cui mi ha parlato Iryna G. e la letteratura (Hughes, 2000). Nel 2012, quando Herbaut vince il premio per la sua fotografia (che, ad ogni modo, faceva parte di un intero reportage su Femen), il gruppo era già diventato famoso, proprio in occasione di Euro 2012. Tanto da attirare l'attenzione anche di Kitty Green, regista australiana che dal 2012 al 2013 segue e documenta la vita delle attiviste Femen a Kyiv e presenterà al Festival del cinema di Venezia, nel 2013, il film-documentario *Ukraine is Not a Brothel*¹³⁶. Green racconta la storia delle attiviste ucraine, seguendole “dietro le quinte”, nelle loro case, nei loro spostamenti e nelle riunioni di preparazione alle proteste. Ci sono molte scene che ripropongono stralci delle principali azioni e irruzioni del gruppo ma ad essere documentata, prevalentemente, è la quotidianità delle attiviste. Un espediente cinematografico noto, che permette allo spettatore di immedesimarsi nei personaggi, percepirla come persone comuni, familiari. Il profilo delle attiviste così come viene fuori dalle interviste e dalle immagini che il montaggio ci presenta ci parla di donne che vogliono cambiare le relazioni di genere in Ucraina, che vogliono cambiare la loro stessa vita in quel paese. Proprio all'inizio del film, la voce fuori campo che accompagna tutte le scene dice: «99% of Ukrainian girls don't even know what feminism is», dando subito sentore della volontà di Femen di farsi portavoce del cambiamento, innanzitutto di prospettiva. In realtà, le immagini delle manifestazioni e degli scontri con la polizia, che ci restituiscono il profilo di attiviste coraggiose e determinate, una sorta di «can-do-girls» (Harris, 2004), munite di consapevolezza di sé, della propria forza e capacità di auto-invenzione, ma anche di resistenza e resilienza (Leccardi, 2017) perdono la loro potenza nel momento in cui l'azione finisce e le

¹³⁵ <http://www.guillaume-herbaut.com/en/the-new-amazons/>

¹³⁶ <http://www.imdb.com/title/tt3136842/>

attiviste varcano la soglia di casa, attraversamento tra un dentro e un fuori, un pubblico e un privato, simbolicamente rilevante, come già visto nel paragrafo V.2.. Nelle scene *in-door* le attiviste si lasciano andare alla stanchezza e alle tensioni, consegnandoci il profilo di donne fragili e non più guerriere, addirittura, appaiono ingenuie. Questa ingenuità si manifesta soprattutto quando sulla scena compare Viktor Svyatsky. Svyatsky è stato definito, in più occasioni, «The man who made Femen» (Macnab, 2013), «the wizard behind the curtain running the show» (Adewunmi, 2013) ovvero il «mastermind» (Macnab, 2013) che scrive e inscena il copione, realizzato poi dalle attiviste Femen di cui lui muove i fili. L'accusa e il sospetto che il gruppo sia manovrato da un uomo, prende piede proprio a seguito del documentario di Green. Nel documentario Svyatsky è presentato come il patriarca del gruppo, il suo volto è sempre coperto e nella prima scena in cui compare, seduto su un divano, ride. Si presenta alle telecamere con una maschera di cartone che riproduce il profilo di un coniglio, non so per scelta della regista o per volontà dello stesso Svyatsky, il quale evidentemente non vuole rendere noto il suo volto. Ma al di là di questo, la scelta di quella specifica maschera rende l'immagine tanto di Svyatsky quanto di Femen, controversa. Dalle scene del documentario sembra a tutti gli effetti che Viktor Svyatsky stabilisca le modalità delle azioni, controlli che tutto venga svolto secondo i piani, discute con le attiviste e le rimprovera. Alla fine sono le attiviste a cedere alle sue decisioni. Insomma, sembra che il rapporto instaurato tra lui e loro abbia proprio le stesse caratteristiche delle dinamiche sfruttatore-prostituta, quelle stesse dinamiche che il gruppo si proporrebbe di combattere. Inoltre, molto spesso nel documentario compaiono immagini delle attiviste nude, non solo durante le proteste ma anche nelle loro case e spesso la loro nudità in contesti diversi da quelli della strada (e quindi della *performance*) appare puro voyeurismo. La *Feminist Film Theory* ha spiegato quanto il voyeurismo sia un processo di ricerca, progettato da immagini e narrazioni, che posiziona "la donna" come oggetto dello sguardo maschile (De Lauretis, 1987; Mulvey, 1975). L'oggetto del voyeurismo è passivo e non può restituire lo sguardo, è un oggetto inerte. Rispetto al documentario nel suo complesso, lo sguardo voyeuristico sulle attiviste Femen ne discredita l'autonomia, spostando l'attenzione dalle loro pratiche femministe e alle loro vite (e ai loro corpi) individuali, quasi slegati dal resto del discorso. Mettendo insieme le caratteristiche delle immagini proposte fino a questo punto (la foto di Herbaut che ritrae Inna Shevchenko a Kyiv, le immagini di Julija Tymošenko oppure quella più generica delle giovani *Natashas* e infine le scene del film-documentario di Green) possiamo notare come dietro la costruzione di queste immagini ci sia sempre la presenza di un uomo: dietro alle attiviste Femen ci sarebbe Viktor Svyatsky, dietro a Tymošenko, l'ex presidente ucraino Viktor Janukovyč oppure gli interessi di Vladimir Putin, dietro alle «Natasha», gli sfruttatori e i turisti del sesso occidentali (sempre uomini anche loro). Letti in questa maniera, i corpi (e le menti) Femen diventano dei meri strumenti del potere maschile e completamente coerenti a una cultura patriarcale alla quale non si oppongono: tutt'altro, ne sono vittime inconsapevoli (e magari, per questo, hanno bisogno di essere *liberate*). Di nuovo, allora, si presenta l'immagine di donne manovrate e quindi vittime (consapevoli o inconsapevoli, non fa differenza), incapaci di mettere in campo, da sole, pratiche femministe emancipatorie (Kempadoo & Doezema, 1998). Seppure volessimo considerare comunque Svyatsky il *mastermind* del gruppo, potremmo continuare lo stesso a parlare di Femen e valutarne

gli effetti politici delle sue azioni, magari da una prospettiva un po' diversa: la costruzione dei corpi femminili attraverso uno sguardo maschile. D'altronde, anche nei paragrafi precedenti è emerso quanto una analisi sulla corporeità femminile sia saturata di letture egemoniche e stereotipanti che ripropongono e rimettono in circolo la maschilità quale ideologia dominante: gli uomini associati alla forza e alla virilità e le donne portatrici di pace e di grazia, per semplificare. La risposta di Anna Hutsol alle accuse mosse in più occasioni contro di loro, rispetto alla presenza di un uomo dietro al gruppo, accuse sulle quali pongo anche io delle domande durante la nostra intervista, è forse evasiva:

we can't take men in our protests and activities [...] We believe that [our] protests are only woman's protest and our ideology, sextremism, means not only sex in the way of sex in general but also sex in the way of female body, female sex so we do believe we have political symbols connected with female body and it's a naked body, a vulnerable body, a peaceful body so without weapons, any military issue. So it is a very important part of our protest ideology that is why we refuse to have men even if they want to join using their bodies. And we try to encourage them to participate but in other part of our activities [...] in a way of support [...] operators, video operators, curators and photographer [...] [they are often] men [...] or, recently, some comic-writers in France [fa riferimento ai vignettisti di Charlie Ebdol]. (Anna Hutsol, Femen)

Hutsol non parla di Svyatsky e, come per quasi tutta l'intervista, mantiene un approccio cauto, da rappresentante. Esclude la presenza di uomini all'interno dell'organizzazione, affidando alle differenze (fisiche, innanzitutto) maschili e femminili la ragione per cui l'irruzione di corpi maschili seminudi in uno spazio pubblico non avrebbe lo stesso effetto di quello di una donna seminuda. Inoltre, a queste caratteristiche precipuamente esteriori, aggiunge le differenze che mi sembrano di indole: contrappone il «vulnerable body» e il «peaceful body» delle donne ai «weapons» o alle «military issue» associate invece agli uomini, quasi riproponendo lo stereotipo della donna-fragile in contrapposizione all'uomo-violento, lo stesso che sorregge il discorso sul *sex-trafficking*. Eppure, ripercorrendo la genealogia e i valori di riferimento Femen, così come presentati dal gruppo stesso, non ho ritrovato questo stesso immaginario. In riferimento agli stimoli della [foto 8], ad esempio, Anna ci legge le caratteristiche precipue Femen: «for me, Femen is [...] like this» (Anna Hutsol, Femen) e ripropongo alcune delle caratteristiche di un'attivista ideale Femen, come elencate dalla stessa Hutsol: «well-trained physically, bold [...]». Lucile commenta così la [foto 8]:

I found this image very strong and powerful because of the posture of the two women here and what I like the most is the position of the hands, they are close or maybe holding a hammer. We are not used to see such representations [...] the hands are always represented as very delicate and unable to grasp anything. For example Barbie have open hand, very small and Action Man gets strong and closed hands. I find this image very powerful and accurate. I also like the slogan, «Woman are still here». Women will continue to be here because we are even the majority of the world and we can take the power, we can take the hammer and smash stereotypes. (Lucile, Oséz le Femnisme! e ex Femen France)

Allaine Cerwonka, nel suo articolo *Traveling Feminist Thought: Difference and Transculturation in Central and Eastern European Feminism* (2008), si interroga sulla

difficoltà nel trasferire le “teorie” occidentali in un ambiente culturale e sociale diverso, come quello dell’Europa orientale. Cerwonka sostiene che le esperienze politiche, storiche e sociali della regione post-Sovietica, così come le attuali trasformazioni e direzioni nella politica di quei paesi, li differenziano dall’Europa occidentale. L’autrice ci presenta, quindi, due zone che seppure non contrapposte sono certamente diverse, all’interno dello stesso continente. Definisce la teoria femminista occidentale «hegemonic» (2008, p. 824) e «powerful» (2008, p. 815) in contrasto a un femminismo dell’”est” “marginale”. Cerwonka individua una specifica *agency* nel modo in cui certi gruppi scelgono, all’interno del repertorio di teorie, metodi e pratiche, quelle che meglio si adattano alle proprie cause o alle proprie esigenze:

[...] instead of seeing feminist theory as a totalitarian force that homogenizes and imposes itself on passive CEE subjects, we might ask how feminist ideas from elsewhere have entered these societies, under what circumstances they circulate, and how they have been creatively transformed. That is, we should consider how theory is a process of explaining and negotiating material conditions and ideas. (Cerwonka, 2008, p. 825)

Il discorso sulla tratta e l’immaginario sulla prostituzione hanno certamente influenzato la posizione Femen sul tema. Femen, rispetto alla propria battaglia contro il turismo sessuale in Ucraina, si trova di fronte a due immagini da combattere: quella della donna dell’Europa dell’Est vittima del *sex trafficking* oppure quella che viene fuori dal documentario e l’immagine della donna «naturelle», come qualificata dal *Der Spiegel* oppure come lasciano intendere i siti di appuntamento, di turismo o le agenzie matrimoniali on line. Una sorta di «double essentialism» (Suchland, 2011): Femen vi si trova al centro attingendo, tanto rispetto a strategie quanto rispetto a immagini e stereotipi da voler combattere, a volte all’uno, a volte all’altro repertorio, determinando quel cortocircuito cognitivo più volte denunciato. Una strategia di questo tipo, se analizzata dalla prospettiva di Cerwonka (2008), ci restituisce la capacità (*agency*) del gruppo nelle scelte e nei metodi per realizzarle. Le accuse rivolte a Femen sono principalmente due, che possiamo sintetizzare così:

1. le attiviste Femen sono prostitute;
2. le Femen non sono femministe.

Accusare le attiviste Femen di essere delle “prostitute” non significa, chiaramente, considerarle in senso stretto delle *sex workers* oppure delle vittime del traffico sessuale: significa stigmatizzare la loro apparizione pubblica riconducendo le loro *performance* e le loro attività allo stesso giudizio (stigmatizzato e stigmatizzante) che accompagna il fenomeno della prostituzione. La prostituzione, e quindi la definizione (o accusa) di “prostituta” è da intendersi come pratica culturale (de Certeau, 1980; Bordieu, 1980), come discorso (Foucault, 1971), inserita in uno specifico contesto culturale. Già nel paragrafo V.2., attraverso anche il supporto dell’opera di Goffman (1974; 2003), ho presentato le dinamiche che, nel contesto ucraino, stigmatizzano il comportamento e l’apparizione a seno nudo delle attiviste Femen in uno spazio pubblico. Le stesse dinamiche stigmatizzanti, in effetti, si verificano anche in Francia. Éloïse mi racconta che il suo attivismo con Femen le ha provocato numerosi problemi, sia professionali che personali:

I was accused of being a prostitute by the extreme-right and it was just crazy [...] I remember it was the end of 2012, when you type my name on Google, it was associated with «prostitute». So it was like a nightmare, you know. (Éloïse, ex Femen France)

Anche Anna Hutsol fa un riferimento simile: «we were accused of being prostitutes because we were using these sexual images» (Anna Hutsol, Femen). Paola Tabet (1994) ha stabilito che «l'uso della sessualità delle donne al di fuori e contro le strutture di scambio delle donne» (1994, p. 33) è l'elemento che unisce tanto le pratiche quanto le definizioni del fenomeno della prostituzione (e quindi della prostituta) anche quando si fa riferimento a spazi o tempi differenti. La donna che si prostituisce, sottraendosi alle pratiche di scambio matrimoniali, attira su di sé lo stigma sociale (Serughetti, 2012, p. 17). Hutsol, infatti, sostiene che «we were aware of this» (Anna Hutsol, Femen), mostrando la consapevolezza rispetto al fatto che, spogliarsi in pubblico avrebbe procurato loro le accuse di essere delle prostitute. Ma la rivendicazione del corpo nudo femminile, pur nella sua ambiguità, ha una valenza politica e, per questo, diventa strategia importante per il gruppo. Anna Hutsol, a tal proposito, mi dice:

[we bring] sex to into protests because before [...] sexy women were perceived as not feminists [...] so we tried to challenge this view and to stress the issue that feminist women could be sexy [...] before sexy bodies [...] were seen and used in private sphere, in bedrooms or pornography but we try to show that these bodies could be also ... they could be protest-bodies [...] for a wider audience. (Anna Hutsol, Femen)

In una società caratterizzata dal dominio maschile (Bourdieu, 1984), riappropriarsi del proprio corpo vuol dire mettere in discussione quella dominazione e rovesciarne i principi fondativi. Lo stesso principio e lo stesso rovesciamento è stato alla base delle rivendicazioni delle *sex workers*, nel tempo, le quali si sono impossessate dell'icona di «whore» (Sprinkle, 2001; Leigh, 2015) per contestare i criteri canonici e socialmente accettabili di femminilità, proprio per modificarne il senso. Secondo Wendy Chapkis (1997),

la prostituzione può essere sovversione culturale [...] le pratiche di prostituzione [...] possono essere lette in modi più complessi che non semplicemente come una conferma del dominio maschile. Possono anche essere viste come luoghi di ingegnosa resistenza e sovversione culturale. (1997, p. 29)

Allo stesso modo, Eva Pendleton, in *Whores and Other Feminists* (1997) scrive:

Molto di ciò che fanno le lavoratrici del sesso può essere descritto come un gioco mimetico, un'esplicita assunzione del ruolo femminile al fine di sfruttarlo. [...] Utilizzare la femminilità come uno strumento economico è un mezzo per mettere in mostra la sua natura di costruito e per riconfigurare i suoi significati. (1997, p. 79)

È questa sorta di rovesciamento dello stigma in maniera funzionale al proprio obiettivo e alle proprie azioni che mi sembra di particolare valore: anche l'utilizzo che del corpo fa Femen è «un gioco mimetico» (Pendleton, 1997), che vuole «riconfigurarne i

significati». Certo: l'obiettivo finale è diverso ma l'assunzione strategica di partenza è, nei fatti, la stessa. In entrambi i casi, quello Femen e quello delle *sex workers*, si sta provando a riconfigurare l'ordine esistente, partendo da un assunto strategico comune seppure per giungere a conclusioni ed effetti differenti. Continua Hutsol:

We came on the territory of patriarchy [...] we want to challenge patriarchal structures [...] we are not protesting on a territory that is more safe or comfortable for women [...] we try to challenge [this territory] being sexy and try to be [...] not typical for feminist bodies so we try to challenge this traditional patriarchal perception, that is why we appear in this territory of patriarchy. (Anna Hutsol, Femen)

Un'altra accusa mossa alle modalità di azioni Femen è quella di rinforzare le norme sessiste e assecondare il «piacere maschile del guardare» (Mulvey, 2009). Anche in questo caso troviamo delle analogie con il movimento del *sex work*: una delle principali accuse del femminismo abolizionista alle lavoratrici del sesso è all'incirca lo stesso e infatti l'approccio pro-*sex work* si è impegnato proprio per mostrare le possibili letture e interpretazioni alternative:

le femministe *sex radical* insistono sul fatto che la posizione della prostituta non debba essere ridotta a quella di oggetto passivo utilizzato in una pratica sessuale maschile, ma che possa invece essere compresa come uno spazio di *agency* dove la lavoratrice sessuale fa un uso attivo dell'ordine sessuale esistente (Chapkis, 1997, p. 30).

Ho già aperto altrove alla possibilità che Femen, attraverso le sue performance, stia strategicamente utilizzando i corpi femminili, così come costruiti anche dall'industria del sesso, per rovesciare attraverso una provocazione, quella semantica. Rimando in particolare al paragrafo 2. per un'analisi degli effetti che l'irruzione di questo corpo produce, nella sfera pubblica. In questo paragrafo sto provando a capire in che maniera e attraverso quali strategie avvenga la costruzione della posizione Femen sul tema della prostituzione e quali nessi e/o cortocircuiti con gli approcci femministi abbia, per valutare, con riferimento specifico all'ipotesi di ricerca di questo lavoro, se stiamo assistendo a una ibridazione tra i grandi approcci dei femminismi e in che maniera stia avvenendo la trasmissione tra diverse generazioni di femministe. Proprio per questo, è utile aggiungere ulteriori elementi di analisi e di paragone.

L'approccio abolizionista (o neo-proibizionista) alla prostituzione, lo stesso approccio Femen, cancella e non considera qualsiasi possibile distinzione tra il lavoro sessuale consensuale e quello coercitivo. Quando Femen dice *Le donne ucraine non sono in vendita*, oppure quando Sofia dice che «la parola "prostituzione" [è incompatibile] con la parola "volontaria"» (Sofia, Femen France), sta assumendo che tutte le donne che lavorano nel mercato del sesso sono indistinguibilmente vittime dello sfruttamento e del dominio maschile. Ci presenta il ritratto di donne passive e prive di *agency*, semplicisticamente definite prostitute oppure, come nel caso dell'immaginario sull'Ucraina, *Natashas*.

Ma l'esposizione dei corpi semi-nudi Femen, giovani e mediamente belli, provoca, una serie di errori interpretativi circa le ragioni e l'efficacia dell'attivismo del gruppo. Il discorso Femen, lo abbiamo appena visto, oscilla da una denuncia a una celebrazione della libertà sessuale femminile, come un pendolo. Affermare che Femen

utilizzi, per le proprie pratiche, aspetti dell'uno e aspetti dell'altro approccio alla prostituzione - forse potremmo dire utilizzi la teoria dell'approccio abolizionista e le pratiche di quello *pro-sex work* - non vuol dire individuare nella sua politica una sintesi tra i due approcci.

Abbiamo già visto che da diversi anni, soprattutto tra i ricercatori, si è affermata la scelta di usare il plurale per parlare di *femminismi*. Questo vuol dire intendere e affrontare i movimenti femministi contemporanei, proprio nella loro complessità, nelle loro contraddizioni oppure, parafrasando Carmen Leccardi (2016) nelle loro ambivalenze: utilizzare il plurale significa evidenziare la diversità nelle forme organizzative, nelle rivendicazioni e nelle stesse definizioni del (dei) femminismo (femminismi). Durante le mie interviste, non sono riuscita ad ottenere risposte non scontate, o che non fossero già presenti nei documenti, sul blog, nei post social di Femen. Il giudizio delle attiviste si declina da un lato sulla necessità di favorire una trasformazione culturale e politica (la «criminalization of buyers» come ricordato da Hutsol, secondo il modello svedese), e allo stesso tempo, considerando la pratica di mostrarsi a seno nudo, e mostrando, nello specifico, un certo tipo di corpo - come costruito anche dai media, ad esempio - riconoscono un certo grado di utilità strategica nel rivolgersi a questi strumenti da un punto di vista sia simbolico che concreto. Le analisi di Pierre Bourdieu (1984) ci hanno mostrato che non possiamo parlare di «la jeunesse» come se questa fosse una categoria omogenea: secondo Bourdieu, «la jeunesse n'est qu'un mot», ovvero un costrutto simbolico che non guarda concretamente all'età anagrafica:

la divisione logica tra vecchi e giovani è soltanto una questione di potere, di divisione nel senso di distribuzione dei poteri. La classificazione per età (ma anche per sesso e ovviamente per classe) tornano sempre a porre dei limiti e a costruire un ordine al quale ognuno deve attenersi, all'interno del quale ognuno deve stare al proprio posto. (Bourdieu, 1984, p. 144)

Applicare questa idea ai neo-femminismi significa guardare a questi non in termini oppositivi (vecchie generazioni, nuove generazioni) ma guardare alle esperienze (anche storiche) comuni. Me lo dice chiaramente Éloïse:

when we organized some sort of collective protests I was surprised to see that there were lots of women coming from old school organizations like MLF or like ... yeah, structures like that. And they were like, most of the time, they were more sympathetic toward Femen. The organizations that were more suspicious were the young ones. Because they were more intersectional, you know, that was the difference. And Femen was more like some classical feminism, radical feminism. And younger generations they are more inclusive, they are more intersectional, they are more about ... I don't know, like queer people, LGBT, Muslim, blacks, they were not into Femen [...] I was surprised that the communication with the oldest generation of feminists was really fluid and they were really supportive. (Éloïse, ex Femen France)

Karen Offen (2000), in maniera eloquente, per descrivere il moto e le direzioni dei movimenti femministi, li paragona a dei vulcani inattivi che, periodicamente, eruttano, con maggiore o minore intensità; riescono con ciascuna (nuova) eruzione a dare rinnovato vigore ai dibattiti e alle mobilitazioni, modificando (anche) l'immagine e la

percezione del femminismo oppure la capacità di questo di influenzare il mondo sociale e politico. L'eruzione femminista Femen produce un certo cambiamento nel contesto ucraino:

in Soviet time we didn't have this "second wave of feminism" which you had in Europe. But what I can say is that I see [...] [that] women perceive feminism [...] in a different way, compared to 7/8 years ago [...] I see this change in perception [about feminism] and probably this is one of the aspect of this called "new" feminism, [a feminism] with a better reputation. (Anna Hutsol, Femen)

E secondo la fondatrice Femen, non soltanto in Ucraina è possibile rilevare un cambiamento in questo senso: «in US, due to FEMEN, we re-animated this idea of [...] the free topless body and free nipples and [...] due to Femen activism these issues become again, you know, on [feminist] agenda» (Anna Hutsol, Femen).

Ancora, le reazioni di Anna Hutsol e di Sofia allo stimolo visuale della [foto 7] mi sembra significativo per capire le valutazioni da parte delle stesse attiviste alla trasmissione generazionale:

This is our Swedish movement [...] I can't agree with Swedish women [in this photo], [when] they appear like this [...] here they lost untidiness that was created from the very beginning. Sextremism is lost here [...] old women they are ready to participate in our movement. But at the same time I know that old women are less radical they are not so ready to participate in radical protests. Revolution is a sign of young. (Anna Hutsol, Femen)

Amo [...] questa foto perché [...] certi temi non sono legati soltanto a un certo periodo [...] questa foto fa capire che il diritto all'aborto [è il tema della foto, a favore del diritto all'aborto] è un diritto che riguarda tutte le generazioni e bisogna unire le forze. (Sofia, Femen France)

Anna Hutsol sta dicendo che la foto non le piace perché la presenza di una donna più anziana contrasta con l'immagine Femen e con le caratteristiche delle sue attiviste («well-trained physically, bold, cheerful [...]»); Sofia ne sottolinea invece il valore intrinseco della trasmissione generazionale. Le due reazioni sono apparentemente contrapposte ma, invece, ci stanno portando alla stessa conclusione: Femen ha trasformato il movimento femminista cucendo su questo le proprie modalità di azione e non il contrario, non è Femen, cioè, ad essersi adattato alle modalità di azione femministe, più generali. Questo potrebbe essere il motivo per cui è riuscito a ottenere una forte presenza sui media, coinvolgendoli particolarmente e catalizzandone, in maniera quasi esclusiva, l'attenzione e rendendoli parte integrante delle loro azioni. Secondo Sofia, la presenza di due generazioni diverse all'interno della stessa foto aiuta a mostrare, del femminismo, una dimensione più universale. Ma, allo stesso tempo, Anna Hutsol ci dice che il ricambio generazionale resta una sfida importante per la capacità del femminismo di influenzare il mondo sociale e politico. La trasmissione tra diverse generazioni di femministe non è avvenuta in maniera lineare e le nuove generazioni possono, o non possono, riconoscersi nelle vecchie direzioni e nei vecchi modi di fare teoria e pratica oppure, ancora, «for younger women, the main concern seems to be achieving recognition of their right to be present in various different worlds

simultaneously, without necessarily having to choose one or another: in other words, without being denied the right to exercise active ambivalence» (Leccardi, 2016)¹³⁷.

