

**Dal corpo rivoltante al corpo in rivolta.
Note su femminismo, abiezione e politica**

Brunella Casalini

Università degli Studi di Firenze

Abstract

This paper deals with the contribution of feminist political thought - namely Iris Marion Young, Judith Butler and Martha Nussbaum - to the reconceptualization of the body in terms of its importance in the construction and definition of citizenship boundaries. The work is divided into three main parts. The first part illustrates how in the feminist discourse, the body, together with its affections and emotions, shifts from the margins to the center of the political space. The second part describes how abjection processes function and how these are used as instruments of discipline and control through a politics of disgust and aversion. Finally the third part focuses on the forms of political action practiced by abjected groups in contemporary politics. Particular attention will be given to the SlutWalk movement. Nowadays, expelled and revolting bodies have come to occupy public space to symbolically stand as means of rebellion and revolt. Formerly stigmatizing terms such as '*queer*', '*crip*' e '*slut*', are now being re-appropriated and resignified.

Keywords: bodies, abjection, derogatory terms, linguistic reclamation, SlutWalk.

1. Introduzione

Questo lavoro analizza il contributo del pensiero femminista - soprattutto attraverso autrici quali Iris Marion Young, Judith Butler e Martha Nussbaum - alla tematizzazione della corporeità come questione rilevante nell'ambito della definizione e costruzione della cittadinanza. L'argomento si sviluppa in un percorso articolato in tre tappe. Nella prima, illustrerò come nella riflessione femminista il corpo, e con esso le emozioni e gli affetti, passi dai margini al centro della politica. Nella seconda, parlerò dei processi di abiezione¹ e del modo in cui nella modernità essi hanno funzionato efficacemente, e continuano a funzionare nella contemporaneità, come strumento di governo operante tramite una politica dell'avversione e del disgusto. Infine, nella terza e ultima tappa, mi soffermerò sullo spazio e le forme di azione politica dei soggetti e dei gruppi oggetto di abiezione ovvero sul modo in cui, grazie alle lotte di liberazione, corpi ripudiati e collocati ai limiti degli «schemi di lettura disponibili» avanzano le loro rivendicazioni «attraverso e contro i discorsi che hanno generato il loro ripudio» (Butler 1993, 166) - come dimostrano i processi di risignificazione di termini quali '*queer*', '*crip*' e '*slut*'² e l'esperienza di alcuni movimenti sociali, quale lo *SlutWalk*³ che sarà qui trattato.

¹ Derivato dal termine latino *abiectum*, participio passato di *abŕere* letteralmente: «gettare (*iācere*) via (*āb*)».

² Sul termine '*slut*' tornerò più avanti. Per la risignificazione del termine '*crip*', letteralmente 'storpio', vedi: McRuer 2006. Il termine '*queer*' è utilizzato come aggettivo per indicare qualcosa di strano, storto, fuori centro, peculiare, eccentrico, ma è anche impiegato come etichetta negativa verso gli omosessuali; anche su questo termine, che è diventato noto soprattutto grazie agli sviluppi della *Queer theory*, ritornerò in seguito.

³Per il tema comune della lotta alla violenza sessuale, poteva essere ricordato e analizzato anche il caso delle Femen, un movimento nato a Kiev nel 2008, per combattere contro il fenomeno del turismo sessuale che sta trasformando l'Ucraina in un 'bordello' - come recitava uno dei loro primi cartelli. Il caso delle Femen è interessante per l'uso del loro torso nudo come manifesto. Per una prima analisi di questo gruppo e delle sue modalità espressive, cfr. Turri 2013, pp. 9-24.

2. Il recupero della corporeità e le sue implicazioni politiche

Nella filosofia occidentale, al contrario di altre tradizioni filosofico-religiose, è presente fin dall'inizio una vera e propria elisione della corporeità, che si è poi trasformata in somatofobia, dopo l'invenzione del dualismo cartesiano, soprattutto per effetto dell'atteggiamento del cristianesimo nei confronti della sessualità. Bisogna arrivare al Novecento, con pensatori quale Merleau-Ponty, per parlare di riscoperta della corporeità; ma da questa complessa riscoperta al riscatto del corpo (anche sessuato, anche diverso) il passo è comunque ancora lungo⁴.

Il moderno ideale universalistico del pubblico dei cittadini è stato oggetto di numerose critiche da parte del pensiero femminista che ha visto, nella tendenza a considerare il corpo politico come omogeneo e unitario, una chiara espressione della volontà di cancellare e rimuovere la realtà incarnata dei cittadini e con essa le differenze. Il moderno cittadino libero, autonomo e indipendente rappresenta, in realtà, il punto di vista di un falso universalismo, perché costruito sul modello di un soggetto maschile identificato con la razionalità. Secondo Iris Marion Young, «quest'ideale universalistico del pubblico dei cittadini ha contribuito di fatto a escludere dalla cittadinanza le persone identificate con la corporeità e il sentimento: le donne, gli ebrei, i neri, gli indiani d'America, ecc.» (Young 1990, 15); la lista viene estesa dall'autrice, nel corso dell'analisi, a omosessuali, transessuali, anziani non autonomi e disabili.

Alla base del pensiero politico moderno e, in particolare, della tradizione liberale sta una logica dicotomica che ha avuto storicamente effetti gerarchici, esclusivi e escludenti. Pubblico/privato, ragione/emozione, mente/corpo: sono queste alcune tra le principali dicotomie intorno alle quali e sulle quali il pensiero politico moderno ha costruito praticamente tutte le sue molteplici fondazioni. È facile oggi osservare che il primo termine della dicotomia, cui è attribuita una superiorità rispetto al secondo, è ritagliato sul modello del maschio bianco, eterosessuale, normodotato, giovane, adulto e indipendente che è protagonista della sfera pubblica e riconosciuto come capace di

⁴Per una ricostruzione della riflessione filosofica sul corpo e della tentazione dualista, cfr. Marzano 2010. Sulle molteplici implicazioni del ritorno del corpo nella riflessione contemporanea, cfr. Price e Shildrick 1999 e Fraser e Greco 2005.

ragione. Uno degli effetti di quest'identificazione della mascolinità, e più in particolare della mascolinità bianca, normodotata ed eterosessuale, con la 'norma', rispetto alla quale gli altri gruppi sociali devono adeguarsi, è stato - come sottolineano oggi i *masculinities studies* - che il genere maschile è diventato semplicemente invisibile e gli uomini «invisibili a se stessi» perché abituati a pensarsi secondo gli standard neutrali della ragione (si veda: Seidler 1986, Connell 1995, Kimmel 1995 e 2012). Grazie agli studi su genere e sessualità, il soggetto (maschio, eterosessuale, bianco, di classe media) si è finalmente palesato nella sua natura di «particolare universalizzato» (si veda: Garbagnoli 2012, 199).

