

Interventi/Remarks

FORUM DI STUDI SUL SUFFRAGISMO*

LUANA MARIA ALAGNA

DA SARAH M. GRIMKÉ AGLI STUDI DI GENERE
LA SVOLTA ERMENEUTICA DEL LINGUAGGIO
POLITICO FEMMINISTA

1. Religione e femminismo tra America e Europa

Questo forum di studi prende spunto dalla pubblicazione in italiano della corrispondenza di Sarah Moore Grimké con la sorella Angelina, curata da Thomas Casadei¹. Nella lettera «Sull'eguaglianza originaria della donna» (Grimké 2016: 19) citando il versetto 1,26-27 della Genesi in cui si afferma che «Dio creò l'uomo simile a sé, lo creò a immagine di Dio, maschio e femmina li creò» (Grimké 2016: 21), ella vuole dimostrare con decisione come l'uguaglianza tra gli esseri umani possa essere riscontrata mediante un'interpretazione diversa del testo biblico che si spogli del pregiudizio maschile, che fino ad allora aveva fornito una versione manipolata del significato della parola di Dio.

Le rivendicazioni dei diritti civili e politici delle donne sono strettamente connesse alla diffusione della dottrina cristiana riformata, e in particolare al calvinismo puritano. Sulle coste degli Stati Uniti è nelle comunità nate dai *pilgrim fathers* che

* Il *Forum di studi sul suffragismo* è a cura di Luana Maria Alagna.

¹ Studioso dei diritti umani, negli ultimi anni ha dedicato particolare attenzione al rapporto tra femminismo e diritto: si veda, a titolo indicativo Casadei (2015: 247-288).

si parla di uguaglianza di tutti gli esseri umani in tutti gli ambiti sociali e politici; qui il popolo di Dio esplicitamente viene riconosciuto al di là delle strutture ecclesiastiche. Tuttavia anche in queste comunità a essere escluse dalla sfera pubblica e dai diritti politici erano ancora una volta le donne.

È in tale *milieu* che si colloca Sarah Moore Grimké, appartenente alla corrente quacchera puritana ed impegnata, sin da giovanissima, nelle lotte contro lo schiavismo e la conquista dei diritti degli esclusi.

Le radici bibliche della discriminazione di genere possono essere riscontrate sia nel nuovo che nel vecchio testamento, colmi di brani in cui la donna viene proscritta ad una posizione di inferiorità. Ella è impura e come tale esclusa dalla partecipazione alle assemblee pubbliche, non può dare lettura dei testi sacri e non può essere fonte di testimonianza. A questo riguardo, nel Nuovo testamento nella prima lettera di Timoteo (2, 8-15) si legge:

Voglio dunque che in ogni luogo gli uomini preghino, alzando al cielo mani pure, senza collera e senza polemiche. Allo stesso modo le donne, vestite decorosamente, si adornino con pudore e riservatezza, non con trecce e ornamenti d'oro, perle o vesti sontuose, ma, come conviene a donne che onorano Dio, con opere buone. La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare né di dominare sull'uomo; rimanga piuttosto in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non Adamo fu ingannato, ma chi si rese colpevole di trasgressione fu la donna, che si lasciò sedurre. Ora lei sarà salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con saggezza.

È un ordine categorico quello di Timoteo, che si estende all'insegnamento nelle assemblee e alla gestione dell'autorità ecclesiale. La sottomissione e il silenzio, le limitazioni negli indumenti da indossare sono prescrizioni volte ad affermare la discriminazione della donna rispetto alla superiorità maschile, in un incastro di ombre la cui ricerca esplicativa ci induce ad una duplice ipotesi argomentativa: l'introduzione della subalternità femminile deriva dalla religione medesima o dal contesto culturale e politico entro il quale il mistero di Dio viene interpretato?

Quel che è certo è che l'ambiente in cui il legame tra donna e religione si manifesta è quello della comunità in cui, a seconda delle tradizioni culturali, gli spazi di libertà e uguaglianza possono dilatarsi o restringersi. Nelle prime comunità cristiane, in cui ancora l'ordine societario non era stato inficiato dalla cultura patriarcale, l'autorità ecclesiale veniva esercitata senza differenziazioni tra gli stessi membri, e alternandosi nei ruoli, sia donne sia uomini, entrambi in possesso del dono profetico cristiano, potevano esercitarla².

Col passaggio ad un ordine sociale più articolato, basato su di una struttura familiare e sociale in cui al *pater familias* le donne dovevano obbedienza, a queste ultime fu sottratto lo spazio che prima occupavano, ridotto e circoscritto sempre più all'ambiente domestico. Così la *his-story* cominciò ad essere scritta omettendo la *her-story*, con le relative restrizioni all'esercizio di ogni tipo di potere pubblico episcopale fino alla conseguente convinzione diffusa dell'*innaturalità* della donna per le posizioni di comando.

Dunque probabilmente le ombre gettate sulla donna nel suo legame con la religione derivano proprio dal contesto politico e culturale in cui si manifestarono.

L'errata interpretazione del testo biblico, l'influenza del quadro sociale in cui le sacre scritture ricevettero le prime interpretazioni *misogine* sono proprio ciò che Sarah Grimké cerca di contestare nelle sue lettere, fornendoci un'esegesi di diversa declinazione. Trarre la giustificazione della dipendenza della donna dall'uomo dalla genesi dei corpi o dall'ordine progressivo della creazione per Sarah è la realizzazione di una profezia, che Jehovah pronuncia nel concretarsi del peccato originale, il quale non aveva prodotto una loro «distinzione in quanto esseri morali, intellettuali e responsabili» (Grimké 2016: 25) ma, presupponendosi una sostanziale eguaglianza tra l'uomo e «l'aiuto *adatto* a lui» (Grimké 2016: 22), «entrambi decaddero dall'innocenza, e conseguentemente dalla felicità, ma non dall'eguaglianza» (Grimké 2016: 24).

² Per un approfondimento sulla *condicio* delle donne nelle prime comunità cristiane si veda Fiorenza (1983).

Molte altre interpretazioni, che vogliono asserire come la diversità sessuale manifesti la preminenza dell'uomo sulla donna, in quanto scaturigine dei mali legati alla caduta nel peccato del frutto proibito, puntano l'accento sulla modalità con cui venne creata Eva. Secondo questa visione Eva fu creata da Dio non dalla terra, come avvenne per Adamo, ma da una sua costola, implicazione esaustiva della sua dipendenza nei confronti dell'uomo, tesi avversata da molte teoriche femministe, come si evince dalle parole di Mary Wollstonecraft:

fra coloro che credono che Eva sia una costola di Adamo, ritengo doveroso ammettere che tale storia è infondata e può essere utilizzata solo come riprova del fatto che l'uomo, sin dalla remota antichità, ha ritenuto utile esercitare la propria forza per sottomettere la propria compagna, servendosi dell'inventiva per dimostrare che ella doveva tenere il collo piegato sotto il giogo, giacché l'intera creazione aveva avuto origine per il piacere e la convenienza di lui (Wollstonecraft 2008: 36).

Ma muovendo dalla costola di Adamo, spogliandoci dei preconcetti euristici maschilisti, si può notare come più che simbolo di dipendenza ciò sia manifestazione dell'identità che intercorre tra uomo e donna. La comparsa della donna nell'Eden infatti, segnando la fine della solitudine dell'uomo nel godimento delle sue gioie e dei suoi dolori, induce Adamo ad affermare: «Essa è carne dalla mia carne, ossa dalle mie ossa! Costei si chiamerà donna perché dall'uomo fu tratta»³ (Genesi, 2, 19-23). Ed è anche Sarah Grimké ad affermare che «essa era una parte di lui, come se Jehovah avesse concepito il disegno di rendere perfetta e completa l'unità e l'identità dell'uomo e della donna» (Grimké 2016: 23).

Le visioni dicotomiche rispetto alla semantica del testo biblico sono innumerevoli, in cui luci ed ombre si alternano e si stringono in un giogo che è servito ad affermare la preminenza

³A sostegno della tesi dell'identità naturale appare utile ricordare che nella lingua sumera il sintagma *ti* indica contemporaneamente la costola e la femminilità; inoltre i due termini ebraici che indicano "uomo" e "donna" sono *'ish* e *'isshah*, in pratica la stessa parola al maschile e al femminile (Genesi, 2,23-24).

del genere maschile nei tempi. La tradizione culturale patriarcale aveva attribuito al *vis* il carattere della trascendenza e della sua superiorità naturale, rispetto all'asimmetrica immanenza e debolezza della *γυνή*, complementi aggettivali nella cui morsa la Chiesa era rimasta stretta, pur affermando contemporaneamente al rifiuto di Eva l'assoluto elogio di un'altra donna, Maria, simbolo della redenzione dal peccato.

I testi sacri della tradizione cristiana, ma anche quelli di altre confessioni, subiscono inevitabilmente le interferenze degli estensori biblici, tanto che accanto ad un contenuto dottrinario troviamo nella scrittura un immancabile intervento e condizionamento umano. Al tempo in cui i testi vennero manoscritti la condizione della donna ebraica era di assoluta subordinazione, per cui spogliare la dottrina dal pregiudizio risultava molto complesso in una società androcentrica, in cui era l'uomo a rivestire il ruolo di *dominus*. Per molti secoli il carattere patriarcale delle relazioni sociali non venne mai posto sotto accusa; i dogmi religiosi e le istituzioni religiose fungevano da guardiani e garanti dell'organizzazione patriarcale del mondo. Sarà solo a partire dal XVI secolo con la Riforma, che portava in sé cambiamenti radicali nel mondo della cristianità, oltre al concomitante sviluppo ed emersione della nuova classe borghese che scalzava l'antico assetto feudale della società, che si creò la giusta congiuntura che andava a favorire la genesi del primo pensiero femminista. Fu una breve parentesi, descritta con le parole di Elizabeth Gould Davis nel suo *The First Sex* come un miracolo:

And sixteenth-century women, like long-deprived plants brought out of the darkness into the sunshine, responded to the unaccustomed light and warmth in a way that can be described only as miraculous (Davis 1971: 283).

Nella fase iniziale della riforma alcune donne divennero un punto di riferimento per la fioritura delle prime elaborazioni in senso femminista: Maria Stuarda, Anna Bacon, Caterina d'Aragona, Margaret Roper, Mary Sidney. Ma questo breve interludio, che aveva acceso la speranza delle donne in una promessa di liberazione, con la fine del cinquecento si diresse verso la sua fine.

L'ascesa del puritanesimo nel mondo protestante portò al consolidamento dello status d'ineguaglianza delle donne. Con la caccia alle streghe, inaugurata proprio dalla chiesa protestante, migliaia sono le donne che vennero uccise sul rogo. Ma probabilmente l'oppressione più incisiva ebbe luogo con l'avvento del calvinismo e con l'affermazione della dottrina della predestinazione divina, che non lasciava alcuna speranza di redenzione alla progenie di Eva, madre di una parte del genere umano maledetto dal peccato.

A mettere in luce la relazione che intercorre tra il protestantesimo e la richiesta di soggettività delle donne è Debora Spini, che nel suo saggio, *Protestantesimo, donne e sfera pubblica*, evidenzia - attraverso un'analisi dettagliata - come tale rapporto sia ambiguo e controverso. Se da un lato, infatti, la riforma «dona dignità e valore alla vita quotidiana e allo spazio della vita familiare, in cui la donna era tradizionalmente confinata», dall'altro, non fa altro che riaffermare la sfera alla quale ella esclusivamente appartiene. Tuttavia, afferma la Spini, le donne hanno avuto la possibilità, nell'universo variegato delle chiese protestanti, di ritagliarsi degli spazi, pur considerando le enormi difficoltà d'accesso alla sfera pubblica, di esclusivo appannaggio maschile.

Ciò accadeva per esempio, ricorda Debora Spini, nella «Società degli Amici» cui apparteneva Sarah Grimké, ma anche nella chiesa Metodista, che fu tra i primi movimenti ad autorizzare la predicazione in pubblico delle donne. Merito della riforma protestante, che va in ogni caso a questa riconosciuto e che ha funto da spinta alle rivendicazioni dei diritti delle donne, è l'aver spezzato l'intermediazione sacramentale della chiesa, rendendo l'individuo libero in quanto, posto direttamente dinnanzi a Dio, che è un Dio di libertà e di Grazia, si configura come autentico e senza altri intermediari nell'interpretazione della parola delle scritture.

Per i puritani i credenti non avevano soltanto la responsabilità di riformare la chiesa, ma soprattutto di rifondare la società politica, innestando così la modernità dello spazio pubblico nell'orizzonte religioso. Un nuovo ordine statale e politico poteva concretizzarsi proprio come esito di una scelta volontaria e di un accordo collettivo, un dispiegarsi volontario di

un'associazione libera di individui. Il puritanesimo interrompe così quella tradizione ideologica aristotelica della naturalità dell'organizzazione statale sostituendovi il *covenant*, come frutto volontaristico della strutturazione politica degli individui.

È il nuovo patto di cui ci parla Michael Walzer nel libro *La rivoluzione dei Santi* (Walzer 1996 [1965]), un *agreement* liberamente e volontariamente sottoscritto, che lega l'uomo a Dio attestandone contemporaneamente la libertà di coscienza, unico luogo figurato in cui si apre la porta della fede, e in cui, liberati dalla subordinazione alla chiesa, ciascuno porta testimonianza del proprio credo nell'agire quotidiano⁴.

È proprio in quest'ultimo aspetto, ossia con quest'affermazione della libertà di coscienza, sostiene la Spini, che si può trovare una linea di congiunzione tra il protestantesimo e la spinta propulsiva verso una piena acquisizione di autonomia e libertà della soggettività femminile. Infatti, l'idea del patto come accordo tra eguali, porta in sé l'idea rivoluzionaria dell'uguaglianza dei diritti, dell'uguaglianza di tutti i credenti dinanzi a Dio, ponendo in discussione l'atavica distinzione tra gli uomini basata su elementi qualitativi di nascita. Dunque, se in parte la riforma ha favorito l'emergere di un pensiero femminista rivendicazionista, tuttavia ciò non è stato sufficiente a rendere il percorso per l'acquisizione della parità di trattamento più agevole.

La radicata convinzione della debolezza e dell'inferiorità della donna come giustificazione esaustiva della sua subalternità è stata in grado di tacere per secoli le voci di donne in lotta per l'affermazione anche solo della loro semplice capacità d'intelletto, di ragionamento critico. L'aver proibito alle donne la possibilità di un'emancipazione culturale era stato funzionale a limitare le *commoditas* dello spazio pubblico a solo una parte del genere umano. Sarah Grimkè nella sua lettera *L'intelligenza della donna* (Grimkè, 2016: 43) è tra coloro che riconoscono come siano gli stessi uomini a non aver voluto il miglioramento della donna in virtù della loro *presunzione di*

⁴ Per un approfondimento su Michel Walzer si segnala Casadei (2012).

superiorità, limitando loro di fatto i vantaggi intellettuali di cui essi invece godevano.

La battaglia di rivendicazione per la parità d'accesso all'istruzione percorre i tempi e si protrarrà fino al Novecento, quando anche Anna Maria Mozzoni, giornalista vicina al movimento socialista e parte attiva nella lotta per l'acquisizione dei diritti civili in Italia, mette in evidenza come il biasimo di cui le donne sono state caricate contrasti con i loro talenti e le loro capacità intellettuali, volutamente screditate da chi voleva la donna come passiva e come «oggetto da strapazzo».

Grazie alla ricostruzione di uno tra i più influenti percorsi teorici del pensiero femminista italiano come quello della Mozzoni, Chiara Continisio mette in evidenza, nel suo *Ancora di Anna Maria Mozzoni. Linee di ricerca per il futuro*, come la discussione rispetto al rapporto tra religione e femminismo si arricchisce di nuove sfumature, cariche di un'eredità ermeneutica che ha attraversato nazioni e secoli. Il periodo in cui si colloca Mozzoni nel panorama culturale italiano è quello in cui il positivismo, affermatosi precedentemente nel resto d'Europa, era in grado di rintracciare e interpretare variegate esigenze sociali, sullo sfondo di un sentimento di fiducia nel futuro e delle possibilità di progresso.

Quest'ultimo aspetto era strettamente legato alla crescente speranza democratica come antidoto alla barbarie della guerra e, in relazione al nostro oggetto d'analisi, è necessario ricordare come sia stato un elemento dirimente per l'ascesa del pensiero femminista, che trovava il suo spazio nella tradizione liberale e democratica.

La diffusa fiducia nel progresso si traduceva in sostanza nella speranza di un miglioramento del genere umano, nel senso di un suo sviluppo evolutivo lineare e morale. In tale cornice il movimento emancipazionista italiano poneva al centro della società e della politica la questione femminile.

Un ruolo determinante, in uno spettro variegato di posizioni femministe alternate tra destra e sinistra, tra conservatorismo e democrazia, lo occupa proprio Mozzoni, mazziniana e convinta assertrice che il grado di democrazia di una nazione e di un popolo si misurasse a partire proprio dalla condizione della donna.

Continisio apre nuovi spunti d'indagine rispetto alla sua posizione sulla religione, elemento che secondo la femminista si poneva alle donne sotto un duplice volto: da un lato come strumento di dominio (rivelatosi tale a causa dell'istituzionalizzazione della chiesa, marchiata della colpa dell'irreggimentazione delle coscienze), dall'altro, come terreno di liberazione (in virtù dell'aspetto spirituale del cristianesimo, descritto dalla Mozzoni come una meravigliosa dottrina portatrice di valori quali la libertà, l'uguaglianza e la solidarietà).

Sarà proprio con l'istituzionalizzarsi delle prime comunità cristiane infatti, argomenta Chiara Continisio, che si attiverà quella spirale involutiva che culminerà col configurarsi della chiesa come strumento di potere e di prevaricazione. Il parallelismo con Sarah Grimkè è inevitabile, pure con le dovute cautele e differenziazioni. Entrambe, argomenta la Continisio, animate da un sentimento religioso intenso, conducono una battaglia demistificatrice e educativa, fornendo alle donne gli strumenti concettuali per operare il riscatto di ciò che per natura apparteneva loro e che loro fu sottratto da una cultura patriarcale imperante.

Ma se lo strumento di cui Sarah Grimkè si appropria è una rilettura delle sacre scritture, Anna Maria Mozzoni, vissuta un secolo dopo, utilizza un approccio storico-filosofico senza alcun riferimento agli scritti profetici, puntando piuttosto al principio della ragione come motore dello sviluppo dell'umanità.

Un secolo e un oceano separano Sarah Grimkè da Anna Maria Mozzoni, ma ciò che emerge con tutta la sua forza è tanto il sentimento di rivalsa e di giustizia che le animava, quanto una forte fiducia nel futuro, pregno di aspettative rispetto all'esigenza di un mutamento di paradigma, le cui linee di demarcazione erano ancora incerte perché mancava la consapevolezza di come questo si sarebbe realizzato, se attraverso una rivoluzione o mediante un graduale cambiamento, un lento adattamento alle diverse esigenze storiche in trasformazione.

Facendo un salto nella contemporaneità, l'esperienza empirica maturata può indurci tuttavia ad un azzardo teorico, e affermare che, probabilmente, nel Novecento l'unica rivoluzione

riuscita, qualora si postuli l'azione di lotta delle donne nell'acquisizione dei diritti come rivoluzionaria, sia stata proprio quella femminista.