In questa ricerca, una delle mie domande riguarda la possibilità (o meno) di definire Femen un movimento sociale. Questo vorrebbe dire intenderlo una «forme d'action collective en faveur d'une cause» (Neveu, 1993) oppure una «mobilitazione a progetto» (Melucci, 1991). Parlare di una forma d'azione in favore di una causa o di mobilitazioni a progetto significa legare le azioni e le pratiche a una strategia, a un posizionamento, agli obiettivi strategici che ci si pone di volta in volta, azione per azione. Significa, per dirlo alla Butler, rivedere il concetto di *agency* da un punto di vista maggiormente contestualizzato. Appunto Judith Butler, in *Undoing Gender* (2004), ci ricorda che «il corpo ha una sua dimensione imprescindibilmente pubblica; il mio corpo, strutturato socialmente nella sfera pubblica, mi appartiene e non mi appartiene» (p. 47). Una ontologia sociale del corpo come mio e allo stesso tempo come non mio richiede il pieno riconoscimento della nostra interdipendenza e che la forma di incarnazione di ciascuno fa parte (anche) di un insieme di relazioni con gli altri. E, inevitabilmente, richiede la valutazione delle interconnessioni tra gli assi di potere concorrenti (Yuval-Davis, 2006; Crenshaw, 2011). Valutare, cioè, il contesto sociale e culturale in cui una certa posizione si inserisce. Ma proprio in ragione dei contesti culturali, istituzionali e politici, il movimento femminista assume forme e orientamenti diversi (Castells, 1997; 2004). Durante la prima ondata femminista, e quindi orientativamente dalla fine dell'Ottocento agli anni Cinquanta del Novecento, il femminismo era certamente al singolare e stava ad indicare un gruppo abbastanza omogeneo di donne che lottava per il suffragio e per il riconoscimento e la promozione dei diritti di uguaglianza. Con gli anni Sessanta e l'emergere della seconda ondata femminista, si è iniziato a parlare di sorellanza universale che univa tutte le donne a causa dell'oppressione patriarcale comune, che unisce tutte le donne (sorelle) per il fatto di essere, appunto, donne. Si trattava, in effetti, di una costruzione identitaria parziale: le attiviste del movimento femminista di quegli anni erano tutte bianche, di classe media e con un'istruzione superiore. Anche per questo, alla fine degli anni Settanta, le femministe nere hanno denunciato l'inseparabilità della razza dal genere, denunciando la parzialità di un progetto femminista che, fino a quel punto, aveva escluso le donne nere ma non solo. Da quel momento in avanti le femministe bianche, le femministe nere, quelle *chicane* e così via iniziarono a percepirsi come gruppi distinti (Roth, 2003; Breines, 2002) seppure uniti da un progetto femminista, alla base, comune. Allo stato attuale delle cose il femminismo sembra essere attraversato da contraddizioni e fratture – tanto da declinarlo, come detto al plurale. Femen non è che una delle espressioni di questa articolazione: «Femen [...] managed to develop its ideology during 8 years of activities [...] during protest practices [...] it is not brought from books», mi dice Anna Hutsol. Si tratta di pratiche femministe che nascono sul campo, in base alle esigenze e sembrerebbe avvenire senza una vera e propria coscienza femminista. Per questo, come visto poco più sopra, Femen è accusato di non essere un gruppo *femminista*. È però certamente un gruppo con una identità e che lavora per la costruzione e la riproduzione delle sue caratteristiche, ritenute necessarie per l'esistenza del gruppo stesso. Nel paragrafo V.2. ho analizzato in che maniera avviene la costruzione di questa identità e

¹³⁷ https://italianpoliticalscience.com/2016/12/21/11_2_7/

in che maniera le attiviste cercando di garantirne la riproduzione; nel paragrafo V.3., ancora, ho provato a capire come, questa identità, venga messa alla prova e magari adattata a un contesto nuovo – com'è stato per la Francia. In questo paragrafo aggiungo che l'identità collettiva (nel senso di identità di un gruppo) non è semplicemente il riflesso di una posizione, è un'interpretazione degli elementi comuni tra i membri del gruppo, l'identità e il senso di appartenenza e di riconoscimento cresce e si modifica grazie all'interazione tra i suoi partecipanti, cambia nel tempo e di modifica in base al contesto. Per dirlo alla Melucci (1985) l'identità del gruppo (di un movimento) viene fuori dall'attivismo, dall'esperienza e dalla riflessione: «social movements move» (Ferree & Ewig, 2013, p. 148). In alcuni casi, e forse è questo quello di Femen, l'identità e la sua costruzione può essere un obiettivo in sé; oppure può essere una tattica, un tentativo di produrre dei cambiamenti sociali, di produrre mobilitazione (Melucci, 1985). Anche questo mi sembra il caso Femen. Il Manifesto edito nel 2015 in Francia si conclude con una lettera aperta «aux femmes du monde», nella quale Femen dichiara: «l'heure est venue de prendre nos responsabilités et de nous battre ensemble, avec témérité et détermination, pour la grand lutte féministe» (2015, p. 57). In *Storia della Sessualità* (volume I), Michel Foucault afferma che «là dove c'è potere c'è resistenza» (2004, p. 84) ma che questo non deve fare intendere l'esistenza di divisioni binarie: «molto più spesso si ha a che fare con punti di resistenza mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità [...] marcando gli individui stessi» (2004, pp. 85-86). In questo modo Foucault ci sta dicendo che le resistenze possono seguire traiettorie molto diverse e prendere forme diverse, a volte familiari, altre volte contraddittorie. Tutte, ad ogni modo, sono compiute in nome del recupero del controllo sul corpo e non possono essere risolte compiendo una divisione semplicistica tra forme buone e forme cattive di *performance* e di espressione corporea, oppure essere etichettate come forme di resistenza e autodeterminazione oppure di oppressione. Ancor meno, e questo è già reso evidente dalle differenti e divergenti posizioni sulla prostituzione, possiamo guardare alla teoria e alla pratica femminista credendo di trovare, in queste, una risposta coerente o una posizione univoca.

V. 5. Religion Kills!

Seppure il processo di secolarizzazione¹³⁸ si sia formalizzato, in particolare in Europa, dalla separazione della chiesa dallo stato, dall'influenza crescente delle spiegazioni scientifiche sulla vita umana, dalla perdita di significato della religione nella sfera pubblica e dall'idea secondo la quale la religione è una questione privata per l'individuo (Luckmann, 1969), le trasformazioni più recenti e i livelli in aumento delle pratiche e delle religioni in molte regioni del mondo, stanno mettendo in dubbio la tesi secondo la quale la modernizzazione avrebbe inevitabilmente portato a una secolarizzazione della società. Nonostante l'Europa appaia come un'eccezione, in quanto è più secolare di altre

¹³⁸ I termini secolarismo, secolarizzazione, laicità, sono scivolosi. Per una ricostruzione dei significati e delle rispettive sfumature semantiche rimando a J. Casanova, *The Secular and Secularism*, 2008. Ai fini di questo paragrafo utilizzo la definizione di «secularism» di Rosi Braidotti: «Secularism in the sense of its doctrine of the separation of powers, primarily Church and State. Thus private and public become two separate domains, and one's subjectivity is always situated in the public (political) domain». (Braidotti, 2008, p. 3)

regioni del mondo, le differenze interne al continente riportano la religione al centro dei dibattiti pubblici. Particolarmente complessi, poi, sono i dibattiti intorno alla compatibilità e alle connessioni tra religione e femminismo. Poiché la fede richiede una devozione incondizionata e l'abbandono della razionalità, ritenuta invece indispensabile per l'esercizio della libertà di scelta di una persona, molte femministe percepiscono i/le devoti/e a una religione come vittime passive di queste pratiche. Nello specifico, le donne religiose non possono essere riconosciute come femministe dal momento in cui si ritiene il femminismo ispirato proprio alla razionalità, alla libera scelta, all'individualismo. Allo stesso modo, a causa della fedeltà alla religione e ai suoi precetti eventuali, considerati patriarcali e quindi contrari all'espressione della libertà femminile, le donne religiose sono considerate prive di personalità, libertà e capacità di scegliere. Queste asserzioni creano una vera e propria «epistemological dissonance» (Bakan, 2012). In tutto il mondo, poi, molti dei conflitti ideologici sul ruolo della religione nella sfera pubblica hanno per oggetto il “corpo” delle donne. Gli argomenti del dibattito che includono il “corpo” delle donne non riguardano solo gli abiti religiosi (*hijāb*, *burqa*, *kippah*), ma anche altre pratiche culturali e religiose correlate al corpo, come la circoncisione maschile e femminile, le prescrizioni alimentari (ad esempio, la macellazione rituale e il digiuno religioso); il comportamento in ambito pubblico (come i gesti fisici di saluto) e le pratiche religiose quotidiane (la presenza di sale di preghiera per i musulmani in edifici pubblici come le scuole). Anche l'integrità e l'eventuale violazione del corpo umano rappresentano importanti indicazioni di controversie sull'accettabilità delle convenzioni religiose e del comportamento (ad esempio gli abusi sessuali o le punizioni corporali). I fatti post 9/11 prima e poi quelli dei più recenti attacchi terroristici in Europa (soprattutto quelli in Francia del 2015), ne sono la conferma più evidente. I dibattiti riguardanti l'espressione corporea pubblica della religione - in particolare l'Islam - nascondono il fatto che gli organismi della società attuale sono governati, regolamentati, formati e rappresentati in molti modi, spesso non correlati, o addirittura in opposizione, alla religione. Anche molte femministe si adeguano e condividono questo approccio. La meta-narrazione della secolarizzazione sottende gran parte del pensiero femminista occidentale e seppure le svolte paradigmatiche degli anni Ottanta e Novanta abbiano introdotto delle nuove teorizzazioni, l'approccio dominante resta in gran parte occidentale e secolare. Ciò significa che in presenza di movimenti non conformi a quello occidentale, come il femminismo islamico, la risposta è generalmente quella di etichettarli come non propriamente “femministi”. Portando avanti la mia ipotesi di ricerca, anche in questo paragrafo come negli altri, voglio problematizzare i modi in cui laicità, secolarismo e genere si intersecano l'una con l'altro e facendolo sfidano le dicotomie e i binarismi persistenti (e preesistenti) come pubblico/privato, religione/laicità nonché i modelli (ancora) dominanti occidentali e mettere in discussione la rigidità di queste divisioni.

Fin dalla sua affermazione a partire dagli anni Settanta, il femminismo *mainstream* (quello di stampo occidentale) ha creato esclusioni sotto diversi punti di vista, e innanzitutto all'interno del femminismo stesso. Gli assunti femministi alla base della prima ondata hanno infatti continuato ad influenzare il femminismo successivo, quello della seconda ondata. In quella fase, infatti, si è provato a stabilire delle definizioni (cosa e chi sono le donne; cosa è il femminismo; cosa e chi è femminista – vedi Capitolo I): definizioni e strategie di cambiamento fondamentali per qualsiasi

progetto che miri a cambiamenti sociali, politici ed economici. Allo stesso tempo, però, qualsiasi sforzo di determinazione porta con sé un rischio intrinseco di delimitare dei confini che includono qualcosa (o qualcuno), escludendo qualcos'altro (o qualcun altro). In altre parole, l'atto di definizione si realizza attraverso un esercizio di potere che costruisce alcune esperienze femminili come emancipatorie, mentre altre come irrimediabilmente condizionate dal patriarcato (e sulle quali, allora, intervenire). Chi stabilisce però il confine tra le pratiche corporee "religiose" e quelle, per così dire, "secolari"? E, soprattutto, quali sono legittime e quali no? La «somatic society» contemporanea (Turner, 1992) legittima la volontà a sottoporsi a un vero e proprio «self-care regime» (Bauman, 1992) che permette, attraverso ad esempio l'attività sportiva, di acquisire il «capital physique» (Bourdieu, 1998) necessario per adeguarsi al modello di corpo dominante. In che termini queste trasformazioni oppure gli interventi di chirurgia estetica differiscono rispetto alle esperienze fisiche religiose invece condannate? In generale il confine e le leicità delle une sulle altre è tracciato attraverso l'orizzonte di senso occidentale. Quando Chandra T. Mohanty (2012) analizza la costruzione della «donna del terzo mondo», documentando come questa costruzione sia avvenuta attraverso le categorie di analisi femminista che sono, nei fatti, unicamente occidentali, ne denuncia il carattere etnocentrico che continua a riprodurre opposizioni binarie e categorie universali escludenti:

È chiaro che la pratica politica e i discorsi del femminismo occidentale non sono né univoci né omogenei [...] tuttavia si può identificare una certa coerenza negli effetti che deriva dall'assumere implicitamente "l'Occidente" [...] come referente primario della teoria e della prassi [...] quando faccio riferimento al "femminismo occidentale" non intendo affatto considerarlo come un monolite. Piuttosto, cerco di attirare l'attenzione sugli effetti simili prodotti dalle diverse strategie testuali che codificano gli Altri come non-occidentali e, di conseguenza, se stessi (implicitamente) come occidentali. (Mohanty, 2012, p. 30).

Gli elementi che compongono ciò che Mohanty definisce «femminismo occidentale» comprendono: la teorizzazione delle "donne" come una categoria di analisi non problematica che presuppone che le donne abbiano esperienze e bisogni omogenei o simili, e questo contribuisce a costruire una donna "universale" che cancella e non considera i rapporti di potere tra le donne; l'uso successivo che di questa categoria ne ha fatto la ricerca accademica per dimostrare l'universalità delle esperienze femminili; e la costruzione delle donne del Terzo mondo come opposto delle donne occidentali: vale a dire vincolate, vittime, povere, ignoranti, contrarie alle donne occidentali che sono istruite, moderne e libere di fare le proprie scelte (Mohanty, 2012). La produzione della conoscenza da parte delle femministe occidentali colonizza discorsivamente le eterogeneità materiali e storiche della vita delle donne del Terzo mondo (Mohanty, 2012), dando così vita a una singolare "Donna del Terzo Mondo" (Mohanty, 2012). La costruzione discorsiva delle donne del Terzo mondo come categoria omogenea e *disempowered* è simile alla costruzione della categoria delle donne "religiose", costruite come oppresse e vittime dei dettami della fede. Questa costruzione nasconde le specificità della realtà vissuta da ciascuna donna. Stabilire che le donne religiose, e/o del Terzo mondo (le donne musulmane, ad esempio, rientrano in entrambe le categorie), sono vittime e oppresse significa, cioè, negare loro la libertà/capacità di scelta ovvero, in gergo femminista, negarne l'*agency*. Incorniciare il dibattito intorno alla religione in

termini di “scelte” compiute dalle donne oppure a cui le donne sono costrette (da altri) rivela una ontologia liberale in cui l'*agency*, l'esercizio libero della propria libertà, diventa il significant dell'emancipazione femminile. Questa attenzione sull'*agency* e sull'autonomia deriva proprio dalla meta-narrazione della secolarizzazione (Mack, 2003, p. 153). Secondo questa narrazione, le donne religiose sono considerate come prive di *agency*, in contrasto con i principi alla base di una società secolare, «which locates religious authority and practice outside the spheres of politics or the marketplace, allows for domains of free, autonomous behavior» (Mack, 2003: 153). È tracciato cioè un confine tra ciò che è secolare e ciò che è spirituale e quindi tra ciò che è pubblico e ciò che invece è privato, personale e fuori dalla politica. Un'altra tensione fondamentale in questi dibattiti sull'*agency* e sulla religione è la rappresentazione della religione come oppressiva, che solleva il tema della soggettività. Alcuni studi hanno sottolineato che molte donne scelgono di “sottomettersi” ad un potere superiore e non vivono questa scelta come una forma di oppressione: Saba Mahmood (2001) osserva come le donne del *Mosque Movement*¹³⁹ in Egitto abbiano contestato le norme sociali e maschili dell'Egitto, giustificando la loro rivolta come un atto di obbedienza a Dio. Le attiviste del movimento scelgono una “obbedienza” volontaria, scegliendo l'esercizio dell'*agency* (Mahmood, 2004) in forma differente rispetto a quanto teorizzato dalle femministe occidentali. Michel Foucault ci aveva già mostrato, in fondo, che le stesse condizioni che possono portare alla resistenza possono anche spingere alla trascendenza (Braidotti 2008, p. 15). Judith Butler, più tardi, ha affermato che:

Il ricorso all'affermazione che il soggetto sia attaccato appassionatamente alla propria sottomissione [viene] invocato – spesso cinicamente – da coloro che tentano di minimizzare la portata delle rivendicazioni degli oppressi. (2013, p. 46)

Con questo vuole dire che, seppure il soggetto sia sempre “dentro” il potere e mai esterno a questo (Foucault, 2004, p. 84) non significa che il potere e la resistenza sussistano necessariamente in un rapporto di simmetria¹⁴⁰. Al contrario: laddove c'è potere potrebbe esserci anche rassegnazione, rabbia, dolore. O ancora negoziazione (Kandyoti, 1988). Un tale argomento non presuppone che esistano scelte che possano essere fatte “fuori” dai rapporti di potere. Le scelte non sono mai “libere” nel senso che non sono mai fatte fuori dalle strutture di potere o dai sistemi e dagli ideali egemonici. Tuttavia, è chiaro che alcune scelte sono state designate come di emancipazione, mentre altre sono state designate come oppressive. Le donne che fanno scelte che sono considerate oppressive soffrono di falsa coscienza e quindi non hanno raggiunto la fase di liberazione che altre donne hanno invece raggiunto. Joan W. Scott (2013) ha in effetti sostenuto che la laicità non è una garanzia per il raggiungimento e il godimento

¹³⁹ Il movimento *Mosque* è emerso in risposta alla percezione che la conoscenza religiosa, come mezzo per organizzare la vita quotidiana, è diventata sempre più marginale sotto le strutture moderne della governance secolare. I partecipanti a questo movimento, prevalentemente donne, critica le tendenze più recenti della religiosità in Egitto che accorda all'Islam lo status di un sistema astratto di credenze che non ha alcun nesso o impatto diretto sul modo in cui la vita quotidiana è strutturata. Questa tendenza, di solito riferita alla secolarizzazione (*almana*) o occidentalizzazione (*taghrib*) della società egiziana, a cui il *Mosque Movement* cerca di porre rimedio, (ri)educando i laici musulmani a quelle virtù.

¹⁴⁰ <http://effimera.org/note-potere-resistenza-federico-zappino/>

dell'uguaglianza di genere. Molte donne si dichiarano contestualmente femministe e credenti, problematizzando e ponendo dubbi sulla maniera attraverso cui, il femminismo, abbia concettualizzato la religione e la sua possibile convivenza con il femminismo stesso. Il rapporto tra la religione, la laicità e l'uguaglianza di genere deve essere studiato allora in contesti specifici e risulta necessario, anche, ri-concettualizzare il concetto di *agency*. Le donne che usano la religione per intervenire sulle norme sociali (come nel caso del *Mosque Movement*) stanno in fondo esercitando la propria *agency*: come afferma Judith Butler, l'*agency* può essere individuata laddove ci siano sfide al potere (Butler, 2015). Neppure nelle forme di azione e agentività, allora, è possibile immaginare modalità comuni e universali. Mohanty ha rimesso per questo in questione le modalità di lotta suggerite dalle femministe occidentali insistendo sul fatto che le priorità fissate dal femminismo dominante (quello occidentale) non si possono trasporre a tutte le lotte delle donne. Secondo Valérie Amos e Pratibha Parmar il potere della sorellanza («the power of sisterhood») verrebbe addirittura meno nel momento in cui lo stesso movimento femminista produce razzismo e sessismo (1984). Non è un caso che proprio l'antirazzismo e l'antisessismo riuniscono il femminismo afroamericano, quello anticoloniale e il femminismo musulmano. Le femministe nere americane furono le prime a sostenere che il femminismo *mainstream* non rappresentava e non poteva rappresentare (anche) le loro esperienze tenendo in considerazione soltanto il genere come variabile principale e costruendo così la “donna” come categoria singolare e storica. Il *black feminism* ha sottolineato la complessità della realtà alla quale appartenevano: erano donne; ma erano anche nere, povere/ricche, istruite/non istruite, e così via (Phoenix, 2006). Alla critica politica del femminismo dominante si aggiunge poi una critica religiosa, che rimette in questione il presupposto secondo il quale ogni processo di liberazione e d'emancipazione passerebbe per una messa a distanza della dimensione religiosa.

Le femministe nere e postcoloniali non si sono mai dichiarate apertamente laiche e, in effetti, la religione e in particolare la spiritualità, sono sempre state centrali per le loro visioni e il loro lavoro, in netto contrasto con il femminismo occidentale (Braidotti, 2008).

Le riflessioni sul nesso tra femminismo e religione sono particolarmente diffuse e rilevanti soprattutto se ci riferiamo all'Islam il quale è ormai da tempo un tema centrale nei dibattiti femministi ed è stato costantemente definito come al di fuori dei parametri fissati dal femminismo occidentale e quindi intrinsecamente patriarcale. Riflessioni sull'Islam e sulla sua conciliabilità con il femminismo sono sorte in diversi luoghi, in particolare in Iran (grazie alle opere di Afsaneh Najmabadi e Ziba Mir-Hosseini) in Marocco (con Fatema Mernissi e Asma Lamrabet) e negli Stati Uniti (con Amina Wadud, Khaled abou el Fadl, Kecia Ali e Asma Barlas). Gli studi in questo campo stanno cercando di smantellare le interpretazioni misogine dell'Islam attraverso diverse metodologie interpretative. Fatima Mernissi (1993; 1996; 2000) in particolare è stata importante in questo processo, in quanto ha sostenuto che molti *hadith* (aneddoti/racconti sulla vita del Profeta), che sono stati utilizzati per sostenere la disuguaglianza di genere nell'Islam, sono in realtà falsi, nel senso di interpretati/tradotti in maniera parziale. I testi religiosi costituiscono il campo di battaglia principale su cui si svolgono molti di questi dibattiti, per cui questi testi sono costituiti in modo intrinsecamente patriarcale o sono concettualizzati in quanto necessitano di una nuova

interpretazione che consentirebbe letture femministe: «Men have taken on the task of defining the ontological, theoretical, sociological and eschatological status of Muslim women» (Cooley et al 1991, p. 41): non è il Corano che impone l'inferiorità femminile, sono stati gli uomini a imporre la sottomissione femminile, utilizzando false letture del Corano come giustificazione (Pepicelli, 2010). Attiviste e teoriche musulmane puntano quindi il dito contro il pensiero universalista, accusandolo di generalizzare e semplificare, in quanto il genere verrebbe trattato come una categoria fissa e immutabile separata dalle questioni di classe, etnia, razza, età e nazionalità. È utile notare che ciò non è sufficiente re-interpretare i testi sacri per renderli più inclusivi (non solo, c'è da aggiungere che ogni atto di comprensione è un atto di interpretazione e che, dunque, anche una interpretazione al "femminile" potrebbe essere fuorviante così come sollevare la domanda di Audre Lorde: possono gli strumenti del padrone distruggere la casa del padrone?), in quanto le donne sono altrettanto capaci di riprodurre interpretazioni patriarcali come gli uomini. Piuttosto è una questione degli approcci che le donne e gli uomini usano nell'interpretazione. Le interpretazioni maschili tradizionali hanno dominato per secoli, così da costruire "ideali islamici" che hanno delineato i confini di ciò che deve essere la femminilità musulmana. L'atto di ri-interpretazione è una sfida e costituisce un tentativo di immaginare e costruire una realtà diversa. Le femministe musulmane rivendicano una militanza che trova la sua fonte nella spiritualità musulmana e che fa dell'Islam una griglia di lettura per promuovere l'uguaglianza. Questo vuol dire che, se la lotta per l'emancipazione delle donne in Occidente è stata caratterizzata da una desacralizzazione delle norme religiose, cioè una liberalizzazione sessuale che è passata da uno svelamento del corpo, le femministe musulmane propongono una liberazione che stabilisce tutto un altro rapporto al corpo e alla sessualità, un rapporto segnato da delle norme, da una sacralizzazione dell'intimo e da una difesa del quadro familiare eterosessuale.

In questo senso Rosi Braidotti, definisce positiva e foriera del nuovo la sfida posta al femminismo europeo dal «postsecular turn» (2008) nel quale saremmo immersi: se le femministe vogliono davvero allontanarsi da quel secolarismo che di solito va di pari passo con gli atteggiamenti xenofobici e razzisti, è necessario problematizzare le religioni e analizzarle nel contesto di «shifting global power relations» (Braidotti, 2008, p. 4). Si tratta cioè di allontanarsi dagli approcci basati sull'opposizione binaria e di dare spazio alla complessità del soggetto, passando per la sua decostruzione e de-essenzializzare tutte le letture del femminismo e della religione. Nelle due prossime sezioni, non tanto con l'obiettivo di rispondere agli interrogativi imposti dal femminismo dominante, quanto piuttosto con la volontà di entrare nell'universo delle femministe contemporanee, voglio vedere in che modo esse pongono la questione dell'*agency*, della libertà e dell'uguaglianza, e secondo quali modalità, termini e problematiche.

Kyiv - Parigi, 2016- 2017

Le relazioni tra religione, politica e genere sono mutevoli. Le nuove configurazioni del genere, della religione e della politica richiedono di esaminare come gli stati-nazionali, le strutture di *governance* internazionali e globali affrontano le questioni di uguaglianza di genere controverse (ad esempio aborto, prostituzione, mutilazione genitale

femminile, gestazione per altri); come le istituzioni governative nazionali, internazionali e globali interloquiscono con gli *stakeholder* e gli attori religiosi; come le organizzazioni volontarie basate sulla fede e la laicità si mobilitano in relazione alle questioni di uguaglianza di genere; come le comunità religiose affrontano l'uguaglianza di genere e le questioni relative ai diritti delle donne e come le donne e gli uomini religiosi negoziano le relazioni di genere nella loro vita quotidiana. L'attivismo politico delle donne può essere anti-religioso, indifferente alla religione o religioso, e quest'ultimo può sostenere forme conservative o progressive di rapporti di genere. Il tema della religione è venuto inevitabilmente fuori nel corso delle conversazioni con le intervistate. Nel contesto francese perché, come visto al paragrafo V.3, la Giornata Internazionale della Donna (8 marzo) prevede due cortei separati a causa della inconciliabilità degli approcci e delle visioni tanto sul tema della prostituzione quanto su quello religioso:

There is one in République, with feminist against prostitution and one in Belleville which is more inclusive and where there are feminists in favor or like pro-sex [...] And most of the time the march in Belleville is also with Muslim women who wear hijāb. (Éloïse, ex Femen France)

A Kyiv perché, negli ultimi anni, la maggior parte dei gruppi e dei collettivi femministi sente la necessità di rispondere all'ascesa di gruppi religiosi fondamentalisti che sono diventati notevolmente attivi nelle loro campagne contro l'aborto, la fecondazione assistita e l'omosessualità (Tamara Martsenyuk, *Ukrainian Feminism in Action*, 2013). Provo a questo punto a lasciare la parola alle attiviste che ho incontrato e alle loro considerazioni sulla religione per restituirne le diverse posizioni nonché la complessità e sovrapposizione di ordini del discorso, idee, valori.