Il pensiero femminista non ha solo messo in discussione la fondatezza delle principali dicotomie sopra elencate, ma ha messo in luce come l'inclusione del privato, dell'emozione e del corpo, nella loro diversità, ovvero della parte fin qui rimossa, necessiti di un totale ripensamento della politica stessa e delle sue forme. Il 'soggetto razionale' moderno, nella sua realtà materiale, ha avuto storicamente sia il privilegio della conoscenza di ambiti preclusi a coloro cui non era riconosciuto tale statuto - pensiamo, per esempio, al fatto che nella comunità scientifica moderna le donne non erano ammesse e il loro accesso alla formazione universitaria in alcuni ambiti disciplinari (dalla medicina alla giurisprudenza) è una conquista relativamente recente - sia il privilegio generalissimo di *non dover conoscere* quanto accadeva nella sfera privata ovvero tutto lo spettro di attività e pratiche volte alla riproduzione sociale e alla soddisfazione dei bisogni quotidiani (si veda: Medina 2012). Una delle denunce capitali che il femminismo ha mosso alla politica liberale è partita perciò dalla constatazione che la sua azione politica non poteva non essere inficiata dalla mancata conoscenza o dalla rimozione del lavoro necessario al funzionamento della sfera domestica, in ultima analisi essenziale per produrre quegli stessi cittadini autonomi e indipendenti presupposti dalla teoria liberale. Lo slogan della seconda ondata «il personale è politico» ha avuto il merito di sottolineare l'impossibilità di costruire una società giusta sulla base di una politica incapace di confrontarsi con lo spazio dell'esistenza individuale, relegato nell'ambito del privato. Come ha scritto Iris Marion Young:

Lo slogan 'il personale è politico' segnalava che nessun aspetto della vita

quotidiana può sottrarsi alla riflessione e all'eventuale critica: il linguaggio, l'umorismo, la pubblicità, le pratiche del corteggiamento, il modo di vestire, l'educazione dei figli e innumerevoli altri aspetti del comportamento, apparentemente esteriori e superficiali⁵.

Con l'ingresso delle donne in politica, e finalmente l'irruzione *nello spazio pubblico* del privato, dei corpi, delle emozioni e di tutto un sapere pratico fino a quel momento svalutato e marginalizzato in ogni senso, il discorso politico si è arricchito notevolmente. Lo testimonia il fatto che oggi parliamo di cittadinanza di genere e addirittura di cittadinanza sessuale e di cittadinanza intima. Una simile idea di cittadinanza introduce attivamente nuovi diritti dal notevole significato politico e civile, quali i diritti riproduttivi. Ma essa va oltre la stessa dimensione dei diritti *tout court*, per includere i processi decisionali, le pratiche sociali, la cultura, i simboli e il linguaggio che mediano le interazioni sociali e contribuiscono alla creazione delle identità sociali, nonché delle condizioni qualitative, emotive e ambientali di vita dei cittadini. Una politica attenta alla dimensione carnale e finita degli individui riconosce l'importanza dell'integrità corporea, di cui fanno parte il diritto alla libertà riproduttiva e alla libertà sessuale, la protezione da ogni forma di violenza ma anche il diritto all'assistenza e alla cura. Insomma, la politica così concepita vede nel diritto e nei diritti, e in tutte le strutture che devono accompagnarne la realizzazione, prima ancora che uno strumento per difendere la proprietà privata, qualcosa che, in termini relazionali, ci è necessario proprio per difenderci dalla nostra vulnerabilità e darci delle possibilità di realizzazione che sarebbero altrimenti conculcate nelle società come oggi si presentano. Questa concezione della politica dovrebbe indurci ad ampliare il dibattito che la riguarda anche ad argomenti che in genere non ne sono investiti, quali la famiglia e i luoghi, l'organizzazione e la divisione del lavoro, i modi in cui il potere, in tante differenti situazioni, si impone sulle persone e ne dispone.

Un'altra importante conseguenza derivante dal partire da sé, dalle pratiche, dal corpo e quindi dal contesto che caratterizza gran parte del pensiero femminista, è il privilegiare un approccio non ideale, che prende le mosse dall'analisi e dalla denuncia

⁵ Young 1990, 111.

delle ingiustizie piuttosto che dal disegno di una società giusta, vista nella sua perfezione - e in questo senso è un approccio opposto, per intendersi, a quello privilegiato da Rawls (1971) attraverso la scelta dell'espedito argomentativo della posizione originaria e del velo d'ignoranza (cfr. Jaggar 2009). Se non possiamo dare per scontata la convergenza su un'unica concezione della giustizia e se le scelte devono essere di volta in volta argomentate contestualmente, possiamo trovare preferibile una visione fallibilista e probabilista nella quale giustizia e democrazia siano naturalmente alleate. In assenza di un accesso privilegiato alla verità da parte di un particolare gruppo di individui o di un individuo, infatti, la strada verso la garanzia di una scelta giusta sembra coincidere con la democrazia ovvero con il ricorso a procedure deliberative democratiche che coinvolgano tutte le parti interessate dalla decisione pubblica e che ne saranno direttamente toccate (si veda: Young 1990, 2000 e Medina 2012). Come efficacemente sottolinea anche Susan Bordo (1993, LVI), per decostruire concretamente, ovvero culturalmente, il dualismo mente-corpo è indispensabile «portare i margini al centro», «dobbiamo legittimare e incoraggiare, in quelle istituzioni da cui sono stati esclusi, i modi di conoscere, parlare ed essere marginalizzati».

L'attenzione al corpo, al contesto, al posizionamento induce autrici quali Iris Marion Young a vedere nel velo d'ignoranza rawlsiano una forma di ignoranza attiva, una sorta di volontà di ignorare che è anche un meccanismo difensivo che può essere assunto da chi si trova in una situazione di privilegio (cfr. Medina 2012). Il velo d'ignoranza presuppone che sia acclarata una conoscenza delle ingiustizie che dobbiamo risolvere e superare. Nel caso rawlsiano si assume che la loro radice sia di natura principalmente economica. Non possiamo, però, dare per scontato che la giustizia richieda un'operazione meramente redistributiva, che consista semplicemente nello spostare risorse dai più ai meno avvantaggiati. Secondo Young, l'ipotesi redistributiva proposta dall'egualitarismo liberale rawlsiano non è neutrale ed è anzi politicamente sbilanciata in favore di una concezione del cittadino-consumatore e di un potere gestito da un'espertocrazia, una concezione volta a neutralizzare il conflitto e a sottovalutare - come ha sottolineato Nancy Fraser (1989) nella sua critica del *welfare state* - il carattere politico dei bisogni.