2. Rivoluzioni parallele

Così Condorcet in *Sur l'admission des femmes au droit de cité* esorta ad agire contro la subordinazione delle donne, attraverso il libero accesso alle professioni e al riconoscimento ad un'eguale dignità di tutto il genere umano:

[...]Il ne faut pas croire que parce que les femmes pourraient être membres des assemblées nationales, elles abandonneraient sur-le-champ leurs enfants, leur ménage, leur aiguille...il est assez singulier que dans un grand nombre de pays on ait cru les femmes incapables de tout fonction publique, et dignes de la royauté[...] (Condorcet 1847: 128-130 [1790]).

Ma la sua voce rimane senza eco tra i *philosophes* restii nell'attribuire alle donne le stesse capacità e gli stessi diritti civili e politici degli uomini.

La consapevolezza che i valori promossi dalla rivoluzione francese avevano affrancato le coscienze degli uomini, figli dei lumi, dal giogo della tirannia e dell'assolutismo, segnava così l'emergere di una dissonanza. Il vortice rivoluzionario che risucchiava i principi dell'*ancien régime* si arrestava innanzi a quella «metà del genere umano»⁵ che scontava ancora il peso dell'invisibilità, l'onta del peccato originale, il dileggio del padrone.

Se i controrivoluzionari accusavano gli artefici della rivoluzione di aver sovvertito l'ordine sociale dando potere alle donne, liberandole dai ruoli che la società tradizionale aveva dato a esse, in realtà molti rivoluzionari sul tema furono alquanto moderati se non addirittura reazionari. L'unico compito che,

⁵ Cfr. Mill (1869): «The real question is, whether it is right and expedient that one-half of the human race should pass through life in a state of forced subordination to the other half».

infatti, si proponeva la rivoluzione rispetto al tema femminile sarebbe stato quello di garantire delle leggi che potessero migliorare la condizione della donna, senza tuttavia sovvertire il ruolo cui erano deputate per natura, quello di mogli e madri.

Nella sua *Encyclopédie* Diderot, uno dei maggiori rappresentanti dell'illuminismo francese, definisce il termine di «cittadino» come colui che è detentore di diritti politici, utilizzando il sostantivo con un'accezione unicamente maschile, tanto che egli stesso specifica: «On n'accorde ce titre *aux femmes, aux jeunes enfants, aux serviteurs, que comme à des membres de la famille d'un citoyen proprement dit; mais ils ne sont pas vraiment citoyens*» (Diderot 1751: 381).

Le barricate di coloro che volevano ovattare l'angelo del focolare, che vedevano la spinta femminista come una minaccia per un mondo che fino ad allora era stato di esclusivo appannaggio maschile, tuttavia non riuscivano ad arrestare quel fermento parallelamente rivoluzionario, che ormai aveva cominciato ad impiantare le sue radici nelle coscienze di alcune donne particolarmente indomite.

Come è ben noto, parte della storiografia concorda sul fatto che fonte di ispirazione da cui i rivoluzionari dell'89 trassero la forza delle proprie ragioni fu proprio la filosofia politica di Rousseau, la quale si stagliava sullo sfondo delle idee della *Révolution*. Come afferma Quinet «Egli sta a questa rivoluzione come il germoglio sta all'albero» (Quinet 1845); l'esaltazione della democrazia diretta, il principio di sovranità popolare e l'idea del suffragio universale sembrano derivare proprio dall'autore del *Contrat Social*. Ma pur essendo il fondatore del moderno concetto di democrazia, Rousseau è uno dei principali fautori dell'esclusione delle donne dall'alveo dei diritti politici.

I valori fondamentali del pensiero politico di Rousseau sono proprio quelli dell'uguaglianza e della libertà, unici baluardi contro la corruzione della civiltà; alla precisa domanda formulata dagli accademici di Digione: «*Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?*» (Rousseau 1755), egli aveva risposto negando che nella legge naturale si trovasse alcuna autorizzazione all'ineguaglianza tra gli uomini. Tuttavia il riconoscimento dei

diritti di cittadinanza per lui includeva una sottrazione: le donne.

Queste erano funzionali al solo soddisfacimento dei desideri dei loro mariti e alla custodia della famiglia, come cellula sostanziale della società. L'esclusione di un ordine gerarchico tra gli individui, tipico dei sistemi feudali, nel pensiero di Rousseau segna il suo avvio attraverso l'affermazione del principio di uguaglianza e con il conseguente rifiuto dell'esistenza di differenze di ogni sorta tra gli esseri umani, partecipi ad una comune dignità. Complementare a tale consapevolezza vi è ciò nonostante una concezione della soggettività femminile che nell'*Emilio* (Rousseau 1762), l'opera in cui l'autore elabora il proprio progetto pedagogico in cui acquista un ruolo centrale la spontaneità e l'originalità dell'*educandus* che il precettore deve favorire, si concreta come un'eccezione rispetto a quella maschile.

Nel tentare di riconoscere la diversità tra i due sessi, che potrebbe essere intesa come una sfumatura moderna di affermazione del principio d'uguaglianza, fallisce e si rivela con una sostanziale contraddizione. La differenza nel caso della donna si traduce in un'essenziale disuguaglianza. Il riconoscere che «la donna è fatta specialmente per piacere all'uomo» (Rousseau 1762: 53), o ancora «per piacere e per essere soggiogata» soggiace ad una lapalissiana convinzione di dipendenza del sesso *docile, dolce e accorto*, dall'altro sesso *attivo e forte*. Così l'educazione di Sophie⁶ è volta ad affermare la superiorità razionale di Emilio e la conseguente estromissione dalla sfera pubblica della donna, attraverso una sistematica valorizzazione ed esaltazione dell'ambiente domestico come l'unico luogo in cui viene collocato l'ineludibile destino della *condicio* femminile (Paternò 2002).

⁶ Il libro V dell'*Emilio* è dedicato all'educazione di Sophie. La parte dedicata all'educazione della donna mette in evidenza come anche per Rousseau, fondatore del moderno concetto di democrazia, lo scoglio dell'emancipazione femminile e della loro partecipazione all'eguale dignità fosse difficile da superare, da una società tradizionale ancorata ad una struttura familiare e societaria comoda e consolidata.

La voce dell'uguaglianza universale senza differenze e limiti però si alzava e diveniva vessillo sia di alcuni intellettuali uomini dell'epoca come, appunto, Condorcet, ma soprattutto di quelle donne che non tolleravano più il peso di una disparità iniqua e reiterata per secoli. Oltre al testo di Condorcet *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, pubblicato nel luglio del 1790, in cui si denuncia come per una dimenticanza da parte degli uomini illuminati le donne siano divenute il simbolo dell'ineguaglianza all'interno della razza umana, vengono pubblicati due testi fondamentali, scritti rispettivamente da Olympe de Gouges e da Mary Wollstonecraft.

Nella *Déclaration des droit de la femme et de la citoyenne*, data alle stampe nel 1791, Olympe de Gouges, nell'affermare la differenza biologica ed emotiva della donna, sancisce il diritto all'uguale godimento dei diritti e delle libertà senza alcuna distinzione, affermazione indispensabile dati gli effetti della rivoluzione sulla condizione femminile. Secondo la Gouges ancora una volta i diritti venivano coniugati al maschile: era semplicemente stato sostituito un tiranno ad un altro. E quel tiranno la giustiziò⁷.

Mary Wollstonecraft in *Vindication of the rights of woman* del 1792 chiede di sottrarre le donne al destino deciso per loro da altri, rivendicando i diritti di cittadinanza e la possibilità di poter intraprendere, così come gli uomini, ogni tipo di attività e carriera. Ella deplora i concetti astratti portati all'interno dell'agone politico da Rousseau:

Rousseau declares that a woman should never, for a moment, feel herself independent, that she should be governed by fear to exercise her natural cunning, and made a coquetish slave in order to render her a more alluring object of desire, a sweeter companion to man, whenever he chooses to relax himself. He carries the arguments, which he pretends to draw from the indications of nature, still further, and insinuates that truth and fortitude, the corner stones of all human virtue, should be cultivated with certain restrictions, because, with respect to the female character, obedience is the grand les-

⁷ Per un approfondimento sulle origini del pensiero femminista nel XVIII secolo si veda: J.C. Toronto (1992); E. Sullerot, (1968); S.M. Okin (1989).

son which ought to be impressed with unrelenting rigour. What nonsense! (Wollstonecraft 2008: 35).

Contraria a Rousseau la Wollstonecraft asserisce come la donna sia un essere morale e responsabile al pari dell'uomo e alla quale va riconosciuta la possibilità di acquisire la *human virtue* con gli stessi mezzi di cui può usufruire l'uomo, piuttosto che essere educata come una fanciulla *as an half being*. Ciò che ella chiedeva non era un potere che sovrastasse quello del genere maschile, *It is not empire - but equality that women should contend for* (Wollstonecraft 2008: 112).

La rivoluzione in ogni caso attiva in Europa e al di là dell'oceano molti cambiamenti sociali e, contro le maree che spingevano verso un ritorno ai valori dell'antico regime, avanzavano le rivendicazioni femministe, che poco alla volta prendevano forma all'interno della società e del pensiero politico.

Il Settecento è stato definito come l'età dei lumi, della ragione, il secolo in cui due eventi hanno scritto la storia del tramonto di un'epoca: l'illuminismo⁸ e la rivoluzione francese⁹. Quest'ultima, una volta che la ragione si era affrancata dalle scorie spirituali, diede vita ad un movimento di idee che condizionarono in modo decisivo il secolo successivo e la struttura politica stessa dell'Occidente. L'illuminismo poi non fu solamente una configurazione teorico-intellettuale ma una concreta realtà, che variava secondo le mutate condizioni economiche e sociali in cui se ne radicavano i germogli.

Uno di quei germogli nella dimensione del mondo illuminato era proprio quello femminista, che se da un lato si trovò a lottare contro la resistenza dei *philosophes* all'avanzata di una nuova frontiera di rivendicazione dei diritti, dall'altro era pacificato dalla proliferazione delle idee illuministe, che gli diedero impeto e vigore.

Per comprendere la portata dell'avversione misogina dell'*intelligenza* di quel periodo basta ricordare la dura posizione di Kant rispetto alle donne, che nel suo *Sapere Aude*

⁸ Per un approfondimento sul suffragismo e i movimenti femministi nel XIX secolo si veda: Rossi-Doria (2004).

⁹ Si veda Venturi (1969).

sanciva l'inidoneità di quel motto per il mondo femminile, quando subordinava all'intelligenza *profonda* dell'uomo quella *bella* della donna, perché il troppo apprendere l'avrebbe svilita nella grazia, rendendola meno attraente per l'altro sesso¹⁰ (Kant 1990: 36). O ancora quando Kant nell'*Antropologia Pragmatica* rappresentava la donna dotta come colei che utilizza i libri come se fossero orologi, a voler sottolineare come di solito quell'orologio fosse fermo sebbene lo si possedesse¹¹.

D'altro canto la discriminazione di genere non è stata solo una prerogativa delle religioni ma anche dei circoli filosofici e delle accademie¹². Da Platone a Hegel il ricco panorama filosofico abbonda di pregiudizi contro la natura frivola e piagnucolosa delle donne, decretando di fatto la natura virile della filosofia. Gli uomini, infatti, messaggeri dell'universale e capaci di occuparsi dell'astratto, scalzano le donne dal sapere filosofico, in quanto, possedendo la prerogativa del finito e un'intelligenza legata ai soli sensi, risultavano inchiodate al mondano, incapaci di comprendere l'astrattezza delle idee.

Per Hegel è l'uomo il soggetto attivo e potente, mentre la donna è caratterizzata da passività, confinata nella dimensione immediata e privata, condizione che la esclude dalla vita dello Stato, dal discorso pubblico e dalla scienza¹³.

Tuttavia è lo stesso Hegel che, nell'analisi della rivoluzione francese, nella convinzione che i cambiamenti storici si compiano bruscamente, per strappi e rotture, afferma come le cause di tali cambiamenti e le condizioni per il loro concretarsi maturino in modo silenzioso, in sordina. La consapevolezza che l'ineluttabilità del destino abbia già tracciato il suo disegno spesso non è attuale, e quando il cambiamento irrompe

¹⁰Cfr. Kant (1990: 316): «il bel sesso ha tanta intelligenza quanto quello maschile; solo che si tratta di un'intelligenza bella, mentre la nostra deve essere un'intelligenza profonda».

¹¹Per un approfondimento del legame tra Kant e la Rivoluzione Francese si veda: Bobbio (1977).

¹²Può essere utile segnalare un approfondimento sul ruolo del clero e della religione cattolica durante la Rivoluzione Francese: Peces-Barba Martinez, Fernández Garcia, De Asis Roig (2001).

¹³Cfr. Hegel (1817).

con tutta la sua virulenza, egli è convinto come sia sempre l'espressione di un lavoro interno e sotterraneo, silenzioso appunto, che nelle fasi di transizione s'innesta, mentre dall'esterno non sembra cambiare nulla.

Traendo spunto dal pensiero dello stesso filosofo che osteggiava l'ascesa femminista, troviamo un punto in cui l'astrattezza universale maschile falliva la sua analisi viziata di cecità, perché la voce silente delle donne tracciava il suo corso proprio mentre i dotti illuminati provavano a strozzarla.

In Europa e oltre oceano il progetto femminista si andava delineando, pur con profonde differenze e contraddizioni. Rapporto con la religione, lotta per i diritti, circostanze ambientali e contestuali facevano scaturire una configurazione variegata che, da un lato all'altro del pianeta, ne fornivano una flessione differente a seconda delle battaglie alle quali si associava. Una di queste battaglie, cui Sarah Grimké partecipò attivamente, era quella per l'abolizione della schiavitù in America.

Per le prime femministe la causa abolizionista aveva rappresentato il trampolino di lancio dell'impegno politico nell'agone pubblico. Ciò pose le condizioni per la nascita e crescita del movimento emancipazionista che da lì a poco si sarebbe organizzato e strutturato in modo tale da fornire alle donne le competenze e l'esperienza necessaria per battersi nel rivendicare il diritto al voto. La *mise à l'épreuve* del valore della donna in una lotta che conduceva fuori dalle mura del proprio focolare la spinse a sperimentare la passione per lo scontro politico rivendicazionista, che nel fornire un'alternativa di vita a quella cui erano state relegate le riempiva di speranza e di aspettative (Davis 1983: 39).

Secondo Angela Davis¹⁴ proprio coloro che organizzarono la *convention* di Seneca Falls del 1848, Lucretia Mott ed Elizabeth Cady Stanton, per la prima volta si incontrarono ad un meeting contro la schiavitù dei neri. A partire da allora tuttavia, sostiene la Davis, la causa femminista, pur con delle singole differenze, si divaricò in una inclinazione dalle tinte razzi-

¹⁴ Su questi aspetti si veda, da ultimo, Ercolani (2016).

ste. L'estensione del voto ai neri appariva a molte un'offesa alla donna bianca. Brunella Casalini, nel suo saggio *Femminismo suffragista bianco e razzismo negli Stati Uniti d'America*, definisce proprio i contorni della configurazione razziale di parte del movimento emancipazionista.

Infatti, afferma la Casalini, se da un lato nei primi anni dell'Ottocento, grazie a personaggi come le sorelle Grimkè, la battaglia per i diritti non aveva sfumature che ne limitavano la portata ad una razza piuttosto che ad un'altra, alla fine del secolo, con l'affermazione del positivismo scientifico e la diffusione delle teorie degenerative della razza come quelle di Gobineau, la lotta per il suffragio femminile si trasformò in una battaglia per il suffragio delle sole donne bianche, ricorrendo a giustificazioni razziste per l'esclusione dalla campagna rivendicazionista delle donne nere. Le donne Wasp (White Anglo-Saxon Protestant) si trincerano nel loro senso di superiorità, avvertendo un'ingiustizia nel riconoscimento dei diritti civili al *black male*, il cui grado di alfabetizzazione risultava essere inferiore rispetto alle *white middle class women*. È negli scritti di Charlotte Perkins Gilman che si manifesta chiaramente il legame tra nazionalismo, razzismo e femminismo.

Gilman avverte il rischio dell'influenza della letteratura sul tramonto della razza nelle battaglie per l'acquisizione dei diritti delle donne, che ancora una volta prendevano di mira il genere femminile, additando l'emancipazione delle donne come spinta verso il suicidio della razza.

Nel tentativo di esorcizzare tali paradigmi, la Gilman, profondeva un impegno notevole in approcci teorici contro i deboli, i neri e i criminali, e in una parabola degenerativa, vestita di corazze difensive che colpivano chi avrebbe dovuto essere compagno di una causa comune, finiva anche la lotta per l'alto e nobile valore dell'uguaglianza, dei diritti, delle libertà. Varie erano le istanze portate avanti dai movimenti femministi degli albori, che in ogni caso si intersecavano a dare maggiore vigore alla portata della sfida in corso.

Il movimento femminista di ispirazione religiosa, che riconosceva una comune vocazione e uguaglianza nella partecipazione alla spiritualità dell'uomo e della donna e il femminismo d'ispirazione socialista - di cui Anna Maria Mozzoni che re-

clamava la parità giuridica, sociale ed economica tra i sessi è esponente di primissimo piano - rappresentano due coniugazioni delle policrome rivendicazioni includenti sollecitazioni eterogenee.

In tal senso è Paola Persano, che nel suo saggio *L'abisso della divisione: traiettorie del suffragismo in Francia e in Europa dell'ottocento*, concentra la sua analisi in due aspetti, traducibili in battaglie e strategie, per l'affermazione della soggettività femminile: il tema del divorzio nell'ottocento in Francia e l'approccio differenzialistico per il riconoscimento del diritto di voto. La gabbia coniugale infatti, sostiene Persano, citando il medico Villemin, fautore della reintroduzione del divorzio, abrogato sotto la restaurazione, rappresentava un ulteriore simbolo della dominazione maschile, che trincerata dall'indissolubilità del vincolo matrimoniale finiva col condannare a morte la donna. Era questo un altro aspetto che finiva per sottolineare la *minus dignitas* femminile, alimentando l'animosità del movimento rivendicazionista, e che dunque richiedeva un intervento normativo riformatore.

Le strategie dirette a un maggiore riconoscimento giuridico della donna si divaricavano anche negli approcci. Così parte delle suffragiste affermavano un superamento della visione egualitaria, tacciata di voler creare l'androgino terzo sesso, nell'individuare nella proposta differenzialista, che faceva leva sulla differenza e non sull'eguaglianza e che pensava non solo ad una redistribuzione dei diritti ma ad una ricostruzione del concetto di essere umano nella differenza, la via per il sodalizio di coscienza tra uomo e donna nel riconoscimento dei diritti.

Tuttavia, afferma Paola Persano, anche questo tentativo si dimostrò inefficace, incidendo solo debolmente sulla causa suffragista, in quanto lo spazio pubblico maschile sarebbe stato monco della sua esclusività qualora avesse contemplato un *alterum genus* di rappresentanza politica.

Inevitabilmente la storia delle idee femministe ha incrociato diversi contesti socio-politici, è entrata in rotta di collisione con le teorie filosofiche dei padri del pensiero illuminato, e se da un lato sono state ampiamente osteggiate, dall'altro ne

hanno favorito la genesi e la strutturazione come *corpus* teorico.

