

Introduzione: A proposito di “genere”

Paola Mancosu

Università di Cagliari, Italia

«In ogni teoria c'è sempre qualcosa di biografico», ricorda spesso Verena Stolcke in numerose interviste (Quiceno 2004; Clua *et al.* 2008; Ventura 2011; Branca e Contini 2013; Holgado 2014). Autrice di un'opera estesissima e centrale per l'antropologia contemporanea, Stolcke ha dedicato e continua a dedicare i suoi studi a tematiche come i sistemi di classificazione sociale, il razzismo, le disuguaglianze, l'intersezionalità tra “razza”, classe e genere, lo studio del sesso e della biotecnologia e quello della dicotomia tra natura e cultura¹. Secondo l'antropologa, l'elaborazione teorica non è del tutto estranea al vissuto del/la studioso/a, come d'altronde dimostra la sua stessa biografia. In un'intervista, infatti, Stolcke ricorda che il suo interesse verso questioni come quelle di “razza” e razzismo deriva dal contesto in cui è nata e cresciuta:

La mia vita, un po' nomade, fu segnata dall'emigrazione della mia famiglia in Argentina nel 1948. Mio padre, ingegnere aeronautico, trovò un buon lavoro grazie a uno zio paterno. Quando, da adolescente, sentivo parlare della guerra, dello sterminio degli ebrei,

¹ Si vedano, per esempio, Stolcke 2018; 2011; 2008 [2018]; 2003C; 1997; 1995; 1993; 1986.

facevo molte domande a riguardo, ma non mi veniva data alcuna risposta. Fu allora che il razzismo cominciò a ossessionarmi. Non avevo idee chiare, ma molte domande a cui rispondere (Ventura 2011, 140).

La sua classica opera *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth Century Cuba* del 1974 – così come diversi articoli del periodo – si incentra sullo studio delle relazioni socio-razziali e sessuali nella Cuba coloniale, in particolare, del XIX secolo, risultato di un lavoro etnografico e d'archivio realizzato durante il suo dottorato all'Institute of Social Anthropology dell'Università di Oxford, terminato nel 1970. Si tratta di uno studio pioniere, come ricorda Isabel Holgado, in cui Stolcke analizza «la complessa intersezione tra classe, “razza” e genere nella Cuba coloniale», anticipando di fatto la posteriore formulazione teorica del concetto di intersezionalità (Holgado 2014, 210).

Altrettanto classica è la sua monografia, frutto di una ricerca etnografica e storica riguardo l'articolazione tra conflitti di classe e relazioni di genere in Brasile, intitolata *Coffee Planters, Workers and Wives; Class Conflict and Gender Relations on São Paulo Plantations, 1850–1980* (1988). A proposito di questo lavoro, l'autrice spiega a Holgado:

Negli anni '70 stavo facendo una ricerca con un gruppo di donne lavoratrici stagionali in una grande piantagione di caffè a São Paulo (Brasile), e avevo chiarissimo il fatto che l'esperienza di queste donne fosse radicalmente diversa da quella delle mie colleghe dell'Università di Campinas, di classe media, quelle cioè che avevano dato inizio, dopo la prima Conferenza Mondiale sulle Donne a Città del Messico nel 1975, al movimento femminista in Brasile (Holgado 2014, 213).

L'importanza dello studio del contesto socio-culturale, economico e politico in cui hanno luogo disuguaglianze e discriminazioni è un tema centrale dell'articolo di cui si propone di seguito la traduzione all'italiano intitolato *La mujer es puro cuento: La cultura del género*.

Questo saggio fu pubblicato per la prima volta nel 2003, nel numero monografico, curato dalla stessa Stolcke, *A propòsit de cultura = A propósito de cultura*, sulla rivista catalana *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, poi rieditato prima in Brasile, su

Estudos Feministas, nel 2004 e, in seguito, in Argentina, su *Desarrollo Económico*, nel 2006. In questo articolo, Verena Stolcke ripercorre criticamente la storia di un concetto, quello di genere, che si rivela sempre più problematico e, allo stesso tempo, centrale nelle analisi politiche, teoriche e culturali contemporanee. Per Stolcke, il genere non dev'essere inteso come «una manifestazione immediata dell'anatomia sessuale delle persone», ma come una «relazione politica» (Holgado 2014, 213). Nel ricostruire la genealogia di un concetto che, se pur controverso, «costituisce un principio strutturale fondamentale in qualunque società, anche se troppo spesso dimenticato» (Stolcke 2003a, 11), l'autrice ne ritrova le origini nel discorso biomedico e nelle teorie della sessuologia statunitense degli anni '50. Origini che sembrano anticipare, come spiega la stessa Stolcke, i «dilemmi analitici» che caratterizzeranno le successive analisi politico-teoriche incentrate sulle relazioni tra sesso e genere, nelle quali è quantomeno indispensabile lo studio dei contesti storico-politici in cui «la realtà materiale del sesso acquisisce significati socio-simbolici specifici», determinando specifiche conseguenze socio-politiche (*Ibidem*).

L'invenzione della donna: La cultura di genere*

Verena Stolcke, Universitat Autònoma de Barcelona

(Traduzione di Paola Mancosu, Università di Cagliari)

La coutume est une seconde nature qui destruit la première. Mais qu'est que nature, pourquoi la coutume n'est elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne suit elle-mesme qu'une première coutume, comme la coutume est una seconde nature

(Blaise Pascal, *Pensée*, 1670²)

* [N.d.T.] Nella nota al titolo, Stolcke scrive: «Ho preso in prestito questo ironico titolo da un libro dell'antropologa e linguista nicaraguense Milagros Palma intitolato *La mujer es puro cuento* [La donna è un'invenzione] (Palma 1996), una raccolta di miti che sono un chiaro esempio del modo in cui il potere maschile si perpetua attraverso la trasmissione di valori e immagini che rendono la donna una creazione puramente arbitraria». A mia volta, ho ricalcato il titolo su quello del libro di Maria Rosa Cutrufelli (1974), *L'invenzione della donna – miti e tecniche di uno sfruttamento*.

² [N.d.T.] Nell'edizione originale, l'autrice specifica che la citazione – riportata in francese – è a sua volta ripresa da Lévi-Strauss in *Anthropologie structurale* (2009 [1984]): «L'abitudine è una seconda natura che distrugge la prima. Ma che cos'è la natura? Perché mai l'abitudine non è naturale? Temo assai che

Donne non si nasce, lo si diventa (Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, 1949)

L'irrompere della sessualità... determina la nozione di sesso (Michel Foucault)

Abstract

The *gender* concept is in crisis. As feminist scholars have shown, gender relations constitute a basic structuring principle in any society, open to change. Since the nineties certainties about the social construction and meaning of gender relations have, however, been eroded. This article presents a semantic genealogy of the controversial gender concept since Simone de Beauvoir's celebrated dictum «biology is not destiny». I discover the irony that the term gender in actual fact has its origin in the biomedical and sexological paradigm of the sixties and its, dualist sexual, heterosexual and cartesian assumptions. These scientific roots of the concept highlight the persistent analytical dilemma in sex/gender studies, namely, what has sex to do with gender or *vice-versa*?

Keywords: sex, gender, nature, culture.

1. Introduzione

Una buona occasione per ricapitolare la storia di un concetto si ha quando questo entra in crisi (Tubert 2003). È ciò che succede al concetto di genere, la cui crisi ha a che vedere con l'attuale messa in discussione delle teorie sociali classiche, in modo particolare, delle nozioni di cultura, natura e società, che oggi risultano essere tanto ubiqua quanto ambigua. Nozioni che si sono ormai trasformate in parole-comodino, in una sorta di *jolly* da utilizzare con le finalità e i significati più diversi. Negli anni '70, le studiose femministe scelsero il termine genere per sottolineare il fatto che la disuguaglianza e l'oppressione delle donne non dipendevano dalle differenze di sesso biologico proprie

questa natura sia essa stessa soltanto una prima abitudine, così come l'abitudine è una seconda natura» (Pascal 1994 [1670], 26).

della specie umana. Al contrario, le relazioni di genere sono fenomeni socio-culturali che strutturano la riproduzione della vita umana nella società in modo determinante e problematico come, per esempio, nel caso dei sistemi di parentela³. Una storia del concetto di genere, quindi, implica e riflette il mutevole significato della cultura in relazione alla natura.

Il potenziale creativo dell'antropologia deriva dalla tensione tra due esigenze: da una parte, ci occupiamo di esseri umani universali e, dall'altra, di realtà culturali determinate. Tradizionalmente, l'antropologia socio-culturale si è basata sull'idea che esista una linea di separazione netta che divide il mondo della cultura umana dal resto del mondo vivente. La biologia e le discipline affini spiegherebbero, invece, ciò che accomuna la condizione umana agli altri animali. Tuttavia, la nostra capacità di apprendimento, necessaria per comunicare attraverso il linguaggio e interpretare il mondo in cui viviamo dotandolo di significati simbolici, ci ha permesso di superare i limiti imposti dalla nostra natura animale biologica e di raggiungere una condizione umana flessibile, adattabile e unica. La nozione di cultura nasce dalla lotta intellettuale che le scienze sociali hanno portato avanti contro i tentativi delle scienze naturali di attribuire il comportamento e la diversità umana esclusivamente a fattori biologici, cioè naturali (Barnard e Spencer 1998, 393 ss.).

A partire dagli anni '70, il termine *genere* ha avuto un ruolo fondamentale nella teoria e nella politica femminista in opposizione al senso comune sessista e androcentrico che prevaleva nella società e in ambito accademico occidentale. Questo termine aveva il compito di dimostrare che «la biologia non è destino». Rispetto alle relazioni con gli uomini e all'organizzazione della vita sociale, le identità socio-simboliche assegnate alle donne, essendo culturali, sono cambianti e, di conseguenza, suscettibili di essere trasformate. I dibattiti epistemologici sul concetto di genere sono legati alla convenzionale dicotomia tra natura e cultura, dicotomia che verrà poi superata dalle teoriche femministe⁴.

³ [N.d.T.] Si veda Stolcke (2014 [2010]).