Non è neutrale e priva di implicazioni sul piano politico neppure un'altra delle

premesse in genere adottata dalle teorie redistributive liberali ovvero l'approccio individualista: il considerare gli individui come possibili vittime dell'ingiustizia e destinatari delle misure redistributive. L'individualismo infatti non consente di comprendere e intervenire efficacemente su fenomeni che dei semplici dati statistici mettono bene in luce (ma solo *ex post*), per cui, per esempio, riusciamo a sapere che la popolazione carceraria negli Stati Uniti è in prevalenza costituita da neri e ispanici e che le donne sono decisamente meno numerose nei posti dirigenziali dei maschi bianchi. Non siamo in grado di comprendere queste ingiustizie sociali quotidiane, spesso invisibili, se non usiamo per leggere la realtà una lente diversa da quella offerta dalla metodologia individualista e atomista proposta dall'ontologia sociale di molte teorie contemporanee sulla giustizia redistributiva. Abbiamo bisogno di chiamare in causa l'esistenza dei gruppi sociali, gruppi che esistono - sottolinea Young (1990) - come insiemi di individui sui quali viene socialmente proiettata un'immagine prima di essere attori politici che rivendicano un'identità. Attributi come il genere, la razionalità, il ruolo familiare non sono scelti da un soggetto la cui coscienza precede il linguaggio e il contesto di interazione sociale, come vorrebbe una visione del soggetto unitario e artefice della propria vita (si veda: Young 1990, 58-59). Come ci ricorda Butler, a proposito del genere, la sua costruzione è un processo sociale che ha inizio nel momento in cui il medico nominandola e interpellandola «fa diventare il generico bambino una bambina»: con «la nominazione la bambina è fatta bambina, portata nel campo della lingua e delle parentele attraverso l'appellativo di genere»; ma il processo va ben oltre quel momento inaugurale:

il far bambina non finisce qui. Al contrario, quella attribuzione originaria è ripetuta da diverse autorità e in diverse occasioni per rinforzare o contestare l'effetto naturalizzato. La nominazione è, allo stesso tempo, la definizione di un confine e anche la reiterata affermazione di una norma⁶.

L'idea del carattere artificiale e costruito dei gruppi contiene un'intuizione antiessenzialista che sia Young che Butler fanno propria: l'oppressione nasce da una

⁶ Butler 1993, 7.

gerarchizzazione dei corpi operata mediante la loro marchiatura e classificazione che ha l'obiettivo di produrre la naturalizzazione delle differenze ovvero il fatto di considerare una differenza come naturale, normale, storica, incancellabile e imm modificabile. Il potere sui corpi agisce, come spiega Susan Bordo, prima ancora che mediante le rappresentazioni, attraverso «la presa diretta» (rispetto a quella esercitata dalla rappresentazione) che la cultura mantiene sui corpi tramite le pratiche e le abitudini quotidiane legate al corpo» (Bordo 1993, XXVIII). Che la gerarchia dei corpi sia storicamente e culturalmente determinata non significa che la loro materialità sia priva di rilevanza, che non esistano diversità materiali quali il colore della pelle, le differenze anatomiche, ecc., ma piuttosto implica che il significato e il valore che ad esse sono attribuiti, e che ne determinano la visibilità o invisibilità, l'accettabilità o inaccettabilità, nulla ha di naturale.

3. Processi di abiezione e gerarchia dei corpi

Dopo aver messo in luce come il corpo sia entrato all'interno della riflessione filosofico-politica, ampliando lo spazio della politica e includendo questioni e tematiche tradizionalmente considerate marginali o estranee rispetto ad essa, si cercherà qui di individuare le radici dell'esclusione originaria dei corpi dalla costruzione della cittadinanza moderna, in particolare per quanto riguarda quei gruppi sociali vittime di due specifiche forme di oppressione: la violenza e l'imperialismo culturale. Nelle società liberali e tolleranti, nelle quali l'oppressione non veste i panni del dominio autoritario e tirannico ma quelle di un potere diffuso ben intenzionato e benevolo che governa attraverso la diffusione del sapere medico, l'oppressione dei gruppi vittime di imperialismo culturale si fonda principalmente, anche se non esclusivamente, sull'attivazione di processi di avversione (si veda: Young 1990). Al contrario di quanto accade con la finzione del consenso presupposta dalle teorie contrattualiste come sostegno e fondamento della società, la 'politica del disgusto', con la sua capacità di tracciare i confini del puro e dell'impuro, di ciò che è accettabile e inaccettabile, di ciò che è proprio ed estraneo al corpo politico, rivela alla base dell'ordine sociale e politico un'emozione capace di creare reazioni viscerali come la nausea e il vomito. Young

scrive:

tutte le nostre interazioni sono modulate da ritmi di attrazione/repulsione, con conseguenze specifiche per quel che concerne l'esperienza del corpo. Quando la cultura dominante definisce alcuni corpi come diversi, come l'Altro, i membri di quei gruppi finiscono per essere imprigionati nel loro proprio corpo⁷.

Young richiama qui la teoria dell'abiezione formulata da Julia Kristeva in *Poteri dell'orrore*, testo che, insieme a *Purezza e pericolo* di Mary Douglas, costituisce il riferimento obbligato di un numero ormai piuttosto ampio di studi che hanno come oggetto i processi mediante i quali alcuni gruppi sociali sono marginalizzati e le loro vite rese 'invivibili' - come dirà Judith Butler.

Per Kristeva, l'abiezione, insieme all'amore e alla perdita, costituisce uno dei processi semiotici primari per mezzo dei quali il bambino nella fase in cui è privo di linguaggio si separa inizialmente dal corpo della madre mediante una sorta di lotta con l'alterità -un processo che è una condizione preliminare per l'accesso alla posizione di soggetto e al linguaggio. In *Poteri dell'orrore*, Kristeva prende le mosse da una descrizione fenomenologica dell'abiezione: se l'oggetto opponendosi al soggetto gli dà stabilità e accesso al significato, l'abietto non costituisce un punto di riferimento stabile; al contrario l'abietto sembra ciò che è sempre in procinto di trascinare il soggetto entro l'abisso, di provocare il crollo dei suoi confini, di attrarlo «dove il senso sprofonda» (Kristeva 1980, 4). Se la relazione intenzionale presuppone un soggetto, un oggetto e in conclusione un mondo, già dato, l'abiezione è sotto questo profilo una destabilizzazione dell'ordine. Elementi come il vomito, la pellicina che si forma sul latte scaldato o raffreddato, gli escrementi, un tumore, un cadavere rappresentano una minaccia ai confini propri del corpo. Abietto è ciò che è sporco, malato, ma soprattutto ciò che minaccia l'identità, le regole, i confini. È «il di fuori permanente» che preserva i confini personali e sociali. L'abietto è espulso ma mai a sufficienza: «è di fuori, fuori dell'insieme di cui sembra non riconoscere le regole del gioco. Eppure da questo esilio l'abietto non smette di sfidare il suo padrone» (Kristeva 1980, 4). Dal punto di vista

⁷ Young 1990, 155.

psicoanalitico, Kristeva lega l'abiezione al momento in cui il bambino deve separarsi dalla madre e dalla sua unione primaria con lei. Una separazione difficile perché implica il distacco da ciò con cui il bambino si identifica ovvero l'espulsione di qualcosa che considera una parte di sé. La separazione è frutto di una difficile lotta con lo spazio ambiguo che il materno rappresenta per il bambino: spazio che è al tempo stesso condizione e minaccia per la sua esistenza. Perché l'io del bambino possa acquisire un suo spazio, egli deve gettare fuori l'ingombrante elemento materno. L'abietto viene così escluso, ma continua a minacciare i confini dell'io che deve continuare una battaglia senza tregua contro l'indifferenziazione. L'abietto è insieme estraneo, o ciò che vorremmo considerare tale, e intimo ed è questa sua vicinanza ad apparire minacciosa.