L'inizio di ogni rivoluzione è sempre derivante da uno stato di crisi a cui l'ordine costituito non riesce a dare una risposta. Se la rivoluzione francese era stata il frutto della messa in discussione di un sistema che sanciva una netta sperequazione tra il popolo e la classe aristocratica e il clero, parimenti la rivoluzione femminista era sorta dalle stesse motivazioni ideologiche: l'ineguaglianza di trattamento e la subordinazione del sesso ritenuto debole.

La profonda sproporzione tra l'uomo e la donna era vigente in ambito pubblico ma, come abbiamo visto, anche in ambito privato. La rivoluzione femminista ha messo in questione proprio tale sproporzione tra le sfere, determinando, in un percorso lungo e tortuoso, il ripensamento dell'ordine del mondo preconstituito in senso maschile, e dando avvio a nuove vie d'analisi su temi ignorati, osservate le nuove modalità d'approccio teorico fino ad allora non considerate, e che ancora oggi non vedono esaurito l'orizzonte del dibattito.

3. Storie e Storia delle donne

I percorsi storico-teorici fin qui illustrati, carichi *ab origine* di aspettative e fiducia, e per questo tracciati, ci hanno condotti al dibattito contemporaneo e ad affrontare i temi di genere partendo dal presupposto dell'ormai assodata parità di trattamento e di accesso alla vita pubblica, dell'uguaglianza dei diritti e della pari dignità della donna rispetto all'uomo in ogni ambito sociale e politico, frutto di un lungo itinerario fatto di lotte contro la discriminazione e di conseguenti gradualità conquiste.

Tuttavia, la concreta assenza delle donne nella storiografia e nelle dinamiche e relazioni di potere che hanno scritto la storia continua a essere un dato di fatto, e per questo tema d'analisi e ricerca contemporanea. Pagine di libri, *pamphlet*, trattati politici e filosofici hanno lasciato traccia di un inchiostro che per secoli ha sugellato una storia scritta al maschile,

una storia in cui le categorie del pensiero politico sono state fatte veicolare in un'ottica monoprospettica.

Se nel mondo dell'arte la scoperta della prospettiva provocò un radicale cambiamento antropologico, svelando l'incompletezza di un singolo punto d'osservazione, che pertanto veniva posto sotto accusa, nel creare l'illusione prospettica svelava l'illusione stessa, di contro la storia dell'uomo, nella sua visione «monarchica», ha tralasciato la soggettività femminile e la sua potenziale influenza prospettica. Un punto di osservazione monarchico è un punto deprivato di un altro occhio, che produce una visione che non può essere naturale ma mancante, monoculare appunto e pertanto mutilata del punto di vista critico.

Alla luce del dibattito contemporaneo sui femminismi e sui conflitti che li attraversano sembra interessante concludere questa breve analisi con un'ultima riflessione sulla storia delle donne e la storia di genere: essa ha l'intenzione di fungere da stimolo per la messa a fuoco di alcune questioni di interesse storico e politico in corso.

Joan Scott, storica statunitense e docente di Scienze sociali all'Institute for Advanced Study di Princeton, in un suo saggio *La storia delle donne* (Scott 1993: 51), pone precisi interrogativi su cosa significhi fare storia e sulle categorie che vengono adoperate nel processo di ricostruzione, rilevando l'importanza dell'oggetto e del soggetto che genera il sapere storico e, in un'ottica dunque multi prospettica, evidenzia come il femminismo abbia avuto un impatto significativo sull'epistemologia della storia¹⁵.

La storia delle donne, o meglio la storia di genere, non andrebbe a sovvertire o inficiare la ricostruzione storica e i contesti socio-politici e culturali in cui il discorso storico si è sviluppato, ma rappresenta invece un arricchimento del patrimonio storico stesso. Il suo tentativo è quello di affermare la teoria del *gender* come una categoria utile per la ricerca storica in quanto le donne, mutuando le parole della Scott, «rap-

¹⁵ Sotto questo profilo sono particolarmente utili, da ultimo, le riflessioni svolte da Persano - Rodeschini (2014: 311-324).

presentano sia un supplemento alla storia, sia la causa della sua rielaborazione; esse forniscono qualcosa in più e sono necessarie per completezza, sono superflue e indispensabili» (Scott 1993: 61).

La contestazione della Scott, che voleva restituire le donne alla storia, puntava appunto a un *mutamento di prospettiva*, che non poteva più essere quello di prendere in considerazione gli studi di genere solo in ambiti circoscritti, racchiusi in singoli capitoli da aggiungere alla storia generale, ma occorreva appunto riscrivere la storia.

La storia delle donne rappresenta per l'autrice una sfida sia alla presunzione della storia di fornire una narrazione unitaria, sia alla pretesa compiutezza e all'autonoma esistenza dell'unico soggetto della storia: l'Uomo universale.

È a partire dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso che si è aperta la discussione sul rapporto che intercorre tra storia delle donne e storia generale e sulla necessità che ciò che era stato considerato solo un capitolo della storia divenisse invece una categoria fondamentale d'analisi, potenzialmente in grado di decostruire un paradigma storiografico universalmente valido fino a quel periodo.

In questo scenario, è senz'altro utile richiamare le argomentazioni di Karin Hausen che nel suo libro *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte* (Hausen 2012), pubblicato nel 2012, rileva altrettanto l'urgenza di rimaneggiare la storia, una storia in cui il *gender* non sia visto solamente come un gap da colmare, bensì una vera e propria categoria integrativa dell'analisi.

Ponendosi sulla stessa lunghezza d'onda della Scott, secondo Karin Hausen le relazioni di genere e il contributo dato dalle donne alla società e alla struttura familiare per secoli hanno influenzato gli eventi e sono state da supporto ai detentori della scena pubblica, pur restandone sullo sfondo, invisibili.

Si tratta di un importante contributo, un progetto che vuole aprirsi ad una nuova comprensione della *social history* passando da un'esclusione a un'inclusione attraverso un processo fatto di interrelazione e reinterpretazione, in cui la storia stessa non venga considerata come un blocco unico e univer-

salmente valido ma che contemplando quella parte mancante, renda possibile una nuova e feconda era di riscoperte, rendendo visibili contributi di donne nella società e nel tempo, riscoprendo personaggi obliati e riscrivendo successioni temporali diverse da quelle ordinariamente assunte.

La bontà del progetto della Hausen risiede proprio nell'intento che la motiva, ossia nella volontà di operare una più ampia analisi esplicativa e nel contemplare una proposta critica della storia che non si appiattisca all'occhio monarchico, ma che operi una divaricazione verso la ricchezza del confronto.

Sicuramente molti percorsi di studio devono ancora essere indicati e altrettanti nodi storici sono da approfondire, ripercorrendo quella che è la storia nota e riscrivendo parte di essa con l'ottica multi-prospettica di cui è stata carente.

Se l'esegesi del testo biblico svolta da Sarah Grimké è servita da apripista a un approccio di genere rispetto alle Sacre Scritture e ci ha fornito nuovi mezzi epistemologici, se non maggiormente veritieri sicuramente validi come strumenti di arricchimento del patrimonio della storia del pensiero politico, allora il *rewriting* auspicato tanto dalla Scott quanto dalla Hausen è ancora in corso e può consentire importanti esiti.

Bibliografia

- BOBBIO NORBERTO, 1977, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano: Edizioni di Comunità.
- CASADEI THOMAS, 2012, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Milano: Giuffrè.
- CASADEI THOMAS (a cura di), 2015, *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino: Giappichelli.
- DE CONDORCET JEAN ANTOINE NICOLAS, 1847 (1790), *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, en *Œuvres de Condorcet*, Paris: Didot, pp. 128-130.
- DAVIS ANGELA, 1983, *Women, Race & Class*, New York: Vintage Books.
- DAVIS ELIZABET GOULD, 1971, *The First Sex*, Baltimore: Penguin Books Inc., p. 283.
- DIDEROT DENIS, 1751, *Œuvres de Denis Diderot: Dictionnaire encyclopédique*, Tome II, Paris.

- ERCOLANI PAOLO, 2016, *Contro le donne. Storia di un pregiudizio*, Venezia: Marsilio.
- FIORINZA ELISABETH SHUSSLER, 1983, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad.
- GILLIGAN CAROL, 1993 (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press.
- GRIMKE SARAH MOORE, 2016, "Poco meno degli angeli". *L'eguaglianza dei sessi*, a cura di Th. Casadei, trad. it. di I. Heindorf, con una nota bibliografica di S. Vantin, Roma: Castelveccchi.
- HAUSEN KARIN, 2012, *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen: Vandenoeh & Ruprecht.
- HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1817, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: vol. 1, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET, 1981, vol. 2, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino: UTET, 2002, vol.3, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino: UTET, 2000.
- KANT IMMANUEL, 1990 (1764), *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in *Scritti precritici*, Bari: Laterza.
- MILL JOHN STUART, 1869, *The subjection of women*, London.
- OKIN SUSAN MOLLER, 1999 (1989), *Justice, Gender and the Family*; trad. it. *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, a cura di G. Palombella, Bari: Dedalo.
- PATERNÒ MARIA PIA, 2002, *Donne e diritti. Percorsi della politica dal Seicento ad oggi*. Roma: Carocci.
- PECES-BARBA MARTINEZ GREGORIO, FERNÁNDEZ GARCÍA EDUARDO, DE ASIS ROIG RAFAEL, 2001, *Historia de los derechos fundamentales. Siglo XVIII*, 3 voll., Madrid: Dykinson.
- PERSANO PAOLA, RODESCHINI SILVIA, 2014, "Studi di genere e storia del pensiero politico. Dalla revisione del canone al femminismo come metodo", in *Storia del pensiero politico*, 2.
- QUINET EDGAR, 1845, *Le Christianisme et la Revolution Francaise*, Paris.
- ROSSI-DORIA ANNA, 2004 (1990), *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- ROUSSEAU JEAN JACQUES, 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam.
- ROUSSEAU JEAN JACQUES, 1762, *Emile ou De l'éducation*, Paris.
- SCOTT JOAN WALLACH, 1993, *La storia delle donne*, in P. Burke (a cura di) *La storiografia contemporanea*, Roma-Bari: Laterza.
- SULLEROT ÉVELYNA, 1977 (1968), *Histoire et sociologie du travail féminin*; trad. it. *La donna e il lavoro*, Milano: Bompiani.
- TORONTO JOAN C., 2006 (1992), *Moral Boundaries*; trad. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. Facchi, Reggio Emilia: Diabasis.

- VENTURI FRANCO, 1969, *Settecento riformatore*, Torino: Einaudi.
- WALZER MICHAEL, 1996 (1965), *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge: Harvard University Press; trad. it. a cura di M. Miegge, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino: Claudiana.
- WOLLSTONECRAFT MARY, 2008 (1792), *Vindication of the Rights of Woman*, New York: Cosimo Classics.

LUANA MARIA ALAGNA
Università degli studi di Roma “La Sapienza”
luanamaria.alagna@uniroma1.it

EISSN 2037-0520

BRUNELLA CASALINI

FEMMINISMO SUFFRAGISTA BIANCO E RAZZISMO
NEGLI STATI UNITI D'AMERICA

In un recente saggio, Paola Persano (2016) ricostruisce la storia dei femminismi ottocenteschi in Francia, Stati Uniti e Regno Unito individuando, pur nelle loro diverse traiettorie evolutive, nel concetto di “purezza” uno dei termini chiave per comprendere le ambivalenze e le contraddizioni in cui rimasero a lungo in vario modo intrappolati. La rivendicazione di una fondamentale funzione sociale della donna, infatti, in particolare nella storia del femminismo americano, su cui mi soffermerò qui, si trovò ad essere declinata in termini pericolosamente moralistici, costrittivi e disciplinanti, talvolta al limite della misoginia. Troviamo, per esempio, tracce significative di quest'inclinazione moralizzante nelle lettere sull'eguaglianza tra i sessi scritte da Sarah M. Grimké (2016), da poco disponibili in italiano grazie alla traduzione di Ingrid Heindorf e alla cura di Thomas Casadei. Mentre argomenta con lucidità e passione in favore del diritto delle donne a partecipare pienamente alla vita civile e a godere dell'eguaglianza dei diritti, Grimké, anticipando per molti versi i contenuti della Dichiarazione di Seneca Falls¹, finisce per concedere al lettore che quest'ingresso nella vita pubblica non potrà che avvenire vincendo quel bisogno tutto femminile di soddisfare la vanità personale che porta molte donne ad avere un amore smisurato, eccessivo ed effimero per i vestiti e per le mode passeggiere. L'universo femminile sembra dividersi, insomma, per Grimké, tra le donne che si dedicano alla «causa dell'umanità» e alla loro «crescita spirituale», donne che hanno conquistato piena rispettabilità grazie alla loro presenza nella sfera sociale e alle loro attività benefiche e filantropiche, e quelle che si perdono

¹ Su questa fase della storia del femminismo americano, si veda: Baritono (2001).

dietro alla futile passione dell'apparire². È in nome delle prime, e attraverso la condanna delle altre, che Grimké rivendica la piena parità.

Questa vena moralizzante, che attraversa a ben vedere tutto il femminismo anglosassone sette - ottocentesco, viene ad accentuarsi negli Stati Uniti in seguito alla fine della schiavitù dei neri e alla concessione del suffragio universale maschile con l'approvazione e la ratifica del XV emendamento (1870), portando all'emergere di posizioni in cui il tema della "purezza" si colora di tinte razziste. Se nella prima metà dell'Ottocento il movimento femminista, proprio grazie a personaggi quali le sorelle Grimké, si era trovato coraggiosamente schierato in favore dell'abolizionismo (a Seneca Falls avevano occupato lo stesso palco Lucy Stone, Susan B. Anthony, Julia Ward Howe e lo scrittore e uomo politico afro-americano Frederick Douglass), alla fine del secolo, complice l'imperialismo americano e l'affermazione del positivismo scientifico con le sue teorie sulla degenerazione della razza bianca, esso arriva a riconoscere alle donne bianche il ruolo e la funzione sociale fondamentale di custodi della razza³. Il movimento delle suffragette che aveva fatto ampio ricorso fino a quel momento al paragone fra la condizione degli schiavi neri e la condizione di schiavitù della donna⁴, nel momento in cui i neri ottengono il voto si trova a dover ridefinire la propria posizione sociale. Il

²Si veda in particolare, la lettera intitolata "L'abbigliamento delle donne, in Grimké (2016: 49-56); ma il tema ritorna a più riprese nel testo.

³Il dibattito sulla natura in parte "razzista" del movimento delle suffragette è stato inaugurato all'interno della storiografia americana da Aileen Kraditor nel 1965 con il suo *The Ideas of the Women Suffrage Movement, 1890-1920*. Pur incontrando anche qualche resistenza e critica, le tesi di Kraditor sono state riprese e sviluppate da molte ricerche successive, v.: Terborg-Penn (1998) e Newman (1999).

⁴Proprio l'alleanza con il movimento abolizionista ritardò la nascita nel sud degli Stati Uniti del movimento delle suffragette, che cominciò a profilarsi lì solo intorno al 1890, cfr. Spruill Wheeler (1994). Secondo Spruill Wheeler la "questione dei neri" fu considerata la "chiave" per riuscire ad ottenere il suffragio femminile. La concessione del suffragio alle donne bianche poteva essere infatti vista come un modo per riequilibrare il peso della popolazione bianca rispetto a quella dei neri – come ebbe a sostenere esplicitamente Henry Blackwell, marito della leader suffragista Lucy Stone.

gioco viene infatti ora a doversi reimpostare intorno alla necessità di abbattere una gerarchia di genere che vede gli uomini (bianchi e neri) schierati contro le donne. Quello su cui verranno ora ad insistere molte esponenti di spicco del suffragismo bianco è il carattere non meritocratico della nuova gerarchia, fondata sulla sola condivisione della mascolinità: non era forse evidente, infatti, che le donne della classe media bianca avevano un'educazione e virtù superiori rispetto agli uomini neri (Newman 1999: 5)⁵ ? Il risentimento del movimento portò negli anni successivi, almeno per tutto il periodo che va dal 1870 al 1920 (alla concessione del suffragio alle donne), ad una forma di isolamento del movimento delle donne e ad una sua precisa volontà di astenersi dal far propria la causa delle donne nere, lasciando che questioni come lo stupro inter-razziale, i linciaggi e i matrimoni inter-razziali, venissero affrontate dal movimento dei neri (Newman 1999: 6). La lotta per il suffragio femminile si trasforma, in una parte del movimento, in una battaglia per il suffragio delle donne bianche, attraverso la sua limitazione con espedienti quali test sul grado di alfabetizzazione, di conoscenza della costituzione, ecc. L'idea della «suffragetta istruita» («educated suffragist») escludeva nei fatti le donne nere che erano in maggioranza non istruite (Terborg-Penn 1998). Ciò creerà una distanza rispetto al movimento delle donne nere che continuarono comunque ad essere attive in questa battaglia attraverso una loro autonomia organizzazione, la “National Association of Colored Women”, fondata nel 1892.

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento gli sforzi delle femministe bianche si concentrano piuttosto nella definizione del principio della femminilità, più in particolare della «*true womanhood*», e nella difesa della sua centralità e utilità

⁵ Di fronte alla prospettiva della ratifica del XV emendamento, Elizabeth Cady Stanton scriveva: «Se il XV emendamento della Costituzione viene ratificato ... ciò avrà un effetto positivo. La donna saprà con quale potere deve confrontarsi. Sarà maschio contro femmina [...]. Tutti i maschi voteranno non per via della loro intelligenza, del loro patriottismo, della loro proprietà o della loro pelle bianca, ma perché maschi e non femmine» (Newman 1999: 5, tr. mia).

nel processo di civilizzazione, nel processo di restaurazione della «supremazia bianca», in una visione del progresso sociale profondamente influenzata dalle teorie evoluzioniste e darwiniane. Se prima della guerra civile nella retorica femminista era diffusa l'enfasi sulla comune condizione di schiavitù dei neri e delle donne, nel discorso alla fine del secolo diciannovesimo i toni mutano e forte diviene, accanto ad un diffuso risentimento, il senso di superiorità delle donne della classe media bianca, per lo più di provenienza Wasp (*White Anglo-Saxon Protestant*), ancora una volta escluse dalla titolarità dei diritti civili e politici, rispetto ai neri ora ammessi al godimento dei diritti di cittadinanza. Un senso di superiorità che attinge al linguaggio della scienza, in particolare al paradigma evoluzionista e darwiniano, e si rafforza sulla base di una riformulazione e ridefinizione del modello della «maternità repubblicana» (*republican motherhood*), sorto in epoca rivoluzionaria⁶. Nel 1898 gli Stati Uniti si impegnano in una politica imperiale che li porta in breve tempo ad impadronirsi delle Hawaii, di Cuba, di Puerto Rico, di Wam, dell'atollo di Wake e di Manila nelle Filippine. E in questo contesto imperiale e insieme di crisi d'identità della nazione americana, una crisi percepita come pericolo di estinzione della razza bianca, ora suscettibile di nuove contaminazioni a causa della nuova ondata di migrazione di immigrati di "colore" provenienti dalle popolazioni primitive colonizzate, che importanti intellettuali femministe si misero alla testa di un movimento di civilizzazione, di moralizzazione e di purificazione della nazione⁷. In un contesto fortemente misogino, esse cercarono di ritagliarsi un ruolo, un'identità e una missione sociale positiva: offren-

⁶ Per la complicità che fin dal Settecento lega, più o meno consapevolmente, il modello della maternità repubblicana e il *cult of domesticity* al progetto di costruzione della nazione e alle sue mire espansionistiche (Nussbaum 1995). Per quanto riguarda, più specificamente, il contesto americano della prima metà dell'Ottocento, si vedano: Kaplan (1998), Ryan (1995) e Taketani (2003).