It must be the main question [quella rispetto al nesso femminismo-religione] we should ask to ourselves, as feminists, especially European feminists ... even though the situation is not "ideal" we have some privileges. It's difficult to defend our ideas that should be universally spread and we can't consider ourselves the main culture and trying to keep educate other as we did during colonialism. I personally I do know I'm against headscarves and I don't think they are good for women, I think they are signs of oppression. But what I don't know and what I can't say is what we can do ... I don't know, it's important to see this is a mean of oppression but also we have to be careful in not oppress women that are already oppressed, with our vision. We can't impose our vision to these women. It's complicated to combine universal ideas and cultural ideas. [...] I had a conversation with a friend of mine who is a Muslim and she doesn't wear any headscarf but she is a Muslim and also her family practices this religion. I had this conversation with her because I'm very concerned about this idea to don't impose your own idea to other women. And she said that Islam means submission and in the moment you try to emancipate yourself you are not within Islam anymore. So it's very complicated. I'm very confused. (Juliet, *Insomnia*)

So, about religion, the value in Osez le Féminisme is secularism. It's very important to us and we don't accept *any* religious parties as we don't involve *any* political party. What I think about religion is that since hundreds of years there is a war of men against women, a war that has no name because men don't want to let know that there is a war and it is covered as individual cases but actually there is a war, men against women, and for me

religion as any other patriarchal position is sexist. And it's a way to oppress women. I'm for example thinking at abortion for the Christian, catholic religion, and the church takes this position as anti-abortion or anti-lesbians, anti-divorce so we condemn that. We condemn any statement made by the Church. The other very important discussion about religion is Islamism and in *Osez le Féminisme* we positioned ourselves in August, during the polemic about *burkini* [...] that it is a symbol of oppression against women. A symbol made by men and women are forced to wear it even when it seems that women decided to wear it. But it's important to know that in Koran societies women don't have the choice. Sometimes I wake up and I feel the need to wear some make-up, it's not comparable but it's just an example, I feel the need to wax or shave and then I think that if I was in a desert island I wouldn't do it. But with my individuality I chose to do it. So about headscarf or burka we think it's a symbol of oppression but we have to think at women that wear it, whether is a choice or not, and we are thinking at the double oppression they are under which is the racist oppression. [...] but I also think that we cannot only ask this about Islam. We should also ask: can a feminist be a Christian? I think that the perfect feminist doesn't exist. I think we live in such a complex society. For me the right attitude is to recognize that we have to respect our different ideas. (Lucile, ex Femen Francia - *Osez le Féminisme*)

Da questi primi due estratti mi sembra che la posizione di Juliet e Lucile sia abbastanza netta e individuabile nella necessità simbolica e politica di allontanare la religione e le sue prescrizioni dalle lotte delle donne. Allo stesso tempo, però, parlare di diritti, di donne, di autodeterminazione, significa anche riconoscere la libertà, per ciascuna, di compiere delle scelte e quindi se da una parte condannano la posizione e l'influenza della "chiesa", non bisogna correre il rischio di condannare le donne che per decidano, magari, di indossare il velo. «I'm very confused» afferma Juliet così come Lucile riconosce la necessità di domandarsi, anche, «can a feminist be a Christian?». Un obiettivo di trasformazione della realtà dovrebbe permettere il coinvolgimento di tutte le idee e di tutte le posizioni in un processo condiviso di denuncia e cambiamento delle relazioni di genere: «For me the right attitude is to recognize that we have to respect our different ideas» (Lucile, ex Femen France, *Osez le Féminisme*), riconosce infatti Lucile. In questa stessa direzione, ma probabilmente con maggiore consapevolezza, c'è poi la posizione di Éloïse, la quale ha una propria idea specifica sul ruolo che la religione dovrebbe avere all'interno della società ma che, allo stesso tempo, è consapevole che l'esclusione di alcune istanze (ad esempio quelle religiose) riproduce un meccanismo di essenzializzazione che costringe a schierarsi in forma esplicita, ineluttabile. Per questa ragione Éloïse, quando mi parla delle due marce separate in occasione dell'8 marzo, afferma di non volersi schierare in maniera netta da una parte o dall'altra e partecipa, per quanto possibile, a entrambe. La divisione in due marce, per Éloïse, è addirittura "dolorosa" («it's always a pain»): la divisione non permette di innescare quei meccanismi di trasformazione, invece necessari:

When you are like me it's always a pain to do both [marches] because there is a lot of people and it's crowded and I think that it's a shame that in just one day of the year feminists are not able to gather on one big group, you know. But I think they also are happy to don't meet on the streets other feminists they don't agree with [...] I think it depends on your ideas. But we all have contradictions. I'm an atheist so I really don't see the link between religion and feminism but it's just my opinion. I understand that other people who grow in a different context and have faith, can see the link and can combine the two and being feminist. I have

my own personal contradiction even I don't have a religion. I mean, I'm a feminist and I wear make-up, I go shopping. It's accepting our contradiction and combine them in order to make something really real. (Éloïse, ex Femen France)

Viene fuori anche un'altra presa di posizione: quella di Imen che riconosce il rischio di una strumentalizzazione in chiave razzista della questione religiosa: i discorsi sull'Islam in particolare sono utilizzati dai mass-media e dalla politica per alimentare panico morale e allarmismo securitario:

I think the line between older generations in France and new generations of feminists is really about that, is really about Islamophobia and race [...] I'm an intersectional feminist and I think that we have to look at all the locations that women have in their life and it's important to recognize that we have different locations and if they are white or black or whatever. I also think that it's very important to criticize religions and the difficulty that many feminists organizations, and Femen to, are facing with the difficulty to criticize a religion without stigmatizing it [...] I know that a lot of people are talking about Islamophobia but I don't really like this term, I don't see the problem in being critics about Islam, the problem is maybe when you are white and you are doing so and so the line between racism and critics is really tight [...] If you want to influence Arab feminism you should know that the critics about Islam can influence the Arab feminism [...] In France we have a lot of racism and for example I'm not Muslim at all but when I speak with other people they generally presume that I am, because I am an Arab. And racism is based on this idea: all Arabs are Muslims and all Muslims are terrorists. So when you criticize Islam in this context, you can't deny there is this context. So I think it's not the same to criticize the catholic church or to criticize Islam in France. Because of the racist oppression which tends to stigmatize Arabs. (Imen, FièrEs)

Imen riconosce nella critica all'Islam un dispositivo di controllo, di produzione discorsiva di soggettività stigmatizzate, etnicizzate e vittimizzate. La biografia di Imen probabilmente aiuta a comprendere il perché di una attenzione maggiore, da parte sua, ai temi legati alla religione e, in particolare, all'Islam:

I was born in a Muslim family [...] all my family is Algerian but I was born in France [...] I have stopped all the relations with my family because they are really religious and they are really antifeminist and they don't know anything about me because they wouldn't understand and they wouldn't agree. (Imen, FièrEs)

Nel contesto parigino i temi principali sono due: da un lato il rifiuto di sottostare a regole, valori o prescrizioni (comportamentali, estetiche) che possono in qualche modo inibire la "marcia" dei diritti e delle libertà femminili; dall'altra l'autodeterminazione delle donne quale strumento principale di difesa della libertà (sociale e personale). La consapevolezza di entrambe le questioni sembrano suggerire la ricerca di una connessione tra le due sfere, che permetta la coesistenza di scelte laiche o religiose all'interno della sfera pubblica. Jürgen Habermas (2004; 2006; 2013) ha prestato molta attenzione alla necessità di un dialogo tra aspetti religiosi e laici, nel contesto di società sempre più multiculturali e complesse. Secondo Habermas, al fine di promuovere la cittadinanza condivisa in un modo democratico e multiculturale, tanto le posizioni secolari quanto quelle religiose devono «accept an interpretation of the relation between

faith and knowledge that enables them to live together in a self-reflective manner» (Habermas, 2004, p. 20). Questa affermazione può essere traslata anche alle questioni relative alle relazioni tra femminismo e religione: è necessario un atto di riconoscimento reciproco considerando la lingua parlata dall'una o dall'altra come entrambe legittime. Judith Butler suggerisce che

If religion functions as a key matrix for the articulation of values, and if most people in this global condition look to religion to guide their thinking on such matters, we would make a political error in claiming that religion ought to be overcome in each and every instance (2008, p. 13).

Judith Butler (2008) continua con il caso della “prova di cittadinanza” olandese a cui i migranti in quel paese sono sottoposti: tra le altre cose, sono chiamati a descrivere i sentimenti che provano quando vedono una foto di due uomini che si baciano. La risposta considerata corretta e quindi veicolo per ottenere la cittadinanza olandese, prevede l'accettazione indiscussa della libertà sessuale: soltanto questa libertà è indice di progresso e modernità - i valori fondamentali della società olandese a cui doversi conformare (Butler, 2008, p. 3). Questo approccio è, evidentemente, problematico, perché impone un *aut/aut*: se vuoi diventare uno/una di noi devi abbandonare, o almeno moderare, la tua visione del mondo e nel caso specifico la “visione” considerata corretta ha a che fare con valori di riferimento religiosi. La stessa logica escludente è attribuibile all'*affaire du foulard* in Francia: le donne musulmane che scelgono di velarsi, nonostante numerosi dibattiti sul tema, sono costruite come vittime di falsa coscienza (Reilly, 2011). Un ulteriore esempio riguarda il dibattito sulla circoncisione femminile nel quale si individua nella religione il meccanismo d'oppressione che produce la pratica mentre poca (o nessuna) attenzione viene posta rispetto alla miriade di fattori sociali, culturali e storici che operano sulla pratica stessa. Sarebbe inesatto indicare che la religione non influisce sui discorsi a legittimazione della pratica, ma, come Mary Nyangweso Wangila (2007) sostiene da tempo, la religione non può essere considerato l'unico fattore. La religione in sé non può liberare o opprimere ma, come ogni altro fenomeno sociale, dipende dalle relazioni di potere che si esprimono in un determinato luogo e in un determinato tempo. Come ho già presentato nel Capitolo II, il gruppo punk-femminista Pussy Riot, ha utilizzato proprio la religione come veicolo di denuncia sociale, culturale e politica. Nell'agosto 2012 tre attiviste della *band* sono state condannate a due anni di prigione con l'accusa di vandalismo motivato da odio religioso: la *performance* è stata giudicata blasfema dal Patriarca russo Kirill: un attacco dissacratorio nei confronti dei sentimenti religiosi del paese. Il caso Pussy Riot illustra bene quello che voglio dire: un gruppo femminista ispirato alle *Riot Grrrrl*¹⁴¹, che denuncia il sistema politico corrotto in Russia, mettendo in scena una protesta nell'edificio che simboleggia non tanto la fede ortodossa quanto la stretta relazione tra la Chiesa ortodossa e il governo di Vladimir Putin - nonostante la separazione ufficiale dei due poteri (Cohen, 2012). Il caso Pussy Riot, allora, è interessante perché le sue

¹⁴¹ Il *riot grrrrl* è un sottogenere tematico del punk rock originatosi dall'indie rock e dall'hardcore punk degli anni novanta. I gruppi appartenenti a questo sottogenere si distinguono soprattutto per le loro posizioni di forte femminismo militante e attivismo politico, e affrontano temi quali stupro, abusi domestici, sessualità (lesbismo incluso), sessismo, predominio maschile e potere alle donne.

attiviste hanno scelto la Cattedrale del Cristo Salvatore proprio perché emblema di quella forma di potere che vogliono contrastare, e non perché si oppongano alla religione di per sé (l'accusa di blasfemia, allora, legge soltanto parzialmente il significato della *performance*). La religione è, cioè, un simbolo della tradizione e dell'ordine sociale inevitabilmente legato a questioni politiche più ampie.

Il caso russo ne mostra le complessità e mi permette di passare all'analisi successiva: quella del contesto ucraino, nel quale non è l'Islam al centro dei dibattiti sulla religione nel *milieu* femminista della capitale, quello con cui sono entrata in contatto. Apparentemente neppure la religione è al centro delle riflessioni dei neo-femminismi ucraini: «Church is not the main problem, we have another problem [...] patriotism, and nationalism. So for me it's because of the war and Crimea, the annexation [by Russia] of Crimea» conferma Liza (FemSolution). Come visto nelle pagine precedenti, il nazionalismo ucraino post-indipendenza si basa sull'ordine simbolico dell'eroismo maschile:

There is also another stereotype kicked in: why those men are not running and fighting for their country? We are still judging men for not going to the war? It's really hard to realize that no one should actually being obligated to do that, men should not be raced in that way that they are obligated to put their life for their country because if they don't do that. We have this second part of the feminism, with the masculinity, in terms of men pay for the date, men should provide for the family, "men should", "men should" [...] Have you ever heard about this "men should" here in Ukraine? (Iryna G., blogger femminista)

All'interno di questo ordine simbolico, l'unica funzione della figura femminile è quella di assicurare e legittimare il potere maschile e la norma eterosessuale, attraverso il proprio ruolo di madre. Innanzitutto la comunità maschile ha bisogno di una figura familiare simbolica: i fratelli devono avere una madre (la *Berehynia*, del cui significato simbolico parlo in particolare nel paragrafo V.2). La *Berehynia*, seppure allegoria priva di sessualità, assicura la riproduzione della nazione, e il sostegno morale indispensabile per preservarne l'unità. L'aspetto riproduttivo della figura della *Berehynia* è oggi cruciale in quanto rappresenta la (ri)nascita della nazione nell'era post-Sovietica e allo stesso tempo espelle due discorsi sulla sessualità antagonisti a quello principale: la sessualità femminile e l'omosessualità maschile. Attraverso queste dinamiche ideologiche avviene la costruzione dell'identità ucraina "pura" e di conseguenza la produzione delle identità femminili. Nei fatti, la radicalizzazione della religione ortodossa in Ucraina coincide con la diffusione di un discorso anti-femminista nel discorso pubblico e nella politica nazionale, a cui si aggiunge, negli ultimi anni, il discorso sulla sicurezza e sulla "unità" nazionale. Se da una parte si potrebbe dire che la radicalizzazione della sfera pubblica e della politica ucraina è una conseguenza diretta della dottrina religiosa, dall'altra si potrebbe individuare una strumentalizzazione a fini patriottici della religione. La Chiesa ortodossa diventa una "guardia" allo *status quo* politico. Il conservatorismo che si è affermato a partire dai primi anni post indipendenza ha svolto un ruolo fondamentale nel formare le identità politiche femministe in Ucraina e a contribuire alla polarizzazione tra femminismo e religione. In particolare, insieme alla propaganda dei valori neo-conservatori e quindi della centralità del ruolo della Chiesa ortodossa, si è affermata anche l'idea che "il femminismo" sia qualcosa di

importato, non endogeno alla mentalità ucraina, un prodotto occidentale. Ripropongo a tal proposito un estratto dell'intervista con Liza, la quale afferma:

I went to the Taras Shevchenko University and ask to put up there our program [...] he [il rappresentante degli studenti] saw only one word: *feminism*. And they said “we don't need feminism because our women are not discriminated and it's a propaganda for homosexuality. And feminism will hurt our nation” [...] it's a good picture of our society. (Liza, FemSolution)

In general there is an anti-Semitic *milieu*. Because, you know, that before the II WW in the Western Ukraine we had a very large Jewish presence. Then they were interned. And even now in streets they are supposed to be Jewish streets they talk about that and some says that Ukrainian collaborate with Holocaust. Of course there are Ukrainians that saved Jewish but some other participated in it. And for example Holocaust is not even studied properly at school [...] for example in L'viv there is a monument to remember victims of Holocaust, it is not in the centrum but in some other place, a ghetto, and people say “why we are having this monument here? It's not suffering of our nation”. I mean these are not the mainstream opinion, they are radical opinion but there are many people who are not denying, because there are people who are denying Holocaust, some people say that Jewish are to blame but some other don't know what happen exactly so maybe it's a not an issue but it's some kind of problematic [...] there are some Crimean Tatar settled in L'viv and they try to open like ... the ... some religious center for themselves. So, for me this one it's a good example about what I was mention because there was this discussion and it was like “no, no, we don't have any problem in accepting Muslims in Ukraine” like Muslims are OK and we can accept them without any problem. And it's ridiculous because like two days before they had this conversation with them there was this scandal in L'viv because Crimean Tatar community applied for open some sort of religious center for themselves and once nationalistic organization used this and destroyed this and publish some sort of announcement that some Muslims Crimean Tatars were opening this [mosque] [...] So they said they cannot open this Mosque is L'viv because L'viv has always been a Christian city and if you build a mosque it would even destroy this skyline, it's alien, it would be alien. We totally don't want this. So once again, they are kind of marginal group and they are behaving in a radical way but again when the City Council had to give the approval they were conditioned by people and they cannot find a place for them anywhere because people were like “Hmm, hmm”. No one wants this Mosque in the center or anywhere. So, yeah, they behave this way [...] In Kyiv [...] we have a Mosque here which is ... I mean, not only for Tatars because in Kyiv when it's about Muslims is different. We have different groups, Muslims groups, we have people from Senegal, Asia, we have people from Turkey and Egypt and we have Tatar as well. So I know there is the Crimean Tatar Cultural Center but I'm not sure ... because there is a large mosque in Kyiv but I don't know who proposed that. But of course even here this Mosque is acceptable for some and not acceptable for other. (Nadyia, attivista queer)

Il numero di Ong a vocazione religiosa e le associazioni informali di stampo religioso (cristiano) sono aumentate negli anni (*The Parent Committee of Ukraine, The Ukrainian Orthodox Greek Catholic Church, The Family under the Veil of the Virgin*, le principali) e tutte lavorano alla cooperazione con le autorità pubbliche e per rafforzare l'influenza religiosa sul potere legislativo ed esecutivo rispetto ad alcuni temi specifici tra cui famiglia tradizionale e minacce a questa, futuro della nazione, diritti di donne e uomini. Questo con particolare evidenza nella Ucraina occidentale ma in maniera significativa

anche nel resto del paese. Secondo il report redatto a seguito del *Women's Participation in the Social and Political Life Workshop* organizzato a Kyiv insieme al Consiglio d'Europa dal 19 al 21 giugno 2013¹⁴², la riproposizione delle tradizioni ha giocato un ruolo chiave nel processo di sviluppo e consolidamento dello stato dell'Ucraina indipendente. Le "tradizioni" sono salvaguardate dalla legge: l'articolo 11 della Costituzione del paese stabilisce in via ufficiale l'impegno delle autorità statuali allo sviluppo e consolidamento delle tradizioni ucraine. A partire dal 2010, poi, è stato ulteriormente favorita la diffusione capillare di questi valori attraverso progetti congiunti stato-chiesa da implementare, ad esempio, nelle scuole. Seppure ufficialmente né la Costituzione ucraina né le leggi in genere facciano esplicito riferimento al ruolo della donna nella società, nei fatti, gli interventi sulla famiglia, la definizione di questa quale nucleo centrale della società, da tutelare e promuovere, spinge inevitabilmente la funzione della donna a quella di moglie e madre. L'articolo 24 della Costituzione ucraina, ad esempio, garantisce uguali opportunità per le donne e gli uomini ma, tuttavia, i deputati ucraini si appellano con più facilità al preambolo della Costituzione il quale afferma che la legge è applicata tenendo sempre conto della «responsibility before God»¹⁴³ ovvero «the Constitution of Ukraine determines that Ukraine is a Christian state»¹⁴⁴ e questo lascia prevedere che negli emendamenti costituzionali e nelle scelte del parlamento disposizioni e riforme su ruoli tradizionali tra uomini e donne saranno quelli prominenti.

L'influenza reciproca tra chiesa e stato viene sottolineata da Nadyia che reagisce allo stimolo della [foto 5], nella quale è ripresa un'attivista Femen durante un'irruzione nella Cattedrale di Strasburgo, in questo modo:

Well, since I'm a very anti-religious person I should say "Yeah, someone is doing something that's not allowed to be done in a church: cool!" and here I don't have this reaction. I'm always, I'm always... when I see flags ... and maybe that's what it bagged me, like, hmm, what the fuck is doing this flag here? Why is she wearing this flag? And why European Union flag? [...] since she is wearing a Eu flag it is supposed to be some sort of progressive and democratic tool to bag any religious stuff but this is a fake and a stupid position. Because I mean, churches and religions are bad but *all* the European countries have their religious affiliation so why she hold this Eu flag? I don't know what happened next, maybe she even jumped on the flag or something, maybe I'm completely wrong, but the way it looks now for me it's like: OK, she is denying the Church but she is saying "hey, European Union is cool". And for me it's not. Because you know Eu is far from being cool and it seems she says "Church stay away because we want to stay with our wonderful and secular and enlightened and whatever bla-bla-bla progressive Eu". I really don't get this message. (Nadyia, attivista queer)

Nadyia problematizza la questione e la contestualizza in un *frame* più ampio rispetto a quello specifico ucraino:

This contemporary feminist activism in Europe [fa riferimento a un approccio secolare al femminismo] which is not really scrutinizing the problematic legacies of Europe and

¹⁴² <https://rm.coe.int/1680599099>

¹⁴³ <https://rm.coe.int/1680599099>

¹⁴⁴ <https://rm.coe.int/1680599099>

problematic contemporary policies in Europe which is still white ... I don't know ... Not that much as Usa but still quite imperial kind of presence in the world. And new colonial, again. (Nadyia, attivista queer)

Nel contesto francese, le reazioni alla stessa [foto 5] sono invece principalmente di condivisione:

Here we see a Femen activist, holding a flag of European Union. It seems to be in a church and I find this photo very powerful and provocative in a good way. [...] it's a typical Femen position with legs very rooted in the ground and the eyes looking right in the camera and there is also the very traditional Femen uniform and the crown of flowers, the breasts and the message written on the body. I find it very powerful because you can see a woman in a space that is not for her, she is taking back this space, a very sexist space. I found it very powerful. (Lucile, Osez le Féminisme, ex Femen France)

It is a beautiful picture. I think it's nice that here you can see this Christian cross. And she seems to be taller than the arcades. She inspires me a lot. It's powerful and beautiful. (Juliet, Insomnia)

Le posizioni delle attiviste femministe che ho riportato simboleggiano il potenziale creativo dovuto alla tensione tra sistemi di valore in opposizione, come può essere il caso dell'attivismo femminista e la fede religiosa. Infatti la religione agisce come rivelatrice delle tensioni interne ai movimenti femministi e dei movimenti sociali più in generale. La questione dell'Islam, in Francia, ha indotto molte attiviste a porre (e a porsi) domande sul passato coloniale francese, sulla questione religiosa, sulla natura repubblicana del paese. In Ucraina, il tema della religione si lega a quello dell'identità nazionale, dei rigurgiti neo-conservatori e integralisti a cui i circoli femministi si sentono chiamati a rispondere. Il problema è quindi il seguente: non si tratta tanto di mostrare quanto la "religione" sia un fattore di divisione o ricomposizione politica. Più in generale, interrogarsi e problematizzare la religione significa riconoscere la trasversalità dei fenomeni politici e sociali tra cui, anche, la pluralità di interpretazioni della religione e la diversità delle strategie di emancipazione delle/nelle donne. La religione, in questi termini, agisce come specchio delle tensioni che sottendono alle dinamiche in corso all'interno dei femminismi contemporanei. Analizzare queste dinamiche vuol dire, allora, partire dal presupposto che le identità femministe non emergono mai in maniera indipendente dal tessuto/contexto sociale ma sono radicate e si posizionano all'interno di discorsi e relazioni diverse e spesso conflittuali. È proprio all'interno di questi discorsi che si articola, anche, l'attivismo anti-religioso Femen.