Leggendo Kristeva alla luce delle riflessioni di Foucault, Young sembra interessata più che al carattere preculturale, in quanto prelinguistico, del processo di abiezione come rifiuto del corpo materno, al modo in cui esso si trasforma in forma di governo a partire dalla nascita del soggetto moderno e delle scienze dell'uomo, giustificando dapprima il razzismo pseudo-scientifico ottocentesco, quindi la discesa al livello inconscio di razzismo, sessismo, omofobia, ecc. nell'epoca contemporanea. La classe dominante, costituita dai maschi bianchi ed eterosessuali della classe media, riproduce se stessa mediante un capitale culturale incorporato, che è presentato come naturale e innato. Per Butler, che si richiama al lavoro della Young (si veda: Butler 1990), l'esistenza, non-esistenza, *borderline* degli abietti «assicura l'esistenza di coloro che occupano posizioni autoritative in relazione ai discorsi dominanti» (Butler 1993, 9); in altri termini, la finzione del soggetto autonomo e indipendente è costruita sulla base dell'esclusione e dell'abiezione. Martha Nussbaum evita il riferimento alla psicoanalisi e non fa ricorso alla categoria di abiezione, ma parlando della politica del disgusto, oggi utilizzata in particolare nella retorica anti-gay, vede in modo analogo in essa uno strumento per disegnare i confini che separano l'umanità dall'animalità ed emarginare di fatto alcuni gruppi:

Il desiderio di isolarci dalla nostra animalità è talmente potente che spesso il nostro disgusto non si limita a feci, scarafaggi e animali repellenti. Abbiamo bisogno di un gruppo umano contro il quale schierarci che giunga a incarnare la linea di confine

tra la vera animalità e la vile animalità. Se questi esseri semi-animati si frappongono fra noi e la nostra animalità, allora noi ci sentiamo un po' più lontani dalla condizione animale e dalla mortalità. Così nel corso della storia, alcuni aspetti del disgusto - la viscidità, il cattivo odore, la sporcizia, la decomposizione, l'indecenza - sono stati ripetutamente quanto monotonamente associati a certi gruppi, e, in realtà, proiettati su gruppi umani rispetto ai quali i gruppi privilegiati hanno tentato di definire una propria superiorità. Gli ebrei, le donne, gli omosessuali, gli intoccabili, i ceti poveri, tutti questi gruppi di persone vengono immaginati come esseri corrotti dalla sporcizia del corpo⁸.

Non dobbiamo fare molti sforzi per trovare esempi di questo meccanismo. Se non vogliamo guardare a ciò che accade in casa nostra, basta pensare alla recente dichiarazione di Putin secondo la quale il sesso gay non è un crimine in Russia ma i gay devono lasciare in pace i bambini. Una dichiarazione che, lanciando verso il mondo gay l'accusa infamante di pedofilia, solleva la paura, spesso implicita in tanti discorsi omofobi, che il solo ricevere informazioni sull'omosessualità ne favorisca la diffusione per una sorta di effetto di contagio e di contaminazione.

Con estrema finezza invita a riflettere sulle stesse fobie scatenate dalle minoranze sessuali un film quale *Ma vie en Rose (1997)* del regista Alain Berliner (cfr. Chanter 2008), dove il candore di Ludovico, un bambino gracile e incerto sulla propria identità di genere, rapito come per una magia da tutto ciò che è femminile, scatena una sproporzionata e violenta reazione difensiva del ricco vicinato che sembra individuare nell'affermazione intransigente dell'eteronormatività obbligatoria la difesa della sua stessa identità borghese, prima costringendo Ludovico a lasciare la scuola e poi, dopo la perdita del lavoro del padre, lui e la sua famiglia a trasferirsi altrove. Legando la perdita di prestigio e di status sociale della famiglia di Ludovico all'incerta identità di genere del bambino, il film ci ricorda come spesso la politica del disgusto sia alla base del moralismo conservatore intorno al quale viene costruita l'identità della classe media. Come molti studi sociologici hanno sottolineato, infatti, la politica del disgusto è attivata non solo per segnare i confini di genere, razza e orientamento sessuale tra corpi accettabili e inaccettabili ma anche il confine di classe (si veda, per esempio: Lawler

⁸ Nussbaum 2004, 135.

2005 e Tylor 2008 e 2013).

Ci si può chiedere, a questo punto, quale spazio e quali forme di azione politica rimangano disponibili ai soggetti abietti in virtù delle forme specifiche che attivano il meccanismo dell'abiezione e delle emozioni che essa suscita.

Martha Nussbaum, attenta al ruolo delle emozioni in politica, lavora in modo convincente soprattutto intorno all'inaccettabilità del disgusto come fondamento del diritto. Per l'autrice di *Nascondere l'umanità* e *Disgusto e umanità*, è inammissibile che certi atti vengano giudicati illeciti solo perché suscitano la repulsione dell'opinione pubblica:

Il disgusto - scrive Nussbaum - è molto diverso dalla rabbia, nel senso che il suo contenuto di pensiero è tipicamente irragionevole, poiché porta in sé idee magiche di contaminazione, impossibili aspirazioni di purezza, immortalità e non animalità, idee ed aspirazioni che sono in aperta discrepanza con la vita umana come la conosciamo⁹.

Per Nussbaum viviamo attualmente in un'epoca di transizione in cui molte cose stanno cambiando, perché per quanto riguarda la politica dell'orientamento sessuale - l'autrice, stabilendo un confronto con le differenze di razza, paragona esplicitamente l'attuale ostilità verso i matrimoni gay a quella che un tempo non troppo lontano ha riguardato i matrimoni misti - stiamo assistendo oggi al confronto della vecchia politica del disgusto con una nuova politica dell'umanità.

Le storie personali di così tanti omosessuali - scrive Nussbaum - hanno catturato l'immaginazione di molti, i quali vedono sempre più le battaglie di gay e lesbiche per il rispetto, l'inclusione e persino il matrimonio con quell'empatia con cui potrebbero partecipare alle battaglie di un figlio, un amico, un familiare o un collega¹⁰.

Se Nussbaum si limita, per così dire, a osservare come l'emozione negativa di

⁹ Nussbaum 2004, 32.