⁴ Va notato che nelle etnografie indigeniste che relativizzano il dualismo cartesiano occidentale, si presta generalmente scarsa attenzione alle implicazioni che riguardano le diverse concezioni che gli esseri umani

Marcel Mauss aveva già mostrato, nel suo classico articolo del 1938, che il concetto di persona è solo in apparenza qualcosa di naturale. In realtà, si tratta di una costruzione che possiede una lunga e articolata storia sociale. La categoria di persona, essendo strettamente legata all'organizzazione sociale, è morale e giuridica, e quindi può variare in base al contesto socio-culturale (Mauss 2016 [1938]). Il limite tra ciò che è materiale e ciò che è culturale viene superato, a livello analitico, da Mauss e poi da Lévi-Strauss il quale, nella sua celebre frase «la cultura è la natura umana», riassume l'idea secondo cui la diversità culturale è propria della condizione umana. In antropologia, tuttavia, prevarrà un'altra concezione liberale della cultura secondo cui gli individui sono portatori di tratti culturali imposti che li distinguono gli uni dagli altri (Frade 2002, 34-35).

Mauss fu ispirato dalle analisi sociologiche di Durkheim sulle rappresentazioni e le classificazioni sociali, anticipando, in questo modo, quella che viene attualmente definita come decostruzione delle categorie sociali di base, per esempio, quella di individuo, le tecniche del corpo o il sesso (Carrithers, Collins e Lukes 1985). Bisogna notare, però, che la riflessione sulla “piccola differenza” – come Alice Schwarzer ha ironicamente definito negli anni '60 la differenza tra uomini e donne – e le sue grandi conseguenze socio-politiche, è stata palesemente ignorata da tutte le tradizioni antropologiche⁵. Gli antropologi concentrarono le proprie analisi sulla persona e sull'individuo, nozioni sovra-interpretate come categorie socio-culturali universali; mentre le donne, nel caso in cui comparissero nelle analisi, lo facevano non tanto come persone, ma in quanto individui inevitabilmente destinati ad essere mogli, sorelle, figlie, oggetto di scambio degli uomini. Si pensi, per esempio, all'abbondante bibliografia scritta al riguardo, frutto dell'interesse antropologico per lo studio dei sistemi di parentela. Nei successivi quarant'anni, saranno le militanti femministe e le loro denunce dell'oppressione e della discriminazione delle donne, così come le revisioni storiche, etnografiche e teoriche portate avanti dalle ricercatrici femministe, a dimostrare che se l'uomo è un'invenzione, lo

hanno del mondo animale, per esempio, riguardo alle concezioni sulla riproduzione e le relazioni tra donne e uomini. Si vedano a questo proposito Descola e Pálsson (1996).

⁵ Un'eccezione è rappresentata dall'altrettanto classico articolo di Robert Hertz, 1960, *Death and the Right Hand* [1978, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*] in cui l'autore analizza le classificazioni simboliche dualiste in relazione alle caratteristiche del corpo umano e le sue implicazioni per la classificazione degli uomini/mariti e delle donne/mogli e i valori relativi che gli vengono attribuiti.

è anche la donna.

2. Storia di una relazione

La traiettoria teorica femminista si caratterizza per la sua straordinarietà in quanto storia nata dalla stretta relazione tra un movimento politico di emancipazione personale e collettiva e una attività teorica ispirata dalla volontà di individuare le radici dell'oppressione e del trattamento disuguale delle donne, intesi come strumenti della lotta di liberazione (Moore 1996).

Il movimento femminista della “seconda ondata” nacque nei convulsi anni '60. In un primo momento furono le donne di classe media che cominciarono a mobilitarsi. Negli Stati Uniti questo movimento seguì agli anni bui delle persecuzioni maccartiste della sinistra in piena Guerra Fredda, alla lotta studentesca per la libertà di espressione e contro la guerra in Vietnam⁶ e al movimento per i diritti civili della popolazione nera. Fu proprio in questo contesto politico che nacque il movimento femminista. Le donne che avevano lavorato nell'industria militare furono però “ri-addomesticate” al ritorno dei soldati dalla Grande Guerra. Studentesse universitarie e donne che avevano figl* in età scolare, e che sposandosi avevano abbandonato i loro studi o la loro professione, decisero di coniugare il matrimonio con la carriera professionale o riprendere a lavorare fuori casa, scoprendo ben presto che la tanto celebrata pari opportunità non era altro che un triste inganno e che la distribuzione equa del lavoro domestico con i propri mariti era solo un'illusione. Inoltre, trovavano solo lavori temporanei come segretarie o infermiere, senza possibilità di carriera e con una paga che era la metà di quella degli uomini, oltre a venire licenziate in caso di gravidanza. Il libro *La mistica della femminilità* (2012 [1963]), di Betty Friedan, pubblicato nel 1963, rappresentò una speranza per tutte queste donne, vendendo in poco tempo più di tre milioni di copie. La situazione di molteplice discriminazione nei confronti delle donne cominciò a cambiare quando, un anno dopo la famosa marcia su Washington a sostegno della popolazione nera, nel 1964,

⁶ Emersero due organizzazioni studentesche: Student for a Democratic Society e Student Nonviolent Coordinating Committee le cui massicce mobilitazioni alla fine fecero sì che il governo degli Stati Uniti accettasse di negoziare la fine della guerra del Vietnam.

l'amministrazione democratica di Lyndon Johnson forzò l'approvazione della legge sui Diritti Civili [*Civil Right Act*] che non solo vietava la discriminazione sulla base della "razza", ma, inaspettatamente, anche quella sessuale⁷ (*Ibidem*). Ora, una legge non fa primavera. Data la forte opposizione di sindacati, datori di lavoro e agenzie governative al divieto di discriminazione per ragioni sessuali, un gruppo di professioniste donne, tra le quali Betty Friedan, fondò nel 1966 Now (National Organization for Women), la più grande organizzazione femminista indipendente degli Stati Uniti⁸ che reclamava non tanto una rivoluzione politica o sessuale, quanto l'uguaglianza dei diritti tra donne e uomini, in tutti gli ambiti sociali. In Inghilterra, a differenza del più liberale movimento femminista americano, furono le femministe della Nuova Sinistra a ribellarsi contro la sistematica assenza delle donne nella pratica e nella teoria rivoluzionaria, che fino a quel momento era appannaggio dei colleghi maschi. Le femministe socialiste promossero un movimento di liberazione politica e sessuale che andò al di là delle campagne politiche per la parità dei diritti, dando vita a una revisione femminista delle stesse teorie socialiste⁹. La prima Conferenza Mondiale sulle Donne convocata dall'Onu a Città del Messico nel 1975, in risposta alle richieste delle donne, rese globale il movimento femminista. In Spagna, la prima Conferenza Mondiale coincise con la morte di Franco, dando un ulteriore impulso al movimento.

La lotta politica contro la discriminazione delle donne nel mercato del lavoro e contro l'oppressione sessuale inaugurò nuove prospettive teoriche. Mentre noi femministe proclamavamo (e praticavamo) che "il personale è politico", le accademiche del movi-

⁷ L'inclusione legislativa della discriminazione di sesso fu il risultato del fallimento di una manovra politica razzista maschile. Per boicottare la legge antirazzista, un congressista segregazionista della Virginia propose di includere la discriminazione di sesso, confidando che i membri del Congresso avrebbero votato contro. Ma i leader del Congresso si resero conto che non erano più tempi per sfidare le donne (Friedan 2003, cap. 6).

⁸ Non dobbiamo però dimenticare altre figure di femministe radicali precedenti. L'anarchica Emma Goldman (1869-1940), per esempio, non condivideva la convinzione di quelle compagne femministe che sostenevano che la nuova società avrebbe risolto la situazione delle donne perché le condizioni di queste erano diverse e dipendevano da cause specifiche. Nel 1897 Goldman scrisse: «Io chiedo l'indipendenza della donna, il suo diritto di mantenere se stessa, di vivere per se stessa, di amare chi e quanti vuole» (Goldman 1897, citata in Falk, Pateman e Moran 2003, 43).

⁹ Una delle opere chiave fu l'articolo di Juliet Mitchell, *Women: The longest revolution*, che divenne un testo fondante del movimento (Mitchell 1966a). Si veda anche il libro di Mitchell con lo stesso titolo, *La rivoluzione più lunga. Saggi sulla condizione della donna nella società a capitalismo avanzato* (Mitchell 1975 [1966b]).

mento sfidarono “il potere androcentrico della conoscenza”, demistificando ciò che Foucault avrebbe in seguito definito “biopotere”, cioè, il peso ideologico delle dottrine che attribuiscono la subordinazione delle donne alla loro natura bio-sessuale e le gravi carenze epistemologiche e teoriche della scienza tradizionale nell’aver ignorato il ruolo e le attività delle donne nella storia e nella società.

Lo sviluppo della teoria critica femminista non fu sempre lineare, pacifico o progressivo. Fin dai suoi inizi, esistevano disaccordi sulle origini della disuguaglianza delle donne, dovuti a opinioni divergenti sul rapporto con l’ordine socio-politico e persino sulla stessa condizione umana, intrappolata tra la cultura e la natura, a cui ho fatto riferimento all’inizio. Nel tentativo di evitare relativismi disarmanti o vecchi e nuovi essenzialismi paralizzanti, insieme ai diversi interessi e alle distinte prospettive socio-politiche, sorsero dispute riguardo l’eterogeneità delle problematiche e delle esperienze vissute dalle donne. Da un lato, come risultato, nacquero una serie di progetti politici non coordinati; dall’altro, emersero conflitti teorico-politici sul “perché delle donne”, dovuti alla persistente difficoltà di comprendere la diversità delle esperienze delle donne rispetto a quelle degli uomini¹⁰.

3. Precedenti: differenze e disuguaglianze sessuali

Fu Simone de Beauvoir ad introdurre, nel suo classico *Il secondo sesso* (2012 [1989]), la moderna idea femminista che «donne non si nasce, lo si diventa». De Beauvoir ci ha insegnato che l’oppressione della donna non è dovuta a fattori biologici, psicologici o economici, riuscendo a conciliare l’interpretazione economica con quella “riproduttiva” attraverso un’analisi psicologica di entrambe. Nel corso della storia, la donna è stata considerata come il “secondo sesso”, come “l’altra” dell’uomo. Classificazione gerarchica formatasi come un’invenzione patriarcale per legittimare l’autorità maschile. L’uomo era la misura di tutte le cose perché «[l]’umanità è maschile e l’uomo definisce

¹⁰ Con essenzialismo si intende quella dottrina che nega la temporalità attribuendo un’ontologia primordiale e immutabile a quelli che sono invece prodotti storici dell’azione umana.

la donna non in quanto tale ma in relazione a sé stesso [...]. Egli è il Soggetto, l'Assoluto: lei è l'Altro» (Ivi, 16).