Femen e gli scontri con le religioni

Femen è un movimento femminista che si oppone a ogni religione e a ogni sua rappresentazione e manifestazione. Tra gli obiettivi strategici dell'attivismo Femen, come si legge dal Manifesto, c'è la volontà di

universally and completely separate the church from the state [and] prohibit any intervention of the religious institutions in the civic, sex and reproductive lives of modern women [...] we consider that atheism is the only religion worthy of existence. (Femen Manifesto)

La «strategic surrender» della religione, contestualmente alla sconfitta della dittatura e dell'industria del sesso, rappresenta la strada necessaria da attraversare per il completo raggiungimento della liberazione delle donne. Nella prospettiva Femen, religione e femminismo sono intrinsecamente incompatibili:

Siamo molto attente ai valori come la libertà, la libertà di espressione, e la libertà in generale, così come siamo molto legate [al]la laicità [...] chiunque può professare la propria religione in Francia ma [...] noi vigiliamo affinché la religione non entri nella sfera pubblica [...] dietro il manto della scelta religiosa si celano molte violenze, vengono giustificate molte violenze. Quindi attenzione: noi siamo molto attente a vigilare che questa cosa non si verifichi. La religione non deve mai diventare questione di stato. Deve essere una questione privata. Questo è importante. (Sofia, Femen France)

La religione è associata al patriarcato (ne è una delle manifestazioni), all'oppressione delle donne e del loro corpo e alla violenza. Come facile intuire anche dallo slogan che ho scelto come titolo del paragrafo, *Religion Kills*, Femen non compie distinzione tra una confessione o l'altra: quando affrontano il tema della religione, in linea di massima, ne parlano come se fosse un monolite astratto e atemporale. Qualsiasi religione, in qualsiasi momento storico o paese del mondo, è sempre associata all'oppressione delle donne. Nonostante questo e a causa delle *performance* più recenti che hanno avuto come bersaglio la religione musulmana, soprattutto dal 2013 in avanti, Femen è considerato un gruppo anti-islamico e ha ricevuto numerose critiche da parte del mondo musulmano, dalle femministe postcoloniali e intersezionali (Salem, 2012; Nagarajan, 2013) le quali, soprattutto, hanno denunciato un approccio razzista e islamofobico. In risposta a queste accuse, e in forma di difesa, Femen ha da sempre sottolineato che, in realtà, hanno ugualmente manifestato anche contro altre religioni, tra cui quella cattolica oppure quella ortodossa. Inna Shevchenko, ospite della *Secular Conference 2017*¹⁴⁵, lo ribadisce:

As I came here, ladies and gentlemen, to remind the contribution of organized religions to female oppression and to denounce them as the major obstacles for feminism (which aims for unconditional equality between men and women). I believe, I claim religions and feminism are incompatible. Where organized religions take space, women's rights lose it. Where religious influence begins, feminism ends. That is not to say that faith and spirituality are incompatible with women's freedom and feminism. One can be a believer and a feminist, whereas feminism cannot be religious. You cannot demand women's liberty and rights by looking at them through religious sexist dogma and by accepting rules of religious institutions. Feminism demands women's right over their body, religious texts and institutions claim men's ownership over women's body. Feminism fights for women to be heard, religions demand their silence and obedience. Feminism exposes women's strength and force, religions emphasize on women's modesty and passiveness. Patriarchal religions have no place in feminism, and therefore religious feminism betrays the global fight for women's rights. By adopting the language of women's rights to oppressive religious rules imposed on women, you not only manifest intellectual dishonesty, you endanger millions of women who refuse these rules imposed on them in everyday life. Strongly believing and

¹⁴⁵ <http://www.secularconference.com/>

strongly defending the freedom of choice for all, I do believe everyone has a freedom to choose conservative ideas, sexist traditions, clothes but do not disguise them into symbols of progress and feminism.¹⁴⁶

Facendo riferimento alle «religions», al plurale, Inna Shevchenko non si sta rivolgendo ad una religione in particolare, ma a tutte, indistintamente e per di più sta tracciando una linea di separazione e demarcazione tra ciò che può essere considerato e definito “femminista” e ciò che, al contrario, non può. Questo vuol dire che, la religione, sia essa quella cristiana oppure musulmana, è per natura nociva nei confronti delle donne e dei loro diritti. Inoltre, in questo intervento così come negli altri (ad esempio il Manifesto) Femen si pone dal lato, per così dire, “giusto” della barricata. Stabilendo ufficialmente la propria posizione e la propria volontà di cambiare l’ordine delle cose, Femen si pone come alternativa alle ideologie e alle dottrine esistenti, tra cui quelle religiose. Questa asserzione viene fuori chiaramente nel momento in cui Femen ricostruisce la genealogia del gruppo riprendendo e modificando alle proprie esigenze il testo della Genesi. L’*incipit* del libro della Genesi recita così:

In the beginning *God* created the heaven and the earth.
Now the earth was unformed and void, and darkness was upon the face of the deep; and the spirit of God hovered over the face of the waters. (corsivo mio)

Che nella versione Femen diventa:

In the beginning there was *the body*, feeling of the women’s body, feeling of joy because it is so light and free. Then there was injustice, so sharp that you feel it with your body [...]. (corsivo mio)

Femen utilizza cioè il linguaggio religioso - sostituendo, ad esempio *God* con [*women’s*] *body* - in forma parodica, per rovesciarne il significato. Un riferimento tanto esplicito a un testo religioso è emblematico. Il femminismo europeo è storicamente «secolare». La seconda ondata in particolare, influenzata dall’ esistenzialismo, dal marxismo e dal socialismo, produce una vera e propria polarizzazione tra la religione e la cittadinanza. Il pieno godimento di quest’ultima, allora, può essere raggiunto solo attraverso l’emarginazione progressiva della religione nella società che viene sostituita da una forma di religione «invisible» (Luckmann, 1969). È quanto afferma anche Sofia nel momento in cui mi dice: «la religione non deve mai diventare questione di stato. Deve essere una questione privata» (Sofia, Femen France). In *The Fantasy of Feminist History* (2011), Joan W. Scott rileva quanto in Occidente «secularism» è proprio associato con la liberazione sessuale al punto tale che Scott stessa cade in un *lapsus*, scrivendo più volte «sexularism» al posto di «secularism»: «my unwitting substitution of an *x* for a *c* marks as a mistake the elision of the secular and the sexually liberated – their assumed synonymity» (2011, p. 93). In realtà, un parallelismo del genere non ha un vero e proprio fondamento storico:

¹⁴⁶<http://temi.repubblica.it/micromega-online/finche-ci-sara-il-reato-di-apostasia-e-blasfemia-non-ci-sara-liberta-di-espressione-al-mondo-appunti-dalla-secular-conference-2017/>

both at the originary moments of secularism (in its democratic or republican forms) and also well into its history, women were not considered men's equals [...] in recent invocations of the secular, the issue of sex and sexuality get entangled in the wrong way. (2011, p. 94)

Il nesso secolarismo-liberazione sessuale è proprio quello che utilizza anche Femen che infatti, nella lotta di liberazione delle donne (che passa anche dalla lotta alla religione) utilizza il «sextremism». In realtà, come visto nelle pagine precedenti, coppie oppostive come quelle di tradizione/modernità, stato/chiesa, pubblico/privato non sono mai date una volta per tutte e non sono fisse ma caratterizzate da una complessità maggiore, che va sempre analizzata. Talad Assad (2003) suggerisce che «the secular is neither singular in origin nor stable in its historical identity» (2003, p. 25) ovvero una determinata formazione e configurazione del «secular» dipende dal contesto storico e geopolitico e va sempre inserito all'interno di relazioni di potere che sono globali e mutevoli. Nel caso studio di questa ricerca le relazioni di potere al cui interno si inserisce l'attivismo Femen fanno principalmente riferimento a due contesti: l'Ucraina e la Francia.

Già in più occasioni, nel corso della trattazione, ho presentato l'ideale di donne nell'Ucraina indipendente: una *Berehynia*, l'antica dea pagana che è diventata fondamento della famiglia ucraina "tradizionale", colei che riproduce l'identità nazionale del paese (Rubchak, 2005; 2009). Oggi la famiglia ucraina "tradizionale" è composta da una donna-madre dedita al lavoro domestico (in contrasto con la madre-lavoratrice sovietica) e un uomo-padre che lavora fuori casa e rivendica lo *status quo ante* il periodo Sovietico, durante il quale il modello di famiglia così inteso era minacciato dagli elevati tassi di divorzio e dalla partecipazione delle donne alla forza lavoro (Zhurzhenko, 2001; 2004). Solari (2014) osserva quanto l'immagine della *Berehynia* sia effettivamente onnipresente nell'Ucraina di oggi: dalla statua della *Berehynia* al centro della piazza *Majdan* a Kyiv, ai capelli di Julija Tymošenko raccolti in una lunga treccia, come nella tradizione del paese. In altre parole, le donne ucraine di oggi sono *Berehyne*, madri della nazione: patriottiche, fedeli alla loro casa e al loro paese, donne forti ma modeste, che sostengono i loro uomini e i loro figli, promotrici della pace. Opponendosi alla visione e al modello di donna quale *Berehynia* del paese, Femen si oppone alla visione neo-conservatrice e neo-tradizionalista ucraina. Visione che, a sua volta, si porta dietro la crescente influenza della Chiesa ortodossa che ha inciso fortemente sull'idea del femminismo e dell'attivismo femminista quale importazione occidentale, estraneo al contesto ucraino. L'attivismo femminista in Ucraina ritorna, anche per questo, alla critica marxista dei ruoli tradizionali di genere e alla critica alla religione. Seppure non ne viene mai fatto un esplicito riferimento, anche Femen è influenzato dal marxismo: Anna Hutsol nel raccontare la genealogia del movimento ricorda la partecipazione sua, di Sasha e di Oksana, al gruppo di riflessione universitario di orientamento marxista, appunto, e le letture di Karl Marx e August Bebel come punto di partenza per una visione femminista e atea della società (Ackerman, 2013, p. 18). Inoltre, le azioni Femen contro la Chiesa ortodossa in Ucraina sono mosse anche dalla volontà di contrastare l'influenza russa nella politica ucraina. Come ricordato nel Capitolo II, la religione in Ucraina non è neutrale. Infatti, nel libro biografico su Femen edito da Galia Ackerman si legge in apertura:

the Russian Orthodox Church, faithful to its Byzantine and Tsarist traditions, has become a pillar of the Putin's regime [...] should we tolerate the collusion between the Putin

government and the patriarchal Church, some of whose hierarchs have emerged from the Kgb? (Ackerman, 2013, xxi)

Non ritorno su quell'evento, di cui ho parlato in più occasioni nei capitoli precedenti ma ricordo che quell'azione costrinse il gruppo al trasferimento a Parigi. Da quel momento in avanti, con il trasferimento del gruppo in altri contesti, il *focus* cambia spostandosi dalla religione ortodossa a quella cattolica. Nel novembre 2014, in occasione della visita di Papa Francesco al Parlamento Europeo, un'attivista Femen irrompe nella Cattedrale di Strasburgo (Francia) con lo slogan *Anti Secular Europe*, denunciando in forma provocatoria il ruolo e quella che secondo Femen è, a tutti gli effetti, un'ingerenza del Papa nella politica della Ue: *Pope is not a Politician*, affermano. Dello stesso anno l'azione a Città del Vaticano, durante l'*Urbi et Orbi* del Papa nel giorno di Natale (2014), un'attivista Femen irrompe in Piazza San Pietro a seno nudo e tenta di rubare la statua di Gesù bambino nel presepe, con la scritta sul petto *God Is Woman*. Già in precedenza, nel 2013, tre attiviste Femen avevano simulato del sesso anale con un crocifisso nella stessa piazza. Negli stessi anni, tra il 2013 e il 2014, Femen inizierà a produrre una serie di azioni anche in contrasto all'Islam:

it was Aliia who brought Islam to Femen because starting in Ukraine, it was the Orthodox church and then it moved to France and so the Catholic church and then Aliia introduce Islam and short time after [...] Amina started in Tunisia [...]. (Jenny, Femen Svezia)

Jenny fa riferimento a due delle più note azioni Femen. La prima, quella che riguarda Aliia Magda Elmahdy, una giovane egiziana che il 23 ottobre 2011, pubblica una serie di foto in cui è ritratta nuda sul suo blog, *A Rebel's Diary*¹⁴⁷, scatenando forti dibattiti e molte critiche nel suo paese, negli stessi mesi della rivoluzione. Elmahdy sarà costretta a lasciare l'Egitto e otterrà lo status di rifugiato politico in Svezia dove, nel 2012, si unirà a Femen. Nel dicembre 2012 insieme ad altre due attiviste protesterà in topless davanti all'ambasciata egiziana a Stoccolma, per protestare nei confronti della nuova Costituzione dell'Egitto di Morsi. Gli slogan della manifestazione sono: *Religion is Slavery, No Religion, Sharia is not a Constitution*. La seconda ha per protagonista una giovane ragazza tunisina, Amina Sboui, che nel 2011 pubblica una sua foto a seno nudo sulla sua pagina Facebook con scritto *My body is nobody's honour*. Quella foto è diventata virale e presto condivisa anche sulla pagina Facebook Femen. Amina ha ricevuto una *fatwā* e svariate minacce di morte; verrà rapita: «She was sitting in a café and someone just grabbed her in a car [...] and she was gone» ricorda Jenny nella nostra intervista per poi essere imprigionata e processata. Tre attiviste Femen hanno organizzato una manifestazione a Tunisi al grido *Free Amina*, campagna che avrà molto successo *on line*. Le tre attiviste Femen furono anche loro arrestate arrestate: «there was four Femen girls imprisoned in Tunisia: Amina, Marguerite, Joséphine and Pauline. So we had 4 Femen activists in prison and it was very crazy» (Jenny, Femen Svezia).

Contestualmente Femen si stabilisce in Francia e una volta a Parigi entra in contatto con la redazione di Charlie Hebdo. Gérard Biard, caporedattore della rivista, confronta le tattiche di azione Femen a quelle *Mouvement de la Libération de la Femme* degli anni Sessanta e afferma:

¹⁴⁷ <http://arebelsdiary.blogspot.it/?zx=30b0673e642c1274>

Femen picks its targets very carefully - religious places, centers of political and social power and the patriarchy, the places embodying what they're struggling against». [when] Luz presented [Inna] Shevchenko with the drawings he had just finished. She was not pleased. "Why do you show us standing this way? Femen stands straight, holding posters high... We are more ugly, I don't want us to look sweet. We never look sweet". She summed up her advice for revisions: "More scandal! More violence!" (Tayler, 2013)

Gennaio 2015 si apre con l'attentato nella redazione Charlie Hebdo, evento che segnerà profondamente anche Femen e in particolare Inna Shevchenko la quale, a tal proposito, ha scritto:

[d]o we really need to have 12 dead journalists to admit they were free thinkers? [...] Our modern society is a coward that is turning away from everyone who bravely denounces the truth in a non-violent creative way like Charlie Hebdo [...] [e]ven in modern times and even within 'secular' states, the universal law of freedom of speech does not guarantee us the right to criticize religion. In reality, to criticize or to mock religion is neither allowed, nor safe. But, as long as blasphemy remains dangerous, there will be a need to commit it. (Shevchenko, 2015)

Non soltanto Femen legge una inconciliabilità tra femminismo e religione ma considera, anche, quest'ultima la principale causa di inibizione alla libertà di parola e di espressione. La volontà di ristabilire questa libertà di espressione, spinge Femen a inaugurare il progetto *Topless Jihad Day* che comprende una serie di manifestazioni, prevalentemente a Parigi, durante le quali la nudità (e la libertà di esporla) viene contrapposta ai precetti religiosi che prevedono di coprire il capo e il corpo. Le manifestazioni sono accompagnate da slogan come *Nudity is Freedom, Muslim women, let's get Naked* e da *performance* durante le quali le attiviste indossano barbe e turbanti e in ginocchio inscenano il *ṣalāt*, la preghiera musulmana. Da quel momento in avanti, dalla prima manifestazione del *Topless Jihad Day*, Femen inizia a ricevere pesanti accuse e numerose minacce. Il gruppo è stato definito «racist, classist, imperialist, colonialist, Eurocentric, Islamophobic, orientalist, neo-orientalist, cowardly, or, at best, naïve, and foolish» (Tayler, 2013). Come spiegato da Agata Pyzik in *Poor But Sexy: Culture Clashes in Europe East and West*, «the existence of this group of women, documented in images splashed across the features of websites all over the world, challenges the contemporary assumptions of rich whiteness in complicated ways». La bianchezza («whiteness») dei corpi Femen è da sempre elemento centrale delle critiche rivolte al gruppo e, di nuovo, l'accusa di essere un gruppo «racist, classist, imperialist, colonialist, Eurocentric [...]» (Tayler, 2013) dipende certamente anche dal colore della pelle. Ma, come visto nel Capitolo II, al paragrafo II.5, il costrutto sociale della bianchezza non può adattarsi allo stesso modo a tutti i contesti: va problematizzato di volta in volta. Secondo Inna Shevchenko, le reazioni negative e molto spesso estreme che le persone hanno nei confronti del suo corpo nudo (così come nei confronti di quello delle altre attiviste) sono espressione delle paure e delle repressioni di quelle persone. Come per Amina o Aliia, il corpo di Inna porta su di sé, in qualche modo, pressioni e restrizioni personali e sociali. In questo processo di oggettivazione del corpo i diritti e la volontà delle donne sono resi invisibili o quantomeno passano in secondo

piano. Maryam Namazie esprime lo stesso giudizio sull'oggettivazione del corpo delle donne e lega questo processo (anche) alla religione:

Commodification relies on an objectified image that is separate from the reality of women's bodies, minds and lives. This image is used to regulate, control and suppress. And this is what religion and pornography share, albeit in different forms. The actuality and frankness of women's bodies as a form of protest challenges and upsets both. Nudity is deeply humanizing and revolutionary because it challenges the religious/pornographic view of women's bodies and reclaims a tool used for women's suppression. Nudity outrages and offends because of this very challenge. And it is taboo-breaking in the most progressive sense of the word since progress often comes as a result of offending deeply held and misogynist views and sensibilities. (Namazie, 2013).

Storicamente, lo spazio pubblico è stato di dominio per le azioni maschili, mentre quelle femminili erano principalmente limitate all'arena domestica. Irrompendo a seno nudo negli spazi pubblici di Parigi, Kyiv, Roma o Strasburgo, Femen sovverte gli usi e le disposizioni di quegli spazi urbani, civili o religiosi e ne diventa un elemento di rottura (Betlemidze, 2015, p. 376). Quando nel novembre 2012, organizzazioni cattoliche hanno organizzato una dimostrazione molto grande contro la possibilità che il Parlamento francese legalizzasse il matrimonio tra persone dello stesso sesso, alcune attiviste Femen si sono infiltrate nel corteo vestite da suore. Nel mezzo della manifestazione hanno tolto i costumi, ad eccezione del copricapo, esponendo il loro petto con lo slogan *In Gay We Trust* e *Fuck Church*. La presenza di alcuni elementi di disturbo ha scatenato una vera e propria rissa: le attiviste Femen sono state aggredite e poi allontanate dal corteo. Nel febbraio 2013, un giorno dopo le dimissioni di papa Benedetto XVI, otto attiviste Femen hanno fatto irruzione nella cattedrale di Notre-Dame di Parigi con scritto sul petto *Pope No More, No More Homophobe, Bye bye Benedict*. Con l'intenzione di "festeggiare" le dimissioni di un Papa giudicato omofobo, le attiviste hanno fatto suonare le campane per alcuni minuti finché non sono state interrotte e arrestate dalla sicurezza. Sulla pagina ufficiale Facebook di Femen, il giorno dopo l'azione, le attiviste hanno commentato l'azione in questo modo:

FEMEN is congratulating the whole progressive world with the resignation of fascist Benedict XVI from the place of the head of the Catholic mafia. It's symbolic that today is the day of voting on law of same-sex marriage in France. The ex-Pope was a fierce opponent of gay marriages. FEMEN applaud the complete capitulation of medieval homophobia! Pope go to the devil! (Femen International, 2013)

Per questa azione hanno dovuto affrontare successivamente quasi due anni di processo in tribunale, a causa di un danno alla campana della Cattedrale attribuito a loro (il processo si concluderà con l'assoluzione per le attiviste). Se la protesta in occasione del matrimonio omosessuale in Francia è stata giudicata arguta e coraggiosa, quella a Notre-Dame al grido di *Pope no More* ha suscitato invece molta disapprovazione, non soltanto dagli ambienti cattolici. In un'intervista con *The Atlantic* Inna Shevchenko ha commentato in questo modo le accuse e le critiche ricevute:

Our protest did one thing: it stripped the French of their masks and showed what their so-called progressivism really is. Their reaction was purely Catholic. Their liberalism is just a cover-up, there's nothing behind it. It's all fake (Tayler, 2013).

Nonostante questo, l'approccio alla religione di Femen produce critiche discordanti e questa "discordia" è segnale innanzitutto di una cosa: il femminismo contemporaneo è profondamente diviso sulla categoria di religione. In *Why as a Feminist I Will Never Identify With Femen* (2015), Toula Drimonis scrive che «[p]robably the aspect that most troubles me about FEMEN is their blatant disdain of religion and the people who practice it [...] It's a daily battle not to be perceived as nagging, whining, overindulgent, man-hating bra-burners without having a bunch of women flashing their boobs in protest to undo all that work and make all feminists look barking mad» (2015). Allo stesso modo Francesco Stansfield afferma: «Femen have a ridiculous white savior complex, they should respect the religious sensitivities of Bethlehem and stop giving feminism a bad name» (Frenkel, 2013). Allo stesso tempo Femen ha guadagnato il supporto di alcune organizzazioni come *Women Against Fundamentalism*, di femministe e attiviste come Maryam Namazie, Susan Jacoby, Katha Pollitt, Annie Laurie Gaylor e Sikivu Hutchinson.

Quando le giovanissime Hutsol, Shacko e Shevchenko hanno iniziato a riunirsi per discutere le loro idee e il loro piano azioni, non avevano mai sentito parlare di "femminismo", non a scuola, a casa, o tra i loro colleghi, e sicuramente non l'avevano mai sentito nominare neppure in chiesa. Semplicemente hanno visto che le condizioni di vita delle donne intorno a loro stavano deteriorando, di pari passo con il ritorno al conservatorismo e al tradizionalismo. Il loro attivismo è emerso come risposta all'esperienza personale, a differenza di molte femministe contemporanee occidentali, la cui coscienza è basata sulla teoria e sulla conoscenza, coltivata spesso all'interno delle università. Inna Shevchenko, nella rubrica da lei curata su *The Huffington Post* (*Sextremism: The new way for Feminism to Be!*) ha più volte presentato i caratteri dell'attivismo Femen: è certamente rudimentale, da un punto di vista teorico, ma colorato ugualmente da una certa forma di "realismo" che è spesso assente dalle discussioni femministe contemporanee. Agata Pyzik in *Poor But Sexy: Culture Clashes in Europe East and West* (2014), ha scritto riguardo a Femen:

[W]ere dismissed by Western feminists for crypto or even open racism and nudity-obsession, regardless of the context. In this case, both sides misunderstood the delicate circumstances. Intersectional, progressive Western feminists, concerned with the risks of racism and (post) colonialism, speak of Femen's unhealthy obsession with nudity with suspicious disdain, not seeing that behind the admittedly "primitive" methods and controversial approach there's a very specific reality that Femen are fighting. (Pyzik, 2014, p. 41)

Anna Hutsol spiega quanto il femminismo Femen è definito di volta in volta, in termini di azioni piuttosto che in termini teorici:

Femen [came from] 8 years of activity, during protests practice, [we] managed to developed its ideology. So it's not brought from books or somewhere but it's during activism practice of 8 years. Of course, there was a very beginning when there were some discussions, debates, about some issues but these [sex industry, dictatorship and religion] were the 3

major points we develop during all these years of practical radical activism. (Anna Hutsol, Femen)

E procede indicando quali sono gli avvenimenti e i cambiamenti che spingono Femen ad agire:

And now in Europe, major issue that we face is the growing influence of religion and Church, this clericalism. And also in general in the world, Islamism and Islamic influence [...] there is the growing role of Islam. (Anna Hutsol, Femen)

Parlare in generale dell'influenza dell'Islam, senza una sua contestualizzazione, come in fondo Femen fa della religione in generale, significa vincolare le identità, le etnie e le religioni all'interno di una cornice interpretativa predefinita, portando a ciò che Iris Young definisce «the essentialism of cultural difference, where either participants or observers take a culture to be a coherent whole, relatively unchanging, and fully separate from other cultures» (2005, p. 28). La differenza tra una cultura e l'altra viene indicata anche da Hutsol quando commenta la [foto 4] in questo modo:

Frankly speaking I feel embarrassing here due to these women in hijab. I don't believe in [...] Muslim feminism or Jewish feminism. I think that it is, you know, tricky. But [...] not because of my culture. I believe that when these women will have right to *not* to wear the hijab then they could wear it. (Anna Hutsol, Femen)

L'essentialismo e il riferimento alle culture come monoliti contrapposti non rende giustizia alle identità e alle sfumature di queste, e le categorie convenzionali di genere, razza, sesso, età e religione come indicatori di differenza sono, per citare Jasbir Puar in *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, «realigning in relation to contemporary forces of securitization, counterterrorism, and nationalism» (2007, p. 342). Per evitarlo, è necessario trascendere i confini delle categorie convenzionali. Alla fine di giugno 2016, sulla pagina Facebook di Femen International, viene pubblicata una immagine in stile poster Sovietico che riproduce una donna in topless, con la tipica corona di fiori e la postura Femen fiera e arrabbiata. Sul petto si legge *Femen Antifascist Front 2016* e alle sue spalle si vede una X nera da cui sale del fumo, nel quale bruciano la bandiera dello Stato Islamico e quella del Front Nationale francese. Il testo di accompagnamento recita:

Because too much blood was shed, and in response, too much hate grows,
Because the superiority of some individuals over others based on arbitrary
criteria is a spreading doctrine,
Because religious identity defines some people's lives,
Because security does not come from the re-assertion of borders nor from the
exclusion of refugees,
Because our values of freedom are fought and betrayed,
And because today hatred has its icons, its names, its banners and its
spokespeople:
FEMEN takes aim at modern fascisms: Islamism and extreme-right political
parties internationally.[...] Islamists dream of a Caliphate based on a Sharia
ruled by an almost unprecedented bloodthirsty patriarchal system. While this

happens, extreme right political mafias, such as the National Front, take advantage of the climate of fear and gain voters seduced by their manly speeches to counter Islamism. Armed with sexist, xenophobic, racist, homophobic ideals, promoting a fantasized Christian supremacy, they are the political representatives of the same totalitarianism, based on division in society and segregation, to ensure the superiority of a group of individuals over others.

The risk of an epidemic of fascist parties coming to power exists throughout Europe (Pegida movement in Germany, Golden Dawn in Greece...). Even the United-States of America are facing the growing popularity of Donald Trump on his racist anti-Black, anti-Hispanic, anti-Muslim, anti-woman crusade.

It is obvious that these two forms of fascism, religious and political, Islamism and traditional extreme right, are mutually reinforcing. As long as one exists and develops, the other will grow.