⁷ L'ondata migratoria proveniente dai paesi appena colonizzati portò all'emergere di forti sentimenti xenofobi e razzisti anche nel Nord, dove molti cominciarono a dubitare sull'opportunità di concedere il voto anche a quanti non risultassero avere adeguati requisiti in termini di alfabetizzazione (cfr. Spruill 2002).

dosi come una sorta di “epitome dello sviluppo evolutivo”, tentavano al tempo stesso di legittimare un ideale assimilazionista che, pur confermando l'esistenza di profonde differenze tra le razze, non abbandonava per il futuro il sogno di una potenziale eguaglianza (Newman 1999: 20)⁸. L'assimilazionismo, d'altra parte, era giustificato da una visione del progresso, allora ancora indiscussa, che prevedeva un'unica linea possibile di sviluppo storico verso la civiltà (Newman 1999: 20)⁹. Coerentemente con questa visione lineare della storia, che prevedeva un succedersi di stadi in una sequenza progressiva, Gilman e altre femministe americane sue contemporanee potevano affermare ciò che altrimenti sarebbe apparso paradossale, ovvero che l'avanzamento della razza nera avrebbe richiesto l'adozione da parte delle donne nere di quelle pratiche di domesticità (legate alla tradizione delle sfere separate e al culto della domesticità), che ora le donne bianche erano finalmente arrivate a dimostrare superate per se stesse (Newman 1999: 134).

Le opere di Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) sono esemplari di quest'ambiguo rapporto tra nazionalismo, razzismo, maternità e femminismo¹⁰. Gilman è un'attivista femminista, giornalista e scrittrice nota soprattutto per i suoi romanzi utopici, primo tra tutti *Herland* (1915)¹¹ e per il suo *Women and Economics*, che fu pubblicato nel 1898 ed ebbe otto ristampe tra il 1898 e il 1915 e ben sette traduzioni: in giapponese, ungherese, olandese, danese, tedesco, russo e ita-

⁸ Gilman fu una pioniera nell'immaginare nuove spazi abitativi che potessero liberare le donne (bianche) dall'onere dei lavori domestici e di cura (cfr. Gaudelius 1999).

⁹ Una sotterranea e profonda eredità assimilazionista continuerebbe, secondo Newman, ad attraversare anche molti contemporanei discorsi liberal egualitari nel modo in cui affrontano le questioni legate al genere, alla razza e alla classe.

¹⁰ Per l'intreccio femminismo/razzismo nel pensiero di Gilman, si vedano: Berman (1996: cap. IV); Ganobcsick-Williams (1999); Newman (1999: cap. IV); Weinbaum (2004: cap. II). Mi permetto di rimandare anche a due miei lavori: Casalini (2004a e 2004b).

¹¹ Una recente traduzione italiana di questo testo è stata curata da Anna Scacchi (Perkins Gilman 2010).

liano¹². La Gilman lancia nei suoi scritti un accorato allarme sul possibile declino della civiltà *Wasp*, unendosi all'affollato coro dei profeti del tramonto della razza bianca. Ciò che distingue il suo discorso è il modo in cui esso capovolge le implicazioni antifemministe in genere presenti nella letteratura della crisi, dove proprio le conquiste del sesso femminile venivano additate come uno tra i principali fattori degenerativi della razza. Il sociologo Edward Ross, con il quale Gilman tenne un confronto epistolare per molti anni, all'inizio del secolo vedeva nell'emancipazione delle donne della classe media bianca una delle forze che spingeva in direzione di un lento «suicidio della razza» anglosassone (Frezza 2001); mentre infatti la popolazione bianca sembrava subire un rapido calo demografico, nuove forze umane «non ariane» (il termine «ariano» veniva usato per indicare i popoli di origine nordica originariamente immigrati negli Stati Uniti d'America) invadevano il nuovo mondo, mettendo duramente alla prova le capacità assimilatorie del *melting pot*. Per la Gilman solo la piena eguaglianza giuridica e sociale della donna avrebbe potuto salvare i destini della razza e della nazione: solo una donna indipendente economicamente, ed emancipata dalla condizione primitiva di uno spazio domestico che ancora non era stato toccato dagli influssi benefici del progresso e della scienza, sarebbe potuta divenire un'efficiente *housekeeper* e *healthkeeper of the nation*, nonché a *conscious maker of people*, una madre responsabile, ovvero capace di controllare il proprio potere riproduttivo e di scegliere il partner giusto per riprodurre una razza sana.

Il desiderio di far «pulizia» nel mondo e di farla scientificamente, fa maturare in lei una precoce e sorprendente sensibilità ecologista, ma al tempo stesso la porta a scrivere pagine in cui fa capolino un'altra scienza assai meno attraente: l'eugenetica. La vera e propria ossessione della Gilman per l'eugenetica emerge soprattutto nelle utopie che scrive agli ini-

¹² C. Perkins Stetson, *La donna e l'economia sociale. Studio delle relazioni economici - che fra uomini e donne e della loro azione nell'evoluzione sociale*, tr. di C. Pironti, con proemio di V. Lee, Firenze, G. Barbera, 1902 (Stetson è il nome del primo marito della Perkins).

zi del ventesimo secolo, nelle quali sono rappresentati stati matriarcali, impegnati nel conseguimento di tre obiettivi principali: la pace, l'educazione e la perfezione della razza. Questa stessa preoccupazione, tuttavia, è presente anche nelle pagine di saggistica in cui affronta la questione dei neri. In un articolo dal titolo, *A Suggestion on the Negro Problem* (1908) (Perkins-Gilman 1991:176-183), per esempio, Gilman non solo suggerisce di condannare ai lavori forzati quella parte della popolazione nera che non si dimostra in grado di avere comportamenti temperanti, di adeguarsi ai valori cristiani, di mantenere col proprio lavoro la famiglia, costituendo un peso per la nazione, ma anche di rinchiudere criminali e degenerati in istituzioni che impediscano la loro riproduzione. Questa parte della popolazione nera era, per Gilman, una sorta di «grande corpo estraneo», un elemento pericoloso per gli Stati Uniti se non si fosse risolto il problema dell'evoluzione di questa seconda razza, «largamente diversa e per molti rispetti inferiore», che non poteva essere deportata, perché – ammetteva Gilman – forzosamente importata sulla base di calcoli economici che si sono poi rivelati sbagliati relativamente ai vantaggi che si potevano trarre dal suo sfruttamento («Le leggi dell'evoluzione – commenta l'autrice – hanno provato che questo supposto vantaggio era controbilanciato da tali pesanti svantaggi da fare più male che bene» [Perkins-Gilman 1991: 177, tr. mia]). Per contrastare tale pericolo era necessario comprendere come operare nel modo più efficace il trasferimento della civilizzazione raggiunta dai bianchi, laddove i neri non risultavano in grado di trarre da soli vantaggio dal loro contatto con le istituzioni americane, e commentava Gilman: «La trasfusione di sangue è una questione più semplice paragonata alla trasfusione della civiltà» (Perkins-Gilman 1991: 176, tr. mia).

Parlando del significato e degli obiettivi del femminismo, in un altro articolo dello stesso periodo, d'altra parte, Gilman scriveva:

L'ultima e più alta forma di femminismo contiene una grande promessa per il mondo. Postula una femminilità libera, forte, pulita e consapevole del suo potere e del suo dovere. Ciò significa una maternità selettiva, la scelta attenta di uomini adatti come mariti, con piena conoscenza delle necessarie condizioni e dei necessari titoli

di studio. Significa un più alto standard di castità, sia nel matrimonio, che fuori da esso, per gli uomini come per le donne. Significa il riconoscimento della responsabilità di madri socialmente organizzate per il benessere dei bambini (Perkins-Gilman 1991: 187, tr. mia).

In *Man-Made World* (2011), Gilman riprendeva questo stesso argomento, spiegando che il superamento dell'androcentrismo e del patriarcalismo, insieme al raggiungimento dell'indipendenza economica e dell'emancipazione femminile, era chiesto dal progresso stesso della razza: finché fossero stati gli uomini a decidere della selezione della partner avrebbero prevalso criteri di selezione legati a qualità superficiali (come la bellezza) che assecondano la loro egoistica ricerca del piacere piuttosto che puntare all'obiettivo della superiorità della razza (Newman 1999: 137).

Bibliografia

- BARITONO RAFFAELLA (a c. di), 2001, *Il sentimento della libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, Torino: La Rosa editrice.
- BEDERMAN GAIL, 1996, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, Chicago: University of Chicago Press.
- CASALINI BRUNELLA, 2004a, *I rischi del 'materno'. Pensiero politico femminile e critica del patriarcalismo tra Sette e Ottocento*, Pisa: Plus.
- CASALINI BRUNELLA, 2004b, *Costruzione della nazione e "riproduzione della razza" negli Stati Uniti d'America*, in Thomas Casadei e Lucia Re (a c. di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, Reggio Emilia: Diabasis, 2004, vol. II, pp. 125-136.
- FREZZA DARIA, 2001, *Il leader, la folla, la democrazia nel discorso pubblico americano*, Roma: Carocci.
- GRIMKÉ SARAH MOORE, 2016, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'eguaglianza dei sessi*, a cura di Thomas Casadei, Roma: Castelvecchi.
- GANOBCSICK-WILLIAMS LISA, 1999, *The Intellectualism of Charlotte Perkins Gilman: Evolutionary Perspectives on Race, Ethnicity, and Class*, in J. Rudd e V. Gough (a cura di), *Charlotte Perkins Gilman the Optimist Reformer*, Iowa City: University of Iowa Press, pp. 16-44.
- GAUDELINUS YVONNE, 1999, *Kitchenless Houses and Home: Charlotte Perkins Gilman and the Reform of Architectural Space*, in J. Rudd e V.

- Gough (a cura di), *Charlotte Perkins Gilman the Optimist Reformer*, Iowa City: University of Iowa Press, pp. 111-126.
- KAPLAN AMY, 1998, "Manifest Domesticity", *American Literature*, 79, 3, pp. 581-696.
- KRADITOR AILEEN S., 1965, *The Ideas of the Women Suffrage Movement, 1890-1920*, New York: Columbia University Press.
- NEWMAN LOUISE MICHELE, 1999, *White Women's Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States*, New York-Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM FELICITY A., 1995, *Torrid Zones. Maternity, Sexuality, and Empire in Eighteenth-Century English Narratives*, Baltimore-London: The John Hopkins University Press.
- PERKINS GILMAN CHARLOTTE, 1991, *A Nonfiction Reader*, ed. by Larry Ceplair, New York: Columbia University Press.
- PERKINS GILMAN CHARLOTTE, 2010, *La terra delle donne. «Herland» e altri racconti (1891-1916)*, a cura di Anna Scacchi, Roma: Donzelli.
- PERSANO PAOLA, 2016, "La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi", *Scienza & Politica*, XXVIII, 54, pp. 43-53.
- RYAN SUSAN M., 1995, "Errand into Africa: Colonization and Nation Building in Sarah J. Hale's Liberia", *The New England Quarterly*, 68, 4, pp. 558-583.
- SPRULL WHEELER M. J., 1994, *New Women of the New South: The Leaders of the Woman Suffrage Movement in the Southern State*, Oxford: Oxford University Press.
- SPRULL MARJORIE JULIAN, *Race, Reform, and Reaction at the Turn of the Century: Southern Suffragists, the NAWSA, and the Southern Strategy in Context*, in J. H. Baker (ed. by), *Votes for Women. The Struggle for Suffrage Revisited*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 102-113
- TAKETANI ETSUKO, 2003, *U.S. Women Writers and the Discourses of Colonialism, 1825-1861*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- TERBORG-PENN ROSALYN, 1988, *African American Women in the Struggle for the Vote, 1850-1920*, Bloomington (IL): Indiana University Press.
- WEINBAUM ALYS EVE, 2004, *Wayward Reproductions. Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modern Thought*, Durham-London: Duke University Press.

BRUNELLA CASALINI
Università degli Studi di Firenze
brunella.casalini@unifi.it

EISSN 2037-0520

CHIARA CONTINISIO

ANCORA DI ANNA MARIA MOZZONI
LINEE DI RICERCA PER IL FUTURO

Grazie a Franca Pieroni Bortolotti, che negli anni Sessanta del Novecento ha aperto la strada e le ha dedicato in quelli successivi una lunga serie di studi¹, Anna Maria Mozzoni è diventata la più nota delle emancipazioniste italiane (Mancina 2003: 135). Non vi è storia del movimento femminile o del voto in Italia² (e ora anche in Europa)³ che non la includa tra le protagoniste della lotta in favore della donna, mentre, nel nuovo millennio, oltre al moltiplicarsi dei profili inseriti nei dizionari biografici, sono fioriti gli studi monografici a lei dedicati⁴.

Le letture nella biblioteca paterna, che le fornirono quella istruzione che il Collegio della Guastalla di Milano non le aveva procurato, la gioventù mazziniana, l'avvicinamento prima al partito democratico e poi a quello socialista, che non si tradusse mai in vere e proprie adesioni, la svolta operaista degli anni Ottanta, la battaglia per l'innalzamento degli standard qualitativi dell'educazione e per l'uguaglianza politica, giuridica e sociale delle donne: queste le coordinate lungo le quali autorevoli studiosi hanno esplorato la sua vicenda biografica e politica, senza trascurare di delucidare la sua personalità, attribuendole doti di tenacia e indipendenza non comuni.

¹ Non avendo questo breve saggio l'intenzione di rendere conto della bibliografia relativa ad Anna Maria Mozzoni, qui e nelle note successive mi limiterò a citare alcuni studi fondamentali che più da presso hanno guidato i passi di questa ricerca. Nella fattispecie, cfr. Pieroni Bortolotti (1962a); Pieroni Bortolotti (1962b); Pieroni Bortolotti (1963); Pieroni Bortolotti (1974); Pieroni Bortolotti (1975); Pieroni Bortolotti (1986); Pieroni Bortolotti (1987).

² Conti Odorisio (1980); Galoppini (1992); Buttafuoco (1988); Galeotti (2006).

³ Bock (2001).

⁴ Mancina (2003); Nicolaci (2004); Natale (2006-2007); Murari (2008); Soldani (2012); Ceccarelli (2016).

Scrivere ancora di Anna Maria Mozzoni presenta insomma il serio rischio di ridursi alla ricerca di spigolature biografiche o piccoli dettagli su cui la tradizione critica non ha raggiunto unanime consenso, esercizio ameno per chi lo compie ma non troppo fruttuoso per chi ne dovrà leggere gli esiti.

Eppure, rileggendo i suoi scritti, emergono ancora questioni che varrebbe a mio avviso la pena di provare ad affrontare: esse riguardano snodi tematici importanti del suo pensiero politico che, esplorati, potrebbero contribuire a rendere più ricca anche la comprensione del suo attivismo. E forse a raccorderla con maggior dettaglio alle linee generali dello sviluppo del pensiero femminile otto-novecentesco.

Fra tali questioni, emerge, pochissimo indagata, la riflessione di Anna Maria Mozzoni sulla religione⁵. Diversi indizi spingono a credere che la mera constatazione della forte influenza che la religione esercita sul sesso femminile (Mozzoni 1864: 71, 77) non esaurisca il senso delle sue considerazioni. Nella sua prima e più complessa opera di carattere teorico, dedicata alla disamina della condizione della donna nei suoi rapporti sociali e data alle stampe nel 1864, Mozzoni scrive, ad esempio: «La religione fu sempre e dovunque potentissimo mezzo a dominare la donna, e sta bene; ma io vorrei che questo sentimento, ch'è in lei tanto potente e dominante, non in mano altrui fosse, ma in sua mano; non diretto a farla schiava perpetua dell'altrui avviso, epperò dell'interesse altrui talora cieco strumento, ma sollievo le fosse e guida attraverso i delirii dell'umana mente e gli errori d'una peranco non adulta filosofia. Gli è in vista di ciò che, partendo io dalla semplice ragione religiosa, [...] più che della teoria, della pratica applicazione mi sollecito di questo nobilissimo fra i sentimenti dell'anima umana. Laonde non sopito e latente vorrei rimanesse in voi, oppure sterilmente espresso con atti esterni convenzionali, che per quanto moltiplicantisi, poco costano all'uomo e meno onorano Iddio, siccome quelli che il loro pre-

⁵ Brevi cenni in Pieroni Bortolotti (1963); Pieroni Bortolotti (1975); Conti Odorisio (1980); Nicolaci (2004); Natale (2006-2007); Murari (2008); Ceccarelli (2016).

gio in sé stessi non recano, ma portarvi debbono alla virtù, all'amore universale, all'operosità» (Mozzoni 1864: XII-XIV). Da questa considerazione, che a tutti gli effetti può essere letta come introduttiva alle pagine dedicate più specificamente al tema – un intero capitolo, a dire il vero (Mozzoni 1864: 55-81) – emergono alcuni fattori distinti. Il primo e più immediato è che Mozzoni non sembra ritenere necessario sottrarre le donne all'influenza della religione, ma ricalibrare questo rapporto, da cui evidentemente le donne potevano trarre vantaggio.

Il secondo segnala il piano generale su cui la scrittrice desidera restare. Si direbbe un cauto sottrarsi alla polemica, specie in un momento in cui, come scrive lei stessa, «questioni vitali si agitano nel paese in cui io scrivo, questioni di vita e di morte per tutta una casta» (Mozzoni 1864:56). Il riferimento, neanche troppo velato, è alla «questione romana» e al dibattito sui destini del potere temporale della chiesa cattolica, cavallo di battaglia di mazziniani e democratici, snodo della politica internazionale del neonato Regno d'Italia e punto di frizione non solo con i cattolici intransigenti ma anche con quanti per motivi di varia opportunità non intendevano inimicarsi l'istituzione ecclesiastica. Questione da cui stare ben lontani, specie da parte di chi, come appunto Mozzoni, intendeva affrontarne un'altra che, se non controversa quanto quella, certo toccava un altro cardine della società tradizionale, sul quale da secoli⁶ si reggevano i sistemi politici, giuridici e culturali in tutto il mondo: la servitù della donna. In realtà, di lì a poco, le cautele in tal senso verranno meno, mentre resterà invariata la prudenza che la spinge a non fare mai cenno alcuno né a dispute teologiche né tantomeno a questioni dogmatiche. Come vedremo, vi è ragione di credere che la sua stessa concezione della religione la tenesse lontana da simili dibattiti, mentre la sua battaglia in favore della donna non trovò mai principio di autorità che potesse arginarla, nemmeno quello della chiesa e nemmeno in un tempo così politicamente complesso come quella fase del Risorgimento nazionale. Aggiun-

⁶ Mozzoni identifica questa lunga durata in «sessanta secoli». Potrebbe trattarsi di una mera iperbole, ma segnalo che essa curiosamente compare diverse volte, ad esempio in Mozzoni (1864, VI: 185); Mozzoni (1871: 28).

giamo solo, per ora, che il suo approccio «più pratico che teorico» era giustificato dall'intento e dalle movenze del suo discorso: non si trattava di persuadere alcuno delle proprie convinzioni religiose né le era possibile parlare come «un sacro oratore, il quale, od in un tempio di cattolici parli, o sermoneggi in una adunanza di fratelli, od il Corano commenti in una moschea, sempre sa di parlare a chi come lui crede e sente»; rivolgendosi alla «donna d'ogni paese, ma specialmente italiana e parl[ando] alla sua indipendente ragione e al suo libero intelletto» (Mozzoni 1864: 57), avrebbe parlato di ciò che poteva da tutte essere inteso e tutte trovarle consenzienti, e avrebbe evitato ciò che invece avrebbe potuto creare divisioni: non del culto nelle sue forme, ma del sentimento e della ragione religiosa.