Margaret Mead, nelle sue ricerche etnografiche realizzate negli anni '20 e '30, in particolare nelle Samoa e in Nuova Guinea, aveva già messo in dubbio la visione sessista e biologista prevalente nelle scienze sociali statunitensi. Questa visione considerava che la divisione sessuale del lavoro, nella famiglia moderna, fosse dovuta alla differenza innata tra il comportamento strumentale (pubblico, produttivo) degli uomini, e il comportamento emozionale delle donne. Nel 1935, nel suo studio comparativo intitolato *Sesso e temperamento* (2009 [1935]), Mead aveva già introdotto l'idea rivoluzionaria secondo cui, essendo la specie umana altamente malleabile, i ruoli e i comportamenti sessuali variavano a seconda dei contesti socio-culturali (Mead 2009 [1935]). E comparando le concezioni di ciò che significava essere donna e uomo in sette società del Pacifico del sud con le idee dominanti nella società contemporanea americana, Mead scrisse nel 1949:

La differenza dei sessi si era presentata a ciascuna di queste tribù come uno dei temi del dramma sociale, e ciascuna lo aveva sviluppato a modo suo. Mettendo a raffronto i loro diversi modi di drammatizzare la differenza dei sessi si riesce a distinguere quegli elementi che debbono considerarsi come «costruzioni» sociali che non avevano in origine alcun rapporto rispetto ai fatti biologici di sesso/genere (Ivi, 22).

Nel testo citato compare per la prima volta il termine genere, anche se in maniera poco chiara. Le proposte femministe di Simone de Beauvoir e Margaret Mead passarono inosservate fino alla nascita del movimento femminista internazionale.

Quando, alla fine degli anni '60, le studiose femministe cominciarono a indagare le origini della condizione della donna come "secondo sesso" concentrarono la loro attenzione sull'antropologia in quanto fonte di informazione sulle circostanze, le esperienze e le rappresentazioni delle donne in diversi contesti sociali, politici ed economici, ricercando, inoltre, dati sui sistemi socio-politici egualitari (Pine 1998). Verso la metà degli anni '70, furono pubblicati due volumi pionieri coordinati da antropoghe: *Toward an*

Anthropology of Women (Rosaldo e Lamphere 1974) e *Woman, Culture and Society* (Reiter 1975)¹¹. Queste antropologhe femministe, alcune delle quali militavano nel movimento studentesco americano¹², si proposero di creare una “antropologia delle donne” affinché la critica femminista prendesse in esame i modelli androcentrici convenzionali vigenti nella disciplina. Questo tipo di antropologia si impegnò ad ascoltare le voci silenziose delle donne (Ardenner 1975), prestando particolare attenzione agli ambiti e alle attività femminili, oltre che alle rappresentazioni simboliche della femminilità. L’obiettivo principale, nonostante gli approcci divergenti, era individuare e teorizzare le origini della subordinazione femminile. Per le antropologhe femministe marxiste, né l’oppressione delle donne né l’esclusivo potere esercitato dagli uomini erano universali, ma fenomeni che dipendevano dalle relazioni storiche di produzione. Un ordine egualitario primigenio fu distrutto quando nacquero la proprietà privata e il colonialismo (Reiter 1975; si veda anche Leacock 1978¹³). In questo senso, la corrente strutturale simbolica non attribuì l’origine delle disuguaglianze sessuali a “fattori” biologici intrinseci alla specie umana, ma a modelli, quelli universali, che organizzano le esperienze umane sociali, psicologiche e culturali come la dicotomia tra cultura e natura, o tra la sfera privata e pubblica e i significati simbolici del sesso di cui questi sono dotati e che presumibilmente potevano cambiare. Questa ricerca delle origini implicava una fede in verità ultime ed essenziali. Queste antropologhe individuarono l’origine dell’oppressione delle donne nella cultura e nella struttura sociale, anche se molte di loro finirono per replicare le tendenze universalistiche e il determinismo biologico che cercavano di superare. Nonostante le migliori intenzioni culturaliste, alla fine attribuirono la subordinazione delle donne al “fattore” biologico legato al ruolo specifico nella procreazione. Le donne erano invariabilmente ubicate in un ambito di minor valore sociale all’interno della gerarchia universale tra la sfera pubblica e privata, tra cultura e natura o tra produzione e riproduzione (si vedano in particolar Ortner 1974; Rosaldo 1974; Edholm, Harris e Young

¹¹ Si vedano anche Harris e Young (1979 [1973]).

¹² Secondo William Christian, all’Università del Michigan, che fu uno dei focolai della ribellione studentesca negli anni ’60 e dove lo stesso autore studiò, le studentesse di antropologia Rayna Reiter, Jane Schneider, Susan Harding, studentesse di Eric Wolf, fondarono un gruppo femminista. Vivevano in “comuni” e divennero in seguito importanti teoriche femministe.

¹³ [N.d.T.] Su questo aspetto, si veda il commento di Stolcke [Martínez-Alier] all’articolo di Leacock (1978).

1977)¹⁴. Nel proiettare la propria visione culturale sulla realtà, non si rendevano conto che queste dicotomie non erano affatto universali, ma costruzioni del moderno discorso filosofico e politico europeo; e che le differenze di funzione e attività non implicano necessariamente disuguaglianza sociale (MacCormack e Strathern 1980).

4. Le ragioni del *genere*

Nonostante la categoria di *genere* abbia avuto un ruolo tanto significativo quanto controverso nel pensiero femminista, sorprende che tuttora manchi una genealogia semantico-politica di questo concetto (Tubert 2003; Abbott 2000; Code 2000).

Le antropologhe appena menzionate erano solite considerare *la donna* come oggetto delle loro ricerche. Con l'intento di spiegare lo scarso protagonismo e il poco valore attribuito *alla donna* nella società, attraverso l'analisi dei *ruoli e delle differenze sessuali*, partivano dal confronto interculturale tipico dell'antropologia, senza però riuscire a slegarsi da presupposti biologici etnocentrici.

Le femministe socialiste anglosassoni, invece, studiarono la condizione delle donne nella società occidentale a partire dalla critica politica della dominazione maschile e delle ideologie sessuali che la legittimavano. La causa dell'oppressione delle donne non risiedeva nelle donne stesse, ma era dovuta al potere esercitato dagli uomini in una rete di *relazioni* politiche. Furono le femministe anglosassoni ad introdurre il concetto di *genere*, inteso nel suo attuale e controverso significato, con la finalità di smascherare i diffusi determinismi bio-sessuali che legittimano il dominio maschile.

Conoscere l'origine dei concetti analitici fondanti aiuta a riconoscerne le implicazioni epistemologiche successive. Il termine *genere* è la traduzione letterale della parola inglese *gender*. Nelle enciclopedie di teoria femminista, o semplicemente si omette l'origine del termine, o la si attribuisce a una caratteristica grammaticale della lingua in-

¹⁴ Nel 1980, Rosaldo sosteneva, in modo ancora poco esplicito, che «così come le variabili relative al comportamento suggeriscono che il genere non sia un prodotto iscritto nei corpi, ma una forma sociale e di pensiero, sembra piuttosto difficile credere che le disuguaglianze sessuali non siano radicate nei dettami di un ordine naturale. Almeno sembrerebbe che certi fatti biologici – il ruolo delle donne nella riproduzione e, forse, la forza maschile – abbiano funzionato in un modo non necessario ma universale nella costituzione e riproduzione del dominio maschile» (Rosaldo 1980, 396).

glese in cui, a differenza delle lingue romanze, le parole non hanno genere, anche se alcune vengono lo stesso intese come maschili o femminili. Quindi, secondo Nicholson, le femministe di lingua inglese usarono il termine per riferirsi agli stereotipati comportamenti femminili e maschili con il fine di sottolineare il fatto che fossero dovuti, come il genere di alcune parole, alle convenzioni sociali (Nicholson 1998; Scott 1986; Abbott 2000; Owen 2000). Però questa storia è quantomeno incompleta.

In realtà, il termine *gender* fu introdotto negli Stati Uniti negli anni '50 dalla psicologia e dalla sessuologia, quando cominciò a cambiare gradualmente l'approccio di queste discipline nei confronti della transessualità e dell'intersessualità. All'epoca, i medici americani rifiutavano le operazioni di cambiamento di sesso, anche se, nel 1952, la danese Christine Jorgensen subì un'operazione di questo tipo¹⁵. Negli Stati Uniti furono istituite le prime cliniche di "genere" e alcuni psicoanalisti, sessuologi e medici adottarono il termine *gender* per distinguere il sesso socialmente assegnato da quello anatomico, e quindi risolvere le difficoltà concettuali e terminologiche poste da persone intersessuali, transessuali e omosessuali il cui sesso biologico era ambiguo alla nascita o non coincideva con l'identità o l'orientamento sessuale desiderato.

Pare che siano state le femministe Kate Millett e Germaine Greer, entrambe studiosi di letteratura inglese, le prime a utilizzare la nozione psicoanalitica di genere sociale nelle loro critiche politiche alle dottrine bio-ideologiche occidentali riguardo alla subordinazione delle donne. Entrambe condividevano la convinzione che, nella lotta per la liberazione delle donne, fosse soprattutto necessario sapere fino a che punto l'inferiorità o la dipendenza di queste fossero naturali, e quindi inalterabili.

Nel suo rivoluzionario libro scritto nel 1969, *La politica del sesso* (1979 [1969]), Kate Millett rifiutava in quanto futile, e sicuramente irrilevante, la ricerca delle origini del patriarcato e affermava che le *relazioni* tra i sessi erano fondamentalmente politiche. A volte idoltrate, altre volte trattate con accondiscendenza, le donne, nel corso della storia occidentale, sono sempre state sfruttate dagli uomini. In altre parole, il destino delle donne dipende dagli uomini ed dal potere maschile. Ma, come sottolinea Millett, né

¹⁵ [N.d.T.] Sulla figura di Christine Jorgensen si veda per esempio l'articolo di Joanne Meyerowitz (2006).

l'endocrinologia né la genetica sono mai state in grado di dimostrare che la volontà di dominazione fosse una caratteristica intrinseca del temperamento maschile, né che esistessero significative differenze intellettuali emotive innate tra uomini e donne. Dal momento che le distinzioni contemporanee tra uomini e donne sono, inoltre, principalmente culturali, è molto difficile determinarne le origini fisiche. Come conclude Millett, con lucida ironia, «quali che siano le differenze “reali” tra i sessi, è improbabile che si riesca a conoscerle fino a quando i sessi non saranno trattati diversamente, fino a quando non saranno considerati sullo stesso piano» (Ivi, 47).