¹⁰ Nussbaum 2010, 71.

disgusto associata alla vista di un corpo disabile o alla presenza di una coppia omosessuale stia cambiando in virtù della loro stessa presenza nella scena pubblica, del coraggio del loro *coming out* e dei diritti che sono stati loro riconosciuti dal legislatore e dalle corti di giustizia, Butler e Young, a mio avviso, offrono qualcosa in più per comprendere come quella presenza sia stata e continui ad essere conquistata dai corpi oggetto di abiezione. Questo qualcosa in più va ricondotto al loro tentativo di andare oltre sia rispetto a una nozione di democrazia che si riduca esclusivamente al voto sia rispetto alle forme della democrazia deliberativa habermasiana¹¹. Entrambe le autrici ampliano lo spazio della politica e lo pluralizzano: tale spazio investe infatti tutte le forme delle relazioni sociali e mette in gioco forme di comunicazione pubblica che non sono solo quelle della comunicazione discorsiva e razionale. Young ricorda l'importanza che per i gruppi abietti, protagonisti dei movimenti sociali degli anni sessanta, dai neri, alle donne, alle minoranze sessuali, alle minoranze indigene, ha avuto il lavoro di autocoscienza per poter entrare con i loro corpi e le loro emozioni nello spazio pubblico. Ciò ha consentito loro di portare nell'arena pubblica anche un nuovo linguaggio, che non si ferma alla comunicazione argomentativa, ma si allarga alle forme del saluto, quale segno di rispetto e riconoscimento dell'altro nella sua particolarità, alla retorica, ovvero alle forme del linguaggio figurativo ed emotivo, alla narrativa, al racconto e alla testimonianza (cfr. Young 2002).

Sebbene la teoria della democrazia non abbia occupato fino ad ora una posizione centrale tra i suoi interessi (si veda: Schippers 2009), Butler ribadisce a più riprese il ruolo critico fondamentale che il corpo abietto può giocare e parla esplicitamente della possibilità della «riconversione dell'abiezione in azione politica» (Butler 1993, 20). Si legge in *Corpi che contano*:

L'abiezione ripudiata minaccia di esporre le supposizioni auto-fondanti del soggetto sessuato che si basano, così come il soggetto stesso, su un ripudio le cui conseguenze non possono essere tenute pienamente sotto controllo. Intendo considerare questa minaccia e questa rottura non come una contestazione permanente delle norme sociali condannata a perpetuo fallimento, ma piuttosto

¹¹ La posizione di Young e Butler rispetto a questi due modelli democratici è ben illustrata in Cini (2012).

come una risorsa critica nel tentativo di riarticolare i termini stessi della legittimità e dell'intelligibilità simboliche¹².

Le trasformazioni sociali avvengono mediante le riarticolazioni delle relazioni sociali quotidiane rese possibili da pratiche che sconvolgono l'ordine di una normalità solo presunta tale. Il gesto emblematico, per il suo carattere storicamente rivoluzionario, ricordato da Judith Butler in *Parole che provocano* è quello di Rosa Parks:

Quando Rosa Parks si sedette nella parte anteriore dell'autobus non aveva già da prima alcun diritto di farlo che fosse garantito da una qualunque delle convenzioni segregazioniste del Sud degli Stati Uniti. E tuttavia, nell'avanzare la sua rivendicazione del diritto per il quale non aveva alcuna autorizzazione, dotò il suo atto di una certa autorità e diede inizio al processo insurrezionale di rovesciamento dei codici radicati della legittimità¹³.

Le modalità espressive dei movimenti sociali contemporanei sono state spesso anticipate dalle invenzioni dell'avanguardia artistica femminista della seconda metà del Novecento. Dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, in particolare negli Stati Uniti, con il clima di censura creato dalle cosiddette *cultural wars* scatenate dalla destra alleata al fondamentalismo religioso, l'aggravarsi della crisi dell'Aids, il tentativo del governo di tornare a una legislazione repressiva nei confronti dei diritti riproduttivi delle donne, alcune delle protagoniste della scena artistica internazionale hanno fatto entrare in scena il corpo femminile abietto (si veda: Zureck 2011), rappresentato non di rado attraverso vere e proprie performance di cui il corpo dell'artista stessa è protagonista - basti pensare alle performance di Marina Abramovic, Karen Finley, Cindy Sherman, Hannah Wilke, anticipate alla fine degli anni sessanta dai pionieristici lavori dell'artista austriaca Valie Export - o, per altri versi, alle donne grasse fino alla deformità, malate, ferite e sofferenti dipinte più tardi dalla pittrice inglese Jenny Saville (si veda: Meagher 2003). Comune a queste artiste è l'impegno nel presentare un'immagine del corpo femminile che gioca col nostro senso del disgusto, che lo interroga, in una sorta di

¹² Butler 1993, 3.

¹³ Butler 1997, 212.

viscerale ribellione verso corpi femminili troppo spesso reificati e ridotti a oggetto di consumo, sottoposti a rigidi regimi dietetici e costretti a misurarsi con modelli così lontani dalla realtà della nostra fragile esistenza da lasciare ogni donna con la sensazione costante di una sconfitta, di una inadeguatezza inevitabile e insuperabile.

4. *SlutWalks*: dal corpo abietto al corpo in rivolta

L'uso del corpo abietto come arma di ribellione è uno dei tratti distintivi di movimenti femministi contemporanei come lo *SlutWalk*, in cui la riappropriazione e risignificazione di spazi, termini o simboli sono volte ad attuare il rovesciamento di codici culturalmente consolidati. Il movimento *SlutWalk* può considerarsi esemplare di quella che Butler ha definito politica della ri-significazione (si veda: Ringrose e Renold 2012). Come il termine dispregiativo '*queer*', che può essere tradotto letteralmente con 'frocio', è stato ripreso dalla teoria *queer* con significato celebrativo, di orgoglio della diversità, allo stesso modo è stata trattata la parola '*slut*', sulle orme di quanto era già accaduto nella musica punk rock femminista degli anni Novanta. Si attuò allora un'operazione politico-culturale che è consistita nel reclamare parole quali '*bitch*', '*pussy*', '*cunt*', '*queer*' e '*girl*' e nell'appropriarsi di insulti sessisti, che è stata alla base della cultura delle cosiddette *riot grrrl*, che hanno portato una vera e propria rivoluzione nel panorama musicale dell'hard rock indie della fine del XX secolo, trasformando un mondo prevalentemente maschile grazie alla nascita di gruppi musicali composti di sole ragazze (quali *Bikini Kill* e *Tribe 8* - una band quest'ultima di sole donne dichiaratamente *queer*) (si veda: Attwood 2007). Pur 'annacquato' dalla versione commerciale delle *Spice Girls* - tipico esempio della capacità del mercato di riappropriarsi a sua volta delle invenzioni dei movimenti radicali, neutralizzandone il significato politico - questo mondo musicale sembra ispirare ancora una parte del radicalismo femminista giovanile, che è spesso alleato apertamente al *queer* e al trans¹⁴.