Il terzo fattore riguarda la duplice valenza che Mozzoni attribuisce alla religione, da un lato strumento di dominio e dall'altro terreno di liberazione della donna, parte di quella morsa che la tiene in soggezione ma anche forza capace di condurla a una sorta di riappropriazione del suo posto nel mondo. Leggendo più oltre in questa opera del 1864, si comprende come questa ambivalenza sia coerentemente pensabile: il discorso di Mozzoni si muove su due piani differenti, non sempre sistematicamente distinti ma tali in sostanza: quello del «sentimento religioso», appunto, già presente nella citazione da cui abbiamo preso le mosse, e quello della chiesa cattolica come istituzione. Mozzoni riconosce il primo come connotato alla razionalità dell'uomo, ma rifiuta la seconda, attribuendole la colpa della irreggimentazione delle coscienze e della complicità al consolidamento del sistema di potere costruito su di essa, nonché, in maniera più grave, di non aver saputo attenersi al messaggio originario di Cristo, fondato sulla fratellanza, sull'uguaglianza, sull'amore. Quello dell'avvento di Gesù nel mondo è in effetti il terzo piano argomentativo su cui Mozzoni affronta le numerose questioni legate alla religione. Sempre trattato come un fatto storicamente vero, senza che mai venga in rilievo il tema della sua natura (solo umana o umana e divina insieme), ad esso la scrittrice milanese attribuisce l'inizio di un'era nuova, e al suo insegnamento la fondazione di quella che in un tempo futuro, lontano ma ine-

sorabile, sarebbe stata una rivoluzione sociale radicale (Mozzoni 1865: 9). Il cristianesimo, «meravigliosa dottrina per la quale professiamo una sconfinata ammirazione» (Mozzoni 1865: 75), è ritenuto infatti portatore di una dottrina di libertà, uguaglianza e solidarietà, che però quasi subito il progressivo istituzionalizzarsi delle prime comunità di credenti ha trascurato e che la successiva dinamica involutiva della chiesa da collettività a strumento di potere ha definitivamente soffocato nel prevalere di interessi e preoccupazioni diverse. Così, «la chiesa cattolica, che poté propagarsi all'ombra delle simpatie che le dottrine di Cristo avevano suscitato nel mondo e che poscia ne declinò il nome come non ne aveva mai abbracciato lo spirito, la chiesa continuò san Pietro, e non Cristo; e cominciò ben presto quella storia di prostituzione al potere che oggi stesso constatiamo» (Mozzoni 1865: 8-9). Ed ecco abbandonata ogni cautela, perché, come accennavo, non vi è cautela che tenga, quando si tratta di smascherare la complessità delle forze che compongono la trama di oppressione di cui le donne sono vittime. Mozzoni, del resto, si presenta come refrattaria a qualsiasi principio di autorità, a proprio agio solo con ciò che si può dimostrare su un piano logico⁷, atteggiamento che la conduce a più riprese a interrogarsi sulla natura dell'intreccio di pregiudizi che grava sulla condizione della donna. A questo scopo l'opera del 1864 era eminentemente diretta.

Ciò che Virginia Woolf dirà nel 1928 alle studentesse di Girton e Newnham, dopo la sua esperienza tra i cataloghi della biblioteca del British Museum in cerca di libri che potessero consegnarle un «nocciolo di verità pura» sul sesso femminile, avrebbe potuto scrivere Anna Maria Mozzoni: «Avete idea di quanti libri sulle donne si scrivono nel corso di un anno? E avete idea di quanti fra questi sono scritti da uomini? Vi rendete conto di essere, forse, l'animale più discusso dell'universo?» (Woolf 1995: 5, 53). Con minor ricorso all'ironia e all'estetica letteraria ma con analoga efficacia, la

⁷ Scrive ad esempio di riverire solo il «dogma della libertà della mente» (Mozzoni 1864: XXV).

milanese aveva scritto, rivolgendosi alle sue lettrici, di aver trovato «quantità di scrittori che a voi consacrarono le penne ed i temi, e voi fecero argomento e le vostre doti, e la potenza vostra, e perfino le vostre fralezze, a lavori d'ogni genere, d'ogni forma, d'ogni portata; così che sarebbe impossibile darvi encomii più lusinghieri e biasimi più indiscreti, né mostrar di voi maggior stima, né di peggior dispregio caricarvi». Ma tra quanti la volevano educata a passività assoluta e la consideravano «oggetto da strapazzo»; chi ne faceva il meraviglioso ornamento della vita degli uomini e la scoraggiava da qualsiasi applicazione intellettuale; chi pretendeva di preservarne la purezza allontanandola dal mondo; e chi ne elogiava il coraggio e la tenacia e andava rintracciando tutti gli esempi di donne guerriere che «cinte di ferro il seno e il volto ascoso dalla robusta celata» si erano sacrificate in guerra; tra tutti gli autori di queste discordanti opinioni, non vi era chi avesse guardato la donna per quello che era, a partire dalla sua stessa natura, ed essa non era mai considerata «siccome portante in sé stessa lo intrinseco valore dall'intelligenza e dal sentimento costituito, indipendentemente dal sembrar d'essa, o no, amabile e bella, dall'essere ella, o non essere, oggetto di delirii o d'entusiasmi» (Mozzoni 1864: IX-X). A fronte di tutto ciò, il compito che si assumeva era quello di liberare le donne da questa «morale relativa» per collocare la donna «non più nel posto assegnatole dagli interessi e dalle passioni altrui, ma sibbene in quello dovuto, secondo giustizia, all'importanza dei mezzi di cui dispone e della missione di cui natura e provvidenza l'hanno incaricata» (Mozzoni 1864: VII-X, 38).

Qualche passo avanti era stato fatto da parte degli uomini, riconosceva, verso una più oggettiva valutazione della natura e delle facoltà del sesso femminile, e si riferiva in particolare al libro di Salvatore Morelli, ma più in generale al diffondersi di opinioni più favorevoli alla piena cittadinanza delle donne⁸. Eppure sentiva di non comprendere del tutto le motivazioni di questa apertura e temeva che fosse dettata più da convenienza che da mutamento di mentalità, o peggio: dall'intento di

⁸ Mozzoni (1865: 4), che si riferisce a Morelli (1863).

concedere un poco del molto che alle donne sarebbe spettato, sperando che esse avrebbero rinunciato al resto, e di salvaguardare con ciò immutata la struttura profonda della società italiana. Scrivendo di «non respir[are] liberamente davanti ai se» e di non «viv[ere] tranquilla in mezzo a troppo spinte cortesie delle quali non avverto i moventi» (Mozzoni 1865: 4), Mozzoni dichiarava ancora lunga la strada da percorrere anche se i tempi erano favorevoli ad una accelerazione verso l'uguaglianza. Era comunque alle donne che occorreva rivolgersi e fornire una nuova coscienza di sé: come sempre nella storia, «l'iniziativa d'ogni redenzione incombe all'oppresso medesimo», cosicché spetta alla donna per prima l'obbligo di sottrarsi all'influenza dei pregiudizi che contribuiscono a confinarla in un angusto spazio d'azione.

Mozzoni, in altre parole, combatte una battaglia che è in primo luogo di natura demistificatrice ed educativa e si rivolge alle donne per fornire gli strumenti concettuali del loro riscatto.

La domanda, allora, potrebbe riguardare il possibile nesso tra concezione religiosa ed emancipazione della donna, vale a dire l'evenienza che Mozzoni ricavi dalla prima argomenti a sostegno della seconda. Possibilità che, anche solo ritornando alla citazione da cui siamo partite, non sembra così peregrina, e che ancor meno lo sembra se si aggiunge che, parlando in pubblico per la prima volta, nel 1865, Mozzoni fa riferimento alla collaborazione tra il sentimento religioso e la ragione filosofica nella individuazione dell'idea del diritto, o meglio, dell'uguale diritto di tutti (Mozzoni 1865: 7 ss.).

Di «sentimento religioso» parla propriamente Mozzoni, e ad esso riconduce la «religione metafisicamente considerata», che altro non è, precisa, che «il *sentimento innato della divinità*», provato «da tutti i popoli e da tutti i tempi» (Mozzoni 1864: 57-58): un'esperienza universale da cui discendono la cognizione di «una ragion prima» dell'universo, un suo principio di ordine, che si manifesta immediatamente ai sensi e all'intelletto come «armonia inalterabile della natura»; il senso dell'immortalità; il discernimento del bene e del male e il relativo senso di giustizia ed equità (Mozzoni 1865: 58-60). A differenza di Sarah Grimké che, nelle sue *Lettere sull'uguaglianza dei*

sessi (Grimké 2016), si muove sul terreno della religione cristiana come religione rivelata, Mozzoni considera il cristianesimo come la «più razionale delle religioni» (Mozzoni 1865: 75, 61), e quando alla rivelazione di Dio fa riferimento, la definisce «incarnata nella natura» (Mozzoni 1864: 178).

Diversi allora per necessità, date le differenti premesse, sono i materiali e il procedere delle due teoriche della parità tra uomo e donna: il discorso di Mozzoni è di preferenza storico e filosofico, si muove cioè sul piano dello sviluppo dell'umanità e fa appello alla ragione come suo motore; nessun interesse possono avere per lei gli scritti profetici, il vecchio testamento, e le dispute teologico dogmatiche che da essi traggono ispirazione, essendo la divinità immanente e la sua esperienza universale, mentre i Vangeli rivestono per lei il ruolo di testimonianza dei detti e dei fatti della vita di Cristo a cui ricorre, per altro, con molta parsimonia (Mozzoni 1865: 62, 75, 70). Grimké, invece, fonda l'uguaglianza originaria della donna su una rilettura ispirata dalla «luce interiore» (Casadei 2016: 6) della Bibbia e in particolare, come mostra la prima delle sue Lettere, del libro della Genesi. Rileggere quei testi riferendosi «all'originale» e sentendosi autorizzata a «giudicare da sola che cosa gli scrittori ispirati intendano» significa per lei null'altro che adempiere al «dovere di ogni individuo di scrutare le Scritture quali esse sono, con l'aiuto dello Spirito Santo e non di essere governato dalle opinioni di qualsiasi uomo o insieme di uomini» (Grimké 2016: 20). «I nostri traduttori», prosegue l'americana – che, si ricordi, cresciuta nell'ambito della chiesa episcopale, aveva da adulta abbracciato il credo dei quaccheri – «abituati ad esercitare la signoria sulle loro donne», avevano non di rado guardato «attraverso lenti deformanti» ai testi sacri, e travisato a volte il significato delle parole. Per questo, ad esempio, dimenticando che l'ebraico rende con la stessa parola «sarai» e «dovrai», avevano trasformato il senso delle parole che Dio rivolse ad Eva dopo il peccato, «Sarai soggetta a tuo marito e lui ti dominerà», in una maledizione, mentre invece essere erano state una profezia (Grimké 2016: 25). Con tale rivendicazione di lettura autonoma del testo sacro, Sarah attaccava le basi stesse di un sistema di potere che riposava sul ministero religioso saldamente

nelle mani degli uomini: «Il pericolo proviene da coloro che, detenendo a lungo le redini di un'autorità *usurpata*, non vogliono permetterci di riscoprire quella sfera che Dio ci ha creato perché vi ci muovessimo, e a quelli che hanno fatto lega per schiacciare l'anima immortale della donna» (Grimké 2016: 30).

Non vi è alcun indizio del fatto che Mozzoni avesse letto Grimké, e non si tratta di insistere sulla eventuale influenza che questa avrebbe esercitato su quella. Piuttosto, se la domanda relativa al tipo di collaborazione tra ragione filosofica e sentimento religioso ha un senso, come sembra, si tratta di valutare gli incroci della riflessione della scrittrice milanese sulla condizione femminile con i flussi di quella internazionale, non necessariamente per determinare derivazioni ma, più probabilmente, per valutare termini e dimensione della circolazione di modelli di pensiero: quello che ricava basi teoriche a sostegno della emancipazione della donna dal terreno religioso, ad esempio, che, si ricordi, in Grimké si allea alla battaglia abolizionista. Sul tema Anna Maria Mozzoni si esprime, in maniera non sistematica, ma significativa, ad esempio scrivendo: «Ai nostri tempi (parlo di paesi civilizzati e progressisti), che cosa significano in faccia al principio filosofico del diritto l'ostracismo degli ebrei? [...] La schiavitù delle razze colorate? La soppressione dell'intelligenza e dell'attività femminile?» (Mozzoni 1864: 189). Il senso della giustizia, come abbiamo visto, deriva per Mozzoni dal sentimento religioso, e dunque come si concilia con il «principio filosofico del diritto» che rende nulla la diversità su cui la soggezione della donna e delle «razze colorate» pretende di fondarsi?

Se, come credo, affrontare il tema della religione condurrà a rivalutarne l'importanza e le conseguenze nel complesso del pensiero politico di Mozzoni, sarà forse più agevole comprendere che l'uso che ella fa dei lemmi *redenzione* e *redimere* non è meramente sinonimico rispetto a *emancipazione* ed *emancipare*, cosa che del resto anche una semplice scorsa ai vocabolari potrebbe suggerire. I primi, infatti, appartengono in prima istanza alla sfera religiosa dove trovano il loro impiego più perspicuo, mentre i secondi hanno radice e impiego in quella

giuridica⁹. Quelli compaiono con maggior insistenza nelle opere che Mozzoni pubblica negli anni Sessanta, che sono anche quelle dove la scrittrice concede un maggior agio teorico alle sue argomentazioni e dove non a caso il tema della religione trova la sua trattazione privilegiata, ma cedono il passo agli altri due a partire dal 1871, quando sulla rivista mazziniana «La Roma del Popolo» compare in quattro fascicoli il suo intervento intitolato appunto *La questione della emancipazione della donna in Italia* (Mozzoni 1871).

Semplice coincidenza o segnale di un precisarsi della prospettiva?

Non fosse che per la scarsa rilevanza della prima opzione su un piano euristico, sarebbero le date a farci propendere per la seconda opzione. Nel 1870, infatti, Anna Maria Mozzoni pubblica la sua traduzione di *The Subjection of women* (1869) di John Stuart Mill (Mozzoni 1870), che suggerisce quanto avvertitamente scegliesse le parole di cui si serviva: ella rende il titolo inglese con *La servitù delle donne*, diversamente da Giustiniano Novelli, traduttore dell'edizione Napoli, Nicola Jovene, 1870, che opta per un più letterale *La soggezione delle donne*, così come del resto si legge quasi sempre anche nelle versioni moderne. Certo, si tratta di un dato minimale, ma solo un confronto tra le due traduzioni ora citate potrà dire se esiste un tema che, impropriamente rispetto all'epoca ma in maniera comprensibile a noi oggi, possiamo chiamare di *gendered vocabulary*, e quali indicazioni eventualmente ne provengono rispetto al pensiero della scrittrice milanese.

Più in generale, una sistematica ricerca nel repertorio lessicale politico di Mozzoni, non è mai stata condotta, ma si ha l'impressione che serrati riscontri testuali potrebbero contribuire a comprendere il suo pensiero, e forse anche il progressivo definirsi dei suoi obiettivi nonché delle ispirazioni ideali che la muovevano. Non sembra del tutto irrilevante il ricorrere dell'espressione «senso morale» nelle sue pagine (Mozzoni 1864: VIII, 61, 64), che anzi si lega direttamente a un altro

⁹Mi limito a rinviare ai lemmi “redenzione” ed “emancipazione” (e ai relativi verbi) in Battaglia (1961-2002), *ad voces*.

problema, di nuovo connesso al tema della religione, al quale così ritorniamo. Si tratta delle fonti del pensiero di Mozzoni, e, poiché da lì siamo partite, della sua riflessione in materia di religione.

Una definizione come quella che Mozzoni dà della religione e i corollari che ella ne fa derivare spingono a prima vista ad attribuirle un atteggiamento razionalista di matrice illuminista, stanti anche i suoi ripetuti e noti appelli alla tolleranza e il richiamo a forme di culto semplici e interiori (Mozzoni 1864: 60). Eppure, a parte un durissimo attacco al razionalismo che andrebbe riletto con più attenzione (Mozzoni 1864: 74-75), quando scrive che «la rivelazione di Dio è eterna ed universale avendola egli incarnata nella natura» (Mozzoni 1864: 178), Mozzoni sembra riecheggiare Mazzini, più che non l'immanentismo deista, e così pure sembra fare nella sua strenua confutazione della possibilità stessa dell'ateismo, ritenuto un errore della ragione (Mozzoni 1864: 72-73).

La stessa idea del progresso come legge della storia (Mozzoni 1864: 72) è ricca di accenti mazziniani: se pare decisamente troppo collocare Mozzoni, che non potrà mai essere definita teista, nella scia della religione dell'avvenire elaborata dall'Apostolo del Risorgimento, anche se sembra improbabile che una indagine su questo tema finisca col concedere alla religione nel pensiero di Anna Maria Mozzoni lo stesso ruolo cardinale che ebbe per Mazzini¹⁰, devono in qualche modo essere compresi, anche in relazione al suo naturalismo religioso, i suoi riferimenti al cristianesimo e alla sua capacità di inaugurare un'epoca nuova.

E, sempre a proposito dell'influenza di Mazzini sulla giovane Anna Maria, un'altra questione da esplorare con maggiore attenzione sarebbe quella relativa alla «missione» che questa attribuisce alle donne, citata diverse volte soprattutto ne *La donna e i suoi rapporti sociali*. Anche una superficiale lettura di questi passaggi restituisce una abbondanza di echi mazziniani, che certamente vanno più da vicino riscontrati e contestualizzati: Mozzoni osserva la donna sposa e madre, ne sotto-

¹⁰ Ribadita da Passarin d'Entreves (1965); Molino (1966); Morghen (1974); Scioscioli (1995: 50 ss.).

linea il ruolo essenziale nell'educare di uomini dediti al dovere, e di consolatrici dell'umanità afflitta dall'ingiustizia e dall'oppressione (Mozzoni 1864: XIV-XIX), anche se non manca di precisare «che il solo istinto materno, se per avventura sia sufficiente provvidenza alle fisiche esigenze dell'uomo animale, certo è impotente a creare ed informare l'uomo morale» per cui, conclude, le madri hanno bisogno anche di «coltura e sapere a ben fare la prima educazione» (Mozzoni 1864: XV-XVI). Né si astiene dal ricordare il ruolo giocato dalle donne nelle recenti vicende risorgimentali, nelle quali esse avevano dato prova di poter lavorare per un ideale alto come quello della patria e di sapervi sacrificare anche gli affetti più cari, dimostrando altresì la loro capacità di assumersi la propria parte di responsabilità nella costruzione del bene comune¹¹.