FEMEN has identified and targeted both totalitarian extremisms for several years already. [...] Today, they are our two greatest enemies, toward whom as people we have no personal hatred, but as pernicious ideologies we have relentless determination to peacefully fight. (Femen 2016)

In questo estratto, Femen sta affermando che le categorie identitarie sono manipolate da coloro che controllano «the productive power of recognition» (Birnbaum, 2015, p. 188)¹⁴⁸, generando odio e contrapposizioni. Il binarismo religioso/laico, come affrontato da Femen, riesce però a dare un senso alle identità contemporanee mutevoli e cangianti? Nel corso di tutta la trattazione ho provato ad affermare che non è particolarmente utile creare confini stabili e assoluti tra femminismo islamico, femminismo occidentale, femminismo latinoamericano, africano oppure liberale, socialista, femminismo marxista, radicale o postmoderno. Tutti, a partire dal femminismo dell'uguaglianza e della differenza della prima e seconda ondata fanno parte della tradizione femminista e dei movimenti femministi. Nel corso del nuovo millennio, quello che sembra emergere è un movimento transnazionale delle donne e un pensiero che non si ispira solo ai "classici", ma riflette anche le realtà sociali e le preoccupazioni delle donne in varie parti del mondo. La Piattaforma d'azione di Pechino, adottata alla fine della IV Conferenza mondiale sulle donne nel 1995, è una manifesto del carattere globale assunto dal movimento delle donne; descrive i problemi che affronta la maggioranza delle donne del mondo e prescrive un *set* di azioni per risolverli, coinvolgendo i governi, le agenzie internazionali, le organizzazioni non governative e il movimento delle donne nel suo complesso. La Piattaforma d'Azione di Pechino è stata approvata dai governi e dalle organizzazioni delle donne con fatica, dopo molti disaccordi i quali confermano le molteplici sfaccettature e la natura variabile del femminismo globale ma, allo stesso tempo, la capacità delle donne di superare alcune differenze ideologiche e di classe e concordare misure necessario per l'uguaglianza e l'*empowerment*. Il compito del femminismo, in fondo, è proprio questo: è una prospettiva teorica e una pratica che

¹⁴⁸ «[R]ecognizing religion in the public sphere does not simply empower it, it does not pull it out of the closet of our privacy, but fixates that which is to be understood as religion. It draws boundaries around that which is supposed to be recognized under the label of religion. As I will show, Habermas recognizes a particular form of religion, one that fits his requirements for a liberal, deliberative democracy. But recognition is not simply productive, it is also conservative. Only those subjects are recognized that are, previous to the recognition, *recognizable*». (Birnbaum, 2015)

cerca di trasformare la conoscenza e alcune sue interpretazioni, trasforma la condizione e le strutture socioeconomiche, il potere politico e le relazioni internazionali. Le donne, e non la religione, dovrebbero essere al centro di questa teoria e di questa pratica. In tutto il mondo saranno implementate strategie diverse che le donne perseguiranno per raggiungere l'*empowerment* e la trasformazione. Stabilire dei confini e delle barricate oppure provare a dare una definizione escludente di femminismo e sue teorizzazioni/pratiche impedisce, piuttosto che contribuire, il dialogo, la conoscenza e la costruzione di coalizioni e alleanze. Quando Anna Hutsol commentando la [foto 4], scattata proprio durante la IV Conferenza delle donne di Pechino, afferma che «despite their acts, I just look at these women and their hijabs» (Anna Hutsol, Femen) sta proprio negando loro quella *agency* e quella autonomia per la quale, invece, lottano.

Nelle pagine precedenti, ho presentato alcuni esempi dell'attivismo Femen sia contro il cristianesimo (ortodosso e cattolico) che contro l'Islam. Come visto, le azioni di Femen contro l'Islam hanno causato maggiori controversie, anche internazionali, sollevando molte critiche anche da parte di altre femministe. Se la posizione delle attiviste Femen contro l'Islam è stata oggetto di un ampio dibattito tra le femministe, le azioni che hanno avuto come obiettivo le altre religioni hanno ricevuto, invece, molta meno attenzione. Inna Shevchenko, ma non solo lei, ha sempre difeso la posizione Femen stabilendo, come si legge dal Manifesto, che il gruppo si oppone a tutte le religioni, e non soltanto all'Islam. Ma una eventuale accusa di Cristianofobia, sarebbe confermata e condivisa tanto quanto quella di Islamofobia? La mia idea è che se la posizione di opposizione alle religioni da parte Femen sia confermata e effettivamente imparziale da un punto di vista teorico, nella pratica si realizza diversamente. Sono diversi gli elementi che segnano una differenza cruciale tra la critica di Femen al cristianesimo e quella all'Islam. Prima di tutto, nelle proteste relative all'Islam Femen si rivolge alle donne in genere, e non ai leader o alle istituzioni religiose: dagli slogan è chiaro che si stanno invitando le donne musulmane a spogliarsi (*Muslim Women let's get Naked!*) l'attenzione è tutta posta sulle donne che indossano l'*hijāb*, indistintamente. Al contrario, le loro azioni contro le religioni cristiane non coinvolgono mai i credenti, ma prendono di mira i leader religiosi (il Papa, il Patriarca) oppure i precetti su alcuni temi (aborto, omosessualità, per esempio). Poi, la posizione Femen rispetto alle religioni che criticano cambia sensibilmente. Nel caso della religione cattolica o ortodossa, si tratta di una critica "interna" al contesto del quale fanno parte e che ha plasmato il contesto culturale in cui operano. Nel caso della loro critica all'Islam, invece, la critica è "esterna" e fortemente influenzata dal contesto culturale in cui si svolge: nel contesto europeo contemporaneo l'islamofobia non è un'eccezione, ma piuttosto la norma. L'Islam è inquadrato come una minaccia e come un pericolo per l'unità e per i valori europei da cui l'esperienza musulmana è completamente esclusa e discriminata. L'estrema destra populista alimenta questi discorsi: il razzismo antimusulmano e i discorsi anti Islam sono normalizzati nella misura in cui non sono riconosciuti come una forma di razzismo vero e proprio ma assecondati e condivisi. Questo significa che il secolarismo non è mai una posizione neutrale, ma sempre contestuale e geopoliticamente situato. Con questo commento non voglio suggerire che solo le azioni di Femen contro l'Islam siano problematiche, mentre le azioni contro le autorità cristiane siano accettabili. Anche nel caso del cristianesimo Femen porta avanti l'idea secondo la quale religione e emancipazione femminile sono inconciliabili: voglio dire, invece, che

esiste una differenza sostanziale tra i due obiettivi nella sfera pubblica dell'Europa occidentale contemporanea, differenza che spiega perché proprio l'atteggiamento anti-Islam di Femen che ha portato a maggiori discussioni tra le femministe sul riconoscimento delle differenze tra le donne e l'intersezionalità dell'oppressione. Un approccio secolare al femminismo considera la religione come un'istituzione oppressiva. L'estremismo e il terrorismo di matrice religiosa non ha fatto altro che rafforzare questa idea. Ciò che mi sembra evidente dall'analisi delle azioni Femen rispetto al tema della religione è che in essa sono radicate ideologie nazionali, egemonie culturali, politica internazionale e dipendenze globali. Il riconoscimento della diversità tra donne e delle diversità di approcci è probabilmente l'unica maniera attraverso la quale allontanare stereotipi e essenzializzazioni. In questo modo innanzitutto si eliminerebbero le categorie binarie semplicistiche e limitanti di Occidente contro Oriente, di Islam contro il cristianesimo, di "noi" contro "loro", di religione contro femminismo.

Nell'attivismo anti-religioso di Femen, risulta evidente un esempio di ciò che Joan Scott ha definito una assunzione in realtà infondata tra sesso/sexualità e laicità (quel *sexularism* che ricorda il *sextrémism* Femen). Il processo di secolarizzazione viene visto come un sinonimo di liberazione sessuale e la religione è inquadrata quindi come ostacolo al completo raggiungimento di quella libertà. Ho provato però a mostrare quanto, sia laicità che religione, sono contestuali e quindi da comprendere nei loro specifici contesti storici e geopolitici. Esaminando più da vicino le diverse traiettorie di religione e secolarizzazione, rispettivamente in Ucraina e in Francia, ho voluto dimostrare quanto il secolarismo abbia un significato molto diverso in questi due contesti storici. Di conseguenza, anche il sentimento anti-religioso di Femen comporta effetti politici molto diversi: «*oppositional in one context, but hegemonic in another*» (Smiet, 2015, p. 30).

L'approccio universalista alla questione del rapporto tra femminismo e religione proposto da Femen non rende giustizia alle varietà degli approcci femministi alla religione: una prospettiva che legge femminismo e ateismo come sinonimi e quindi legando la religione all'oppressione, produce una essenzializzazione delle donne religiose.

Conclusioni

Nel suo articolo *Transnationalism: The face of feminist politics post-Beijing* (2005), Manisha Desai sostiene che sebbene il femminismo transnazionale, nel post-Pechino (1995), sia diventato il paradigma di riferimento dominante per le teorie e le pratiche femministe, «[some] women's agency is visible everywhere even as (most) women's lives remain mired in multiple inequalities» (Desai, 2005, p. 320). Anche se l'approccio transnazionale si oppone alle precedenti concettualizzazioni del femminismo globale e internazionale, e i movimenti delle donne possono beneficiare di un maggiore coinvolgimento e partecipazione, di un più facile accesso alle risorse materiali e discorsive, la diseguale distribuzione della rappresentazione e della visibilità, a livello internazionale e istituzionale, prevale sull'inclusività concreta. Basti pensare al fatto che le principali istituzioni internazionali hanno i loro quartier-generalis in Europa occidentale oppure negli Stati Uniti e che l'accesso alle risorse (e la capacità a ottenerle) appaiono cruciali per un attivismo che possa definirsi efficace.

Nonostante ciò, è innegabile il contributo e l'incidenza dell'attivismo transnazionale, nel suo complesso: è una delle espressioni distintive di critica e sfida all'egemonia (maschile) delle *élite* economiche e politiche mondiali (Moghdam, 2015). Le recenti manifestazioni che, sotto l'impulso di gruppi e movimenti femministi, hanno promosso il dibattito sull'aborto, sul femminicidio, sulle molestie sessuali, hanno rivelato un significativo cambiamento nell'approccio della politica, dei media *mainstream* e dell'opinione pubblica verso posizioni femministe e verso tematiche che, da tempo, non entravano in maniera tanto dirompente nello spazio pubblico. Addirittura, in alcuni casi, tra i più recenti *Ni Una Menos*, questi dibattiti si sono tradotti in mobilitazioni di massa che hanno coinvolto molti paesi del mondo, come vuole, appunto, la modalità d'azione transnazionale.

In queste pagine conclusive della mia tesi, riproponendo le riflessioni intorno al femminismo transnazionale, elaboro una possibile concettualizzazione di questi movimenti guardando, in particolare, a Femen: è, anch'esso, un movimento femminista transnazionale? La domanda non è inedita: al centro delle riflessioni e delle indagini femministe, in maniera trasversale a vari gruppi, movimenti, collettivi, ci si domanda quali caratteristiche compongono l'identità femminista; cosa fa di una azione un'azione "collettiva"; quando è possibile parlare di movimento femminista e quali aspetti lo definiscono (Alvarez, 1998; Hawkesworth, 2006; Lang, 1997; Mansbridge, 1995; Napoli & Desai, 2000). Le stesse domande che, cioè, hanno accompagnato le riflessioni e le analisi nelle pagine precedenti.

Come affermato più volte, in particolare nel Capitolo II e nel Capitolo V, le mobilitazioni Femen, a un primo sguardo, appaiono frammentate e sollevano, in alcuni casi, cortocircuiti cognitivi e dubbi sugli effetti politici concreti che riescono a ottenere. Proprio a causa di questa frammentazione, rinvenibile sia in Ucraina che in Francia - i due campi di ricerca a cui ho fatto riferimento - l'efficacia, la visibilità e il successo delle azioni Femen non possono essere valutate con l'utilizzo del paradigma classico dei movimenti sociali: è necessario, credo, operare una riconcettualizzazione. Come accade all'attivismo femminista transnazionale contemporaneo, anche lo specifico attivismo Femen si differenzia dagli altri periodi del femminismo, pur rappresentando, questi, un

archivio di pratiche e modalità d'azione a cui Femen si ispira¹⁴⁹. La prospettiva specifica attraverso cui agisce Femen, che partecipa agli appuntamenti "istituzionali" dei femminismi europei ma allo stesso tempo si presenta come alternativa a quelli, è una caratteristica unica, espressione chiara della pluralità di approcci, spesso conflittuali, nei femminismi contemporanei. Proprio la molteplicità di femminismi e la varietà dell'attivismo rende complicato misurare l'efficacia, il successo e il progresso dei movimenti femministi nel loro complesso, e ancor più difficile, quindi, quello di un singolo caso. È necessario un modello di analisi che si mostri sensibile non solo alla particolare genealogia del movimento/dei movimenti in esame ma, allo stesso tempo, alla sua versatilità nel tempo presente, in modo da poterne cogliere il carattere mutevole della mobilitazione. Il successo eventuale e le caratteristiche delle *performance* Femen non possono essere valutate, cioè, da criteri tradizionali: come si legge dal Manifesto, l'obiettivo finale dell'attivismo Femen è la «complete victory over patriarchy». L'effettivo raggiungimento di un obiettivo di tale portata è rilevabile, eventualmente, negli anni a venire. Diventa preferibile, allora, guardarli attraverso le lenti della possibilità di destabilizzare, rinegoziare e influenzare la cultura politica e sociale, quali tappe "intermedie" di un progetto più ampio. Sono tutte queste caratteristiche che, se da una parte sembrano indebolire il movimento in esame, dall'altra gli danno forza. Attraverso il confronto tra l'Ucraina e la Francia ho voluto dimostrare che stiamo assistendo all'emergere di nuove forme di mobilitazione delle donne caratterizzata da nuove modalità di azione, dalla coesistenza di varie forme di resistenza al "potere" e alla mobilitazione che avviene su vari livelli: locali, nazionali e transnazionali (Desai, 2005). Andare oltre i riferimenti nazionali è meno naturale di quanto ci si sarebbe potuto aspettare, a causa della tendenza all'istituzionalizzazione dei movimenti femministi, un tratto che condividono con molti altri movimenti sociali: operaio, ambientalista, socialista. Ma, come visto, le femministe non sono sempre d'accordo sugli obiettivi da perseguire e sulle modalità per raggiungere quegli obiettivi; queste differenze hanno svelato la retorica della *global sisterhood*, maturando la consapevolezza rispetto alle «intersezioni fra assi di potere» (Yuval-Davis, 2006) ovvero quell'assetto di regole che, influenzandosi reciprocamente, marciano le identità e i posizionamenti dei soggetti, spiegando anche il modo attraverso il quale gli individui negoziano le relazioni di potere in cui sono coinvolti. Femen ci dice, allo stesso tempo, che il corpo femminile nudo, di per sé, non promuove la solidarietà internazionale tra le donne. La sorellanza, allora, davvero non è globale, e il caso del *Topless Jihad Day* (§ V.5) è la prova delle tensioni che, un approccio universale ai "problemi" delle donne, può suscitare, in parti diverse del mondo. Per questo è necessario concepire un nuovo paradigma di analisi dei movimenti sociali contemporanei in genere, e inserirvi anche Femen, da non intendersi quale movimento distintivo ma facente parte di un quadro trasformativo più ampio.

Uno degli sviluppi più interessanti promosso dall'approccio transnazionale al femminismo riguarda le modalità di definizione e interpretazione della rappresentanza

¹⁴⁹ Ho provato a rendere visivamente espliciti i punti di contatto e di frattura, tra i diversi momenti, attraverso le immagini che ho somministrato alle intervistate nel corso della ricerca sul campo (§ Capitolo III).

politica¹⁵⁰. Mentre in passato è stata quasi sempre intesa come partecipazione attiva alla politica parlamentare, di recente si è compreso che questa può assumere forme varie che non si limitano, soltanto, all'ottenere un seggio in parlamento e che dipendono dalla frammentarietà della realtà sociale e dalle numerose fonti egemoniche e contro-egemoniche. Si aprono, in questo modo, numerose possibilità di esplorare i modi inaspettati e spesso controversi attraverso cui donne e soggettività politiche emergono nel contesto europeo contemporaneo.

L'accesso al sito del blog Femen è bloccato in Ucraina, così come altri contenuti multimediali che riguardano Femen, sono oggetto di censura, lasciando poche occasioni, in Ucraina, di seguire e mantenersi aggiornati sulle manifestazioni e le "novità" Femen. Nel contesto occidentale, la censura riguarda i seni esposti su Facebook e non tutti i contenuti caricati da Femen in rete, ma comunque i cinquant'anni precedenti di proteste di strada, nelle quali è stato utilizzato il corpo (dalle *Guerrilla Girls* alle più recenti marce *SlutWalks*) rendono meno dirompente la presenza delle attiviste in topless e negli ultimi anni anche la copertura mediatica ottenuta dal movimento è inferiore rispetto a quella dei primi anni. Le due reazioni e i due atteggiamenti, in Ucraina e in Francia, ci dicono due cose: (1) il femminismo proposto da Femen, nel contesto ucraino, può essere considerato un esempio di produzione e implementazione di pratiche e discorsi che mirano a ridefinire i concetti e i contorni di cittadinanza e democrazia (§ V.3.), che ridefiniscono gli spazi pubblici e quelli privati (§ V.2.) e l'immaginario comune, in patria e all'estero (§ V.4). La lotta per un ordine sociale più democratico richiede, infatti, non solo un *focus* sulla politica in senso stretto, ma anche uno sforzo per ri-significare le nozioni di cittadinanza, rappresentanza politica, partecipazione, e democrazia stessa. Una tale concezione della politica e della sfera pubblica ha bisogno di un femminismo che non sia limitato ad alcune attività, come la partecipazione politica attiva, ma che intervenga su altre attività e su altre sfere della vita sociale e culturale. Parafrasando alcuni estratti dall'intervista con Anna Hutsol, Femen ha cambiato l'atteggiamento di molte donne rispetto alle questioni di genere e, attraverso la modalità di protesta in topless, ha destabilizzato la cultura politica dominante. Avere una voce è già una parte importante dell'attivismo femminista. (2) Se in Ucraina risulta necessario valutare la possibilità (o capacità) di "avere una voce" all'interno della sfera pubblica, nel contesto francese è la visibilità l'aspetto più importante. Quando nel 2013, ad esempio, Inna Shevchenko abbatte con una motosega una croce monumentale nel pieno centro di Kyiv, l'azione suscitò in Ucraina grandissimo clamore ma, allo stesso tempo, fu accolta con entusiasmo in alcuni paesi dell'Europa occidentale. Inna Shevchenko, nello stesso anno, è invitata a partecipare ad un festival di giovani artisti nei Paesi Bassi dove le fu chiesto di ripetere quella stessa azione. Una croce in legno fu sistemata al centro del palco e lei, a seno

¹⁵⁰ Nel contesto attuale l'azione politica non si esaurisce nei partiti e dentro le sole logiche della democrazia rappresentativa. Faccio riferimento, quindi, al concetto di "rappresentanza politica" non soltanto in termini di partecipazione politica ma, come articolato meglio nel paragrafo V.2., anche in termini di espressione e partecipazione non-convenzionale alla sfera pubblica – come i corpi semi-nudi delle attiviste Femen che vi irrompono lasciano intuire. Per una prima ricognizione sul tema, in letteratura femminista, rimando a: Phillips A., *Feminism and Politics*, Oxford, Oxford University Press (1998); Bimbi F., Del Re A. (a cura di), *Genere e democrazia*, Torino, Rosenberg & Sellier (1996); Scott J., *La citoyenne paradoxale*, Paris, Albin Michel (1998).

nudo e con la corona di fiori sulla testa, l'ha abbattuta. Lei stessa commenta così quell'episodio:

when I cut down a cross in the center of Kyiv, it was an act of courage, but the same gesture in the Netherlands was mere entertainment, just a parody. It looked like a show and it didn't suit a radical activist like me. This staging, in a friendly atmosphere, in front of people already convinced of our cause, destroyed everything we'd created during four years of struggle. (cit. in Ackerman, 2013, p. 154).

In occidente quel gesto non mette più in discussione gli assetti della normalità ma ne diventa un emblema egemone, perfetto, lasciandoci in presenza di tendenze e ricezioni opposte. L'interazione di tendenze opposte è visibile in particolare nelle località del Terzo Mondo, composto da paesi che hanno vissuto, recentemente, trasformazioni sistemiche particolarmente impegnative. Il processo di democratizzazione, infatti, è accompagnato sia dalla continua espansione di politiche economiche neo-liberiste di importazione occidentale, sia dal riemergere del fondamentalismo religioso o dal conservatorismo politico. Il contesto della trasformazione del Secondo Mondo è piuttosto simile. Tuttavia, il fatto che la regione post-Sovietica abbia avuto poco spazio nei dibattiti femministi transnazionali, segna, a mio avviso, anche la specificità dell'attivismo Femen. I movimenti sociali, incluso il femminismo, nei contesti di recente democratizzazione, come il cosiddetto Terzo mondo, l'America Latina oppure il Secondo mondo, «challenge dominant political culture of new democracies» (Mouffe, 1993, p. 2) perché, come Sonia Alvarez sostiene:

[social movements] shake the boundaries of cultural and political representations and social practices, calling into question even what may or may not be seen as political to the extent, finally, that the cultural politics of social movements enact cultural contestations or presuppose cultural differences [...] what is at stake for social movements [...] is a transformation of the dominant political culture in which they have to move and constitute themselves as social actors with political pretensions. (Alvarez, 1998, p. 8).

Nel corso della mia ricerca ho voluto indagare come ogni movimento abbia la sua dinamica, mentre i dibattiti e le questioni importanti in un certo contesto non possono essere semplicemente tradotti *tout court* in un altro. Per dirla alla Said (1982), le teorie viaggiano e in un contesto o nell'altro non vengono necessariamente interrogate ed impiegate alla stessa maniera di quello originario. Il femminismo Femen, d'altronde, emerge come risultato di un complesso incrocio tra locale e globale, di influenze nazionali e internazionali. Nella maggior parte delle interviste che ho condotto per questa ricerca, la cornice transnazionale rimane più spesso uno sfondo alle conversazioni su attivismo locale o regionale, più che un riferimento specifico. In Ucraina in particolare, il femminismo coinvolge sia attiviste che portano avanti istanze politiche e sociali, che attiviste appartenenti a gruppi e movimenti inseriti in reti globali e transnazionali. Questa mobilitazione multidirezionale produce critiche e azioni che coinvolgono temi di diversa natura: il neo-conservatorismo a livello statale, il sessismo e la cultura patriarcale, il paradigma neoliberista e la parità di genere a livello istituzionale. In questo modo si è formata una costellazione, all'interno del movimento, in termini di identità individuali e collettive, al cui interno ci sono varie traiettorie,

generazioni, ideologie e forme di attivismo che si scontrano oppure cooperano tra loro. All'interno di questa costellazione, Femen è un movimento femminista o una formazione di altro tipo?

Nel suo saggio, *What is feminist movement?*, Jane Mansbridge propone una definizione di femminismo che si compone di tre elementi principali: l'auto-definizione, la resistenza e l'azione. Questi tre elementi secondo Mansbridge, combinati insieme, qualificano un movimento femminista come tale:

Feminist identities are usually *achieved* not given, particularly in the first generation of the second wave. Many feminists who are now activists have gone through a powerful personal transformative experience in which over some period they "*became*" feminists. Their identities changed as they saw that the *explanations in "street theory"* explained their lives, as they made the ideals of that theory their women and as they took a risk and bore the costs to advance these ideal in the word in which they lived. (Mansbridge 1995, p. 34, corsivo mio)

Nella nostra intervista, Anna Hutsol mi dice che «Femen [...] managed to develop its ideology during 8 years of activities [...] during protest practices [...] it is not brought from books». Quelle Femen, cioè, sono pratiche femministe che nascono sul campo, in base alle esigenze più che nascere sulla scorta di una vera e propria coscienza femminista. Ha però una identità e lavora per la costruzione e la riproduzione delle sue caratteristiche. Nel paragrafo V.2. ho analizzato in che maniera avviene la costruzione di questa identità e in che maniera le attiviste lavorano per garantirne la riproduzione; nel paragrafo V.3., ancora, ho provato a capire come, questa identità, venga messa alla prova e magari adattata a un contesto nuovo – com'è stato per la Francia. In queste pagine conclusive, riprendendo le osservazioni fatte al paragrafo V.4., aggiungo che l'identità collettiva (nel senso di identità di un gruppo) non è semplicemente il riflesso di una posizione, è un'interpretazione degli elementi comuni tra i membri del gruppo: l'identità e il senso di appartenenza e di riconoscimento cresce e si modifica grazie all'interazione tra i suoi partecipanti, cambia nel tempo e si modifica in base al contesto. Per dirlo con Melucci (1985) l'identità di un movimento viene fuori dall'attivismo, dall'esperienza e dalla riflessione: «social movements move» (Ferree & Ewig, 2013, p. 148) e muovendosi cambiano, si adattano, modificandosi. In alcuni casi, e ritengo questo sia il caso Femen, l'identità e la sua costruzione può essere un obiettivo in sé; oppure può essere una tattica, un tentativo di produrre dei cambiamenti sociali, di produrre mobilitazione (Melucci, 1985). Anche questo, per altre circostanze, mi sembra il caso Femen. Stabilire questa duttilità, significa riconoscere la pluralità dei femminismi e allargare il campo a più lenti interpretative per catturarne l'identità ibrida, che può apparire ambivalente in alcuni luoghi o acquisire senso in altri. Per questo ho ricostruito i cambiamenti nel repertorio d'azione e nell'immagine di Femen, in Ucraina e in Francia. L'attivismo Femen diventa un processo fluido e flessibile che si realizza incrociando varie strategie e riferimenti teorici, un movimento che utilizza strategie di azione a volte più convenzionali, altre volte nuove o ibride. L'obiettivo Femen, così come quello dei movimenti femministi, è quello di porre fine alla «sexist oppression» (hooks, 1998). Questo obiettivo richiede resistenza verso l'ordine sociale esistente, il coinvolgimento attivo a favore del cambiamento e la definizione dell'identità (Mansbridge, 1995). Femen attraversa tutte e tre queste dimensioni.

Nel 1969 al Collège de France Michel Foucault tenne una conferenza dal titolo *Qu'est-ce qu'un auteur?*. Sosteneva che non è importante tanto chi parla quanto la funzione-autore, cioè quell'ampio e variabile complesso di fenomeni storico-sociali attraverso i quali è possibile domandarsi «quali sono i modi di esistenza del discorso? Da dove viene tenuto, come può circolare e chi può appropriarsene? Quali sono le ubicazioni predisposte per dei soggetti possibili? Chi può riempire queste diverse funzioni del soggetto?» (Foucault, 2004, p. 21). L'invito di Foucault spinge ad analizzare il discorso in base alle sue condizioni di «enunciazione e ascoltabilità» (Mascot, 2012, p. 193); bisogna indagare, cioè, il posizionamento epistemico e politico dei soggetti parlanti, posizionamento inevitabilmente interrelato a categorie diverse ma non tra loro escludenti: genere, razza, religione, sessualità, classe sociale e così via. Inoltre, il compito critico del femminismo, lo afferma Judith Butler, non è quello di «costruire un punto di vista esterno» (2013, p. 207) ma quello di «affermare possibilità localizzate di intervento» (2013, p. 208). A conferma dell'importanza della politica del posizionamento (Rich, 1987), in quasi tutte le interviste che ho condotto, le intervistate hanno esplicitato il proprio posizionamento rispetto agli assi di sesso, classe, genere, età, capitale culturale, facendo emergere il proprio punto di vista, la propria posizione di potere e l'*agency* di cui si dispone. L'esperienza personale, situata, rappresenta sempre un punto di partenza, un transito, oppure un punto di arrivo fondamentale all'interno di ogni storia. La maggior parte delle intervistate, comprese le attiviste Femen, sostiene di essersi “scoperta” e definita femminista ad un certo punto del proprio percorso, a conferma di quel «they “became” feminists» di cui parla Mansbridge (1995). Se indagassimo più a fondo il posizionamento epistemico e politico dei soggetti parlanti (Mascot, 2012, p. 193), partendo, magari, dalle lotte di coloro che a lungo sono state escluse dalla «struttura della storia» (Demaria, 2016, p. 83), la domanda su chi può essere definita femminista potrebbe perdere la sua centralità: più importante diventa porre nuove domande, ri-formulare l'idea di resistenza e di *agency* all'interno di una rinnovata storiografia e epistemologia femminista.