¹⁴ La presenza di *queer*, gay, lesbiche, transessuali e bisessuali nel movimento *SlutWalk* si spiega non solo in base all'esperienza di violenza, anche sul piano sessuale, purtroppo comune a tutti questi gruppi tanto quanto alle donne eterosessuali, ma anche in base al fatto che talvolta '*slut*' viene usato, ed è stato usato, in senso non giudicatorio, per indicare l'apertura alle più diverse esperienze sessuali, secondo la filosofia del poliamore riassunta in *Ethical Slut: A guide to polyamory, open relationships and other adventures*

Ad esso si richiama l'hard rock delle femministe russe *Pussy riot* (sulle quali si veda: Cristofari 2013 e Morgan 2013) e da esso sembra riprendere temi e modalità espressive il movimento *SlutWalks* - a cominciare dalla riappropriazione della parola '*slut*' in un contesto caratterizzato dal persistere della violenza nei confronti delle donne e da una cultura in cui non accenna a scomparire la tendenza a biasimare e colpevolizzare la vittima. Uno degli obiettivi del movimento è, infatti, allontanare lo sguardo dall'abbigliamento quale codice sessuale per distinguere le brave dalle cattive ragazze, ovvero dal modo in cui una ragazza o una donna può essere vestita e quindi dall'atteggiamento di biasimo verso la vittima, per attirarla piuttosto su colui che è autore della violenza sessuale, mettendo in discussione la legittimità dell'aggressione sessuale. A tal fine, come le *riot grrrls*, nello stesso stile *punk*, le attuali *slut walkers* indossano talvolta vestiti succinti con l'intento non di adescare ma di provocare, turbare e scandalizzare. Era parte già del repertorio dei gruppi musicali delle *riot grrrl* l'uso di un abbigliamento trasgressivo, spesso del tipo *kinderwhore*, che comprendeva scritte sul torso nudo; fu la *leader* della band *Bikini kill* nel 1992 a scrivere sul suo addome con il rossetto proprio la parola '*slut*' (si veda Chateuvert 2014).

Perché rivendicare il termine '*slut*'? Per comprenderlo è importante ricordare come nasce il movimento. Lo *SlutWalk* ha avuto origine, infatti, in Canada, dopo che un ufficiale di polizia, Michel Sanguinetti, parlando durante un seminario presso la Osgoode Law School dedicato al tema della sicurezza nel campus, disse che, se le ragazze volevano smettere di essere vittime di violenze sessuali, «dovevano evitare di vestirsi come puttane (*slut*)». La reazione scatenata da questa affermazione misogina, che giustifica il biasimo nei confronti delle donne vittime di violenza sessuale, portò alla prima *SlutWalk*, che si è tenuta a Toronto il 3 aprile del 2011 e ha visto la partecipazione di oltre 3.500 persone. Nel giro di tre anni lo *SlutWalk* ha raggiunto dimensioni internazionali, diffondendosi in ben quaranta paesi (si veda: Carr 2013; Kapur 2012). In Italia la prima *SlutWalk* si è tenuta a Roma il 6 aprile del 2013, organizzata dal collettivo delle Ribellule nell'ambito del festival *Da Mieli a Queer* (Laura 2013)¹⁵.

(1997) di Dossie Easton e Janet Hardy (il testo è stato di recente tradotto in italiano).

¹⁵ *Le slut walkers italiane hanno preferito chiamarsi «cagne sciolte», riferendosi al celebre The Bitch*

Qual è il percorso storico del termine «*slut*» e quale il suo potenziale di risignificazione? Dal punto di vista etimologico, secondo l'*Oxford English Dictionary*, questa parola compare nel linguaggio scritto nel 1402 e originariamente veniva usata per indicare una persona sporca, trasandata o anche una sguattera. Alla fine del XV secolo muta di senso e viene usata per indicare una donna immorale che non ha una condotta decente e appropriata, una donna promiscua e di facili costumi (Attwood 2007). Ricordando il significato originario della parola legato all'idea di sporco e al lavoro di sguattera, una delle *leader* del movimento di liberazione sessuale degli anni sessanta, Germaine Greer ha scritto:

Le donne del XXI secolo sono ancor più spietatamente tormentate e perseguitate dalla minaccia dello sporco. Nessuna casa è mai abbastanza pulita, non importa quante ore la donna che vi risiede passi a pulire e strofinare, a passare l'aspirapolvere, a disinfettare e deodorare. I corpi delle donne non sono mai lavati abbastanza spesso da essere interamente liberi dallo sporco; devono pure essere depilati e deodorati. Quando si arriva al sesso, le donne sono sporche come chiunque altro, ma non hanno il diritto di agire secondo le loro fantasie. Per essere liberate le donne devono domandare il diritto ad essere sporche. Dichiarandosi «*sluts*» (zoccole, squaldrine, sudicione), le donne mettono giù il *Cillit Bang* e sollevano gli strumenti del piacere¹⁶.

Questo della Greer è un commento interessante perché riconosce nell'associazione della donna con lo sporco le molteplici direzioni di disciplinamento a cui il corpo femminile è stato e continua tuttora ad essere sottoposto.

Togliere l'elemento della vergogna dalla parola '*slut*' appare, tuttavia, bisogna dirlo, anche un'operazione complicata. Se il movimento *SlutWalk* presenta la volontà di

Manifesto (1968). La retorica delle Cagne sciolte ha assunto fin dall'inizio un intento polemico verso il movimento SNOQ. Al giornalista che chiedeva: «A Roma e in Italia si sta diffondendo un nuovo immaginario di lotta femminista/queer/puttana/trans che ha preso il via in maniera speculare a «se non ora quando?» Qual è la critica generale che fate a quell'esperienza politica?», le Cagne sciolte hanno risposto: «Il moralismo, perché nasceva da una critica di quel tipo al berlusconismo (ovvero attaccava le abitudini sessuali di Berlusconi e soprattutto il fatto che pagasse per fare sesso) e non problematizzava affatto la questione del sex-work come possibile scelta di autodeterminazione. In parte la risposta è nella domanda: ovviamente l'immaginario di lotta che ci appartiene femminista/queer/puttana/trans non veniva assolutamente preso in considerazione da quel percorso» (Riniolo 2013).

¹⁶ Greer 2011, trad. it. Mia.

elaborare politicamente la tensione tra l'ipersessualizzazione del corpo della ragazza adolescente e il controllo e la sorveglianza cui esso è sottoposto mediante una sorta di panico morale sulla sessualità in età adolescenziale, è indubbio che oggi, forse più di ieri, sembra difficile costruire e rendere riconoscibile un'agenda femminista e antisessista intorno alla liberazione sessuale e al diritto della donna alla salute e al piacere sessuale, difendendola da un lato dalle politiche conservatrici che ripropongono un ideale oppressivo di femminilità e dall'altro, però, anche dallo sfruttamento consumistico della sessualità, in una società che alcune definiscono 'pornificata' (cfr. Dines 2010). Proprio questa caratteristica della cultura contemporanea rende scettiche alcune femministe sulla plausibilità stessa dell'operazione politica delle *slut walkers* (si veda: Carr 2013, 32-35 e O'Keefe 2014). Scrivono Giles Dines e Wendy Murphy (2011):

Il termine "zoccola" (*slut*) è così profondamente radicato in una visione patriarcale della sessualità femminile che distingue tra madonna e puttana che è al di là di ogni possibile redenzione. La parola è così satura dell'ideologia per cui l'energia sessuale femminile merita punizione che provare a cambiare il suo significato è una perdita di preziose risorse femministe¹⁷.