La convinzione contemporanea secondo cui l'aggressività è per natura maschile e la passività femminile non è, quindi, nient'altro che una razionalizzazione patriarcale delle disuguaglianze sociali, mentre le varie sfaccettature della nostra vita e i comportamenti sessuali sono quasi interamente il risultato del nostro apprendimento sociale (Ivi, 48).

Germaine Greer usò il termine *genere* ne *L'eunuco femmina*, una critica radicale all'immagine della donna come oggetto del desiderio maschile (Greer 1979 [1970]). Come sostiene Greer, la donna è il prodotto di un tipo di condizionamento sociale specifico: «Tanto per cominciare, la donna è considerata come un oggetto sessuale destinato all'uso e all'apprezzamento di altri esseri sessuati, gli uomini. Si nega la sua sessualità e se ne dà una rappresentazione distorta, identificandola con la passività» (Ivi, 13). Detto in altri termini, la donna è costruita come *eunuca* al servizio dell'uomo.

Greer usa il termine *genere* quando sottopone l'intera gamma di interpretazioni occidentali riguardanti i tratti corporei, intellettuali ed emotivi attribuiti alla donna ad un esame critico, con la speranza che queste siano in grado di rivendicare la propria volontà di decidere sui loro desideri, una volta libere dai pregiudizi sessisti.

Entrambe le autrici citano il lavoro dello psicanalista americano Robert Stoller *Sex and Gender* come fonte del termine *gender* (Stoller 1968). Come ho segnalato precedentemente, negli anni '50, psicologi, medici e scienziati sociali si concentrarono sul trattamento di persone intersessuali e transessuali attraverso una nuova prospettiva, realizzando interventi chirurgici per adattare l'anatomia genitale all'identità sessuale assegnata o a quella scelta. Era l'epoca in cui, come reazione agli abusi del regime nazista dei determinismi biologici nella Seconda Guerra Mondiale, si generalizzò la convinzione che gli esseri umani fossero enormemente malleabili. Nel suo libro, Stoller passò in

rassegna gli studi psicologici e biomedici sulle persone intersessuali, transessuali e omosessuali, cioè di individu* la cui anatomia genitale era ambigua al momento della nascita o il cui sesso biologico non corrispondeva all'identità sessuale percepita e desiderata, o all'orientamento sessuale. Secondo Fraisse, è stato *Sex and Gender* di Stoller a segnare l'inizio del dibattito terminologico e filosofico sul concetto di *genere* nel pensiero femminista, dibattito tuttora in corso (Fraisse 2003).

Come ha sottolineato Millett, nel suo *La politica del sesso* (1979 [1969]), secondo Stoller e altri esperti contemporanei, la *core gender identity* (identità di genere profonda) si consolida solo all'età di 18 mesi. E né il comportamento, né i sentimenti, i pensieri e le fantasie sono determinati esclusivamente dall'anatomia sessuale. Le ricerche condotte presso il California Gender Identity Center dimostrarono che, nei casi in cui si fosse verificata una "assegnazione erronea" di genere, per esempio, in presenza di una malformazione genitale alla nascita, era più facile cambiare chirurgicamente il sesso anatomico di un adolescente – il cui sesso biologico era opposto a quello assegnato dal condizionamento sociale – che trasformarne la personalità e il temperamento soggettivo femminile, prodotto di anni di socializzazione (Ivi, 49). L'intento era quello di adattare la natura sessuale all'identità sociale di genere.

Millett riprende la definizione di *genere* elaborata da Stoller:

I dizionari sottolineano che il più importante attributo del *sesso* è biologico, come ad esempio nelle frasi *rapporti sessuali* o *il sesso maschile*. In armonia con ciò, la parola *sesso*, in quest'opera, si riferirà al sesso maschile o femminile e alle componenti parti biologiche che determinano se un individuo è maschio o femmina; la parola *sessuale* avrà connotazioni di anatomia e fisiologia. Ciò ovviamente lascia scoperte zone tremendamente vaste di comportamento, sentimenti, pensieri e fantasticherie che sono in relazione con i sessi e che, pure, non hanno connotazioni essenzialmente biologiche. Il termine *genere* verrà impiegato per alcuni di questi fenomeni psicologici: si può parlare di sesso maschile o di sesso femminile, ma si può anche parlare di mascolinità e femminilità senza necessariamente implicare alcunché in fatto di anatomia o fisiologia. Così, mentre *sesso* e *genere* sembrano al senso comune inestricabilmente legati insieme, uno scopo del presente studio consisterà nel confermare il fatto che i due campi (sesso e genere) non sono inevita-

bilmente legati da alcunché di simile a un rapporto uno-a-uno, ma che ciascuno può seguire vie del tutto indipendenti (Stoller 1968, cit. in Millett 1979 [1969], 47-48).

Come sottolinea Stoller più avanti, «quello di *genere* è un termine che ha connotazioni psicologiche e culturali» (Ivi, 49). Va notato che, quando l'autore distingue il sesso biologico dal genere sociale, assume come innata l'opposizione tra natura e cultura.

Per comprendere l'intera portata teorica del concetto di genere, dobbiamo però ritornare agli anni Cinquanta. John Money, specialista nello studio dei “difetti” genitali congeniti insieme ai suoi colleghi del John Hopkins Medical Center di Baltimora, Stati Uniti, avviarono gli studi sui problemi di identità e orientamento sessuale, transessualità e su bambin* ermafrodit*, sviluppando una teoria del trattamento psico-medico delle persone intersessuali che privilegiava il condizionamento socio-culturale dell'identità di genere rispetto al sesso biologico. Questo modello sembra persistere tra gli specialisti fino ad oggi (Kessler 1990). Secondo Money, il/la neonat* è alla nascita, in termini psico-sessuali, neutr*. Lo sviluppo del suo orientamento psico-sessuale dipende dall'aspetto dei genitali esterni che il/la bambin* osserva quando si guarda. Ogni neonat* può diventare bambino o bambina sempre che i suoi genitali siano apparentemente “adeguati”, indipendentemente da ciò che indicano i cromosomi, gli ormoni, o i geni. Malgrado le buone intenzioni dello studio, un tragico esempio della convinzione freudiana secondo cui il sano sviluppo psicologico di un bambino o di una bambina dipende essenzialmente dall'avere o no un pene, è stata la decisione di Money di trasformare l'anatomia genitale di un bambino, che aveva perso il pene per un errore biomedico commesso durante la sua circoncisione, in quella di una bambina (Colapinto 1997).

A prima vista può sembrare che gli esperti stessero semplicemente tentando di adattare l'anatomia sessuale di un individuo al genere assegnatogli/le. È evidente, però, che nella diagnosi delle persone intersessuali si infiltrano concezioni culturali basate sul modello bio-sessuale dualista, nonché su preconcetti rispetto alla “normalità” dei genitali del maschio. Nell'assegnare il genere al neonat*, vengono solitamente usati due tipi di indicatori. Il primo, cioè l'analisi cromosomica, è biologico; il secondo, cioè la dimensione del pene – e non una dimensione qualsiasi, ma quella “adeguata” –, è culturale. Nel caso delle persone intersessuali, l'obiettivo psico-medico è quello di “normalizzare”

i genitali “anormali” attraverso un intervento chirurgico precoce e la successiva somministrazione degli ormoni corrispondenti. Anche se il bambino ha il cromosoma Y, se il suo pene è considerato troppo piccolo, la tendenza è quella di trasformarlo in femmina. Il genere “normale”, quindi, non dipende solo dall’aver o meno un pene, ma anche dal fatto che questo abbia anche dimensioni normali (Kessler 1990; Dreger 2004)¹⁶.

L’idea secondo cui non esistono più di due sessi è profondamente radicata nella cultura occidentale e la professione biomedica non dubita che l’identità femminile e quella maschile siano le uniche opzioni “naturalì” per le persone intersessuali. Lo stesso termine “intersessuale” denota una concezione culturale dualista nella misura in cui l’anatomia genitale viene diagnosticata come ambigua rispetto alla norma sessuale duale ed eterosessuale¹⁷. Questi antecedenti bio-culturali si rifletteranno nei successivi dibattiti delle teoriche femministe.

5. Il genere è per il sesso ciò che la cultura è per la natura?¹⁸

Come ho segnalato in precedenza, le femministe anglosassoni Millett e Greer ricorsero al termine *gender*, derivato dalla psicologia e dalla biomedicina, per distinguere, nelle relazioni tra donne e uomini, quello che può essere considerato una costruzione socio-culturale e quello che invece dipende dalla natura. Ma assegnando al termine genere il rango di concetto teorico, le femministe vollero enfatizzare il carattere relazionale, e quindi politico, proprio delle definizioni normative di femminilità e mascolinità. In altre parole, le donne e gli uomini in quanto attrici/attori sociali si “costruiscono” reciproca-

¹⁶ La Intersex Society of North America è stata fondata negli anni '90 dalla storica della medicina Cheryl Chase e da un gruppo di attivisti con lo scopo di combattere vergogna, segretezza e interventi chirurgici indesiderati eseguiti sulle persone nate con un’anatomia genitale che qualcuno aveva deciso non corrispondere alla norma maschile o femminile. La conferenza nazionale Now del 2001 ha adottato una risoluzione a favore del diritto di scelta delle bambine intersessuali.

¹⁷ Fausto-Sterling è professoressa di biologia e studi sulla donna nel dipartimento di biologia cellulare e biochimica della Brown University, Stati Uniti. La sua critica, quindi, procede dall’interno della stessa disciplina biologica.

¹⁸ [N.d.T.] Il titolo di questo paragrafo riprende quello di un articolo di Stolcke del 1992, ripubblicato in una nuova versione aggiornata e ampliata, e con un titolo leggermente diverso, nel 2000.

mente e, di conseguenza, invece di analizzarli* separatamente, è necessario situarli* all'interno delle relazioni di potere che li* costituiscono¹⁹.