Sebbene molti critici sostengano che non possiamo prendere in considerazione l'attivismo promosso da Femen un'istanza “vera” di mobilitazione/movimento sociale o addirittura femminista, è comunque innegabile che attorno a questo movimento, attivo a livello locale, nazionale, internazionale, si siano innescati una serie di dibattiti che hanno riguardato femminismo, genere e transnazionalismo i quali lo stesso portano avanti la causa femminista.

Ci sono alcune questioni che, pur riconoscendone la rilevanza, il mio lavoro non affronta. Il caso di un gruppo femminista ucraino può essere utilizzato per fare affermazioni più generali sull'intera regione post-Sovietica? Oppure, è rappresentativo di quello che succede all'interno dei femminismi transnazionali? Un'altra criticità facilmente identificabile riguarda il dialogo tra il Secondo mondo (e Femen) e le teorie postcoloniali, in particolare rispetto alla questione della “razza”. L'idea di razza e di identità etnica non è concettualizzato nell'attivismo Femen, le cui attiviste presentano (quasi tutte) tratti fenotipici principalmente omogenei (sono “bianche”). Come valutare e gestire, analiticamente, i discorsi “razziali” in riferimento a un movimento che non utilizza il colore della pelle in quanto marcatore del proprio attivismo, seppure in più occasioni proprio la bianchezza ne ha rappresentato elemento di disturbo?

Il mio percorso di ricerca si è mosso attraverso numerosi percorsi di indagine: sociologico, storico, politico. Le riflessioni proposte hanno tenuto conto della materialità dell'esperienza, della contingenza, delle soggettività incarnate e del loro posizionamento. La "sfida" insita in questo percorso di ricerca durato tre anni, di cui questo lavoro rappresenta l'elaborazione finale, è stata proprio quella di provare a mantenere una prospettiva generale senza trascurare, allo stesso tempo, la fattualità concreta delle differenze e delle esperienze di vita dei soggetti che coinvolge. La "sfida" è stata, quindi, di natura metodologica e epistemologica insieme. E, come accade sempre in questi casi - di più quando si tratta di processi di ricerca - le sfide non si risolvono una volta per tutte: sollecitano nuove possibilità interpretative, cognitive, esperienziali, lasciando aperto il campo a ricerche successive.

Appendice 1

Statement From Non-Region

Countries in Transition in ECE Region, East-East European Caucus

Plenary Session of the IV World Conference on Women

September 13, 1995, Beijing

Presented by Wanda Nowicka, Federation for Women and Family Planning, Poland

Our special gratitude goes to Baha'i international community for giving us their spot at the Plenary Session of the IV World Conference on Women.

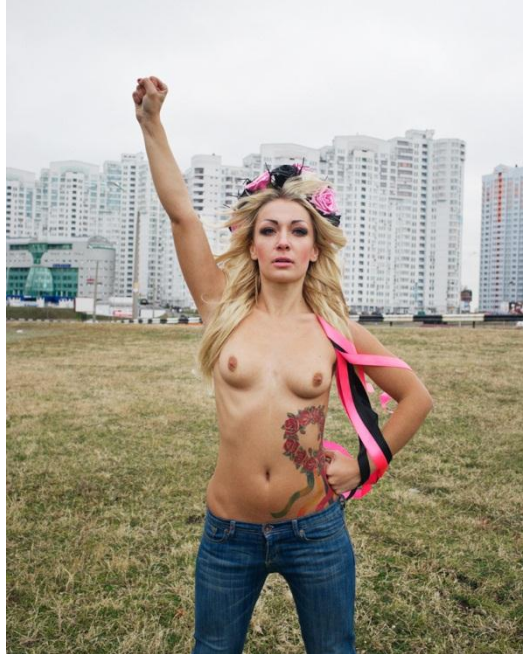
Ladies and gentlemen,

Thank you for the opportunity to speak to you today. This Statement is from the Non-Region represented here at the Fourth World Conference on Women. Our group of countries is a Non-Region because there is no recognizable political or geographic definition for the region composed of countries in Central and Eastern Europe and the former Soviet Union. We are bound by the common problems associated with the transition to democracy. In this difficult and uneven transition, the most serious problem is the consistent and drastic decline in the status of women.

The Governments have failed to incorporate the needs and interests of women in their reforms. For example, women face problems with unemployment, trafficking in women and increased violence. Many women have been forced from their home as refugees from war. In addition, environmental disasters such as Chernobyl have a significant impact on women. This decline in the status of women in our region negatively impacts progress in the world community. This transition has also created many new opportunities for women. Notably, for the first time in the history of the United Nations, we, as independent NGOs from this region are able to speak for ourselves. I am able to speak to you today because more than 400 women representing more than 80 NGOs from 19 countries came together to articulate the concerns of women of the region. The efforts of our caucus, called East European Caucus, reflect work that began in Bratislava, Vienna, New York and the Beijing Express Train from Warsaw to Beijing. The East European Caucus met in Huairou and analyzed the Beijing Platform for Action. We developed specific recommendations and lobbying strategies to reflect our concerns. The East European Caucus recognizes that the Platform for Action includes many issues important to the region; however, we have some reservations about the document. Unfortunately, we were not involved in drafting in the early stages of the process and believe that the description of the impact of the transition to democracy on women is inadequate. For example, we disagree with the description of the feminization of poverty as a short-term consequence of the process of political, economic and social transformation (paragraph 50). Describing the problem as short-term minimizes the seriousness of the problem and ignores the long-term impact on the women in our countries. We are also seriously concerned about the description in paragraph 17 that the transition to parliamentary democracy has been rapid and relatively peaceful. In most countries the changes have not been peaceful or rapid. In fact, we have witnessed more than 20 armed conflicts in the region. We also disagree with the analysis of reproductive health issues for the countries in transition in paragraph 98. The most pressing concern for women in our region is the restriction or threatened restriction on the right to legal and accessible abortion. Despite these concerns, we believe that the Platform for Action can be a powerful tool for change in our region. We urge all nations to consider the particular conditions of women in our region in implementing the Platform. We also urge our Governments to develop a plan for regional cooperation and allocate

appropriate resources to improvement the recommendations in the Platform. We commit our work with our governments and the international community to achieve these goals. Through this process, we hope to transform our Non-Region into a recognizable Region.

Appendice 2



Guillaume Herbaut, *The New Amazons*
<http://www.guillaume-herbaut.com/en/the-new-amazons/>

Ringraziamenti

Questo lavoro di ricerca è a suo modo debitore di alcuni luoghi, di molti libri e soprattutto di tante persone.

Perché abbia questi contenuti, questa impalcatura teorica e metodologica e questi risultati dipende innanzitutto dalla mia tutor, Giovanna Vingelli. La sua guida è stata insostituibile e quanto imparato in questi tre anni di dottorato, prima che ad altri, lo devo a lei. Desidero ringraziare il coordinatore del dottorato in «Politica, Cultura e Sviluppo» Paolo Jedlowski e i membri del collegio docenti dei Dipartimenti di Scienze Politiche e Sociali (DISPeS) e Lingue e Scienze dell'Educazione (LISE) con cui ho avuto la fortuna di confrontarmi e da cui ho ricevuto preziosi insegnamenti, disponibilità e sostegno. Tra gli altri, riservo un ringraziamento particolare a Michelangelo Misuraca del Dipartimento di Scienze Aziendali e Giuridiche (DiScAG) perché senza il suo riferimento non sarei riuscita a implementare i paradigmi applicativi della statistica testuale alla mia ricerca.

L'accoglienza e i consigli dei miei adviser durante i periodi di ricerca all'estero, Tamara Martsenyuk a Kyiv e Danilo Martuccelli a Parigi, sono stati anche loro fondamentali alla costruzione prima e conclusione poi di questo mio lavoro.

Con i colleghi di dottorato del XXX ciclo: Maria Assunta Ciardullo, Gustavo Di Santo, Yvonne Piersante, Silvia Rizzo e quelli del XXXI: Francesco Campolongo, Gaëlle Cariati, Mauro Conti, Tiziana Crispino, Ivan Orrico, Manuelita Scigliano non si estingue il debito che nasce dallo stimolo costante e dalla stima sincera.

Grazie a Massimo Cerulo perché diversi anni fa, prima ancora di conoscermi, ha voluto indicarmi la strada. E grazie a Giovanna S., Giovanni C. e Susanna C. perché hanno permesso che quella strada si facesse effettivamente percorribile.

Poi ci sono gli amici che hanno voluto accompagnarmi in questo percorso, mostrando interesse e condividendone le (mie) preoccupazioni: Claudia S., Luciana R., Mario D.C., Mauro F., Piero C., Valentina D.R..

Infine, ma non da ultimo, la mia gratitudine ai miei genitori, a mia sorella Chiara, a Costantino e a tutta la sua famiglia: senza di loro niente sarebbe stato possibile.

Il giorno della prima lezione dottorale, nell'inverno 2015, ad Arcavacata nevicava. Questa tesi, e tutte le ragioni che la accompagnano, è *per* mia figlia: lei di quella neve ricorda il colore.

Bibliografia

- Ackerly B.A. (2000), *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge
- Ackerman G. (2013), *Femen*, Polity Press, Cambridge
- Adam B. (1995), *Timewatch. The Social Analysis of Time*, Polity Press, Cambridge
- (2004), *Time*, Polity Press, Cambridge
- Agulhon M. (1992), *The French Republic, 1879-1992*, Blackwell Pub
- Alamo S. (2010), *The Naked Word: the trans-corporeal ethics of the protesting body*, in *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 20 (1): pp. 15-36
- Alexander J. e Mohanty C.T. (1997), *Feminist Genealogist, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, Londra
- Al-Sayyad N. (2001), *Hybrid urbanism : on the identity discourse and the built environment*, Praeger, Westport
- Alvarez S. (1998), *Cultures of Politics Politics of Cultures : Re-Visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder
- Alvarez S. (1999), *Advocating feminism: The Latin American Feminist NGO 'Boom'*, in *International Feminist Journal of Politics*, Volume 1, 1999 - Issue 2
- Amaturo E. (2007), *Metodologia e Tecnica della Ricerca Sociale*, <https://bit.ly/2sl67UB>
- Amos V. e Parmar P. (1984), *Challenging Imperial Feminism*, in *Feminist Review*, N. 80, pp. 44-63
- Anderson B. (1996), *Comunità immaginate , Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma
- Antrobus P. (2015), *DAWN, the Third World Feminist Network: Upturning Hierarchies*, in *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements*, R. Baksh e W. Harcourt, Oxford University Press, Oxford, pp. 159-188
- Anzaldúa G. (1981), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, C. Moraga e Anzaldúa G. (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco
- Appadurai A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Appiah K.A. (2007), *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton
- Arendt H. (2006), *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino
- Arkipenko V. (2012), *Reconsidering the Conventional Private/Public Dichotomy: Examining the Femen Movement through the Arendtian Lens of the Social*, CEU, Budapest
- Assad T. (2003), *Formations of the secular*, Stanford University Press, Stanford
- Azarov M. (2012), <https://bit.ly/2sp631W>
- Bacchetta P. (2002), *Re-Scaling Trans/national 'Queerdom': 1980s Lesbian and 'Lesbian' Identitary Positionalities in Delhi*, in *Queer Patriarchies, Queer Racisms, International, Antipode* 34 (2002), pp. 947-973
- (2006), *Quand des mouvements lesbiens à Delhi questionnent les « Théorie féministes transnationales»*, in (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et «race», Cedref, 14/2006
- Bacchetta P. e Fantone L. (a cura di) (2015), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Ombre Corte, Verona
- Bakan A. (2012), *Marxism, Feminism, and Epistemological Dissonance*, *Socialist Studies/Études Socialistes* 8(2), pp. 60-84
- Balbo L. (1978), *La doppia presenza*, in *Inchiesta*, 32, pp. 3-6
- Balchin C. (2002), *The Network 'Women Living Under Muslim Laws': Strengthening local struggles through cross-boundary networking*, in *Development*, Volume 45, Number 1, 1 March 2002, pp. 126-131(6)
- Balibar E. (2004), *Dissonances within Laïcité*, in *Costellations*, Volume 11, Issue 3 September 2004, pp. 353-367
- Balsamo F. (2004), *Violenza contro le donne: percezioni, esperienze e confini. Rapporto sull'area Urban di Torino*, Il Segnalibro, Torino

- Bard C. (2014), *Mon corps est une arme. Des suffragettes aux Femen*, in *Les Temps Modernes*, n. 678, LXIX, pp. 213-240
- Baritono R. (2009), *Soggetti globali/Soggetti transnazionali: il dibattito femminista dopo il 1985*, in *Genesis VIII/2*, 2009, Viella, Roma
- Barry K. (1995), *The prostitution of sexuality*, New York University Press, New York e Londra
- Basu A. (1995), *The challenge of local feminisms: women's movements in global perspective*, Westview Press, Boulder
- (2010), *Women's Movements in a Global Era: The Power of Local Feminisms*, Westview Press, Boulder
- Bateson G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago
- Bauman Z. (1992), *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londra – New York
- (1997), *Postmodernity and Its Discontents*, Polity Press, Cambridge
- Bazzicalupo L. (2003), *Politica, identità, potere: il lessico politico alla prova della globalizzazione*, Giappichelli, Torino
- (2013), *La Rappresentazione dell'Altro nei Dispositivi Biopolitici*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, LIV, No. 3, luglio-settembre, 2013, pp. 449-469
- Beck U. (1987), *The Anthropological Shock: Chernobyl And The Contours Of The Risk Society*, Berkeley Journal of Sociology, Vol. 32 (1987), pp. 153-165
- Beckwith K. (2000), *Beyond compare? Women's movements in comparative perspective*, in *European Journal of Political Research*, Volume 37, Issue 4, pp. 431-468
- Benhabib S. (2008), *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna
- (2002), *The Claims of Culture*, Princeton University Press, Princeton
- Benney M. e Hughes E.C. (1956), *Of Sociology and the Interview*, *American Journal of Sociology*, 62 (July 1956), pp. 137-42
- Berkovitch N. (1999), *From Motherhood to Citizenship Women's Rights and International Organizations*, Johns Hopkins University Press, Baltimora
- Bernstein A. (2013), *An Inadvertent Sacrifice: Body Politics and Sovereign Power in the Pussy Riot Affair*, in *Critical Inquiry Online*, <https://bit.ly/2IYCRNK>
- Betlemidze M. (2015), *Mediatized Controversies of Feminist Protest: FEMEN and Bodies as Affective Events*, *Women's Studies in Communication*, Volume 38, 2015 - Issue 4, pp. 374-379
- Bhabha H. (1990), *Nation and Narration*, Routledge, Londra
- (1996), *Cultures in Between. Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londra
- (1998), *DissemiNazione: tempo, narrativa e limiti della nazione moderna*, in *Nazione e Narrazione*, Booklet, Milano
- (2004), *The Location of Culture*, Routledge, London
- (2012), *The Location of Culture*, Routledge, Londra
- Bhavnani K., Foran J. e Kurian P. (2003), *Feminist Futures. Re-Imagining Women, Culture and Development*, University of Chicago Press, Chicago
- Bichi R. (2002), *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Vita e Pensiero, Milano
- Birk Jensen M. (2014), *The Body Theatre: An Analysis of FEMEN's Feminist Activism*, tesi di laurea, Roskilde University, Roskilde, <http://rudar.ruc.dk/bitstream/1800/14919/1/TheBodyTheater.pdf>
- Birnbaum M. (2015), *Exclusive Pluralism: The Problems of Habermas' Postsecular Argument and the Making of Religion*, in *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*, Netherlands: Brill, Leiden
- Boccia M.L. (2002), *La differenza politica*, Il Saggiatore, Milano
- Bolasco S. (1999), *Analisi multidimensionale dei dati. Metodi, strategie e criteri d'interpretazione*, Carocci, Roma
- (2013), *L'analisi automatica dei testi. Fare ricerca con il text mining*, Carocci, Roma
- Borenstein E. (2008), *Our Borats, Our Selves: Yokels and Cosmopolitans on the Global Stage*, in *Slavic Review*, Volume 67, Issue 1, pp. 1-7
- Borgna P. (1998), *Quante persone per un unico corpo? Tecnologie della comunicazione, corpo, identità*, in *Quaderni di Sociologia [Online]*, 15 | 1997, <http://qds.revues.org/1562> ; DOI : 10.4000/qds.1562
- Borsatti G. e Cesa-Bianchi M. (1980), *L'intervista finalizzata*, in Trentini G. (a cura di), *Manuale del colloquio e dell'intervista*, Mondadori, Milano
- Bourdieu P. (1980), *Questions de sociologie*, Minuit, Parigi

- (1984), *Homo academicus*, Minuit, Parigi
- (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Parigi
- (1998), *Il dominio maschile*, La Feltrinelli, Milano
- (1998), *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, la Feltrinelli
- (1999), *Gli usi sociali della scienza. Per una sociologia clinica del campo scientifico*, Seam, Roma
- (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford University Press, Stanford
- (2003), *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*, La Feltrinelli, Milano
- (2013), *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno
- Boxer M.J. e Quataert J.H. (1987), *Connecting Spheres Women in the Western World, 1500 to the Present*, Oxford University Press, Oxford
- Brah A. e Coombes A. (2000), *Hybridity and its Discontents: Politics, Science, Culture*, Routledge, Londra
- Braidotti R. (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York
- (1997), *Meta(l)morphoses*, in *Theory, Culture & Society*, Vol 14, Issue 2, pp. 67-80
- (2002), *Nuovi soggetti nomadi*, Sassella, Bologna
- (2008), *In Spite of the Times The Postsecular Turn in Feminism*, in *Theory, Culture & Society*, 25.6, pp. 1-24
- (2008), *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Bologna
- Breines W. (2002), *What's Love Got to Do with It? White Women, Black Women, and Feminism in the Movement Years*, *Signs*, Vol. 27, No. 4, pp. 1095-1133
- Brownmiller S. (1975), *Contro la nostra volontà. Uomini, donne e violenza sessuale*, Bompiani, Milano
- Bruschi A. (1990), *Conoscenza e metodo. Introduzione alla metodologia delle scienze sociali*, Mondadori, Milano
- Bucur M. (2013), *Passing it forward: thoughts on Academic Feminists and the Future of our ideas*, Indiana University, Bloomington
- Bumiller K. (2008), *In an Abusive State: How Neoliberalism Appropriated the Feminist Movement against Sexual Violence*, Duke University Press, Durham
- Butler J. (1988), *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 4 (Dec., 1988), pp. 519-531.
- (1990), *Questione di Genere. Il Femminismo e la Sovversione dell'Identità*, tr. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari
- (1993), *Corpi che Contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, tr. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano
- (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of sex*, Routledge, Londra e New York
- (1996), *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «Sesso»*, La Feltrinelli, Milano
- (1997), *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, tr. it. di S. Adamo, Raffaello Cortina, Milano
- (1997), *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford
- (1999), *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari
- (2004), *Vite precarie*, Meltemi, Roma
- (2006), *La disfatta del genere*, Meltemi Editore, Roma
- (2008), *Sexual politics, torture, and secular time*, *British Journal of Sociology*, Vol. 59(1), pp. 1-23
- (2009), *Soggetti di desiderio*, Laterza, Bari
- (2010), *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Roma-Bari
- (2015), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge
- (2017), *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano
- Butler J. e Spivak G.C. (2009), *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, Booklet, Milano
- Calhoun C. (1992), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Londra
- Cammarota A. (2007), *Femminismi da raccontare. Un percorso attraverso le lotte e le speranze delle donne di ieri e di oggi*, Franco Angeli, Milano
- (2009), *Il femminismo e la ricerca dell'identità di genere*, in *Donne, politica e istituzioni. Percorsi, esperienze e idee*, M. A. Cocchiara (a cura di), Aracne Editrice, Roma, pp. 51-63
- Cardano M. (2003), *Tecniche di ricerca qualitativa. Percorsi di ricerca nelle scienze sociali*, Carocci, Roma

- Carr J.L. (2013), *The SlutWalk Movement: A Study in Transnational Feminist Activism*, in Journal of Feminist Scholarship, 4 (Spring 2013)
- Casalini B. (2014), *Dal corpo rivoltante al corpo in rivolta. Note su femminismo, abiezione e politica*, in About Gender. international Journal of Gender studies, 3, n. 6, pp. 189-212
- Castells (1997), *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. II, Oxford
- (2002), *La nascita della società in rete*, Università Bocconi editore, Milano
- (2004), *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*, Edward Edgar, Northampton
- (2012), *Reti di indignazione e speranza. Movimenti sociali nell'era di internet*, Università Bocconi editore, Milano
- Cavarero A. e Restaino F. (2002), *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 2002
- Cavicchioli S. (2002), *I sensi, lo spazio, gli umori e altri saggi*, Bompiani, Milano
- Ceri P. (2005), *Come sono cambiati i movimenti sociali*, in Quaderni di Sociologia, 39, pp. 99-106
- Cerulo M. (2016), *Osservare, descrivere, analizzare. Lo shadowing come strumento di indagine sociologica*, in The Lab's Quarterly, 2016/ III (n.s.) / n. 2 (aprile – giugno), Università degli Studi di Pisa, Pisa
- Cerwonka A. (2008), *Traveling Feminist Thought: Difference and Transculturation in Central and Eastern European Feminism*, in Signs: Journal of Women in Culture and Society 2008, vol. 33, no. 4
- Channell E. (2014), *Is sextremism the new feminism? Perspectives from Pussy Riot and Femen*, in Nationalities Papers, Vol. 42, No. 4, pp. 611–614
- Chapkis W. (1997), *Live Sex Acts: Women Performing Erotic Labor*, Routledge, Londra – New York
- Chari S. e Verdery K. (2009), *Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War*, Comparative Studies in Society and History, vol. 51, no. 1, 2009, pp. 6–34
- Chiari G. e Corbetta P. (1973), *Il problema del campionamento nella ricerca sociologica*, in Rassegna italiana di sociologia, n. 3, pp. 473-513
- Chow R. (2004), *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Booklet, Milano
- Cicourel A.V. (1964), *Method and measurement in sociology*, New York
- Cochrane K. (2013), *Rise of the Naked Female Warriors*, The Guardian, <https://bit.ly/2ITelgW>
- Cohen C.B. (1995), *Marketing paradise, making nation*, in Annals of Tourism Research, Volume 22, Issue 2, pp. 404-421
- Cohen J.L. (1985), *Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*, in Social Research, Vol. 52, No. 4, pp. 663-716
- Cohen A. (2012), *Congressional Hearing Highlights the Need to Pass Magnitsky PNTR to Russia*, in The Foundry, <https://herit.ag/2kzBnuJ>
- Collins P.H. (1998), *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, Abingdon-on-Thames
- (2006), *From Black Power to Hip Hop: Racism, Nationalism, and Feminism*, Temple University Press, Philadelphia
- Cooley P. et al. (1991), *After Patriarchy-Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis books, New York
- Coogan-Gehr K. (2011), *The Geopolitics of the Cold War and Narratives of Inclusion. Excavating a Feminist Archive*, Palgrave Macmillan US, New York
- Corradi L. (2014), *Dialoghi Femministi sulla Violenza delle Immagini*, M@gm@ vol.12 n.1 Gennaio-Aprile 2014, http://www.magma.analisiqualitativa.com/1201/articolo_09.htm
- Corrêa S., Petchesky R., Parker R. (2008), *Sexuality, Health and Human Rights*, Routledge, New York
- Corsaro W. A. (1985), *Friendship and Peer Culture in the Early Years*, Ablex Publishing Corporation, Norwood
- Costa P. (2003), *Cittadinanza sociale e diritto del lavoro nell'Italia repubblicana*, <https://bit.ly/2srVw9w>
- Cowles M. et al (2001), *Transforming Europe. Europeanization and Domestic Change*, Cornell University Press, Ithaca
- Creazzo G. 2008, *Scegliere la liberta: affrontare la violenza*, Franco Angeli, Milano