Un'altra critica, più generale, alla possibilità di riabilitare e risignificare la parola '*slut*' è venuta dalle femministe nere, che, pur comprendendo le ragioni del movimento, hanno messo l'accento sulle difficoltà per una donna di colore di rivendicare un epiteto col quale da sempre è stata storicamente identificata. Lo spazio di ri-significazione del termine non sarebbe, in altri termini, disponibile allo stesso modo per tutte le donne. Un'interessante replica a quest'ultimo rilievo è stata avanzata da Janell Hobson (2011), professoressa di *Black Women Studies* presso la SUNY (Albany), che ha ricordato come le donne della classe media abbiano a lungo giocato, per trarne vantaggi, proprio sulla dicotomia vergine/puttana. In questo senso il movimento *SlutWalk* rappresenta una critica a quella ipocrita rispettabilità borghese che ha costituito un privilegio per le donne bianche e un ostacolo ad una concreta e fattiva alleanza tra donne non solo di

¹⁷ Dines, Murphy 2011, trad. it. mia.

□razza□ma anche di classi diverse (si veda: Carr 2013, 34).

5. Conclusioni

Nella mia ricostruzione ho illustrato come l'attenzione alla sfera privata, e con essa alla corporeità, proposta dal pensiero femminista, sia stata determinante nel ridefinire, ad un tempo, sia la nozione di cittadinanza sia il modo di pensare la politica e di comunicare in ambito politico, rivalutando il ruolo delle emozioni e delle espressioni non verbali. L'attenzione agli affetti ha aiutato il pensiero femminista a coltivare una particolare sensibilità per l'analisi dei meccanismi e dei processi di abiezione ovvero dei modi in cui a lungo il confine del corpo politico è stato tracciato con l'«esclusione dei gruppi sociali associati con lo sporco, l'animalità e la sessualità». Nella politica di movimenti come lo *SlutWalk*, gruppi abietti hanno usato l'immagine loro proiettata addosso dalla società come arma di lotta, attraverso un processo di riappropriazione e risignificazione ironica e giocosa. Un ruolo particolare in queste esperienze ha giocato l'auto-attribuzione di etichette precedentemente usate in termini offensivi e spregiativi. Termini quali *queer* e *nigger* hanno perso il loro significato stigmatizzante quando usati nella forma dell'autoetichettamento. Se l'atto dell'auto-etichettarsi di per sé è una chiara espressione di *agency*, l'autoetichettamento da parte di un gruppo con termini usati dalla società verso di esso in termini spregiativi, è qualcosa di più - come sottolineano Galinsky *et al.*: è un atto di provocazione e di sfida (Galinsky *et al.* 2013, 2021). Il gruppo dimostra di sentirsi in grado di controllare gli effetti stigmatizzanti di un termine e di delegittimarne l'uso spregiativo che ne fanno gli altri.

Simili atti di riappropriazione e risignificazione sono sempre possibili? In realtà, secondo l'interessante lavoro di psicologia di Galinsky *et al.* (2013), essi sembrano poter avvenire solo quando gli equilibri di potere tra maggioranza e minoranza comincino già, almeno parzialmente, a ridefinirsi. Non è un caso probabilmente che il primo uso autoreferenziale del termine *nigger* si sia avuto nel 1964, dopo l'approvazione del *Civil Rights Act*: proprio quell'anno lo scrittore nero Dick Gregory pubblicò un'autobiografia intitolata *Nigger*. La stessa parola continua a suscitare scalpore quando usata da bianchi, come testimonia in modo esemplare l'ondata di critiche scatenata dalla canzone *Women*

are the nigger of the world (1972) di Yoko Ono, cantata insieme a John Lennon, oppure la reazione scandalizzata, durante un recente raduno *SlutWalk* a New York, di una donna nera nei confronti di una manifestante bianca che innalzava un cartello sul quale era scritto proprio il titolo della canzone appena menzionata (si veda Shahidah Simmons 2011). Per la parola '*queer*' il percorso è stato simile: solo dopo che sono state cancellate le leggi che condannavano la sodomia negli Stati Uniti d'America si è formato il gruppo di attivisti denominato la Nazione *Queer* (si veda Galinsky *et al.*). Anche nel caso della parola '*slut*' si può ipotizzare che il suo recupero sia collegato alle battaglie condotte dagli anni sessanta ad oggi dalle *sex workers* (Chateauvert 2014), oltre che alle battaglie del movimento femminista contro la violenza sulle donne. Perché il gioco della riappropriazione performativa possa aver luogo, perché si possa pensare di capovolgere lo stigma dell'abiezione contenuto nelle parole sprezzanti e offensive usate per etichettare un gruppo 'abietto' insomma, sembra che quest'ultimo debba aver maturato quel livello di consapevolezza e di rispetto di sé sufficiente a consentirgli di divenire movimento sociale.

Riferimenti bibliografici

- Attwood, F. (2007), *Sluts and riot grrrls: female identity and sexual agency*, in «Journal of gender studies», 16, 3, 2007, pp. 233-24.
- Bordo, S. (1993), *Unbearable weight. Feminism, western culture and the body*; tr. it. *Il peso del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- Butler, J. (1999), *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity* (I ed. 1990); tr. it. *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Bari, Laterza, 2013.
- Butler, J. (1993), *Bodies that matter*; tr. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Butler, J. (1997), *Excitable speech. A politics of performative*; tr. it. *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.
- Carr, J. L. (2013), *The SlutWalk movement: A study in transnational feminist activism*,

- in «Journal of Feminist Scholarship», 4, pp. 24-38.
- Chanter, T. (2008), *The picture of abjection. Film, fetish, and the nature of difference*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- Chateauvert, M. (2014), *Sex workers unite: A history of the movement from Stonewall to Slutwalk*, Boston, Beacon Press (kinlde edition).
- Cini, L. (2012), *Società civile e democrazia radicale*, Firenze, FUP.
- Connell, R. W. (1995), *Masculinities*, Berkeley, University of California Press.
- Cristofari, A. (2013), *Free Pussy Riot! Viaggio nella Russia di Putin*, Roma, Editori Internazionali Riuniti.
- Dines, G. (2010), *Pornland: How porn has hijacked our sexuality*, Boston, Beacon press.
- Dines, G. e Murphy W. (2011), *SlutWalk is not sexual liberation. Women need to take to the streets to condemn violence, but not for the right to be called*, «The guardian», 8 maggio 2011, - <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/may/08/slutwalk-not-sexual-liberation>.
- Easton, D. e Hardy J. (1997), *Ethical Slut: A guide to polyamory, open relationships and other adventures*; trad. it. *La zoccola etica. Guida al poliamore, alle relazioni aperte e altre avventure*, Bologna, Odoya, 2014.
- Fraser, M. e Greco M. (2005), *The body. A reader*, London, New York, Routledge.
- Fraser, N. (1989), *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- Galinsky, A. D., Wang C. S., Whitson J. A., Anicich E. M., Hugenberg K. Bodenhausen G. V. (2013), *The Reappropriation of stigmatizing labels: The reciprocal relationship between power and self-labeling*, in «Psychological Science», 24, 10, pp. 2020-2029.
- Garbagnoli, S. (2012), *Denaturalizzare il normale. L'interrogazione paradossale di studi di genere e sessualità*, in «Genesis», 1-2, pp. 193-228.
- Geer, G. (2011), *These 'slut walk' women are simply fighting for their right to be dirty*, 12 maggio 2011, - <http://www.telegraph.co.uk/women/womens-health/8510743/These-slut-walk-women-are-simply-fighting-for-their-right-to-be-dirty.html>.
- Hobson, J. (2011), *Should black women oppose the SlutWalk?*, in «Ms. Magazine blog»,

27 settembre 2011, - <http://msmagazine.com/blog/2011/09/27/should-black-women-oppose-the-slutwalk/>.