Le interpretazioni sulla costruzione sociale e/o culturale delle relazioni tra donne/uomini sono in costante cambiamento. Nel tentativo di evitare qualsiasi dualismo sessuale marcatamente biologico, persistono due difficoltà analitiche correlate: se, come scrisse De Beauvoir, «la biologia non è destino», allora, su quali basi si costruiscono i diversi significati simbolico-culturali dell'essere donna in relazione all'essere uomo? E cosa rende le relazioni di genere un principio strutturale fondamentale della vita sociale diverso da altri tipi di relazioni sociali²⁰?

La sociologa inglese Ann Oakley analizzò queste difficoltà. Nel 1972, Oakley applicò il concetto di genere a una comparazione interculturale tra diversi modi in cui si assegnano i ruoli sociali di genere, concludendo che: «È vero che *tutte* le società ricorrono al sesso biologico come criterio per l'attribuzione del genere, ma dietro questo semplice punto di partenza non esistono culture che siano completamente d'accordo su ciò che distingue un genere da un altro» (Oakley 1977, 185, corsivo mio). Sebbene Oakley enfatizzasse la variabilità culturale nelle attribuzioni di genere, nel momento in cui lo vincola alla differenza di sesso universale finisce con impiegare il concetto in senso dicotomico – esisterebbero due generi – riproducendo in questo modo il dualismo sessuato eterosessuale di Money e Stoller, autori a cui infatti fa riferimento (Ivi, 197).

Nel suo uso successivo, le origini psicomediche del concetto di genere svaniscono. Gli studi sulle differenze e sulle disuguaglianze di genere sembrano svincolarsi dai rife-

¹⁹ Ma nella pratica, la teoria può essere un'altra cosa, soprattutto quando riguarda questioni politiche. La traduzione del termine inglese *gender* in altre lingue determinò diverse incomprensioni, comportando una serie di interpretazioni erronee. In tedesco, per esempio, il termine *Geschlecht* indica indiscriminatamente il sesso biologico e il genere sociale. In spagnolo, la traduzione *género* è ancora più polisemica poiché il genere si riferisce al genere umano, alla classificazione o a un insieme di cose, nonché al genere grammaticale [N.d.T., lo stesso discorso vale per la lingua italiana]. A parte gli inconvenienti politici derivati dall'essere un termine che possiede diversi significati ed essere poco conosciuto, il termine *genere* venne declinato con facilità al plurale: i due generi. Le femministe che pluralizzano la parola genere rivelano una concezione dualista del genere stesso, analoga al dualismo sessuale, nascondendo il carattere politico-ideologico delle relazioni tra donne e uomini. Al di fuori dell'ambito della ricerca teorica, è frequente, inoltre, utilizzare i termini genere e donne in modo intercambiabile, come se le disuguaglianze di genere rappresentassero un problema esclusivo delle donne. Un'altra difficoltà politica ha a che fare col fatto che, essendo un concetto accademico, il termine genere è poco conosciuto fuori da quest'ambito, così che qualsiasi iniziativa politica richiede una pedagogia preventiva.

²⁰ Si noti il parallelismo che esiste tra queste domande e quelle suscitate dal carattere culturale delle relazioni di parentela.

rimenti biologici, assumendo che non tutte le culture rappresentano allo stesso modo la differenza tra i sessi, così come non gli attribuiscono la stessa importanza sociale.

A questo proposito, è necessario citare l'antropologa femminista Gayle Rubin, la cui sfida al dualismo sessuale eterosessuale si situa nel polo opposto rispetto al discorso di teoriche come Oakley che hanno studiato il genere da una prospettiva dualista. Già nel 1975, Rubin pubblicò una delle prime e più originali critiche alle interpretazioni di Engels e soprattutto di Lévi-Strauss e Freud sulle cause dell'oppressione delle donne (Rubin 1976 [1975]). Di particolare rilevanza è la sua critica a Lévi-Strauss e Freud. Rubin scopri che la divisione tra i sessi, l'incommensurabilità tra donne e uomini, la mutua dipendenza e la subordinazione delle donne sono fenomeni politico-sociali. Quello che Rubin definisce sistema di sesso/genere consiste in una serie di dispositivi socio-culturali, come i sistemi di parentela, strutturati su regole matrimoniali. Dispositivi che trasformano le femmine e i maschi, detentori nell'infanzia di un potenziale sessuale umano inteso nella sua totalità, in "donne" e "uomini", dividendoli in due categorie sociali incomplete l'una senza l'altra. Quando in *Le strutture elementari della parentela*, Lévi-Strauss attribuisce la nascita della cultura al tabù dell'incesto, tabù che regola gli scambi matrimoniali esogamici attraverso il "traffico di donne" secondo linee di discendenza stabilite dagli uomini, proscrive l'omosessualità e prescrive l'eterosessualità. Come scrive Rubin:

Il tabù dell'incesto presuppone un tabù dell'omosessualità che è precedente e meno articolato. Un divieto di *alcune* unioni eterosessuali dà per scontato un tabù contro le unioni non eterosessuali. Il genere non è solo un'identificazione con un sesso; esso comporta anche il fatto che il desiderio sessuale sia diretto verso l'altro sesso (Ivi, s.p.).

Così come i sistemi di parentela esigono una divisione eterosessuale dei sessi, nella teoria freudiana, la crisi edipica rappresenta la fase dello sviluppo psicosessuale degli individui in cui questi assimilano le regole e i tabù sulla sessualità basati sulla divisione dei sessi che, a loro volta, costituiscono il desiderio sessuale eterosessuale. In entrambi i modelli la donna finisce per essere relegata a una posizione strutturale di dipendenza e

subordinazione, oggetto di scambio o desiderio degli uomini e incompleta senza di questi (*Ibidem*).

Anche se una delle rivendicazioni del movimento femminista fu quella di ottenere la libertà sessuale, l'introduzione della sessualità nell'agenda femminista accademica realizzata da Rubin, in quanto dimensione dei sistemi di sesso/genere non riducibili al sesso biologico né confinabili alla norma eterosessuale, rimase sullo sfondo sino agli anni '90.

All'inizio degli anni '80, gli studi femministi cominciarono ad analizzare le relazioni di genere nei loro specifici contesti storici e culturali. Sebbene alcune teoriche femministe cercassero di spiegare la condizione delle donne in funzione di attività o caratteristiche femminili transculturali (Nicholson e Fraser 1999), la subordinazione universale e il dominio degli uomini diventarono sempre meno plausibili. Nel considerare i sistemi di genere come una delle dimensioni costitutive di sistemi di pensiero molto più complessi, l'approccio analitico si spostò dall'analizzare il comportamento o le attività delle donne in relazione agli uomini, a studiare il genere inteso come sistema simbolico che doveva essere preso in esame in contesti culturali determinati. Il problema della relazione tra genere e sesso fu così relegata all'oblio.

In un articolo del 1973, che segnò il passaggio terminologico da sesso a genere, Strathern anticipò la propria idea di genere inteso come sistema simbolico. Come scrisse l'antropologa, «gli studi sulle differenze sessuali, sia divulgativi che scientifici, generalmente analizzano la connessione tra stereotipi culturali riguardanti maschi e femmine (genere) e le basi psicologiche della discriminazione (sesso)» (Strathern 1979, 133). Di solito si verifica un processo di retroalimentazione che genera una serie di significati simbolici. Le componenti culturali e biologiche degli stereotipi di genere possono servire a simboleggiare altre dimensioni della società come, per esempio, il valore attribuito alle attività femminili rispetto a quelle maschili e persino la concezione locale della natura relativa alla cultura (Strathern 1979; 1980). Nel concepire il genere come costruzione simbolica o metaforica Strathern, così come altre antropologhe contemporanee, sembra riuscire a separare le rappresentazioni simboliche della femminilità e della mascolinità dai corpi sessuati "naturali" e dai comportamenti concreti dei singoli individui. Secondo questa prospettiva, il genere inteso come sistema di classificazione simbolica

di persone sociali rappresenta un'ulteriore componente che fa parte del quadro più generale delle relazioni sociali. Come specifica Strathern nel classico *The Gender of the Gift* del 1988:

Intendo con il termine 'genere' quelle categorizzazioni di persone, costrutti, eventi, sequenze, ecc. che si ispirano ad immagini sessuali riguardanti i modi in cui le distinzioni tra le caratteristiche maschili e femminili modellano le idee di individui concreti sulla natura dei rapporti sociali²¹ (Strathern 1988, IX).

Da un punto di vista analitico, non si parte più da ciò che devono o non possono fare le persone concrete, ma da un gioco di classificazioni e distinzioni simboliche di genere. Rimangono quindi teoricamente sospesi i problemi riguardo i fondamenti – la relazione tra sesso e genere – e il senso di queste particolari costruzioni simboliche. Inoltre, l'insistenza nel basare la sua interpretazione su categorie native è stata criticata per aver omesso le strutture di potere ed eluso il modo in cui le rappresentazioni simboliche o ideologiche possono celare rapporti di disuguaglianza e sfruttamento.

Uno sviluppo politico parallelo a quello dell'analisi di genere, inteso come sistema simbolico, sarà responsabile della reintroduzione, nelle teorie di genere, di esperienze concrete di donne altrettanto concrete, in contesti di potere e disuguaglianza. Negli anni '70, le femministe nere si mobilitarono negli Stati Uniti per denunciare l'oppressione razziale, sessuale, eterosessuale e di classe a cui queste, a differenza delle loro compagne bianche, erano sottoposte. Sfiduciate dalla scarsa attenzione ricevuta – dal movimento per i diritti civili, dal nazionalismo nero, dalla sinistra bianca e dal movimento femminista delle donne bianche – rispetto alla propria subordinazione e discriminazione, le donne nere riconobbero la necessità di «sviluppare una politica che, distinguendosi dalle donne bianche, [fosse] antirazzista e, distinguendosi dagli uomini bianchi e neri, [fosse] anti-sessista» (The Combahee River Collective 1979, 363). In una società strutturata su disuguaglianze di classe e razza, le femministe nere dovettero mobilitarsi su due fronti: da una parte, contro gli uomini neri che le opprimevano in quanto donne e,

²¹ C'è un'affinità tra questo approccio simbolico e la concezione maussiana di persona sociale a cui Strathern somma la prospettiva di genere.

dall'altra, contro il razzismo della popolazione bianca che le sfruttava e le discriminava. Quel potenziale conflitto di lealtà aveva rappresentato una seria difficoltà per la loro organizzazione. In tal senso, le femministe furono considerate responsabili di aver introdotto divisioni politiche all'interno del movimento nero. E anche se le femministe bianche proclamavano che "sisterhood is powerful" (la sorellanza è potente), questo ideale di solidarietà femminista si rivelò fallace visto che nascondeva una miopia razziale e di classe. Le femministe bianche non avevano tenuto in considerazione la storia, la cultura e le condizioni di vita delle donne nere, e fatto poco o nulla per capire e combattere il razzismo. I loro modelli analitici si erano concentrati esclusivamente sulla disuguaglianza e sugli effetti del sessismo, risultando quindi di scarsa utilità per tutte quelle donne soggette a discriminazioni razziali, di classe e di sesso. Come scrisse la femminista nera bell hooks:

Quando le donne bianche "emancipazioniste" enfatizzarono il lavoro retribuito come un percorso di liberazione, non prestarono attenzione alle donne maggiormente sfruttate nella forza lavoro americana. Se avessero riconosciuto la difficile situazione delle donne della classe operaia, la loro attenzione non si sarebbe concentrata solo sulle casalinghe suburbane, che avevano un'istruzione universitaria e desideravano unirsi alla forza lavoro della classe media e alta. Se avessero prestato attenzione alle donne che già stavano lavorando e che erano sfruttate come manodopera a basso costo nella società americana, avrebbero smesso di idealizzare la ricerca, da parte delle donne bianche di classe media, di un impiego che le potesse soddisfare. Se da una parte questo non sminuisce, in alcun modo, l'importanza della resistenza delle donne nei confronti dell'oppressione sessista, dall'altra, è vero che per gran parte delle donne americane il lavoro non ha rappresentato una liberazione (hooks 1981, 146. Si vedano anche Lewis 1977; Thornton Dill 1983; Eisenstein 1994).