Se nel 1877, Mozzoni scriverà che «la cosiddetta missione della donna» è una «frase abusata [...] che] costituisce un equivoco, dal quale è duopo uscire, equivoco scientifico e sociale» (Mozzoni 1877: 7) a maggior ragione ci si deve interrogare su quanta parte di responsabilità ella sentiva di avere nell'aver generato quell'equivoco e se questo moto di insofferenza sia la spia di un ripensamento più complessivo della lezione mazziniana, che da giovane aveva entusiasticamente assorbito. Si noti, a questo proposito che, tornando alla questione religiosa nel 1885, darà alle stampe un durissimo attacco alla chiesa di Pio IX, mostrandone il definitivo porsi fuori dalla storia: anche in questo caso un serrato confronto con i testi che Mazzini rivolge alla istituzione ecclesiastica e al papa potrebbe restituire con maggiore precisione i termini del rapporto di Anna Maria Mozzoni con il mazzinianesimo, e non solo in gioventù¹² (Mozzoni 1885).

Per concludere. Mozzoni aveva scritto: «I tempi avanzano. Il vecchio edificio del dispotismo [...] scricchiola sui cardini, scrolla e rovina. Pochi giorni ancora e lo spirito del cristianesimo sfolgorante della nuova sua luce, l'amore universale, precetto unico e nuovo, il raggio della sapienza diffuso come lo

¹¹ Mozzoni (1864, VII: 192). Mozzoni (1877: 23).

¹² Il riferimento agli scritti mazziniani è almeno a *Dal Papa al Concilio* e a *Dal Concilio a Dio*. Li si veda in Mazzini (1962).

spirito di Dio sulla faccia della terra, raccogliendo sulle ceneri di quello spento l'ultima zolla di terra, gli diranno, *parce sepultis*» (Mozzoni 1864: XXV). Come questo sarebbe accaduto, con quale contributo da parte delle donne e con quali conseguenze sulla loro condizione aspetta, almeno in parte, di essere delucidato: la strada per nuove ricerche attorno al pensiero politico di Anna Maria Mozzoni, mi sembra, si impone, da sé.

Bibliografia

- BATTAGLIA SALVATORE, 1961-2002, *Grande dizionario della lingua italiana*, 21 voll., Torino: UTET.
- BOCK GISELA, 2001, *Le donne nella storia europea. Dal Medioevo ai nostri giorni*, Bari: Laterza.
- BUTTAFUOCO ANNARITA, 1988, *Cronache femminili. Temi e momenti della stampa emancipazionista in Italia dall'Unità al Fascismo*, Dipartimento di studi storico-sociali e filosofici dell'Università di Siena, Arezzo.
- CECCARELLI SARA, 2016, *Anna Maria Mozzoni. La vicenda di una donna che si è battuta per altre donne*, Rimini: Panozzo.
- CONTI ODORISIO GINEVRA, 1980, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Torino: ERI.
- GALEOTTI GIULIA, 2006, *Storia del voto alle donne in Italia. Alle radici del difficile rapporto tra donne e politica*, Roma: Biblink.
- GALOPPINI ANNAMARIA, 1992, *Il lungo viaggio verso la parità. I diritti civili e politici delle donne dall'unità ad oggi*, Pisa: Tacchi (I ed. 1980).
- GRIMKÉ SARA MOORE, 2016, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'uguaglianza dei sessi (1838)*, a cura di T. Casadei, traduzione di I. Heindorf, Roma: Castelvecchi.
- MANCINA CLAUDIA, 2003, *Anna Maria Mozzoni*, in ROCCELLA EUGENIA e SCARAFFIA LUCETTA (a cura di), *Italiane dall'Unità d'Italia alla Prima guerra Mondiale*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria e Dipartimento per le Pari Opportunità, vol. I, pp. 135-139.
- MAZZINI GIUSEPPE, 1962, *Dal Papa al Concilio, Dal Concilio a Dio*, con introduzione di G. Tramarollo, Torino-Milano-Genova: Associazione mazziniana italiana.
- MOLINO CORRADO, 1966, *La personalità del Mazzini e il suo pensiero religioso*, Milano: Gastoldi.
- MORELLI SALVATORE, 1863, *La donna e la scienza o La soluzione del problema sociale*, Napoli: Stabilimento Tipografico dell'Ancora.

- MORGHEN RAFFAELLO, 1974, *Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini*, in *Mazzini e l'Europa*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 15-27.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1864, *La donna e i suoi rapporti sociali in occasione della revisione del Codice Civile italiano*, Milano: Tip. Sociale diretta da G. Ferrari.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1865, *Dei diritti della donna*, Milano: Società per le Letture pubbliche Editrice.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1870, *Jonh Stuart Mill*, *La servitù delle donne*, traduzione e prefazione di Anna Maria Mozzoni, Milano: Felice Le-gros.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1871, *La questione della emancipazione della donna in Italia*, in «La Roma del popolo», nn. 4, 5 e 14 e 15.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1885, *Da Ildebrando a Pio 9. Lettura fatta alla Società filotecnica di Torino*, in «Atti della Filotecnica», VII, gennaio.
- MURARI STEFANIA, 2008, *L'idea più avanzata del secolo. Anna Maria Mozzoni e il femminismo italiano*, Roma: Aracne.
- NATALE ELISA, 2006-2007, *L'emergere della questione femminile in Italia: Il pensiero e l'azione di Anna Maria Mozzoni*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», XVIII-XIX, pp. 164-196.
- NICOLACI ELISABETTA, 2004, *Il «coraggio del vostro diritto». Emancipazione e democrazia in Anna Maria Mozzoni*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- PASSARIN D'ENTRÈVES ETTORE, 1965, *Le «religioni del progresso» nell'età romantica e il «Vangelo» politico-religioso di Giuseppe Mazzini*, II parte, «Vita e pensiero», 1965, 4, pp. 248-268; III parte, ivi, 1965, 5, pp. 354-368.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1962a, *L'iniziativa femminile nell'opera di Anna Maria Mozzoni*, in «Movimento operaio e socialista», aprile giugno 1962, pp. 205-212.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1962b, *Linee di storia della questione femminile in Italia prima dell'unità*, in «Rivista storica del socialismo», settembre ottobre 1962.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1963, *Alle origini del movimento femminile in Italia 1848-1892*, Torino: Einaudi.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1974, *Socialismo e questione femminile in Italia 1892-1922*, Milano: Mazzotta.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1975, *Introduzione*, in ANNA MARIA MOZZONI, *La liberazione della donna*, a cura di F. Pieroni Bortolotti, Milano: Mazzotta.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1986, *Appunti sulle origini del movimento femminile tra '800 e '900: due lezioni e lettere sulla lotta delle donne in Italia e in Europa*, Roma: Salemi.

PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1987, *Sul movimento politico delle donne. Scritti inediti*, Roma, Utopia.

SCIOSCIOLI MASSIMO, 1995, *Giuseppe Mazzini. I principi e la politica*, Napoli: Guida.

SOLDANI SIMONETTA, 2012, *Mozzoni, Marianna*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, consultabile alla pagina <http://www.treccani.it/biografie/>.

WOOLF VIRGINIA, 1995 (1929), *Una stanza tutta per sé*, traduzione e cura di Maria Antonietta Saracino, Torino: Einaudi.

CHIARA CONTINISIO

Università Cattolica del Sacro Cuore

chiara.continisia@unicatt.it

EISSN 2037-0520

DEBORA SPINI

PROTESTANTESIMO DONNE E SFERA PUBBLICA

La pubblicazione dell'edizione italiana di questo testo rende disponibile un documento di storia delle idee estremamente importante per mettere in luce il legame fra protestantesimo e affermazione della libertà e soggettività delle donne. Il mio compito in questo Forum è di approfondire il tema "protestantesimo e sfera pubblica"; porre questa riflessione in un prospettiva di genere sarebbe stato comunque doveroso, ma l'occasione lo rende addirittura inevitabile. La figura di Sarah Grimké si profila sullo sfondo di un contesto molto particolare, quello del protestantesimo radicale anglo-americano; e dato che il legame fra primo femminismo anglosassone e identità confessionale protestante è già stato sottolineato molto bene da Casadei nella sua *Introduzione "Le radici bibliche dell'argomentazione femminista"* articolerò il mio intervento introducendo il tema del rapporto fra protestantesimo e sfera pubblica moderna attraverso una lente di genere.

Oggi, per la stragrande maggioranza delle chiese che si rifanno all'eredità della Riforma l'uguaglianza fra uomini e donne è un dato di fatto sia per quanto riguarda la posizione delle donne in ogni aspetto della vita sociale ma anche e soprattutto riguardo al loro ruolo nella chiesa. A un primo sguardo sembra, dunque, che fra protestantesimo e presenza delle donne nella sfera pubblica esista una correlazione diretta. Non si deve però cadere nella tentazione agiografica: la situazione attuale è il punto di arrivo (nemmeno poi così definitivo) di un cammino lungo e complesso che ha conosciuto spesso ostacoli e battute d'arresto. Nelle pagine che seguono il caso del protestantesimo verrà dapprima visto in rapporto al tema più ampio della collocazione della soggettività femminile nella sfera pubblica moderna, per muovere poi a individuare se vi sia, e in quali termini, una specificità del protestantesimo.

1. Protestantesimo, sfera pubblica moderna, soggettività femminile

In primo luogo è importante sottolineare come la categoria di “protestantesimo” sia molto generale, raccogliendo esperienze molto diverse; l’ambiente confessionale dove si muovono le sorelle Grimké non è quello delle chiese che si potrebbero definire “riformate” in senso stretto. Il dibattito sulla questione se e quanto il protestantesimo nella sua concretezza storica abbia o meno aperto nuovi spazi di *agency* per le donne è ancora ben lontano dall’aver ricevuto la parola fine¹. Non si può certo affermare che il protestantesimo storico sia stato in prima linea nel facilitare il protagonismo delle donne: sarebbe inutile cercare nelle opere di Lutero posizioni che vadano al di là del senso comune del suo tempo, se non addirittura di tutti i *topoi* della misoginia cinquecentesca. Lo stesso Calvino – di cui comunque si dovrà tornare a parlare più oltre – in sostanza non mette mai in discussione la naturale subordinazione delle donne.

La prima contraddizione appare già per quanto riguarda le conseguenze immediate della Riforma del Cinquecento. La teologia della Salvezza per Grazia rimuove le barriere che separavano la sfera del sacro da quella della vita “mondana” affermando invece il sacerdozio universale dei credenti, che trova a sua volta espressione nella vocazione individuale vissuta nel mondo. In questo senso la Riforma rende dignità e valore alla vita “quotidiana”, e di conseguenza anche allo spazio della vita familiare, normalmente considerato di inferiore rilevanza nel quale le donne erano tradizionalmente confinate. Da un lato la vita domestica diventa così il campo nel quale si risponde alla vocazione di Dio, e una vera e propria comunità di credenti in piccolo – per rimanere nel contesto americano, si pensi alla famiglia March che rilegge tutti i piccoli eventi quotidiani alla luce *Pilgrim’s progress*. D’altro canto, è proprio

¹ Per un riassunto v. Peyronel Rambaldi (1992).

questa rivalutazione della vita intramondana che finisce per ribadire il confinamento delle donne all'interno della sfera della vita familiare. Pertanto, da molti la Riforma è stata ritenuta responsabile di avere addirittura ridotto i già scarsi ambiti disponibili di autonomia femminile, proprio perché avrebbe abolito lo spazio separato costituito dalla vita monastica, e spazzato via tutto il patrimonio di culto e devozione popolare nel quale la soggettività femminile poteva trovare comunque una forma di espressione (Peyronel Rambaldi 1992).

In ogni caso, non sono state certo le chiese *mainstream* della Riforma a fare da apripista nel campo dell'affermazione della libertà femminile, quanto piuttosto gruppi e movimenti appartenenti alla galassia della Riforma radicale, in particolare tutte le realtà che emergono in quel grande laboratorio che fu la Rivoluzione dei Santi, cioè la prima Rivoluzione inglese. Nel ribollire di nuove idee che la caratterizzò si trovano infatti le prime affermazioni dell'uguaglianza fra uomini e donne: un esempio per tutti, il movimento cosiddetto quacchero, cioè la Società degli Amici da cui provengono proprio le sorelle Grimké. Altre componenti della galassia protestante hanno aperto spazi significativi alla partecipazione delle donne – *in primis* il movimento Metodista. Eppure, come nota puntualmente Casadei nella sua *Introduzione*, questo protestantesimo radicale ha sì fatto da terreno di coltura per il primo femminismo, ma non senza tensioni anche forti (si veda infatti la *Lettera pastorale* di Nehemia Adams, oppure altri casi famosi, quale la vicenda di Anne Hutchinson), tensioni che riguardavano proprio la dimensione pubblica della partecipazione delle donne alla vita cristiana.

Collocare la questione del rapporto fra Protestantismo e soggettività femminile nel quadro più generale dell'analisi del nesso fra autodeterminazione delle donne e modernità è un passaggio inevitabile, data l'autorevolezza delle narrazioni che vedono un rapporto diretto fra Protestantismo e nascita della sfera pubblica moderna, da Troeltsch in poi. Il tema meriterebbe un approfondimento più accurato, per quanto riguarda il ruolo del protestantesimo sia nello sviluppo della sfera pubblica moderna, sia nel dar forma al soggetto che in questa dimensione di *publicity* abita e agisce. E anche in questo caso è

importante non cedere alla tentazione dell'agiografia: richiamare almeno qualche passaggio fondamentale può in questo senso non essere inutile.

La prima fase della Riforma mette in atto sostanzialmente una ripresa di Agostino; il suo contributo all'affermarsi delle categorie politiche tipiche della modernità è indubbio ma non immediato. Se da un lato il pensiero politico di Lutero non presenta, di per sé, niente che si discosti da un conservatorismo rigido, è proprio il cuore della sua teologia che darà luogo a trasformazioni estremamente importanti. Seguendo Charles Taylor si può quindi affermare che il protestantesimo costituisca una tappa nel dispiegarsi della modernità in quanto porta alle estreme conseguenze quel processo di grande sradicamento (*disembedding*), a sua volta da parte di una dinamica comunque implicita nel cristianesimo a partire da Paolo e da Agostino (Taylor 2005). Il caso dell'eredità politica della Riforma di Calvino si pone invece in altri termini, in quanto il contributo di questo ramo della Riforma all'emergere della sfera pubblica moderna è sicuramente più evidente, in primo luogo per la specificità dell'ecclesiologia calvinista e per l'accento posto sulla nozione di vocazione. *Last but not least*, dalla Riforma di Calvino in poi si sviluppa una teologia "federale" che ha fatto da terreno di preparazione per l'emergere delle teorie della legittimità democratica attraverso la nozione di "patto" (Malandrino e Savarino 2011: 9-21). La categoria di "calvinismo politico" secondo alcuni giustificata da tutte queste corrispondenze (Malandrino e Savarino 2011), dovrebbe essere adoperata con cautela: tuttavia, è innegabile fra teologia federale e albori di teorie di sovranità popolare ci sia (pace Skinner²) quanto meno un'aria di famiglia.

Il protestantesimo "radicale" quello dei *dissenters*, a partire dalla Prima Rivoluzione inglese fino a tutti gli sviluppi americani - è però lo snodo cruciale per quanto riguarda il contributo del protestantesimo allo sviluppo della sfera pubblica moderna. Infatti è in questo contesto che la teologia dell'al-

² Q. Skinner ha infatti sostenuto che il Protestantesimo sostanzialmente non abbia generato un pensiero politico originale (Skinner 1989).

leanza di derivazione calvinista conduce verso i risultati più interessanti in termini di pensiero politico, in quanto il patto inteso come cifra fondativa del rapporto fra Dio ed esseri umani è la matrice per la legittimità politica. Ugualmente importante è anche un altro aspetto derivato dal calvinismo, ovvero l'accento sulla libera elezione di Dio, che costituisce un soggetto politico affrancato dalle gerarchie umane. Da questo presupposto discende anche l'affermazione della libertà di coscienza; infatti, l'appartenenza alla comunità dei credenti ha senso solo se risultato di una scelta libera e consapevole. Non a caso è nel quadro di questo protestantesimo radicale – il mondo in cui si muoveranno poi le sorelle Grimké - che le donne sperimenteranno i primi spazi di libertà.

In questa scheletrica narrazione il contributo del protestantesimo all'accesso delle donne alla sfera pubblica non si discosta, in estrema sintesi, da quello dato a tutta la serie di processi tipici della modernità ai quali si è tradizionalmente riconosciuto un ruolo emancipatorio, quali, per non fare che veloci riferimenti, l'affermazione dell'individualità come valore da cui deriva poi la concezione dell'individuo come portatore di diritti. Nella misura in cui il protestantesimo si iscrive nella generale narrazione della modernità, ne condivide non solo i successi ma i lati d'ombra: ed è proprio a questi che si deve volgere l'attenzione.

La modernità rivolge, infatti, alle donne una promessa di emancipazione: ma si tratta di una promessa elusiva, mantenuta solo parzialmente e a caro prezzo (Pulcini 2003). Una letteratura estesa e solida³ ci ha da tempo mostrato come le donne siano state a lungo escluse dalla marcia verso l'autonomia dell'individuo moderno, e che solo dopo una lunga serie di lotte e rivendicazioni riusciranno finalmente ad essere ammesse nell'esclusivo club della cittadinanza moderna e a godere dei diritti a questo connessi. Gli scritti di Sarah Grimké come molti altri testi del primo femminismo sono una testimonianza proprio di queste lotte per accedere alla sfera pubblica moderna, che si apre ad includere gli uomini – anche

³ V. almeno Benhabib (1992); Fraser (1992); Loretoni (2015); Okin (2013).

superando le barriere della razza – ma che resta chiusa e sorda nei confronti delle donne. Ma non si tratta semplicemente di una questione di “ritardo”. Prerequisito più o meno esplicito per entrare nella sfera pubblica è infatti quel modello di soggetto che si vuole imparziale e universale ma che è invece connotato da una serie di caratteristiche ben precise: nelle parole di Benhabib «abstract and disembodied, distorted and nostalgic ideal of the autonomous male ego which the universalist tradition privileges» (Benhabib 1992: 3). Il modello predominante di soggettività moderna si contraddistingue da un lato come individuo sovrano – si sottolineano gli elementi di indipendenza, di autonomia, di sovranità. La sua altra faccia è la *disengaged reason* di cui parla Charles Taylor.

Questo soggetto-individuo – che si vuole “neutro” - entra nella sfera pubblica rivendicando lo status di detentore di diritti in quanto capace di autonomia morale, una capacità che sostanzialmente coincide con il controllo razionale delle passioni – si pensi ad esempio a Rousseau. In quanto identificata con passione, istinto, corporeità, la soggettività femminile resta esterna e sospetta, o al più periferica, alla sfera di ciò che si ritiene pubblico. Infatti l’espulsione del femminile è alla radice del processo stesso di costituzione e auto comprensione del soggetto moderno, o quanto meno del suo modello più *musclé*. L’individuo moderno si conquista sul campo l’accesso all’autodeterminazione morale e di conseguenza alla *agency* politica proprio perché mette in secondo piano una serie di componenti normalmente associate con la femminilità, cioè tutto quanto ha a che fare con la dimensione emotivo - passionale, con le condizioni di dipendenza e di vulnerabilità connaturate all’esistenza femminile (Pulcini 2003). L’attesa paziente o la rivendicazione vibrante non bastano, e l’esperienza del primo femminismo è dunque segnata da una serie di auto amputazioni che si rendono necessarie perché anche alla soggettività femminile sia concesso entrare nel *hor-tus conclusus* della politica moderna.