Jaggar, A. M. (2009), □L'imagination au pouvoir: Comparing John Rawls's method of ideal theory with Iris Marion Young's method of critical theory□ in A. Ferguson e M. Nagel (a cura di), *Dancing with Iris. The philosophy of Iris Marion Young*, Oxford, Oxford University Press, pp. 95-102.

Joreen, [= Jo Freeman] (1970), □The bitch Manifesto□ in Shulamith Firestone and Anne Koedt (a cura di), *Notes from the Second Year. Women's Liberation: Major Writings of the Radical Feminists*, New York: [s.n.], 1970, pp. 5-9; tr. it. Manifesto di BITCH, Gruppo Anabasi (a cura di), [1972] *Donne è bello*, Milano, Gruppo Anabasi, pp. 7-10.

Kapur, R. (2012), *Pink chaddis and slutwalk couture: the postcolonial politics of feminisme lite*, in «Feminism Legal Studies», 20, pp. 1-20.

Kimmel, M.S. (1995), *The politics of manhood*, Temple University Press, Philadelphia.

Kimmel, M. S. (2012), *Men and women's studies: Promise, pitfalls, and possibilities*, □AboutGender. International Journal of Gender Studies□ 1, 1, pp. 1-14.

Kristeva, J. (1980), *Poivoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*; tr. it. *Poteri dell'orrore. Saggi sull'abiezione*, Milano, Spirali, 2006.

Kyle, B. (2011), *Bodies in alliance: Gender theorist Judith Butler on the Occupy and SlutWalk Movements*, in «Truth Out», 15 dicembre, - <http://www.truth-out.org/news/item/5588:bodies-in-alliance-gender-theorist-judith-butler-on-the-occupy-and-slutwalk-movements>.

Laura (2013), *Prima slutwalk italiana. La marcia delle puttane contro la cultura dello stupro*, in «Un altro genere di comunicazione. Un blog contro il sessismo, l'omofobia e tutte le disuguaglianze di genere», - <http://comunicazionedigenero.wordpress.com/2013/04/08/prima-slutwalk-italiana-la-marcia-delle-puttane-contro-la-cultura-dello-stupro/>.

Lawler, S. (2005), *Disgusted subjects: the making of middle-class identities*, in «The Sociological Review», 52, 8, pp. 429-446.

Lim, J. e Fanhanel A. (2013), *'Hijabs, hoodies and hotpants': negotiating the 'slut' in slutwalk*, in «Geoforum», 28, pp. 207-213.

- Marzano, M. (2007), *La philosophie du corps*; tr. it. *La filosofia del corpo*, Genova, il melangolo, 2010.
- McRuer, R. (2006), *Crip Theory: Cultural signs of queerness and disability*, New York UP, New York.
- Meagher, M. (2003), *Jenny Saville and a feminist aesthetic of disgust*, in «Hypatia», 18, 4, pp. 23-41.
- Medina, J. (2012), *The Epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*, Oxford, Oxford University Press.
- Morgan, S. (2013), *Pussy riot vs. Putin: Revolutionary Russia*, published by Stephen Morgan.
- Nussbaum, M. (2004), *Hiding from humanity. Disgust, shame, and the law*; tr. it. *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2005.
- Nussbaum, M. (2010), *From disgust to humanity*; tr. it. *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, con un saggio di Vittorio Lingiardi e Nicla Vassallo, Milano, il Saggiatore.
- O'Keefe, T. (2014), *My body is my manifesto! SlutWalk, FEMEN and femminist protest*, «Feminist Review», 107, pp. 1-19.
- Paveau, M. A. (2013), *Ce que parler aver son corps veut dire*, conférence M.A. Paveau, EHESS, Séminaire de C. Canut, Anthropologie du langage: <http://penseedudiscours.hypotheses.org/11921> (ultima consultazione 30 luglio 2014).
- Price, J. e Shildrick M. (1999), *Feminist theory and the body. A reader*, New York, Routledge.
- Rawls, J. (1971), *A theory of justice*; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Ringrose, J. e Renold E. (2012), *Slut-shaming, girl power and 'sexualisation': thinking through the politics of the international SlutWalks with teent girls*, «Gender and Education», 24, 3, pp. 333-343.
- Riniolo, F. (2013), *Intervista alle cagne sciolte*, «Il Corsaro», 27 novembre, - <http://www.ilcorsaro.info/glbti-3/intervista-alle-cagne-sciolte-protagoniste-della-contestazione-a-putin.html> (ultima consultazione: 4 agosto 2014).
- Schippers, B. (2009), «Judith Butler, radical democracy and micro-politics» in A. Little

- and M. Lloyd (a c. di), *The Politics of Radical Democracy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 73-91.
- Seidler, V. (1986), *Rediscovering masculinity: reason, language and sexuality*; tr.it. *Riscoprire la mascolinità. Sessualità ragione linguaggio*, Roma, Editori Riuniti, 1992.
- Shahidah Simmons, A. (2011), *Woman is the □N□ of the world?*, in «Ms.Magazine.blog», 6 ottobre, - <http://msmagazine.com/blog/2011/10/06/woman-is-the-n-of-the-world/>.
- Slut* in *Dictionary.com*, - <http://dictionary.reference.com/browse/slut>.
- Slut* in *Meriam Webster Dictionary on-line*, - <http://www.merriam-webster.com/dictionary/slut?show=0&t=1392373198>
- Slut* in *Online Etymology Dictionary*: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=Slut&searchmode=none.
- Turri, M. G. (2013), «Femen: il mio corpo è la mia libertà?» in Ead. (a cura di), *Femen. La nuova rivoluzione femminista*, Milano, Mimesis, pp. 9-24.
- Taylor, I. (2008), «Chav mum chav scum», *class disgust in contemporary Britain*, «Feminist media studies», 8, 1, pp. 17-34.
- Taylor, I. (2013), *Revolting subjects. Social abjection and resistance in neoliberal Britain*, London-New York, Zed books.
- Young, I. (1990), *The Politics of difference*; tr. it. *Le politiche della differenza*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Young, I. (2002), *Inclusion and democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Zureck, A. (2010-2011), *Abjection: The theory and the moment*, in «Visual Studies Senior Studies», - <http://www.arthistory.upenn.edu/vlst/2011thesis/zurek/AZthesis.pdf>.