- Crenshaw K.W. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989, Article 8
- (1991), *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review», pp. 1241-1299
- (2001), *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color*, www.hsph.harvard.edu/grhf/WoC/feminisms/crenshaw.html
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, Il Mulino, Bologna
- Crossley A.D. (2015), *Facebook Feminism: Social Media, Blogs, and New Technologies of Contemporary U.S. Feminism*, in *An International Quarterly*, Vol. 20, No. 2, pp. 253-268
- Crusmac O. (2013), *Post-Feminism and Specialized Media: A Content Analysis of Cosmopolitan Headlines*, in *Analyze. Journal of Gender and Feminist Studies*, Issue No. 1 (15)
- D'Elia C. e Serughetti G. (2017), *Libere tutte. Dall'aborto al velo, donne nel nuovo millennio*, Minimum Fax, Roma
- Daher L.M. (2013), *Che cos'è l'identità collettiva? Denotazioni empiriche e/o ipotesi di ipostatizzazione del concetto*, in *Società Mutamento Politica*, 4(8), pp. 125-39
- Danna D. (2004), *Visioni e politiche sulla prostituzione*, Working Papers del Dipartimento di studi sociali e politici n. 10/2004
- de Beauvoir S. (1949), *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Parigi
- (1961), *Il Secondo sesso*, tr. it. Roberto Cantini e Mario Andreose, Il Saggiatore, Milano
- (1994), *Memorie di una ragazza perbene*, Einaudi, Torino
- de Certeau M. (1980), *L'invention du quotidien*, Vol. 1, Arts de Faire, Union générale d'éditions
- De Gouges O. (2012), *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Caravan Edizioni, Roma
- De Haan F. (2010), *Continuing Cold War Paradigms in Western Historiography of Transnational Women's Organisations: the case of the Women's International Democratic Federation (WIDF)*, in *Women's History Review* Volume 19, 2010 - Issue 4, pp. 547-573
- (2016), *State-Socialist Women's Organizations in Cold War Perspective: Revisiting the Work of Maxine Molyneux*, in *Ten Years After: Communism and Feminism Revisited*, *Aspasia. The International Yearbook of Central, Eastern, and Southeastern European Women's and Gender History*, pp. 102-168
- De Haan F., Daskalova K. e Loutfi A. (2005), *A Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries*, Central European University Press, Budapest – New York
- De Lauretis T. (1987), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis
- (1996), *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano
- De Rose C. (2003), *Che cos'è la ricerca sociale*, Carocci, Roma
- Deleuze G. e Guattari F. (1977), *Anti-Oedipus*, Viking Press, New York
- Demaria C. (2003), *Poscritto in forma di conversazione*, in A. Borsari (a cura di), *Annuario di Itinerari Filosofici 6/7- Politiche della mimesis. Antropologia, rappresentazione, performatività*, Mimesis, Milano, pp. 89-98
- (2016), *Intersezionalità e femminismo transnazionale tra costruttivismo, post-strutturalismo e 'performance' epistemologiche*, in «Scienza & Politica», XXVIII, No. 54, pp. 71-85
- Derrida J. (1971), *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino
- Desai M. (2005), *Transnationalism: the face of feminist politics post-Beijing*, in *International Social Science Journal*, Volume 57, Issue 184, June 2005, pp. 319-330
- (2007), *The Messy Relationship between Feminisms and Globalizations*, in *Gender & Society*, Vol. 21, Issue 6, 2007
- Di Cori P. (2010), *Rovine future. Contributi per ripensare il presente*, Milano
- (2012), *Asincronie del femminismo. Scritti 1986-2011*, Pisa
- Diani M. (1997), *Social Movements and Social Capital: A Network Perspective on Movement Outcomes, Mobilization: An International Quarterly*, September 1997, Vol. 2, No. 2, pp. 129-147
- Dietz M.G. (1985), *Citizenship with a feminist face: the problem with maternal thinking*, in *Political Theory* 13, pp. 19-38

- (1987), *Context is all: feminism and theories of citizenship*, in *Daedalus* 116, pp. 1–24
- Dobash, R. (1992), *Women, violence and social change*, Routledge, New York
- Doezema K.K. (1998), *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*, Routledge, Londra e New York
- Donert C. (2013), *Women's Rights in Cold War Europe: Disentangling Feminist Histories*, in *Past & Present*, Volume 218, Issue suppl. 8, 1 January 2013, pp. 180–202
- Donnarumma A.M. (1998), *Guardando il mondo con occhi di donna. Dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948) - Alla Conferenza Mondiale delle Donne (1995)*, EMI, Bologna
- Dorlin E. (2009), *Sexe, race et classe: Pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires de France, Paris
- Douglas L. (2003), *Sex Trafficking in Cambodia*, Working papers, Monash University, Monash Asia Institute, No. 122
- Dufour P. e Giraud I. (2007), *The Continuity of Transnational Solidarities in the World March of Women, 2000 and 2005: A Collective Identity-Building Approach*, in *Mobilization: An International Quarterly*, September 2007, Vol. 12, No. 3, pp. 307-322
- Duhaček D. (2000), *Eastern Europe*, in A.M. Jagger, , I. Marion Young (eds), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Malden e Oxford, pp. 128–136
- Dundovich E. (2016), Prefazione a *Fra Europa e Asia. La politica russa nello spazio post-sovietico*, di A. Giannotti, Giappichelli Editore, Torino
- Dworkin A. (1987), *Intercourse*, Free Press, New York
- (1989), *Letters from a war zone: writings, 1976-1989*, E.P. Dutton, New York
- Eileraas K. (2014), *Sex(t)ing Revolution, Femen-izing the Public Square: Aliaa Magda Elmahdy, Nude Protest, and Transnational Feminist Body Politics*, in *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 40 n. I
- Eisenhardt K.M. (1989), *Building Theories from Case Study Research*, *The Academy of Management Review*, Vol. 14, No. 4, pp. 532-550
- Elshaint J. (1981), *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Basic Books, New York
- Engels F. (1884 ed. or.; tr. it. 2004), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma
- Enloe C. (2000), *Maneuvers: The international politics of militarizing women's lives*, University of California Press, Berkeley
- (2007), *The Curious Feminist: Searching for Women in a New Age of Empire*, University of California, Berkeley
- Escobar A. (1995), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton
- Esteva G. e Prakash M.S. (1998), *Grassroots Postmodernism: Remaking the Soil of Cultures*, Zed Books, Londra
- Everitt B. S. (1993), *The Analysis of Contingency Tables*, Chapman & Hall, London - New York - Tokyo - Melbourne - Madras
- Everitt B.S. e Dunn G. (2001), *Applied Multivariate Data Analysis*, Wiley, Hoboken
- Fabian J. (2006), *The other revisited. Critical afterthoughts*, in *Anthropological Theory*, Vol 6, Issue 2
- Faccioli P. (1997), *L'immagine sociologica: relazioni familiari e ricerca visuale*, Franco Angeli, Milano
- Faccioli P. e Losacco A. (2003), *Manuale di sociologia visuale*, Franco Angeli, Milano
- Fanon F. (1967), *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro*, Tropea, Milano
- Fantone L. (2015), *Perché leggere critiche femministe postcoloniali oggi, in Italia?*, in Bacchetta P. e Fantone L. (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Ombre Corte, Verona
- Featherstone M. e Burrows R. (a cura di) (1995), *Tecnologia e cultura virtuale. Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk*, trad. it., Franco Angeli, Milano 1999
- Federici S. (1995), *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and Its Others*, Praeger Pub Text, Santa Barbara
- Ferguson A. (1994), *Twenty Years of Feminist Philosophy*, in *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Volume 9, Issue 3, August 1994, pp. 197–215

- Ferree M.M. (2013), *Meaning and Movements in the New Millennium: Gendering Democracy*, in J. van Stekelenburg, C. Roggeband e B. Klandermans (eds), *The Future of Social Movement Research: Dynamics, Mechanisms, and Processes*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 419-428
- Ferree M.M. e Hess B.B. (2000), *Controversy and coalition. The new feminist movement across three decades of change*, Routledge, New York
- Ferree M.M. e Tripp A.M. (2006), *Global Feminism Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, NYU Press, New York
- Ferree M.M. e Ewig C. (2013), *Gender, Violence, and Human Security: Critical Feminist Perspectives*, NYU Press, New York
- Ferree M.M. e Ewig C. (2013), *Global Feminist Organizing: Identifying Patterns of Activism*, in S. Maddison e M. Sawyer (eds), *The Women's Movement in Protest, Institutions and the Internet: Australia in Transnational Perspective*. Routledge, London, pp. 148-162
- Ferree M.M. e Martin P.Y. (1995), *Feminist Organizations Harvest of the New Women's Movement*, Temple University Press, Philadelphia
- Fideli R. e Marradi A. (1996), *Intervista*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. V., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 71-82
- Filatov S. (2006), *Il Pluralismo culturale e religioso in Russia: il fondamento e le prospettive del conflitto e dell'unità*, in *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, A. Nesti (a cura di), Firenze University Press, Firenze
- Filippova O. (2007), *Anti-Orange Discourses in Ukraine's Internet: Before the Orange Split*, in *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, Volume 23, Issue 1, pp. 138-151
- Fodor É. (2004), *The State Socialist Emancipation Project: Gender Inequality in Workplace Authority in Hungary and Austria*, in *Signs*, Volume 29, Number 3
- Foucault M. (1969), *L'archeologia del sapere*, Gallimard, Parigi
- (1971), *L'ordre du discours*, Gallimard, Parigi
- (1972), *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino
- (1975), *Surveiller et punir*, Gallimard, Parigi
- (1976), *Histoire de la sexualité, 1. La Volonté de savoir*, Gallimard, Parigi
- (1978), *La volontà di sapere*, La Feltrinelli, Milano
- (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino
- (1996), *Le parole e le cose*, Bur Rizzoli, Milano
- (2004), *Il potere psichiatrico*, La Feltrinelli, Milano
- (2005), *La nascita della biopolitica*, La Feltrinelli, Milano
- (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Gallimard-Seuil, Parigi
- (2013), *Storia della sessualità. Vol. 1: La volontà di sapere*, La Feltrinelli, Milano
- Foust C. R. (2010), *Transgression as a mode of resistance: Rethinking social movement in an era of corporate globalization*, Lexington Books, Lanham
- Francis C., Gontier F. (1979), *Les écrits de Simone de Beauvoir*, Gallimard, Parigi
- Franzway S. e Fonow M.M. (2011), *Making feminist politics: Transnational alliances between women and labor*, University of Illinois Press, Champaign
- Fraser N. (1990), *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in *Social Text*, No. 25/26, pp. 56-80
- (1992), *Sex, Lies, and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas*, in *Critical Inquiry* 18, pp. 595-612
- (1996), *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*, <https://bit.ly/1F1zspO>
- (1997), *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age*, Routledge, Londra
- (1997), *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*, Routledge, New York
- (2000), *Rethinking Recognition*, *New Left Review* 3, <https://newleftreview.org/II/3/nancy-fraser-rethinking-recognition>

- (2000), *Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty*, in *Critical Horizons* 1:1
- (2001), *Recognition without ethics?*, *Theory, Culture & Society*, Sage, 18 (2-3), pp. 21–42
- (2006), *Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World*, <http://eipcp.net/transversal/0605/fraser/en>
- (2009), *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University Press, New York
- (2013), *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*, Verso Books, New York
- (2014), *Transnationalizing the Public Sphere*, Polity Press, Cambridge
- Freeman J. (1975), *The Politics of Women's Liberation*, McKay, New York
- Frenkel S. (2013), *Femen Is Bringing Its Topless Protest To Bethlehem - What Could Possibly Go Wrong?*, <https://bzfd.it/2kCWw7r>
- Friedan B. (1963), *The Feminine Mystique*, W. W. Norton & Company, New York
- (1964), *La mistica della femminilità*, trad. it. Valtz Mannucci, Edizioni di Comunità, Milano
- Fuchs C. (2014), *Social Media and the Public Sphere*, in *Journal for a Global Sustainable Information Society*, Vol. 12, No 1
- Fukuyama F. (1992), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano
- Fumagalli A. e Morini C. (2009), *La vita messa a lavoro: verso una teoria del valore-vita. Il caso del valore affetto*, Franco Angeli, Milano
- Funk N. (2014), *A very tangled knot: Official state socialist women's organizations, women's agency and feminism in Eastern European state socialism*, *European Journal of Women's Studies* 2014, Vol. 21(4), pp. 344–360
- (2015), *(K)not so: A response to Kristen Ghodsee*, in *European Journal of Women's Studies*, Vol. 22, Issue 3
- Fuss D. (1991), *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*, Routledge, New York
- Gal S. & Kligman G. (2000), *Reproducing gender: politics, publics, and everyday life after socialism*, Princeton University Press, Princeton
- Galtung J., *Theory and method of social research*, Oslo 1967
- Gamson W. A. (1975), *The Strategy of Social Protest*, Homewood, Dorsey
- Garro M. e Ruggieri S. (2012), *Il Comportamento aggressivo: una peculiarità dell'uomo?*, in A. Salerno e S. Giuliano (a cura di), *La Violenza Indicibile. L'aggressività femminile nelle relazioni interpersonali*, pp. 19-42, Franco Angeli, Milano
- Giuliano (a cura di), *La Violenza Indicibile. L'aggressività femminile nelle relazioni interpersonali*, pp. 19-42, Franco Angeli, Milano
- Geertz C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, New York
- Geuss R. (2005), *Beni pubblici, beni privati. Origine e significato di una distinzione*, Donzelli, Roma
- Ghodsee K. (2010), *Minarets after Marx Islam, Communist Nostalgia, and the Common Good in Postsocialist Bulgaria*, in *East European Politics and Societies: and Culture*, Volume: 24 issue: 4, pp. 520-542
- (2014), *Pressuring the Politburo: The Committee of the Bulgarian Women's Movement and State Socialist Feminism*, *Slavic Review* 73(3), pp. 538–62
- Gibson-Graham J.K. (1996), *The End of Capitalism (as We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, NED, Minneapolis
- Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna
- Giolo O. e Pastore B. (2011), *I nuovi femminismi*, in *Ragion Pratica*, 2/2011, pp. 297-302, Il Mulino, Bologna
- Girard R. (2007), *De la violence à la divinité*, Grasset, Parigi
- Giuliani G. (2012), *Bianchezza*, in Masciat, J., Perilli, V., Marchetti, S., *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma, pp. 32-36
- Giuliano L. (2004), *L'analisi automatica dei testi. Fare ricerca con il text mining*, Led On Line, Studi e Ricerche, <http://www.ledonline.it/ledonline/giuliano/giulianoanalisiautomatica1-2.pdf>
- Goffman E. (1974), *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Northeastern University Press, Boston

- (1988), *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna
- (2003), *Stigma, l'identità negata*, Ombre Corte, Verona
- Gordon C. (2009), *Making meanings, creating family: Intertextuality and framing in family interaction*, Oxford University Press, New York
- Gowan P. (2002), *The EU and Eastern Europe: Diversity Without Unity?*, in M. Farrell, M. Fella, S. Newman (eds), *European Integration in the 21st Century*, SAGE, London
- Grabowska M. (2009), *Polish feminism between East and West*, Rutgers, The State University of New Jersey, tesi di dottorato: <https://rucore.libraries.rutgers.edu/rutgers-lib/26287/>
- Greven M. e Pauly L. (2000), *Democracy Beyond the State?: The European Dilemma and the Emerging Global Order*, Rowman & Littlefield, Lanha
- Grewal I. e Kaplan C. (1994), *Scattered Hegemonies Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minnesota Press, Minneapolis
- (2000), *Postcolonial Studies and Transnational Feminist Practices*, <https://bit.ly/2IYEAYy>
- (2015), *Identità globali. Per una teoria degli studi transnazionali sulla sessualità*, in Bacchetta P. e Fantone L. (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Ombre Corte, Verona
- Guha R. e Spivak G.C., (2002), *Subaltern studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona
- Habermas J. (1994), *Three Normative Models of Democracy*, in *Constellations*, Vol. 1, Issue 1, pp. 1–10
- (2004), *Tempo di passaggi*, La Feltrinelli, Milano
- (2006), *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari
- (2013), *Le religioni e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*, EBS, Bologna
- Hakim C. (2011), *Erotic capital: The power of attraction in the boardroom and the bedroom*, Basic Books, New York
- Hall S. (1996), *When was the post-colonial? Thinking at the limit*, in L. Curti e I. Chambers (Eds.), *The postcolonial question* Routledge, New York, pp. 242–260
- Haraway D. (1988), *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 575-599
- Haraway D. (1995), *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano
- Hardt M. e Negri A. (2000), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge
- Harrington S. (2010), *Waking up with Friends: Breakfast news, Sunrise, and the "Television Sphere"*, in *Journalism Studies*, 11 (2), pp. 175-89
- Hawkesworth M. (2006), *Globalization and Feminist Activism*, Rowman & Littlefield, Lanham
- Heim M. (1991), *The erotic ontology of cyberspace*, MIT Press, Cambridge
- Hélie-Lucas M. (1993), *Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World*, St. Martin's Press, New York
- Hernández Nova L.N. (2011), *Emozioni, linguaggi e memorie collettive nella migrazione femminile dal Perù all'Italia*, in *Donne per l'Europa - Atti delle prime tre Giornate per Ursula Hirschmann*, CIRSD Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne, Università degli Studi di Torino, Torino
- Hobsbawm E. (1987), *The Age of Empire: 1875–1914*, George Weidenfeld and Nicolson Ltd., Londra
- (1994), *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*, Penguin, Londra
- (2006), *L'uguaglianza sconfitta. Scritti e interviste*, Datanews, Roma
- Holmgren B. (2013), *Toward an Understanding of Gendered Agency in Contemporary Russia*, *Signs*, Vol. 38, No. 3, pp. 535-542
- hooks b. (1981), *Ain't I a Woman? Black women and feminism*, South End Press, Boston
- (1995), *Art on my mind: Visual politics*, The New York Press, New York
- (1998), *Elogio al margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano
- Hrycak A. (2010), *Orange harvest? Women's activism and civil society in Ukraine, Belarus and Russia since 2004*, in *Canadian-American Slavic Studies* 44 (1-2), pp. 151-177
- (2011), *The "Orange Princess" Runs for President Gender and the Outcomes of the 2010 Presidential Election*, in *East European Politics & Societies*, 25(1), pp. 68–87
- Hyrack A., Rewakowicz M.G. (2009), *Feminism, intellectuals and the formation of micro-publics in postcommunist Ukraine*, in *Studies in East European Thought*, Vol. 61, No. 4, *Wither the Intelligentsia: The End of the Moral Elite in Eastern Europe* (November 2009), pp. 309-333
- Hughes D.M. (2000), *The "Natasha" Trade: The Transnational Shadow Market of Trafficking in Women*, in *Journal of International Affairs*, Vol. 53, No. 2, pp. 625-651

- Ibroscheva E. (2013), *The First Ladies and the Arab Spring: A textual analysis of the media coverage of the female counterparts of authoritarian oppression in the Middle East*, *Feminist Media Studies*, Volume 13, Issue 5
- Ibroscheva E. e Raicheva-Stover M. (2009), *Engendering transition: portrayals of female politicians in the Bulgarian press*, in *The Howard Journal of Communications*, 20, pp.111–28
- Imre A. (2009), *National intimacy and post-socialist networking*, *European Journal of Cultural Studies*, Vol 12, Issue 2 in *Serbia and Croatia*, in *Media, Culture & Society* 36(2), pp. 133-149
- Isin E. (2008), *Acts of Citizenship*, University of Chicago Press, Chicago
- Jasiecki K. (2008), *The Europeanization of Polish Democracy*, in *Polish Sociological Review*, 164, 4, pp. 359–82
- Jedlowski P. (2012), *In un passaggio d'epoca. Esercizi di teoria sociale*, Orthotes, Napoli
- Jedlowski P. e Leccardi C. (2003), *Sociologia della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna
- Jeffreys S. (2009), *The Industrial Vagina: The Political Economy of the Global Sex Trade*, Routledge, New York
- Jhappan R. (1996), *Post-Modern Race and Gender Essentialism or a PostMortem of Scholarship*, *Studies in Political Economy* 51, pp. 15–63
- Kabeer K. (1994), *Reversed realities. Gender Hierarchies in Development Thought*, Verso Book, Londra
- Kahn R.L. e Cannell C.F.(1968), *The Dynamics of Interviewing*, John Wiley & Sons Inc, New York
- Kalampalikis N. (2003), *L'apport de la méthode Alceste dans l'étude des représentations sociales*, in J.-C. Abric (Dir.), *Méthodes d'étude des représentations sociales*, Paris, Éditions Erès, pp. 147-163.
- Kandiyoti D. (1988), *Bargaining with Patriarchy*, in *Gender and Society*, Vol. 2, No. 3, pp. 274-290
- Kaplan C. et al (1999), *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*, Duke University Press, Durham
- Kaufman L. e Rousseeuw P. (1990), *Finding Groups in Data. An Introduction to Cluster Analysis*, John Wiley & Sons, Inc., Hoboken
- Kaye D., Mirembe F., Bantebya G., Johansson A., Ekstrom A. (2005), *Domestic violence during pregnancy and risk of low birth weight and maternal complications: a prospective cohort study at Mulago Hospital, Uganda*, *East African Med. Journal*, 82(11), pp. 579-85
- Kempadoo K. e Doezema J. (1998), *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*, Routledge, Londra e New York
- Keryk M. (2004), *Labour Migrant: Our Savior or Betrayer? Ukrainian Discussion Concerning Labour Migration*, Praga, www.migrationonline.cz
- Khaleeli H. (2011), *The Nude Radicals: Feminism Ukrainian Style*, *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2011/apr/15/ukrainian-feminists-topless-campaign>
- Khrebtan-Horhager J. e Gordiyenko T. (2012), *Clashes of cultural capitals in happily everafter: Challenges and promises of mixed marriages*, in *Connections: European Studies Annual Review*, 8, pp. 38–49
- Khrebtan-Horhager J. e Kononenko I. (2015), *Of Fighters and Frames: Femen's Corporeality Between the Old, the New, the Yellow and the Blue*, in *Journal of Intercultural Communication Research*, Volume 44, No. 3, pp. 224-251
- Kim J. (2013), *We Came! We Stripped! We Conquered! The Sextremist Feminists of FEMEN in Ukrainian Historical Context and Contemporary Controversy*, honors Theses, Paper 708
- Kis O. (2005), *Choosing Without Choice: Predominant Models of Femininity in Contemporary Ukraine*, in I. A. Morell, H. Carlback at el. (eds.), *Gender Transitions in Russia and Eastern Europe*, Gondolin Publishers, Stockholm
- (2007), *"Beauty Will Save the World!" Feminine Strategies in Ukrainian Politics and*
- Klandermans B. (1984), *Mobilization and participation: social psychological expansions of resource mobilization theory*, *American Journal of Sociology*, 49, pp. 583-600
- Knobel, M. e Lankshear C. (2007), *Online memes, affinities, and cultural production*, in M. Knobel e C. Lankshear (eds.), *A new literacies sampler*, pp. 199–227, Peter Lang, New York
- Kon I. e Riordan J. (1993), *Sex and Russian Society*, Indiana University Press, Bloomington
- Konstantinova V. (1996), *Women's Political Coalitions in Russia, 1990–1994*, in A. Rotkirch and E. Haavio-Mannila (eds) *Women's Voices in Russia Today*, Aldershot, Dartmouth, pp. 235–47
- Kosofsky Sedgwick E. (1990), *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley

- Kostakopoulou D. (2001), *Citizenship, Identity and Immigration in the European Union: Between Past and Future*, Manchester University Press, Manchester
- Kraidy M.K. (2005), *Hybridity, Or the Cultural Logic of Globalization*, Temple University Press, Philadelphia
- Kristeva K. (1990), *Stranieri a se stessi*, La Feltrinelli, Milano
- Kulpa R. e Mizielińska J. (2011), *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*, Ashgate, Farnham
- Kuortti J, e Nyman J. (2007), *Introduction: Hybridity Today. Reconstructing Hybridity. Post-Colonial Studies in Transition*, Rodopi, Amsterdam, pp. 1–18
- Kyj M.J. (2006), *Internet use in Ukraine's Orange Revolution*, in *Business Horizons* (2006) 49, pp. 71 - 80
- Lang S. (1997), *The NGOization of Feminism*, In *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics*, J.W. Scott, C. Kaplan and D. Keates, eds., Routledge, New York, pp. 101-120
- Lanzara G.F. (1988), *Il metodo dell'indagine riflessiva : un esperimento di auto-osservazione*, contributo presentato al Seminario L'osservazione in Sociologia: il contributo delle teorie dei sistemi, Isig, Gorizia, 6-7 dicembre
- Lebart L. et al. (1995), *Statistique exploratoire multidimensionnelle*, Dunod, Paris
- Leccardi C. (2016), *Youth and the Reinvention of Politics. New Forms of Participation in the Age of Individualization and Presentification*, in *Partecipazione e Conflitto*, 9(3), pp. 717-747
- (2017), *Femminismi. Saperi critici e sperimentazioni politiche*, intervento al seminario RILES 2017, Università degli studi di Perugia, giugno 2017
- Leigh C. (2015), *Unrepentant Whore: The Collected Works of Scarlet Harlot*, Last Gasp
- Levitt P. e Waters M. (2002), *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Russell Sage Publications, New York
- Lonzi C. (1974), *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano
- Loomba A. (2000), *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma
- Lorde A. (1979), *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in Lorde A., *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, Berkeley, 2007, pp. 110- 114
- (1984), *Sister Outsider: Essays and Speeches*, The Crossing Press Feminist Series, The Crossing Press, Trumansburg
- (1985) *I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities*. Freedom Organizing Series, no. 3, Kitchen Table, Women of Color Press, New York
- Lucchini M. (2007), *I modelli di equazioni strutturali*, in A. De Lillo, G. Argentin, M. Lucchini, S. Sarti e M. Terraneo, *Analisi Multivariata per le Scienze Sociali*, Milano, Pearson Education
- Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna
- Lunceford B. (2012), *Naked politics: Nudity, political action, and the rhetoric of the body*, Lexington Books, Lanham
- Lyotard J.F. (1979), *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris
- Mack P. (2003), *Religion, feminism and the problem of agency*, *Signs* 29: (1)
- MacKinnon C. (1981), *Sex and Violence: A Perspective*
- (1987), *Feminism Unmodified*, Harvard University Press, Cambridge
- (1989), *Towards a feminist theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge
- Macnab G. (2013), *The man who made Femen*, <https://ind.pn/2H3ukU2>
- Magaraggia S. (2009), *Let me be: drag queen de-generi*, in S. Capecchi e E. Ruspini, *Media, corpi, sessualità. Dai corpi esibiti al cybersex: Dai corpi esibiti al cybersex*, FrancoAngeli, Milano
- (2015), *Il moto ondoso dei femminismi: abbiamo avvistato la quarta ondata?*, In S. Magaraggia S. e Vingelli G. (eds.), *Genere e partecipazione politica*, Franco Angeli, Milano
- Maher J. (2014), *'Commentary on R v Middelndorp'*, *Australian Feminist Judgments: Righting and Rewriting Law*, in H. Douglas, F. Bartlett, T. Luker, R. Hunter, Hart Publishing, pp: 325-329
- Mahmood S., *Women's agency within feminist historiography*, *The Journal of Religion* 84, pp. 573-579
- Marchetti S. (2013), *Intersezionalità*, in «IMP Le etiche delle diversità: Saggi», 2-05-2013, pp. 133-148
- Marciniak K. (2005), *Second world-ness and transnational feminist practices: Agnieszka Holland's Kobieta Samotna (A woman alone)*, in *East European cinemas*, Routledge, New York
- (2006), *Alienhood: Citizenship, Exile, and the Logic of Difference*, University of Minnesota Press, Minneapolis