Il Protestantesimo ha indubitabilmente un ruolo nel preparare il terreno per questo modello *mainstream* di soggettività moderna: le tensioni che si originano da questo nesso, le contraddizioni di questo primo femminismo sono peraltro ben

evidenti anche nelle lettere qui pubblicate. Nel pensiero di Grimké si ritrovano molti di quei temi tipicamente illuministi già centrali in Mary Wollstonecraft, in primo luogo il legame fra capacità razionale e capacità morale. La razionalità è la chiave per l'esercizio della capacità morale e pertanto il terreno dal quale rivendicare la piena partecipazione alla sfera pubblica (Casadei 2015, Casalini 2008). Secondo Grimké, infatti, la donna è portatrice di diritti in quanto creatura "razionale e responsabile" (Grimké 2016: 49); ricordano come siano queste le caratteristiche che dovrebbero essere in lei coltivate e rafforzate. In Grimké è molto presente il tema, squisitamente illuminista, del "miglioramento"; del resto, si dichiara convinta di vivere in un'età illuminata, ancor più, in un'età in cui in tutto il protestantesimo si verifica una universale tendenza alla diffusione del sapere (Grimké 2016: 52). Invece di partecipare a questa generale tendenza al miglioramento, le donne restano confinate in una sfera "frivola" – altro tema tipico del primo femminismo borghese – che impedisce loro di coltivare le qualità che dovrebbero dare loro "dignità". La dignità è però tanto più a portata di mano quanto più lontano è ricacciata la dimensione corporale della femminilità; a questo proposito, la distinzione fra donna e femmina è fondamentale. Giustamente Casadei osserva nella sua nota introduttiva che nel vocabolario di Sarah Grimké il termine "donna" indica la creatura di Dio, mentre quello di "femmina" l'individuo sessuale, cioè la creatura dell'uomo. La dimensione di "femmina" è praticamente incompatibile con la dignità: "niente credo ha contribuito di più a distruggere a dignità della donna più del fatto che essa è avvicinata dall'uomo in quanto femmina" (Grimké 2016: 41). Lo sguardo maschile confina la donna in una natura animale che in realtà non le appartiene, e che la allontana dalla possibilità di essere "poco meno di un angelo".

Come molte sue contemporanee, anche Grimké è presa nella contraddizione fra desiderio di uguaglianza e necessità di dimenticare la propria differenza. "La donna che esce, rivestita dell'armatura di Dio, per fermare l'onda di iniquità e di miseria che vede spazzare la nostra terra, non esce a compiere la una opera d'amore come femmina. Essa va come degno messaggero di Jehovah, e tutto ciò che fa e dice deve essere detto

prescindendo dal sesso” (Grimké 2016: 41). La linea che separa i sessi è “immaginaria” e di conseguenza l’uguaglianza è possibile a condizione che il sesso sia riconosciuto come un “mero accidente”. Significativa a questo proposito la lunga citazione di uno scritto del cognato e compagno di lotte Weld: “La dottrina che il sesso *del corpo* presieda e amministri i diritti e la responsabilità della natura morale, immortale, è a mio avviso una dottrina che si avvicina alla bestemmia quando considerata *nella sua natura intrinseca*” (Grimké 2016: 103). La conseguenza finale è la necessità di prendere più possibile distanza dal luogo della differenza: il corpo, fonte di passioni desideri istinti, zavorra che trascina in basso di cui liberarsi.

2. Esiste una specificità protestante?

Questa per quanto scheletrica narrazione non ha messo in evidenza niente che sia specifico del Protestantesimo: in questa ottica, Grimké fa parte della lunga teoria di donne pronte a pagare il prezzo per l’accesso alla sfera pubblica moderna.

Anzi, sembrerebbe quasi comprovare le tesi che hanno visto nel Protestantesimo, come nelle parole di Jung, una sostanzialmente riaffermazione di spirito paterno. Tuttavia, il contributo del Protestantesimo all’autodeterminazione femminile non si esaurisce nel rapporto con la modernità, pur tenendo conto di tutte le battute d’arresto a cui si accennava, puntualmente rispecchiate nella vita stessa delle sorelle Grimké.

La riflessione su donne e fede è pertanto un lato particolarmente interessante del pensiero di Sarah Grimké, che si ritrova in questo testo in passaggi quali la *Lettera sul ministero delle donne* e *L’eguale colpa dell’uomo e della donna nella caduta*. Grimké non si accontenta degli spazi di libertà che le donne godono fra i quaccheri o anche in altri movimenti come il metodismo⁴, né le basta che le donne siano impegnate nella

⁴ Il metodismo meriterebbe una discussione a parte, anche per la sua connessione ai movimenti di Risveglio – dal quale peraltro i Quaccheri non furono molto toccati.

filantropia o in genere nella diaconia. Rivendica al contrario una dottrina di “perfetta uguaglianza”, che ritiene comprovata dalla Scrittura (Grimké 2016: 82). Motiva la sua affermazione ricorrendo a una serie di argomenti teologici piuttosto sofisticati, fra i quali non si può non ricordare almeno la discussione della nozione stessa del sacerdozio, e la necessità di un approccio critico ed ermeneutico che contestualizzi storicamente e culturalmente il testo biblico (Grimké 2016: 86), oltre al riferimento alla libera azione dello Spirito Santo (tema molto caro da sempre al protestantesimo radicale) che soffia dove vuole senza curarsi delle gerarchie umane (Grimké 2016: 87). Ma più di ogni altra cosa è il valore dell’esperienza di fede individuale, nella quale ogni persona, uomo o donna che sia, è interrogato dalla Parola di Dio nella propria coscienza. La coscienza è quindi uno spazio di autenticità al quale non si può e non si deve rinunciare, nemmeno per “dovere cristiano” (Grimké 2016: 69). Con le parole di un salmo, Grimké ricorda come nessuno può essere salvato da un altro uomo (Grimké 2016: 79).

Ed è proprio nell’affermazione di questa nozione di coscienza che si può effettivamente ritrovare una specificità protestante nel processo di affermazione della libertà e dell’autonomia femminile, che non si esaurisce immediatamente nel rapporto protestantesimo/modernità, per quanto la Riforma abbia sicuramente contribuito all’emergere del soggetto moderno, nella misura in cui la modernità si può narrare come “era dell’autenticità” (Taylor 2009, Ferrara 1999). Si può dire che il potenziale propulsivo del Protestantesimo, racchiuso nel cuore della teologia della Riforma - cioè la concezione della salvezza per Grazia che dà luogo a un rapporto diretto e individuale fra ogni persona credente e Dio - abbia agito ben al di là delle intenzioni dei suoi padri (non a caso) fondatori, trasformando l’esperienza di fede in un processo genuinamente *empowering*. Nella concezione protestante la Salvezza non viene dal seguire un ordine “naturale”, quanto piuttosto dal dono libero e immeritato della Grazia, che sradica e sovverte ogni gerarchia umana. La centralità del rapporto

personale del credente con dio e la conseguente necessità di un confronto diretto, individuale con la Parola sono stati un elemento importante per l'affermazione di una soggettività femminile autonoma. Molto spesso è proprio al soggetto "tipicamente" moderno – con tutta la sua tendenza a narrarsi come individuo "sovrano" a cui si accennava più sopra che si associa il portato della Riforma⁵.

La coscienza tipica dell'esperienza di fede del protestantesimo non è la *res cogitans* di Cartesio e nemmeno si identifica con il soggetto kantiano: L'apporto della Riforma si iscrive fra i due assi rappresentati da un lato dall'imperativo della ricerca individuale della verità, e dall'altro dall'impossibilità di esimersi dal rapportarsi a un punto di riferimento "altro" quale la Scrittura: la coscienza è certo libera, ma non nasce in isolamento, al contrario, si forma in un dialogo costante una dimensione di alterità. In questo senso Grimké, così come altre protagoniste del primo femminismo, non ha trovato nell'esperienza di fede un ambito liberante semplicemente in quanto anticamera delle promesse della modernità, ma piuttosto perché si riappropria di sé in questo spazio di autenticità e di individualità aperto dal dialogo con Dio attraverso l'esame individuale della Bibbia.

Nella sua visione – come si conviene a una donna che proviene da quel protestantesimo radicale che vede la comunità cristiana come società di esseri uguali e liberi – la *membership* nella società dei cittadini e la *membership* nella società di Dio vanno di pari passo. La rivendicazione della sacralità della coscienza è un passo verso l'eguaglianza non perché imita la sovranità del soggetto formato sul maschile, quanto piuttosto perché solo Dio «è nostro Re e giudice, e a lui solo la donna è legata in soggezione» (Grimké 2016: 27).

⁵ Su questo vedi Bein Ricco (1994).

Bibliografia

- BEIN RICCO ELENA, 1994, *La modernità e il Protestantesimo*, in E. Bein Ricco, (a cura di) *Modernità, politica e protestantesimo*, Torino: Claudiana, pp. 205-236.
- BENHABIB SEYLA, 1992, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, London: Routledge.
- CASADEI THOMAS, (a cura di), 2015 *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino: Giappichelli.
- CASALINI BRUNELLA "Only the philosophical eye". *La Rivoluzione francese nella lettura di Mary Wollstonecraft* in «Filosofia politica» 2/2008 pp. 195-218.
- FERRARA ALESSANDRO, 1999, *Autenticità Riflessiva. Il progetto della Modernità dopo la svolta linguistica*, Milano: Feltrinelli.
- FRASER NANCY, 1992, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.* pp. 109-42 in C. Calhoun (a cura di) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press.
- GRIMKÉ SARA MOORE, 2016, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'uguaglianza dei sessi* (1838), a cura di T. Casadei, traduzione di I. Heindorf, Roma, Castelvechi.
- LORETONI ANNA, 2015, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*. Roma: Donzelli miege.
- MALANDRINO CORRADO e SAVARINO LUCA, 2011 (a cura di). *Calvino e il Calvinismo politico*, Torino: Claudiana.
- MIEGGE MARIO, 2011, *Governo e collegialità in Calvino*, in C. Malandrino e L. Savarino (a cura di) *Calvino e il Calvinismo politico*, Torino: Claudiana, pp. 9-21.
- MOLLER OKIN SUSAN, 2013, *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- PEYRONEL RAMBALDI SUSANNA, 1992, *Per una storia delle donne nella Riforma* in R. Bainton, *Donne della Riforma*, Torino: Claudiana, pp. 9-45.
- PULCINI ELENA, 2003, *Il potere di unire. Femminile desiderio cura* Torino: Bollati Boringhieri.
- SKINNER QUENTIN, 1989, *Le origini del pensiero politico moderno*, Volume 2: *L'Età della Riforma*, Bologna: Il Mulino.

TAYLOR CHARLES, 2005, *Gli immaginari sociali moderni*, a c.d. P. Costa, Roma: Meltemi.

TAYLOR CHARLES, 2009, *L'età secolare*. a c.d. P. Costa, Milano: Feltrinelli.

DEBORA SPINI
Università degli Studi di Firenze
deb.spini@gmail.com

EISSN 2037-0520

PAOLA PERSANO

L'ABISSO DELLA DIVISIONE: TRAIETTORIE DEL
SUFFRAGISMO IN FRANCIA E NELL'EUROPA
DELL'OTTOCENTO

1. *Aria di famiglia: l'union des sexes nella cultura repubblicana*

Seguendo uno spunto offerto da uno studio pubblicato qualche anno fa, credo si possa utilmente ricostruire il contesto sociale e politico del '48 parigino a partire dall'«utopia consensualistica» (Bouyssy-Fauré 1997: 348) che vi avrebbe animato l'esperienza editoriale de *La Voix des femmes* in maniera specifica e, più in generale, una certa militanza repubblicana e socialista, attenta a ribadire come non potesse esserci égalité senza fraternité, e quindi allargamento dei diritti civili e politici delle donne senza una loro perfetta unione con gli uomini.

Il tema, già messo al centro della scuola saint-simonista da uno dei suoi massimi dirigenti, Olinde Rodriguès, avrebbe condizionato pesantemente e a lungo il pensiero e l'azione dell'emancipazionismo femminile e femminista ottocentesco; fatto questo destinato a stupire solo in apparenza chiunque provi a scandagliare a fondo la fitta rete di processi emancipatori avviati nella prima metà dell'ottocento in Francia e nel resto d'Europa. Per le saint-simoniste raccolte intorno a *La Voix des femmes*, fondata nel marzo di quell'anno da Eugénie Ni-boyet, si trattava del resto di riconoscere che

[...] l'uomo e la donna, sotto [messi ad] una saggia legge di unione, formano insieme l'individuo sociale e tendono allo stesso fine con mezzi diversi come è diversa la loro natura. Se uno va avanti per tendere la mano all'altra, il loro vincolo di unione non sarà spezzato, ma

se si perdono di vista, si spalancherà presto tra loro un abisso» (*La Voix des femmes*, 20 mars 1848, n. 1)¹ [Il corsivo è mio].

Questo riconoscimento veniva peraltro compiuto con accenti religiosi analoghi a quelli usati una decina di anni prima negli Stati Uniti da Sarah M. Grimké, per la quale:

[...] la donna deve sentire d'essere uguale, destinata ad essere la collaboratrice del proprio fratello, o altrimenti si studierà di scoprire la linea immaginaria che separa i sessi e divide i doveri degli uomini e delle donne in due classi distinte, una separazione neppure accennata dalla Bibbia, dove ci viene esplicitamente detto «non c'è né uomo né donna; perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù (Grimké 2016: 102).

L'analogia fra al di là e al di qua dell'Atlantico era talmente forte da indurre le francesi ad affermare che «[...] la voce della donna è la voce di Dio, poiché Dio collega e unisce tutto ciò che discende da lui» (*La voix de femmes*, cit. in Bouyssy-Fauré 1997: 348).

Ben oltre la mistica cristiana comune a entrambe le prese di posizione, a colpire era il rifiuto diffuso e variamente argomentato della divisione – per non dire di ogni possibile “guerra” dei sessi (sul cosiddetto *duel des sexes* alla fine del secolo, cfr. Persano 2016a) – rifiuto pensato come via maestra per la realizzazione dell'uguaglianza morale, prima ancora che civile e politica, tra uomini e donne. Unirsi agli uomini nella militanza oltre che nella vita, piuttosto che emanciparsi separandosene, pareva essere il motto condiviso da molte nel confronto pubblico per le elezioni di aprile all'Assemblea Costituente.

E che l'unione dei sessi potesse assumere tratti negativi, continuando ciononostante a giocare a favore della battaglia delle donne, sarebbe emerso nelle stesse settimane in quel filone del dibattito dominato dal controverso tema del divorzio che, come la questione del regime matrimoniale nel suo farsi, prima ancora che nel suo disfarsi, intrecciava insieme le

¹ Per tutte le citazioni di testi in lingua straniera, di cui non sia indicata da ora in poi l'edizione italiana, la traduzione è mia.

istanze di maggiore autonomia femminile con l'organizzazione del lavoro (domestico ed extra-domestico), con l'impatto della legislazione protettiva delle donne e, infine, con le strategie della loro militanza sociale e politica. Di *union répulsive*, vera e propria forma di «assassinio legalizzato» per le donne, parlava in tal senso il medico Eugène Villemin in una lettera indirizzata ad un non meglio identificato Rappresentante del Popolo e apparsa il 15 giugno 1848 su *La Démocratie pacifique*, il giornale fondato cinque anni prima dal socialista Victor Considérant, unico deputato in quella stagione politica a sostenere il suffragio femminile. Collegando patologia sociale e patologia clinica – attitudine più che diffusa durante il secolo – Villemin descriveva la condizione femminile come ammorbata da una morale sociale e da una disciplina giuridica del matrimonio sbilanciate a favore della posizione coniugale forte, quella del marito, i cui eventuali abusi in un regime di indissolubilità assoluta del vincolo matrimoniale finivano praticamente col condannare a morte la donna, ingabbiata in un'esistenza senza amore e senza vie d'uscita praticabili per sé e per la propria dignità personale. Ne discendeva da parte di Villemin una presa di posizione pubblica a favore della reintroduzione del divorzio, abrogato sotto la Restaurazione, che rendeva il suo un caso abbastanza isolato nello sfortunato confronto assembleare sul punto tra la fine di maggio e i primi di giugno di quello stesso 1848. Da medico abituato a «legge[re quotidianamente] nel foro interiore delle famiglie», scorgendovi drammi privatissimi in cui l'infelicità femminile alimentava malattie terribili e mortali che la medicina non sapeva curare, egli era convinto fosse suo dovere richiamare l'attenzione del legislatore su una riforma necessaria e urgente, la sola – ecco il passaggio cruciale ai fini della nostra ricostruzione – in grado di liberare la donna, restituendole piena dignità e salute, ma “dentro” e non “fuori” da una rappresentazione armonica dell'unione sessuale. Nessun sentimento di ostilità né il benché minimo conflitto interiore dovevano albergare nell'animo e nel corpo di lei. D'altro canto,

[...] un falso principio presiede all'unione coniugale e questo dovere originario [di sopportare un fardello che può farsi intollerabile] basta a mettere la donna in stato di ostilità permanente verso suo mari-

to. Il nostro nemico è il nostro padrone, un altro più capace di me l'ha detto molto tempo fa. Rendete la donna libera [...]. Certa che la legge è là a vegliare su di lei, che la protegge, che le consente [...] di rompere il suo giogo, nel caso in cui lo sposo si rendesse colpevole verso di lei, sarà onorata di rispettare il suo impegno e lo farà con tanto maggior piacere quanto più si sentirà libera e meritevole (*La démocratie pacifique*, 15 juin 1848, n. 159).

Della lettera di Villemin *La Voix des femmes* avrebbe dato conto il giorno successivo a quello della sua pubblicazione, enfatizzandone proprio l'argomento medico-scientifico addotto contro la pretesa indissolubilità del vincolo matrimoniale. Con una postura cautamente riformista, nel senso di auspicare che una legge sul divorzio arrivasse «al momento opportuno», e comunque non prima che si fossero rimosse una serie di condizioni interne all'unione coniugale tali da incentivarne la fine (il mancato accesso femminile alla gestione dei beni e degli acquisti matrimoniali o lo squilibrio di potere legale tra marito e moglie), la redazione de *La Voix des femmes* riconosceva a Villemin il merito di:

[...] dimostrare che l'*indissolubilità assoluta del matrimonio* non è in accordo con i cambiamenti morali osservati presso le nazioni moderne più di quanto non lo sia con le trasformazioni fisiche indotte a loro volta dalle idee nuove. Constatate con la potenza dei fatti che le sensazioni più delicate dell'animo hanno un'eco immediata, profonda, irresistibile su tutto l'organismo, ecco certamente un nuovo aspetto, sotto il quale occorre ormai considerare la questione del divorzio. Mostrare che la necessità dell'amore nel matrimonio diventa tanto più imperiosa dal momento che altrimenti, senza questa condizione, le leggi dell'imene [leggi del matrimonio], soprattutto per la donna, degenererebbero in un *assassinio legale*; [...] ciò che uccide l'animo uccide puntualmente il corpo, sono questi gli argomenti principali del dott. Villemin (*La Voix des femmes*, 18-20 juin 1848, n. 45) [I corsivi sono miei].