Le femministe nere lanciarono nuove sfide teoriche e politiche. Le loro denunce frammentarono la visione univoca dell'identità e della subordinazione delle donne dimostrando che nel mondo moderno i meccanismi politici e ideologici plasmano le esperienze e le identità delle donne in modo simultaneo ma disuguale, non solo per il fatto di

essere donne, ma anche per la loro condizione di classe e razza. Detto in altri termini, le disuguaglianze di genere sono razzializzate e le disuguaglianze socio-razziali sono costruite.

La costruzione delle disuguaglianze socio-razziali non è il risultato di una semplice convergenza o fusione, di una sorta di stratificazione di diverse fonti di oppressione nei confronti delle donne, ma dell'intersezione dinamica tra genere, razza e classe nelle strutture storiche di dominio. Harding ha segnalato: «Nelle culture stratificate sia per genere che per razza, il genere risulta essere sempre anche una categoria razziale e la razza una categoria di genere» (Harding 1986, 18). Ma come avviene questo processo di costruzione reciproca tra genere e razza, e quali sono le condizioni socio-politiche che lo favoriscono? Il sesso biologico che, per il fatto di appartenere all'ambito della natura, è stato relegato dalla teoria di genere in un limbo teorico, ritorna a essere rilevante quanto il modo di razionalizzare la disuguaglianza sociale attraverso una concezione storica della relazione tra natura, cultura e società.

6. Il sesso non è più ciò che era²²

L'intersezione tra genere, "razza" e classe ha suscitato nuove e complesse questioni non solo in merito alla relazione tra ideologie biologico-razziali, che legittimano strutture di disuguaglianza economico-politica, e l'organizzazione della riproduzione sociale, ma anche riguardo al controllo del sesso, dei corpi sessuati, della sessualità e delle relazioni di genere. Invece di indagare il rapporto tra sesso e genere, ci si dovrebbe interrogare sulle circostanze storiche in cui il dualismo sessuale biologico e la sessualità hanno determinato conseguenze socio-politiche e di genere.

In questo senso, risulta importante la proposta di Yanagisako e Collier, formulata alla fine degli anni '80, di dissociare analiticamente il genere dal sesso. Qualsiasi analisi sul genere dovrebbe iniziare con il mettere in discussione le radici fondamentalmente biologiche delle categorie di genere, indipendentemente dalla loro particolare elaborazione

²² [N.d.T.] Si confronti con il paragrafo "¿Y qué ocurrirá con el viejo sexo? Un reino por un óvulo" (Stolcke 2009, 51-52) e "Che succederà con il sesso all'antica?" (Stolcke 2010, la traduzione è in pubblicazione).

culturale, piuttosto che considerarle come qualcosa di dato, come invece fanno molte femministe o nel definire il concetto o nell'ometterlo.

Una volta eliminati eventuali essenzialismi, si dovrebbe indagare la costruzione culturale propria dei significati di genere e il loro ruolo nei sistemi di disuguaglianza in contesti storici specifici (Yanagisako e Collier 1987, 32-33). Nonostante la loro critica radicale dei residui biologisti insiti nella nozione di genere, Yanagisako e Collier non mettono in discussione il dualismo sessuale biologico, che relegano all'ambito della natura. McDonald, invece, è più convincente nel far notare, giustamente, che le stesse teorie biologiche e fisiologiche, così come le concezioni della natura, non cessano di essere concezioni socio-politiche storiche (McDonald 1989). In altre parole, non si tratta di ignorare il problema del sesso, ma di scoprire come quest'ultimo sia rappresentato e regolato nelle diverse circostanze storiche (Laqueur 1994)²³.

Un esempio di come la realtà materiale del dualismo sessuale biologico diventi oggetto di dispositivi disciplinari di riproduzione sociale, quando le ideologie biologiche legittimano un ordine sociopolitico disuguale, è la mia ricerca condotta nei primi anni '70 sulla società coloniale cubana. In questo studio antropologico-storico²⁴ su sessualità e razzismo nella Cuba coloniale, ho sviluppato, attraverso l'analisi delle politiche e delle pratiche matrimoniali concepite come dispositivi socio-politici, una teoria sul razzismo intesa come dottrina che legittima la disuguaglianza sociale, teoria che permette, inoltre, di comprendere le diverse forme di dominio e/o disciplina socio-sessuale alle quali erano sottoposte in questa società schiavista, rispettivamente, le donne "di colore" e le donne bianche. Ho proposto un modello di analisi relazionale sul controllo del sesso e sui significati socio-simbolici della sessualità e delle gerarchie di genere vincolate ai processi di riproduzione della disuguaglianza sociale (Stolcke 1992; si veda anche Stoller 1995). Questa logica razziale-sessuale si applica alla società coloniale iberoamericana a partire dal XVIII secolo (Stolcke 2003). In questa società, la materialità del corpo

²³ In un affascinante studio sulle rappresentazioni mutevoli del corpo umano e sull'anatomia genitale-sessuale dalla Grecia classica alla fine del XVIII secolo, Laqueur ha dimostrato che non esiste un modello di sesso scientificamente corretto. In Europa, il modello dei due sessi incommensurabili si diffonde durante l'Illuminismo (Laqueur 1994).

²⁴ [N.d.T.] In merito all'approccio antropologico-storico in Stolcke, si veda Coello de la Rosa e Lluís Mateo (2016), in particolare pp. 175-179. Come esempio teorico-metodologico di questo approccio si veda Stolcke (2018 [2008]).

sessuato, in particolare quello delle donne, ha acquisito una tale importanza da strutturare l'intero tessuto socio-culturale. Le modalità di classificazione e identificazione sociale di una società determinano il modo in cui è organizzata la sua riproduzione sociale. L'ordine socio-politico coloniale, con la sua enorme disuguaglianza, conteneva al suo interno i germi della propria distruzione tra i settori subalterni, specialmente tra la popolazione resa schiava, sfruttata economicamente, politicamente sottomessa e razzialmente segregata. Fino al XVIII secolo, il sistema di classificazione e di declassamento socio-politico coloniale rispondeva a un principio teologico-morale. In seguito all'emergere della filosofia naturalista in Europa, quando gli scienziati naturalisti si dedicarono allo studio sistematico della diversità fisica e culturale tra gli esseri umani, e del posto che si sarebbe dovuto assegnare loro nella grande catena degli esseri, cambiò il modello di interpretazione dell'ordine nel mondo e nella società. Si sviluppò il razzismo scientifico, e l'ineguaglianza socio-politica nella società coloniale venne giustificata in termini biologico-razziali. Da questo momento, la condizione socio-economica degli abitanti delle colonie, e la disuguaglianza in generale, vennero attribuite all'elemento razziale che supponeva più o meno benefici innati, e quindi ereditari. Ma la società coloniale non era un ordine socio-economico impermeabile. Fin dall'inizio, i conquistatori e colonizzatori sfruttarono sessualmente prima le donne indigene e, successivamente, le schiave africane. Di conseguenza, i confini fenotipici tra la popolazione nativa, le/gli schiave/i e gli europei cominciarono presto a sfumare ed emersero importanti settori meticci e mulatti²⁵. Quando, nel XVIII secolo, venne introdotto l'elemento razziale come criterio di classificazione sociopolitica, la considerevole eterogeneità della popolazione, insieme ad un grado di mobilità sociale sempre più crescente di meticci e mulatti, intensificò l'ossessione delle élite bianche di salvaguardare la propria purezza razziale, esibita come blasone di legittima preminenza socio-politica. Visto che la superiorità sociale radicava nell'idea di una genealogia socio-razziale incontaminata, il matrimonio endogamico di classe e razza divenne un imperativo *sine qua non* per le famiglie dell'élite. Le buone famiglie cercavano di assicurare il controllo matrimoniale attraverso una rigida

²⁵ [N.d.T.]. Rispetto alle categorie socio-culturali coloniali, si rimanda in particolare a Verena Stolcke (2018 [2008]).

disciplina dei corpi sessuati delle donne, considerando che qualsiasi imprevisto di una figlia poteva, come diceva un contemporaneo, portare ‘bastardi’, cioè una progenie impura all’interno della famiglia. Le frequenti relazioni sessuali dei figli appartenenti a buone famiglie con donne “di colore” non rappresentavano una minaccia, dal momento che questi rapporti non venivano generalmente consacrati dal matrimonio, proprio perché la discendenza illegittima non potesse disonorare la famiglia. Nella società coloniale, il corpo sessuato e la sessualità – in particolare quella delle donne appartenenti alle élite – acquisirono un’importanza straordinaria visto che le donne divennero, in tal senso, garanti dell’onore sociale delle loro famiglie. Un divieto acquisisce senso solo quando un comportamento può essere sanzionato. Questa parafernalìa di norme matrimoniali endogamiche che disciplinava la sfera sessuale era necessaria visto che c’era chi osava sfidare le convenzioni socio-razziali. Infatti, si formavano giovani coppie che, spinte dall’amore, facevano ricorso al rapimento con fini matrimoniali per riuscire a superare il divieto paterno. La coppia confidava nel fatto che il padre della giovane donna avrebbe accettato il matrimonio una volta posto davanti al fatto compiuto, cioè quello della deflorazione della giovane, considerato il momento critico del rapimento. In materia di onore e disciplina sessuale, la società cubana distingueva tra due tipi di donne. Da un lato, c’erano le “figlie di famiglia” [*hijas de familia*], future madri che avrebbero dato vita a una discendenza nata da un legittimo matrimonio endogamico, considerate razzialmente pure, la cui sessualità era sottoposta a un rigido controllo familiare che assicurasse la loro verginità prima del matrimonio e, successivamente, la loro castità. E, dall’altro, c’erano le donne “di colore” considerate prive di una famiglia degna di onori sociali, costantemente alla mercé delle *avances* sessuali degli uomini, in modo particolare dei bianchi. Come diceva un proverbio cubano dell’epoca, «non esiste né un tamarindo dolce, né una mulatta signorina» [*no hay tamarindo dulce ni mulata señorita*].