- (2009), *Post-socialist hybrids*, European Journal of Cultural Studies, 12(2), p.173-190
- Marradi A. (1996), *Metodo come arte*, in Quaderni di Sociologia, XL, 10 (1996), pp. 71-92
- Martsenyuk T. (2012), *Ukraine's other half: International Women's Day brings disappointment and hope for the sex largely excluded from power in Kyiv*, The Stanford Post-Soviet Post.
- (2013), *Women's Top-Level Political Participation In Ukraine*, in International Congress of Belarussian Studies.
- Martucci C. (2008), *Libreria delle donne di Milano. Un laboratorio di pratica politica*, Franco Angeli, Milano
- Mascot J.M.H. (2012), *Neo-Orientalismo. Il Ritorno di Shahrazad*, in Marchetti S., Mascot J.M.H., Perilli V., *Femministe a Parole. Grovigli da Distrarre*, Ediesse, Roma, pp.189-195
- Matamoros N. (2010), *Visual Representation of Women in Politics: An Intercultural Perspective (based on Hillary Rodham Clinton, USA and Yulia Tymoshenko, Ukraine)*, in OBS*, Vol 4, No 4
- Mc Robbie A. (2009), *The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change*, SAage Publications, London
- McAdam D. e McCarthy J.D. e Zald M. (1996), *Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing. Toward a Synthetic Comparative Perspective on Social Movements*, in Comparative Perspectives on Social Movements, IDEM., Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-20
- McCarthy J.D. e Mayer N. Z. (1977), *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory*, in American Journal of Sociology, 82 (6), pp. 1212-1241
- McCarthy J.D., Zald M.N., (1977), *Resource mobilization and social movements: a partial theory*, American Journal of Sociology, 82, pp. 1212-41
- Mccaughey M. e Ayers M. (2003), *Cyberactivism: Online Activism in Theory and Practice*, Routledge, London
- Mead M. (1949), *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, William Morrow, New York
- Mears A. (2008), *Discipline of the catwalk. Gender, power and uncertainty in fashion modeling*, in Ethnography, Vol 9, Issue 4
- Mears (2011), *Pricing Beauty. The Making of a Fashion Model*, University of California Press, Oakland
- Mellino M. (2009), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Milano
- Melucci A. (1982), *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Il Mulino, Bologna
- (1983), *Identità e azione collettiva*, in Balbo L., Barbano F. et al., a cura di, *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milano, pp. 151-163
- (1984), *The Symbolic Challenge of Contemporary Movements*, Social Research, 52, pp. 789-816
- (1988), *Social Movements and the Democratization of Everyday Life*, in Keane J. (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Verso, London
- (1991), *Il gioco dell'io. Cambiamento di sé in una società globale*, La Feltrinelli, Milano
- (1991), *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle società complesse*, Il Mulino, Bologna
- (1994), *Creatività, miti, discorsi, processi*, La Feltrinelli, Milano
- (1996), *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge
- (1998), *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, Il Mulino, Bologna
- (2010), *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*, Ledizioni, Milano
- Mendoza B. (2002), *Transnational feminisms in question*, in Feminist Theory, Vol. 3, Issue 3
- Meo M. (2012), *Il corpo politico. Biopotere, generazione e produzione di soggettività femminili*, Mimesis, Milano-Udine
- (2014), *Pensare i corpi*, in Meo M. (a cura di), *Ripensare il corpo. Rappresentazioni, medicalizzazioni, decolonizzazioni*, Aracne, Roma.
- Mernissi F. (1993), *Chaharazad non è marocchina*, Sonda, Casale Monferrato
- (1996), *La terrazza proibita*, Giunti, Firenze
- (2000), *L'harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze
- Mernissi F., al-Sa'dāwī N. e Vajrathon M., *A critical look at the Wellesley Conference*, in Quest, IV, 2, Winter 1978, pp. 101-7
- Mezzadra S. (2008), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale*, Ombre Corte, Verona

- Millet K. (1975), *Prostituzione: quartetto per voci femminili*, Einaudi, Torino
 (1973), *The Prostitution Papers. A Candid Dialogue*, Avon Books, Alameda
- Minić D. (2014), *Feminist Publicist Strategies: Women's NGOs' Media Activism and Television Journalism*
- Mizielinska J. e Kulpa R. (2011), *De-centring Western Sexualities: Central and Eastern European perspectives*, Ashgate, Surrey
- Moghadam V. (2005), *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora e Londra
 (2007), *From Patriarchy to Empowerment: Women's Participation, Movements, and Rights in the Middle East, North Africa, and South Asia*, Syracuse University Press, Syracuse
 (2015), *Transnational Feminist Activism and Movement Building*, in *The Oxford handbook of Transnational Feminist Movements*, Baksh R. e Harcourt W., Oxford University Press, Oxford, pp. 53-82
- Mohanty C.T., (1984), *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in «boundary 2», XII, No. 3, Spring - Autumn, 1984, pp. 333-358
 (1991), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington
 (1996), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge Press, Londra
 (2003), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press Books, Durham
 (2003a), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham
 (2003b), *Femminismo Senza Frontiere. Teoria, Differenze, Conflitti*, trad. it. di G. Giuliani, Verona, Ombre Corte.
- Morgan R. (1969), *Going Too Far*, Random House, New York
 (1970), *Sisterhood Is Powerful: The Women's Liberation Anthology*, Random House, New York
 (1982), *The Anatomy of Freedom*, W.W. Norton, New York
 (1984), *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology*, Random House, New York
 (2003), *Sisterhood Is Forever: The Women's Anthology for a New Millennium*, Washington Square Press, Washington
- Morris B. (1975), *Consumerism Is Now a Luxury Item*, Washington Star, pp. 1-7
- Mouffe C. (1992), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londra-New York
- Mulvey L. (1975), *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, in *Screen*, Volume 16, Issue 3, pp. 6–18
 (2009), *Visual and Other Pleasures (Language, Discourse, Society)*, Palgrave Macmillan
- Nagarajan C. (2013), *Femen's Obsession with Nudity Feeds a Racist Colonialist Feminism*, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/11/femen-nudity-racist-colonial-feminism>
- Namazie M. (2013), *Release Amina and Femen Activists now*, <https://bit.ly/2IVMbII>
- Neufeld D. (2012), *Femen activists get naked to raise political awareness*, Spiegel Online, <https://bit.ly/2LKdSM3>
- Nikolic-Ristanovic V. (2002), *Social Change, Gender and Violence. Post-communist and war affected societies*, Springer
- Noelle-Neumann E. (1970), *Wanted: rules for wording structured questionnaires*, in *Public opinion quarterly*, XXXIV, 2, pp. 191-201
- Nowicka W. (1995), *Statement from the Non-Region*, <https://bit.ly/2skUUDr>
- Nussbaum M. (2006), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge
- Nyangweso Wangila M. (2007), *Female Circumcision: The Interplay of Religion, Culture and Gender in Kenya (Women from the Margins)*, Orbis Book, Ossining
- O'Neill M. (2001), *Living with the other: Street sex work, contingent communities and degrees of tolerance*, in *Crime Media Culture*, Vol 4(1), pp. 73–93
- Oakley A. (1972), *Sex, gender and society*, Maurice Temple Smith, Londra
- Offen K. (2000), *European Feminisms, 1700-1950: A Political History*, Stanford University Press, Stanford

- O'Keefe T. (2011), *My body is my manifesto! SlutWalk, FEMEN and femmenist protest*, in *Feminist Review*, Volume 107, Issue 1, pp. 1–19
- Okin S.M. (1979), *Women in Western political thought*, Princeton University Press, Princeton
- Olcott, J. (2010), *Cold War Conflicts and Cheap Cabaret: Performing Politics at the 1975 United Nations International Women's Year Conference in Mexico City*, *Gender and History* 22 (November 2010), pp. 733-754
- Onuch, O. e Martsenyuk T. (2013), *Euromaidan Protest Participant Survey*, Nuffield College, Oxford: Ukrainian Protest Project. Funded by British Academy Newton Fellowship and John Fell Fund
- Onuch O. (2014), *EuroMaidan Protest Participant Survey*, Ukrainian Protest Project, Funded by British Academy Newton Fellowship and John Fell Fund
- Ott B. L. (2011), *Review essay: Assessing rhetorics of social resistance*, in *Quarterly Journal of Speech*, 97, pp. 334–347.
- Pace R. (2010), *Identità e diritti delle donne. Per una cittadinanza di genere nella formazione*, edizioni Firenze University Press, collana Premio tesi di dottorato, Firenze
- Papanek H. (1975), *The Work of Women: Postscript from Mexico City*, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1 (Autumn 1975), pp. 218. 49
- Papastergiadis N. (1997), *Tracing Hybridity in Theory*, in Werbner, P. e Modood T., *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London
- Pateman C. (1988), *The sexual contract*, Polity Press, Cambridge
- (1989), *The disorder of women: democracy, feminism, and political theory*, Stanford University Press, Stanford
- Pendleton E. (1997), *Whores and Other Feminists*, Routledge, Londra – New York
- Pepicelli R. (2010), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma
- Peretti I. (2012), *Donne razziste*, in *Silenzi. Non detti, reticenze e assenze di (tra) donne e uomini*, Ediesse, Roma
- Perilli V. e Ellena L. (2012), *Intersezionalità*, in *Femministe a parole. Grovigli da districare*, di S. Marchetti, J. H. M. Mascat e V. Perilli, Ediesse, Roma, pp. 130-135
- Perra M.S. e Ruspini E. (2015), *Trasformazioni del lavoro nella contemporaneità. Gli uomini nei lavori «non maschili»*, Franco Angeli, Milano
- Pesole E. (2016), *Femminismo transnazionale*, in Marchetti S., Mascat J.M.H., Perilli V., *Femministe a Parole. Grovigli da Districare*, Ediesse, Roma, pp. 106-110
- Petchesky R.P. (2003), *Global Prescriptions. Gendering Health and Human Rights*, Zed Books, New York
- Petras J. (1997), *Imperialism and NGOs in Latin America*, in *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*, December 1997 (Volume 49, Number 7)
- Phelan P. (1993), *Unmarked: The Politics of Performance*, Routledge, London
- Phillips A. (1987), *Feminism and equality*, Oxford University Press, Oxford
- (1993), *Engendering Democracy*, Polity Press, Cambridge
- Phillips S. D. (2008), *Women's Social Activism in the New Ukraine: Development and the Politics of Differentiation*, Indiana University Press, Bloomington
- Phoenix A. (2006), *Intersectionality*, *European Journal of Women's Studies* 13(3), pp. 187-192
- Pilcher J. e Whelehan I. (2004), *Fifty Key Concepts in Gender Studies*, Sage Publications, Londra
- Piotrowski P. (2012), *Art and democracy in post-communist Europe*, A Bryzski, Reaktion Books, London
- Pisano M (1996), *Un Cierito Deparpajo*, Ediciones Número Crítico, Santiago de Chile
- Pitch T. (2008), *Qualche riflessione attorno alla violenza maschile contro le donne*, *Studi sulla questione criminale*, n° III, 2
- Pitrone, M.C. (1984), *Il Sondaggio*, Franco Angeli, Milano
- Plakhotnik O., Mayerchuk M. (2012), *The Radical FEMEN and The New Women's Activism*, in «Krytyka», XIV, Issue 11-12, 2010, pp. 1-10
- Polany K. (1944), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston
- Posadskaya-Vanderbeck, A. (1996), *Voice from the Non-Region: How the Statement from Non-Region Found Its Way to the Plenary Session of the IV World Conference on Women on September 13 1995*, ASTRA Network, <http://www.astra.org.pl/?voice-from-the-non-region,136>
- Preciado B. (2002), *Manifiesto contra-sessuale*, Editore Il Dito e la Luna, Roma

- (2007), *Donne ai margini*, <http://qublog.blogspot.it/2007/01/beatriz-preciado-donne-ai-margini.html>
- Privitera W. (2012), *Sfera pubblica e democratizzazione*, Mimesis, Milano
- Puar J. (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham
- Puar J. e Rai A. (2015), *Mostro terrorista frocio: La guerra al terrorismo e la produzione di patrioti docili*, in Bacchetta P., Fantone L., *Femminismi queer postcoloniali: Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Ombre Corte, Verona pp. 150-178
- Pyzik A. (2014), *Poor But Sexy: Culture Clashes in Europe East and West*, Zero Books quarterly, XIV, 2, pp. 205-14
- Ratinaud P. (2009), *Iramuteq: Interface de R pour les Analyses Multidimensionnelles de Texte et de Questionnaires*, www.iramuteq.org
- (2012), *Analyse de la base de données «Observatoire des publics des actions AGIR» 2010-2011*, Direction de la formation professionnelle et de l'apprentissage, Conseil régional de Midi-Pyrénées
- Reilly N. (2011), *Rethinking the Interplay of Feminism and Secularism in a Neo-Secular Age*, *Feminist Review* 97, pp. 5-31
- Reinert M. (1983), *Une méthode de classification descendante hiérarchique: application à l'analyse Research*, 69(1), pp. 35-47
- (1986), *Présentation du logiciel ALCESTE à l'aide d'un exemple*, *Psychologie et éducation*, octobre 1986, 2, pp. 58-73
- (1990), *ALCESTE : Une méthodologie d'analyse des données textuelles et une application: «Aurélia» de Gérard de Nerval*. *Bulletin de méthodologie sociologique*, 26, pp. 24-54
- (2001), *Alceste, une méthode statistique et sémiotique d'analyse de discours. Application aux Rêveries du promeneur solitaire*, *Revue française de psychiatrie et de psychologie médicale* 5(49), pp. 32-6
- Rich A. (1987), *La Politica del Posizionamento*, in «Mediterranea», II, 1996, pp. 15-22
- Roman D. (2006), *Missing in Action: On Eastern European Women and Transnational Feminism*, <http://escholarship.org/uc/item/485681pr>
- (2008), *Disperse in Combattimento. Le donne dell'Europa dell'est e il femminismo transnazionale*, in «eSamizdat», VI, 2-3, 2008, pp. 243-247
- Romito P. (2000), *Private violence, public complicity: the response of health and social services to battered women*, in Sherr, L. and St Lawrence, J. (eds), *Women, health and the mind*, Wiley & Sons, New York, pp. 59-74
- (2008), *Violenza contro le donne e depressione dopo il parto*, *SIMG* 2008, 1, pp. 52-6
- Rorty R.M. (1967), *The Linguistic Turn. Essays In Philosophical Method*, The University of Chicago Press Book, Cgicago
- Rose A. M. (1950), *Public opinion research techniques suggested by sociological theory*, in *Public opinion*
- Rossi-Doria A. (2007), *Le donne nella modernità*, Pazzini, Rimini
- Roth B. (2003), *Separate Roads to Feminism: Black, Chicana, and White Feminist Movements in America's Second Wave*, Cambridge University Press, Cambridge
- Roy S. (2011), *Politics, Passion and Professionalization in Contemporary Indian Feminism*, in *Sociology* Vol. 45(4), pp. 587-602
- Rubchak M.J. (2009), *Ukraine's ancient matriarch as a topos in constructing a feminine identity*, in *Feminist Review*, 92(1), pp. 129-150
- (2012), *Seeing pink: searching for gender justice through opposition in Ukraine*, *European Journal of Women's Studies*, vol. 19, no. 1, pp. 55-72
- (2012), *Mapping Difference: The Many Faces of Women in Contemporary Ukraine*, Berghahn Books
- Rubin G. (1975), *The traffic in women: notes on the "political economy" of sex*, Monthly Review Press, New York
- (1988), *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, Routledge, New York
- Ruth D. (1992), *Mesomobilization: Organizing and Framing in Two Protest Campaigns in West Germany*, in *American Journal of Sociology*, Volume 98, Number 3, Nov., 1992
- Rueda Ortiz R. (2009), *Convergencia tecnológica: síntesis o multiplicidad cultural*, in *Colombia Signo Y Pensamiento*, Vol. XXVIII, pp.114-130

- Ruggiero V. (2007), *Dicotomie e movimenti sociali contemporanei*, in Montagna N. (a cura di), *I movimenti sociali e le mobilitazioni globali. Temi, processi e strutture organizzative*, Franco Angeli, Milano, pp. 89-101
- Rupp L.J. (1998), *Feminisms and Internationalism: A View from the Centre*, *Gender & History*, Volume 10, Issue 3, Novembre 1998, pp. 535-538
- Ruspini E. (2009), *Le identità di genere*, Carocci, Roma
 (2009), *Media. Corpi, sessualità. Dai corpi esibiti al cybersex*, Franco Angeli, Milano
 (2010), *Sessualità narrate. Esperienze di intimità a confronto*, Franco Angeli, Milano
- Russel E.H.D e Van den Ven N. (1976), *Crimini contro le Donne. Atti Del Tribunale Internazionale 4-8 Marzo 1976*, Bruxelles, Sonzogno Dossier, Milano
- Rutherford J. (1990), *The Third Space: Interview with Homi Bhabha. Identity, Community, Culutre, Difference*, Lawrence and Wishart, London
- Saïd E. (1978), *Orientalismo*, La Feltrinelli, Milano
 (1993), *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London
- Salem S. (2012), *Femen's Neocolonial Feminism: When Nudity Becomes a Uniform*, <https://bit.ly/2H2ILcb>
- Salman T. (1990), *Between orthodoxy and euphoria: research strategies on social movements, a comparative perspective*, in W. Assies, G. Burgwal, e T. Salman (eds.), *Structures of Power, Movements of Resistance: An Introduction to Theories of Urban Movements in Latin America*, Centre for Latin American Research and Documentation, Amsterdam, pp. 99-75
- Salton G. e Buckley C. (1988), *Term-Weighting Approaches In Automatic Text Retrieval*, in *Information Processing & Management*, Vol. 24, No. 5, pp. 513-523
- Sanghera J. (2005), *Unpacking the Trafficking Discourse. In Trafficking and Prostitution Reconsidered: New Perspectives on Migration, Sex Work, and Human Rights*, Paradigm Publishers, Londra
- Saraceno C. (1988), *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna
 (1992), *Pluralità e mutamento. Riflessioni sull'identità femminile*, Franco Angeli, Milano
 (1996), *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna
 (2008), *Families, Ageing and Social Policy. Intergenerational Solidarity in European Welfare States*, Cheltenham
- Scaraffia L. (1989), *Riflessioni a margine del convegno*, in Fiume G. (a cura di) *Onore e storia nelle società mediterranee*. La Luna, Palermo
- Schatzman L. e Strauss A.L. (1973), *Field Research: Strategies for a Natural Sociology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs
- Schmidt D. (2016), *Note su Femen e la sua protesta. Alla ricerca di chiavi interpretative*, in *Archivio Antropologico Mediterraneo on line*, anno XVII, 2014, No. 16 (2), pp. 49-56
- Schütz A. (1932), *Prefazione*, in *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna
- Sciolla L. (1998), *Sociologia: le cassette degli attrezzi*, in *L'informazione bibliografica*, Trimestrale di analisi della produzione libraria italiana, 4/1998, pp. 613-622
- Scott J.W. (2011), *The Fantasy of Feminist History*, Duke University Press, Durham
- Semi G. (2010), *L'osservazione partecipante. Una guida pratica*, il Mulino, Bologna
- Sen A. (1999), *Development as Freedom*, Anchor Books, New York
- Serughetti G. (2012), *Chiedo asilo. Essere rifugiato in Italia*, Università Bocconi Editori, Milano
 (2013), *Uomini che pagano le donne. Dalla strada al web, i clienti nel mercato del sesso contemporaneo*, Ediesse, Roma
- Shaheed F. (1994), *Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network, Women Living under Muslim Laws*, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 19 (4): 997-1019
- Shevchenko O. (2009), *Crisis and the Everyday in Postsocialist Moscow*, Indiana University Press, Bloomington
- Shoath E. e Stam R. (1994), *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the media*, Routledge, Londra
- Shohat E. (2002), *Area Studies, Gender Studies, and the Cartographies of Knowledge*, in *Social Text*, 72 (Volume 20, Number 3), Fall 2002, pp. 67-78
- Shymchyshyn M. (2005), *Ideology and Women's Studies Programs in Ukraine*, in *NWSA Journal* 17(3), pp. 173-85
- Siebert R. (2003), *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma

- Van den Berg T.R.I. (2014), *Dit is geen Feminisme. Een kritische analyse van het debat rondom Femen*
<http://dspace.library.uu.nl/handle/1874/299023>
- Vertovec S. e Cohen R. (2002), *Conceiving cosmopolitanism: theory, context and practice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1–22
- Vianello F.A. (2008), *Migrando sole: Legami transnazionali tra Ucraina e Italia*, Franco Angeli, Milano
- Vingelli G. (2005), *Un'estranea fra noi. Bilanci di genere, movimento femminista e innovazione istituzionale*, Rubettino, Soveria Mannelli
- Vitale E. (2000), *Diritti umani e diritti delle minoranze: problemi etici, politici, giuridici*, Rosenberg & Sellier, Torino
- Vlasova T. e Vlasova O. (2012), *Gender, Fashion and Postmodern Discourses*,
<http://eadnurt.diit.edu.ua:82/jspui/handle/123456789/1181>
- Weathers M.A. (1969), *An Argument For Black Women's Liberation As a Revolutionary Force*, in in *More Fun and Games: A Journal of Female Liberation*. Cambridge, Mass: Cell 16. vol. 1, no. 2
- Weber M. (1922), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, California Press, Berkley
- Weber-Fève S. (2010), *Re-hybridizing Transnational Domesticity and Femininity: Women's Contemporary Filmmaking and Lifewriting in France, Algeria, and Tunisia*, Lexington Book, Lenham
- Weizman E. (2000), *Yellow Rhythms*, 010 Publishers, Rotterdam
- Weldon S.L. (2006), *The structure of intersectionality: A comparative politics of gender*, in *Politics & Gender* 2 (2), pp. 235-248
- Werbner P. e Modood T. (1997), *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities And The Politics Of Anti-Racism*, University of Chicago Press, Chicago
- Westendorf C. (2013), *You Know at Least One Victim of Sexual Assault*, Huffington Post Canada, 4 aprile 2013, http://www.huffingtonpost.ca/colleen-westendorf/slutwalk-anniversary_b_3014872.html
- Westling M. (2007), *Expanding the Public Sphere: The Impact of Facebook on Political Communication*,
http://bytec.co.uk/wp-content/uploads/bytec/manufacturers/pdfs/2012-08_18_afacebook_and_political_communication.pdf
- Whitaker J.S. (1975), *Women of the World: Report from Mexico City*, in *Foreign Affairs* Vol. 54, No. 1 (Oct., 1975), pp. 173-181
- Wilson, A. (2009), *The Ukrainians: unexpected nation*, Yale University Press, New Haven e London
- Wollstonecraft M. (1997), *The Vindications: The Rights of Men and The Rights of Woman*, Macdonald
- Yekelchik S. (2007), *Ukraine: birth of a modern nation*, Oxford University Press, Oxford e New York.
- Young I.M. (1989), *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in *Ethics*, Vol. 99, No. 2 (Jan., 1989), pp. 250-274
- (1990), *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton
- (2005), *Structural Injustice and the Politics of Difference*,
<https://www.kent.ac.uk/clgs/documents/wordfiles/events/young.paper.doc>
- Young R. (1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londra e New York
- Yuval-Davis N. (1997), *Gender & nation*, SAGE, Londra-New York
- (2006), *Gender and Nation*, SAGE Publications, London
- (2006), *Intersectionality and Feminist Politics*, *European Journal of Women's Studies*, Vol.13, No. 3, pp. 193-209
- (2011), *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*, SAGE, New York
- Yuval-Davis N. e Werbner P. (1999), *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, New York
- Zabuzhko O. (2002), *Publicity and media under communism and after: The destruction of privacy*, in *Social*
- Zdravomyslova E. e Temkina A. (2012), *The Crisis of Masculinity in Late Soviet Discourse*, in *Russian Studies in History*, 51:2, pp. 13-34
- Zherebkina I. (2003), *On the Performativity of Gender: Gender Studies in Post-Soviet Higher Education*, *Studies in East European Thought*, Volume 55, Issue 1, pp 63–79
- Zhurzhenko T. (1999), *Gender and Identity Formation in Post-Socialist Ukraine: The Case of Women in Shuttle Business*, in R. Anderson, S. Cole and H. Howard (eds) *Feminist Fields: Ethnographic Insights*, Peterborough, Canada, pp. 243–263
- (2001), *Free market ideology and new women's identities in post-socialist Ukraine* in *European Journal of Women's Studies*, 8(1), pp. 29–49.

- (2004), *Families in the Ukraine: Between postponed Modernization, Neo-Familialism and Economic Survival*, in *Families in Eastern Europe. Contemporary Perspectives in Family Research*, Volume 5, pp.187-209
- (2014), *Yulia Tymoshenko's Two Bodies*, in *Women in Politics and Media: Perspectives from Nations in Transition*
- Zimmermann Y.C. (2010), *From Bush to Obama: Rethinking Sex and Religion in the United States' Initiative to Combat Human Trafficking*, in *Journal of Feminist Studies in Religion*, Volume 26, Number 1, pp. 79-99
- Zincone G. (1992), *Acts of Citizenship*, Il Mulino, Bologna
- Zinsser, J.P. (2002), *From Mexico to Copenhagen to Nairobi: The United Nations decade for women 1975–1985*, *Journal of World History* 13(1): 139–168
- Žižek S. (2005), *Interrogating the Real*, in R. Butler and S. Stephens (eds.), Continuum, New York e Londra
- Zychowicz J. (2011), *Two bad words: FEMEN & Feminism in independent Ukraine*, in *Anthropology of East Europe Review*, 29, pp. 215–227
- (2015), *Performing protest: Femen, Nation, and the Marketing of Resistance*, in *Journal of Ukrainian Politics and Society*, pp. 79-104.