Che il sano equilibrio tra le parti dell'unione sessuale potesse incrinarsi fino a scomparire del tutto, generando un pregiudizio quasi esclusivamente a carico della donna, era un fatto inaccettabile che imponeva l'esigenza di una risposta adeguata da parte dell'ordinamento ma che non sovvertiva il

modello di relazione sessuale dentro il quale anche le femministe *pro* divorzio immaginavano il cambiamento sociale e legislativo e al quale ispiravano la propria mobilitazione.

Insistere sulla variante patologica dell'unione dei sessi significava ammettere implicitamente che ve ne fosse una fisiologica, che avrebbe in qualche modo continuato a rappresentare la regola e a far parlare di sé anche all'interno della campagna francese per il suffragio femminile.

2. Usi strategici della differenza sessuale: il diritto di voto

Al pari della legislazione sul divorzio, anche la richiesta di estensione del suffragio – suonando prematura alle orecchie di molte, ma non proprio di tutte le protagoniste di questa fase dell'emancipazionismo femminile ottocentesco – avrebbe ingaggiato un corpo-a-corpo serrato con quell'utopia consensualistica da cui il nostro ragionamento ha preso le mosse, per approdare talvolta ad esiti anche molto divergenti dalle premesse iniziali.

Nell'Europa di fine secolo il panorama del suffragismo femminile e femminista (Persano 2016a) appariva sfrangiato e diviso, se non proprio negli obiettivi perseguiti, certamente rispetto ai risultati via via raggiunti nei diversi contesti geografici e socio-politici² e rispetto alle vie battute per conseguirli: gradualismo vs. immediatismo; egualitarismo vs. differenzialismo. A proposito poi di quest'ultimo tratto qualificante di una parte almeno dell'associazionismo femminile *pro* suffragio, è lecito domandarsi se davvero, come larga parte della storiografia sul tema concorda nel ritenere, l'accento sulla differenza anziché sull'uguaglianza tra i sessi fosse l'effetto indotto da

² Come avrebbe scritto Kaethe Schirmacher nel 1898 al punto 12° delle *Conclusioni* al suo studio comparato sulle principali esperienze femministe del tempo, «[...] in quattro degli Stati dell'Unione americana le donne esercitano il suffragio politico (suffragio universale). In cinque di questi Stati, in Inghilterra e Scozia, in Svezia e Russia, le donne contribuenti esercitano il suffragio comunale» (Schirmacher 1898: 72). Il suo è un affresco sintetico dei femminismi, per cominciare statunitense, e poi europei – incluse le propaggini extra-europee del Commonwealth inglese, Australia in testa.

un atto di autodifesa femminista più che dal reale superamento dell'utopia consensualistica. A più riprese nel passaggio tra XIX e XX secolo, le suffragiste europee si sarebbero sentite in dovere di respingere l'accusa ricorrente di voler creare un terzo sesso, androgino, frutto del processo di mascolinizzazione delle donne rese uguali agli uomini³. Ne sarebbe scaturita da parte loro una certa «insistenza differenzialista», come quella incarnata sul finire del secolo dalla suffragista inglese Milliecent Fawcett, la cui affermazione: «Noi non reclamiamo la rappresentanza femminile perché non via sia alcuna differenza tra gli uomini e le donne, ma di contro [proprio] a causa di questa differenza tra loro» (Rochefort 1997: 566) era finalizzata a contestare e ribaltare la prospettiva che era stata, ad esempio, quella di Maria Deraismes quando, anni prima, aveva sostenuto che «[...] ci sono tra la donna e l'uomo identità e uguaglianza assoluta» (Rochefort 1997: 566).

Il differenzialismo femminista dell'epoca avrebbe pertanto agito in chiave prevalentemente, se non proprio esclusivamente, strategica. È vero infatti che già nel 1881 Hubertine Auclert, immediatista convinta rispetto all'allargamento del suffragio⁴, pur mettendo la differenza sessuale al centro della sua idea di «Repubblica sociale» e di cittadinanza repubblicana perfetta, aperta senza tentennamenti all'integrazione delle istanze di riconoscimento femminile, svuotava quella differenza di qualunque carica di rottura dell'unione tra i sessi. La differenza sessuale da lei evocata si traduceva sul piano giuridico-politico in «differenza-nei-doveri», figura a lei decisamente più cara di quanto non fosse la tradizionale categoria illumini-

³ Interessante da questo punto di vista l'analisi dedicata da Martine Monacelli alla Gran Bretagna, dominata a partire dal 1860 da «un'apprensione biologista dei rapporti sociali. La prospettiva di una qualunque uguaglianza tra uomini e donne – che reclamino queste ultime il diritto di voto, quello di andare in bicicletta, o di conseguire diplomi a Oxbridge – fece effettivamente sorgere delle paure viscerali, quella della mascolinizzazione femminile o dell'indifferenziazione sessuale, alimentate da una combinazione dannosa di fattori storici» (Monacelli 2009: 133).

⁴ «[...] nel 1876 [...] convinta che il diritto di voto [fosse] la “chiave di volta” di tutti gli altri diritti, [...] fornisce al movimento suffragista le sue prime armi, un gruppo e un giornale, *La Citoyenne*» (Rochefort 1994: 42).

stico-rivoluzionaria di «uguaglianza-nei-diritti» e capace di fondare, contrariamente alla seconda, un vincolo solidale tra individui socialmente portatori ciascuno del proprio spazio di interessi e della propria differenza sempre armonizzabile, per quanto di per sé contraddittoria, con quella degli altri e delle altre (Cfr. Persano 2016b: 46).

In questo orizzonte complessivo, neppure la lotta femminista per il suffragio (cfr. Rodriguez-Ruiz – Rubio Martín 2012) pareva dunque smentire la tendenza diffusa, ricorrente per tutto il secolo, a riprendere e ad adattare la logica consensualistica all'interno della cultura liberale egemone in Europa – nella Francia della Terza Repubblica, con il suo corollario di fede repubblicana e dialettica costante con il socialismo, ma anche nella Gran Bretagna del *Victorian Compromise*, con il suo misto di liberalismo democratico e radicalismo repubblicano. Dietro il differenzialismo in particolare non ci sarebbe stato l'effettivo superamento di quella logica, ma un'ulteriore strategia femminista, al tempo stesso difensiva e di contrattacco, per provare ad attutire l'impatto e minimizzare le conseguenze della campagna per il voto, avversata dal lato maschile per evidenti ragioni di conservazione dello *status quo*, ma demonizzata anche da molte donne, allarmate dalla prospettiva di dover barattare l'accesso allo spazio pubblico con la perdita di un potere sociale reale che, all'interno dell'unione sessuale legittima, si esplicava tradizionalmente nel lavoro di cura domestica e, soprattutto, materna. Il differenzialismo, affidandosi al cosiddetto «linguaggio della domesticità», scopriva e rovesciava in positivo quel potere sociale femminile, ma non alterava in maniera sostanziale il modello dell'unione sessuale solidale, e finiva col favorire solo in parte e debolmente la causa suffragista⁵. Si inseriscono in questa linea interpretativa alcune letture critiche che dell'estensione del suffragio alle

⁵ «Alla fine del secolo, espressioni come “social motherhood” e “social housekeeping” sarebbero state successivamente usate per sostenere che la capacità delle donne di nutrire e mantenere l'ordine [domestico] giustificava il loro maggior coinvolgimento nell'educazione e nel welfare sociale. L'uso del linguaggio della domesticità ebbe meno successo nell'aiutarle a ottenere il voto» (Fuchs – Thompson 2005: 156).

donne sottolineano la carica altamente simbolica. Anna Rossi-Doria scrive ad esempio:

Questa ininterrotta prudenza tattica, smentita dalle continue argomentazioni delle stesse suffragiste sul fatto che il voto alle donne avrebbe significato leggi nuove e migliori in quanto realizzate dalle donne, è dovuta al primo valore simbolico del voto: la rottura di un fortissimo divieto, legato alla divisione dello spazio tra i sessi. Partendo dal loro ruolo nella casa, le donne possono invadere tranquillamente settori della sfera pubblica quali quelli dell'attività filantropica e del nuovo associazionismo femminile a scopi sociali, forte soprattutto negli Stati Uniti, ma non lo spazio politico. Non è dunque il fatto che le donne entrino in uno spazio diverso da quello privato, ma il significato della violazione di un particolare spazio esclusivamente maschile, che suscita scandalo negli uomini e tanta cautela, e talvolta una qualche soggezione, nelle donne (Rossi-Doria 2007: 66. Sulla stessa lunghezza d'onda, Stanley Holton 1986: 3).

Pretendere di invadere lo spazio della rappresentanza politica, violandone l'esclusività maschile, equivaleva a farsi ancora più minacciose di quanto già non fosse con la richiesta di legalizzazione del divorzio. Accettare per sé e per le altre il peso enorme dello scandalo che nasceva dall'interdizione violata non era né facile né scontato, ma da quel punto in poi non sarebbero mancati in seno ai femminismi europei percorsi collettivi e individuali che avrebbero mostrato come l'uso pubblico della differenza sessuale – chissà quanto a lungo davvero solo strategico – fosse destinato a logorare dall'interno l'idea stessa di consensualismo e di armonica complementarietà fra i sessi.

3. Visioni conclusive

Maud Watts è il personaggio fittizio di un film che, solo due anni fa e con un prodotto non completamente di nicchia, ha voluto raccontare quella parte della storia del suffragismo inglese che, alle porte della Prima guerra mondiale e sotto l'influenza di figure carismatiche come quella di Emmeline Pankhurst, fondatrice nel 1903 della WSPU - "Women's Social

and Political Union”, avrebbe visto protagoniste le *suffragettes*, donne borghesi ma anche operaie impegnate nella militanza per il diritto di voto. Al centro di un affresco sulle condizioni di vita femminile sovente molto dure nella Londra del 1912 stanno alcune donne che la tradizione successiva avrebbe costretto poi in rappresentazioni irrisorie e caricaturali, in perfetta linea con il dispregiativo che la pubblicitaria dell'epoca aveva cucito loro addosso, *suffragettes* appunto, ma che nella realtà attestata da memorie e fonti d'archivio come pure dalla cronaca del tempo (cfr. Joannou – Purvis 1998), sperimentano un rapporto consapevole e per nulla scontato con l'uso della violenza politica, di cui il lavoro di scrittura filmica tutto al femminile diretto da Sarah Gavron non rinuncia a dar conto.

Una scena in particolare traduce il senso della solitudine profonda cui è condannata Maud nel momento stesso in cui assume su di sé tutto il peso della divisione sessuale e del suo abisso, lei sola responsabile del frantumarsi di un'unione coniugale nella quale è il marito per primo a non vederla al di là del suo ruolo dentro e fuori le mura domestiche, dove si muove da giovane operaia in posizione di privilegio e di comando su altre donne sfruttate come e quanto lei nel lavoro semi-schiavile di una lavanderia dei primi del secolo, ma che a differenza sua non godono della protezione sessuale del capo. Riconoscere lo sfruttamento anche nella protezione e nel privilegio significherà per la protagonista uscire dall'isolamento rispetto alle altre, assecondando forme nuove di solidarietà femminile e femminista, ma pagare anche un prezzo affettivo ed esistenziale altissimo, quello di una nuova, inevitabile solitudine rispetto all'altro maschile. Vittima non vittimizzata, Maud reagisce al gesto pubblico eclatante di Emily Wilding Davison – altra figura storica del film, che proprio la storiografia ha troppo a lungo liquidato come una folle suicida – sfogliando le pagine di una raccolta di racconti allegorici a firma della sud-africana Olive Schreiner, anche lei femminista con un vissuto londinese. Maud sfoglia la raccolta, e la scena è accompagnata in sottofondo dal sonoro delle parole di Schreiner:

Sono una donna; e continuo a inseguire la terra della libertà. [...] Come faccio a raggiungerla? [...] Per che cosa devo inoltrarmi in questa terra lontana mai raggiunta da alcuno? *Oh, Sono sola, completamente sola* (Schreiner, *Dreams* 1989: 173-175).

Eppure, a qualche anno di distanza, la stessa Schreiner avrebbe scritto al marito: «Non penso che la solitudine assoluta faccia bene a nessun essere umano» (Schreiner 1919), come a confermare che l'assunzione della differenza sessuale, da fatto politico-strategico a fatto anche esistenziale, lacerante ma ineludibile, avrebbe dovuto preludere a qualcosa che non fosse un nuovo tipo di isolamento quanto piuttosto la ricerca personale e collettiva di se stesse⁶, sul terreno letterario come nel suo caso, ma anche dentro forme inedite di solidarietà e di militanza politica ancora inesplorate. Il separatismo femminista novecentesco a questa prospettiva attingerà a piene mani.

Bibliografia

ADAMS JAD, 2014, Introduction, in *Women and the Vote. A World History*, Oxford: Oxford University Press.

BOUYSSY MAÏTE – FAURÉ CHRISTINE, 1997, En 1848, à Paris, in FAURÉ CHRISTINE (sous la dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris: PUF, pp. 341-360.

DAVIS PAULINA W., 1851, *Proceedings of the Woman's Rights Convention, Held at Worcester*, Boston: Prentiss and Sawyer.

DUBOIS ELLEN CAROL, 1994, *Woman Suffrage Around the World. Three Phases of Suffragist Internationalism*, in DALEY CAROLINE – NOLAN ME-

⁶ Riecheggiano le parole, oltreoceano, dell'americana Paulina W. Davis che nel 1850, pur nella pacifica accettazione del canone consensualistico e dell'equilibrio perfetto fra le differenze rispettivamente maschili e femminili quale condizione per una piena uguaglianza fra uomo e donna, ammoniva: «È una penosa ignoranza e arroganza da parte sia dell'uomo che della donna stabilire e limitare adesso quale sia *la sfera della donna*. [...] Non accetterò la concessione di nessuna uguaglianza che significhi identità o somiglianza di facoltà e di funzioni [rispetto all'uomo]. Non fondo le rivendicazioni della donna su nessun tipo di parallelismo né a livello di carattere né a livello di obiettivi. Chiedo solo libertà per il naturale dispiegarsi dei suoi poteri e condizioni più favorevoli per le sue possibilità di crescita», (Davis 1851: 11; cit. in Rossi-Doria 2007: 85).

- LANIE (eds), *Suffrage and Beyond: International Feminist Perspectives*, New York: New York University Press, pp. 252-273.
- FUCHS RACHEL GINNIS – THOMPSON VICTORIA ELISABETH, 2005, *Women in Nineteenth-Century Europe*, New-York: Palgrave.
- GRIMKÉ SARAH MOORE, 2016, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'uguaglianza dei sessi* [1838], a cura di Thomas Casadei, Roma: Castelvecchi.
- HANNAM JUNE – AUCHTERLONIE MITZI – HOLDEN KATHERINE (eds), 2000, *International Encyclopaedia of Women Suffrage*, Santa Barbara: CA.
- HAUSE STEVEN C. – KENNEY ANNE R., 1984, *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic*, Princeton: Princeton University Press.
- JOANNOU MAROULA – PURVIS JUNE (eds), 1998, *The Women's Suffrage Movement: New Feminist Perspectives*, Manchester and New York: Manchester University Press.
- KLEJMAN LAURENCE – ROCHEFORT FLORENCE, 1989, *L'égalité en marche*, Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques/Éditions des Femmes.
- KLEJMAN LAURENCE – ROCHEFORT FLORENCE, 1996, "Au nom du droit et de la spécificité féminine": *ambiguïté des discours et diversité des tactiques dans le mouvement suffragiste avant la première guerre mondiale*, in VIENNOT ELIANE (sous la dir.), "La démocratie 'à la française' ou les femmes indésirables", in *Les Cahiers du CEDREF*, hors série 2, pp. 223-231.
- MONACELLI MARTINE, 2009, "Femmes et citoyenneté dans la Grande-Bretagne du XIXe siècle: reconnaissance de l'égalité ou de la différence des sexes?", in *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 39/2, pp. 129-143.
- PALETSCHEK SYLVIA – PIETROW-ENNKER BIANKA (eds), 2004, *Women's Emancipation Movements in the Nineteenth Century*, Stanford: Stanford University Press.
- PERSANO PAOLA, 2016a, "Razionalità democratica e critica femminista nella Francia del XIX secolo: l'eredità di Condorcet", in *Cosmopolis*, XIII-1.
- PERSANO PAOLA, 2016b, "La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi", in *Scienza&Politica*, 28/54, pp. 43-53.
- ROCHEFORT FLORENCE, 1994, "La citoyenneté interdite ou les enjeux du suffragisme", in *Vingtième Siècle*, 42/1, pp. 41-51.
- ROCHEFORT FLORENCE, 1997, *Du droit des femmes au féminisme en Europe 1860-1914*, in *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, PUF, pp. 551-570.
- RODRIGUEZ-RUIZ BLANCA – RUBIO MARTÍN RUTH, 2012, *The Struggle for Female Suffrage in Europe*, Leiden: Brill.
- ROSSI-DORIA ANNA, 2007, *Dare spazio al silenzio*, Roma: Viella.

SCHIRMACHER KAETHE, 1898, *Le Féminisme aux États-Unis, en France, dans la Grande Bretagne, en Suède et en Russie*, Paris: A. Colin & Coie.

SCHREINER OLIVE EMILIE, 1890, *Dreams*, in SALMONSON JESSICA AMANDA, *What did Miss Darrington See? An Anthology of Feminist Supernatural Fiction*, New York: Feminist Press, 1989, pp. 170-176.

SCHREINER OLIVE EMILIE, 1919, *Olive Schreiner to S.C. ('Cron') Cronwright-Schreiner*, 14 November, NLSA Cape Town: Special Collections, in *Extracts of Letters to Cronwright-Schreiner*, MSC 26/2.16/525, National Library of South Africa, Special Archive Collections, Cape Town. (<https://www.oliveschreiner.org/vre?view=collections&colid=136&letterid=431>).

STANLEY HOLTON SANDRA, 1986, *Feminism and Democracy. Women's Suffrage and Reform Politics in Britain, 1900-1918*, Cambridge: Cambridge University Press.

PAOLA PERSANO
Università degli Studi di Macerata
paola.persano@unimc.it

EISSN 2037-0520

Abstract

FORUM DI STUDI SUL SUFFRAGISMO

(FORUM OF STUDIES ON SUFFRAGE)

Keywords: Grimké Sarah Moore, Gender Discrimination, Women's Suffrage, Women and Religion, Women's rights.

This forum is a collection of papers that analyses the position of women in the public sphere over the centuries. Thinking women have been confined and treated as if their thought and writings were minor respect the universal masculin knowledge. The authors point out different topics where women emerge and affirme their value: the struggle to the achievement of equal rights, after the French Revolution; the politic and social engagement of women in Italy, where Mozzoni Anna Maria has been an example; the Suffragettes movement in France and in England; the American examples of struggle against misogyny, the country where Sarah Moore Grimké gave her contribution to the beginning of the end of female oppression.

LUANA MARIA ALAGNA

Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

luanamaria.alagna@uniroma1.it

EISSN 2037-0520