Tuttavia, sarebbe erroneo dedurre dalle dinamiche socio-razziali-sessuali proprie della società coloniale cubana, appena descritta, che il dualismo sessuale biologico sia un elemento invariabile di genere, così come lo è pensare che le gerarchie di genere si costituiscano indipendentemente dal sesso biologico. Non si tratta di nessuno dei due casi. Ciò che mostra la società coloniale cubana è che il significato socio-culturale gerarchico dei corpi sessuati dipende da una concezione genealogica biologica, cioè naturalizzata,

delle identità sociali che hanno attribuito alla differenza tra i sessi, i corpi sessuati e la sessualità una importanza decisiva per garantire l'ordine e la stabilità sociale.

La cosiddetta critica post-strutturalista, postmoderna o decostruttivista della scienza e delle categorie scientifiche occidentali, riguardo alla rappresentazione oggettiva di altre realtà culturali, è stata assolutamente cieca nelle sue revisioni storiche, culturali e politiche rispetto alle questioni di genere/sexo, anche se indirettamente ha influenzato il modo di affrontarle. La *cultura*, intesa attualmente come cambiante, aperta, ibrida, è divenuta una nozione chiave e onnipresente nella critica culturale – come, per esempio, negli studi sulla cultura nera, su quella ispanica etc. Questo nuovo approccio critico e riflessivo alla cultura ha sottolineato il carattere costruito e politico delle differenze e delle identità sociali. Tale politica dell'identità ha coinciso, in certa misura, con l'interesse femminista riguardo alle forme in cui le intersezioni tra classe, razza e genere sono presenti in diverse esperienze vissute dalle donne, acquisendo, inoltre, una prospettiva storica decostruttivista. In questo modo si sono rese visibili concezioni più complesse rispetto alla nozione di genere, nozione che attualmente viene esaminata come una delle tante dimensioni che formano parte del complesso tessuto delle relazioni sociali e politiche. Di conseguenza, l'orientamento sessuale, oltre che alla classe e alla razza, acquista visibilità negli studi femministi (Nicholson e Fraser 1999). Malgrado le identità e le differenze socio-culturali si moltiplichino e diventino più fluide, continua a persistere il dubbio su come descrivere le differenze relative alle molteplici identità socio-culturali su cui si basa l'oppressione delle donne. Così scrive Phillips:

Una cosa è essere a favore dell'eterogeneità e della diversità in quanto aspetti centrali nelle nostre teorie di uguaglianza e giustizia; ma accettare LA differenza e ordinare il nostro modo di pensare riguardo a questa, è una cosa molto diversa. E ciò che questa posizione mi suggerisce è che, nonostante le difficoltà concettuali che le femministe hanno sollevato riguardo alla distinzione tra sesso e genere, abbiamo ancora bisogno di chiarire *le differenze che sono inevitabili e quelle che vengono scelte, da quelle che sono semplicemente imposte* (Phillips 1992, 23).

Errington cercò di separare le differenze inevitabili da quelle imposte quando, rispondendo a Yanagisako e Collier, sosteneva che invece di abbandonare del tutto il con-

petto di sesso, bisognava distinguere tra *sesso* con minuscola, riferito a corpi biologicamente sessuati, e *Sesso* con maiuscola, inteso come una particolare costruzione culturale dei corpi sessuati, impiegando, in questo modo, il termine genere per quei costrutti che le diverse culture elaborano a partire dal *sesso* (Errington 1990; Moore 1999). Di conseguenza, la cultura acquisisce importanza in relazione alla natura in materia di genere, sesso e sessualità, ma è ancora in attesa di una formulazione definitiva sul se e sul cosa la differenza biologica tra i sessi abbia a che fare con la costruzione socio-culturale di genere, quindi una elaborazione che consenta di specificare i confini e/o le possibili intersezioni tra sesso e genere, tra natura e cultura, che hanno luogo nella vita sociale e in contesti storici concreti (Morris 1995, 568).

La critica femminista della scienza raccolse questa sfida politica ed epistemologica negli anni Ottanta. L'approccio decostruttivista di genere relegò il sesso biologico in una sorta di limbo, la cui rilevanza fu, nel migliore dei casi, incerta se non irrilevante, ovviando alla domanda su che cosa fosse il sesso e se si trattasse di un elemento anatomico, cromosomico o ormonale dei corpi sessuati. Furono le critiche femministe moderne della scienza che cominciarono a sfidare il discorso scientifico positivista convenzionale secondo cui il "sesso" era un "fatto" naturale e, quindi, universale della specie umana²⁶. Questa critica femminista della scienza fu ispirata dalla concettualizzazione del genere inteso come separato dal sesso, introducendo tuttavia nuovi interrogativi sulla relazione tra scienza, natura e politica. La scienza non è mai neutrale, e la relazione tra i modelli oggettivi formulati dagli scienziati e la "realtà" naturale è mediata da valori e interessi sociali. Ma, come sottolineato da Evelyn Fox-Keller²⁷, la critica femminista della scienza ereditò dagli studi femministi le ambiguità e le instabilità epistemologico-politiche

²⁶ La ricerca femminista nel campo della biologia e della storia della scienza si sviluppa a partire dagli anni '80, con l'obiettivo di scoprire gli interessi politici inerenti ai processi di discriminazione che fondamentano la base scientifica del sesso. Fra i primi esempi si possono citare due numeri della rivista *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 2, n. 3, autunno 1987, e vol. 3, n. 1, primavera 1988, entrambi su femminismo e scienza; Fausto-Sterling (1979); Haraway (1981; 1986); Fox-Keller (1984); Harding (1986).

²⁷ Va notato che molte critiche femministe della scienza provengono dalle scienze esatte e dalle scienze della vita. Hanno, quindi, una vasta conoscenza epistemologica e storica che fa sì che le loro formulazioni trascendano, in linea generale, le teorie della cospirazione caratteristiche di ciò che è stato definito la guerra della scienza. Evelyn Fox-Keller, per esempio, si formò in fisica teorica, studiando l'interfaccia tra fisica e biologia, mentre attualmente si occupa della storia e della filosofia della biologia dello sviluppo.

del concetto di genere. Se non è possibile ridurre il genere al sesso, e se la scienza non è, e non sarà mai, un'immagine speculare della natura, come possiamo definire, dunque, il genere e/o la scienza? In questo senso, i dibattiti sul genere hanno oscillato tra gli essenzialismi e l'idea dell'infinita plasticità della specie umana, in un modo analogo alla discussione sulla scienza tra oggettivismo e relativismo. In definitiva, alla base di queste controversie permane il dualismo cartesiano tra cultura e natura, tra la creatività umana e le presunte leggi universali della natura stessa. Le opinioni a questo riguardo sono sempre politiche visto che la posta in gioco è il potere. L'infinita proliferazione postmoderna delle differenze, tuttavia, non offre una risposta al problema su come superare questi dualismi, dal momento che elimina uno dei termini del dualismo, cioè, la "natura". Fox-Keller, d'altra parte, insiste sul fatto che la natura esiste: «In verità - forse l'unica verità che conosciamo in questo momento - né la natura né il sesso possono essere definiti inesistenti. Entrambi persistono al di là della teoria, evidenze inquietanti della nostra condizione mortale» (Fox-Keller 1987, 43). Come mediare quindi tra i condizionamenti della natura e i desideri di libertà? Per lo meno, è necessario tenere a mente l'umanità condivisa, che sta alla base delle particolarità e delle differenze (*Ibidem*).

Donna Haraway si distingue, ma allo stesso tempo complementa il pensiero di Fox-Keller²⁸. Haraway sviluppa una critica sistematica alle distorsioni sessiste in zoologia, biologia e biotecnologia. In uno dei suoi articoli ormai classici (Haraway 1988), Haraway elabora una proposta epistemologica su come produrre una conoscenza del mondo "reale" a partire dalla critica femminista della scienza, una critica che possa essere condivisa dalle attiviste femministe. Da una parte, per Haraway, la critica della scienza positivista non implica l'abbandono dello studio rigoroso del sesso nella sua problematica relazione con il genere, poiché ciò significherebbe considerare il proprio corpo come una semplice pagina vuota da riempire con iscrizioni sociali e scientifiche. In ogni caso, non si tratta di contemplare il "sesso" come semplice materia prima per la costruzione sociale del genere. Haraway rifiuta il ritorno a una sorta di realismo materialista. E, d'altra parte, sottolinea che la critica della scienza non dovrebbe limitarsi a demistifica-

²⁸ Donna Haraway si è formata in zoologia e filosofia e si è dedicata anche alla storia e alla filosofia della scienza.

re il carattere soggettivo e la contingenza storica della conoscenza, ma dovrebbe affrontare, contemporaneamente, l'analisi del contesto socio-politico nel quale viene formulata la critica della scienza stessa. Non si tratta di perseguire una nuova oggettività, ma di riconoscere che la conoscenza è sempre parziale. Conoscere significa invariabilmente "situarsi" in senso politico e sociale. La "condizione" di chi conosce in base al proprio sesso, alla razza, all'ubicazione geografica, alla storia, alla classe, influisce sulla produzione e sul valore della conoscenza. Tuttavia, questa "condizione" non è statica, perché gli oggetti della conoscenza, le donne – secondo la critica femminista – riconosciute come attrici politiche, stanno trasformando il proprio modo di produrre conoscenza. Questo è ciò che Haraway definisce "conoscenza situata" (*Ibidem*).

Fox-Keller e Haraway sono due importanti critiche all'interno del campo della scienza che, in qualche modo, hanno recuperato la "natura" del sesso e del corpo sessuato, pur lasciando aperta la relazione problematica con il genere. Tuttavia, negli anni '90, il femminismo classico si trasformò radicalmente quando Judith Butler, influenzata dalla tesi di Foucault sul carattere discorsivo della sessualità, invertì la relazione tra sesso e genere. Due tradizioni antropologiche – l'anti-essenzialismo femminista e la teoria della pratica – finirono per convergere dando origine a quella che è stata definita come teoria performativa, teoria che sfida apertamente la nozione statica dell'identità di genere (Morris 1995). Sebbene Judith Butler non fu la prima a proporre la prospettiva performativa, il suo famoso libro *Questione di genere* rappresentò una svolta teorico-politica significativa (Butler 2013 [1990]). Secondo la teoria della performatività, il genere è considerato un effetto di pratiche discorsive e il sesso è, a sua volta, un effetto del genere. Butler intende con effetto discorsivo tutte quelle conseguenze che risultano dall'insieme delle pratiche normative che regolano l'identità di genere, rendendola uniforme e stabile attraverso l'imposizione dell'eterosessualità obbligatoria. È evidente l'eco delle prime critiche mosse da Gayle Rubin a Lévi-Strauss e Freud. L'identità femminile e quella maschile, inoltre, non sono mai complete, ma sperimentano un processo di permanente costruzione e, di conseguenza, possono essere risignificate. Le analisi convenzionali attribuiscono al genere una falsa stabilità che nasconde le discontinuità nelle pratiche e nelle identità eterosessuali, bisessuali, gay e lesbiche. Butler, al contrario, insiste sull'instabilità delle categorie analitiche di sesso e genere. La teoria pre-

formativa non si limita ad esaminare le maniere in cui il sistema sesso/genere, inteso come insieme di norme regolatrici, costruisce le identità, ma presta particolare attenzione alle ambivalenze e alle molteplicità che emergono nella formazione di soggettività e pratiche. Dal punto di vista performativo, il genere diventa qualcosa che si costruisce, non qualcosa di ontologico. Come ha fatto notare Moore,

Se si contesta il carattere immutabile del sesso, allora forse questo costrutto detto «sesso» è culturalmente costruito proprio come lo è il genere; anzi, forse il sesso è già da sempre genere, così che la distinzione tra sesso e genere finisce per rivelarsi una non-distinzione (Butler 2013 [1990], 13, cit. in Moore 1999, 155).

Butler, inoltre, si riferisce al sesso e alla sessualità – intesi come identità e pratiche sessuali – come intercambiabili. In questo modo, mira a sovvertire la norma sul corpo biologico sessuato, abolendo la categoria di genere. Secondo l'autrice, il problema principale non è il genere, ma il modo in cui le persone scelgono ed esercitano la propria sessualità e vivono la propria identità sessuale. Non ci sono dubbi che Butler abbia compiuto un importante passo avanti teorico e politico nel suo *tour de force* performativo di destabilizzazione del sesso, del genere e della sessualità, insistendo sul fatto che si tratta di fenomeni questionabili, dinamici e persino sovversivi che non dovrebbero e non possono essere confinati al dualismo sessuale biologico, ma che per essere riconosciuti devono essere riscattati dalla regolamentazione normativa eterosessuale. Tuttavia, Butler non presta nessuna attenzione alle circostanze socio-politiche che favoriscono o impediscono a persone e/o collettivi sociali di sfidare la norma eterosessuale. Sicuramente, nel pianeta solo una piccola minoranza privilegiata gode della piena libertà di realizzare i propri desideri sessuali. Nel lavoro di Butler, inoltre, permane il dubbio riguardo alle ripercussioni che hanno, nel gioco delle identità, il sesso e la sessualità nel caso di persone con corpi sessuati diversi. E mi chiedo, quindi: per essere liber* e riconosciut*, è necessario separarsi completamente dalla propria materialità sessuale?

È questa la domanda che Butler riprende tre anni più tardi nel suo libro dal suggestivo titolo *Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso*, in cui affronta nuovamente la problematica del “sesso”, interrogandosi se debba intendersi come puro effetto discorsi-

vo o come fattore biologico innato (Butler 1996 [1993])²⁹.

²⁹ Per comprendere meglio i meriti e i limiti della tesi performativa di Butler, si veda il dibattito tra Butler e la pensatrice femminista marxista Nancy Fraser sul fatto che la regolamentazione eterosessuale normativa sia parte della struttura economica che consente l'accumulazione capitalista, o se la questione degli orientamenti sessuali di gay e lesbiche appartenga solo alla sfera culturale e ai processi di riconoscimento sociale (Butler 2000; Fraser 2000).

7. In-conclusione

Questo articolo deve necessariamente rimanere inconcluso. Il movimento femminista, così come noi ricercatrici femministe, ha percorso, a partire dai convulsi anni Sessanta, un lungo cammino teorico e politico, con lo scopo di interrogarsi sulla condizione della donna. Dovrebbe essere ormai chiaro che la risposta a queste domande ha a che vedere con l'ineguale distribuzione del potere tra uomini e donne, anche se, né la centralità sociale delle relazioni di genere né le sue implicazioni politiche sono del tutto evidenti a molti dei nostri colleghi. Di fatto, i nostri contributi teorici sulla costruzione socio-culturale del sesso, dei corpi sessuati e della sessualità dovrebbero essere imprescindibili per chiunque intenda studiare le dinamiche di una particolare società, o per chi sia interessat* ad analizzare il rapporto tra natura e cultura nell'esperienza umana, oltre che alla costruzione di un mondo più giusto e libero. Abbiamo sfidato gli essenzialismi biologici. Abbiamo scoperto il paradosso moderno tra la tanto celebrata libertà dell'individu* nel forgiare il proprio destino e la ricorrente giustificazione ideologica che naturalizza le disuguaglianze socio-sessuali e politiche. La questione fondamentale non riguarda tanto il modo in cui il sesso si relaziona con il genere e la sessualità, ma in quali circostanze storiche e in che modo le differenze di genere producono disuguaglianze di valore e potere tra gli esseri umani.

Gli straordinari progressi nel campo della biotecnologia³⁰ possono suggerire una risposta alla società occidentale, nella cui moderna cosmologia, la relazione tra natura e cultura è una questione politica profondamente controversa. Le due sfere, infatti, non solo sono concepite come nettamente separate l'una dall'altra, ma come forze in conflitto, e la cultura è vista come spazio di libertà che si oppone ai limiti imposti dalla nostra natura. La biotecnologia, come espressione della creatività umana, viene applicata per trasformare ciò che è inscritto nella natura. Il nesso fondamentale è il sesso. Qualsiasi procedura sperimentale biotecnologica comporta la manipolazione della riproduzione sessuale. Ma il sesso, la fonte della vita, è, oltre alla morte, tra le realtà materiali più in-

³⁰ [N.d.T.] Si vedano anche Stolcke (2010) e Stolcke (1998).

tensamente simbolizzate ed emozionalmente pregnanti dell'esperienza umana³¹. La funzione del sesso non è limitata alla generazione di esseri umani come organismi viventi, ma ha a che fare con la maniera in cui vengono forgiate le relazioni sociali. Pertanto, anche se in laboratorio si manipolano materiali riproduttivi scorporati come gli ovuli, lo sperma, gli embrioni, questi processi biotecnologici acquisiscono significati e rilevanza socio-culturale. Cosa ci può insegnare, quindi, il complesso insieme di motivazioni scientifiche ed economiche, di significati simbolici e illusioni sociali che riguardano una biotecnologia come la clonazione che, prescindendo dalla riproduzione, elimina il dualismo sessuale della procreazione, rispetto alle nostre concezioni di femminilità in relazione alla mascolinità, della maternità in funzione della paternità? E soprattutto, quali sono le conseguenze per le donne del fatto che il limite della sperimentazione biotecnologica sia rappresentato dalla disponibilità di ovociti? Ma questo è un altro capitolo di questa storia che lascio per un'altra occasione.

Riferimenti bibliografici

- Abbott, P. (2000), "Gender", in Kramarae, C. e Spender, D. (eds.), *Routledge International Encyclopedia of Women*, London, Routledge, pp. 900-901.
- Ardener, E. (1975), "Belief and the Problem of Women", in Ardener, S. (ed.), *Perceiving Women*, London, Dent, pp. 1-28.
- Barnard, A. e Spencer, J. (eds.) (1998), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge.
- Beauvoir, S. de (1989) [1949], *The Second Sex*, New York: Vintage Books; trad. it. Cantini, R. e Andreose, M., *Il secondo sesso*, Milano. Il Saggiatore, 2012.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge; trad. it. Adamo, S., *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma/Bari, Laterza, 2013.
- Butler, J. (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York:

³¹ [N.d.T.]. Si confronti questo passaggio con Stolcke (2018, 41-68; 2010, 295; 2009).

- Routledge; trad. it, Capelli, S. (1996), *Corpi che contano: I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli.
- Butler, J. (2000), *El marxismo y lo meramente cultural*, in «New Left Review», vol. 2, pp. 109-121.
- Carrithers, M., Collins, S. e Lukes, S. (eds.) (1995), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Code, L. (ed.) (2000), *Encyclopedia of Feminist Theory*, London, Routledge.
- Colapinto, J. (1997), *The True Story of John/Joan*, in «The Rolling Stone», vol. 11, pp. 54-97.
- Descola, P. e Pálsson, G. (eds.) (1996), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge.
- Dreger, A. (2004), *Shifting the Paradigm of Intersex Treatment*, in «Intersex Society of North America», pp. 1-2 - <http://www.isna.org/compare/>.
- Fox-Keller, E. (1987), *The Gender/Science System: Or, Is Sex to Gender as Nature is to Science?*, in «Hypatia», vol. 2, n. 3, pp. 33-44.
- Fox-Keller, E. (1984), *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press.
- Frade, C. (2002), “Introducción”, in Frade, C. (ed.), *Globalització i diversitat cultural*, Barcelona, Portic, pp. 9-54.
- Fraser, N. (2000), *Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler*, in «New Left Review», vol. 2, pp. 123-134.
- Edholm, F., Harris, O. e Young, K. (1977), *Conceptualizing Women*, in «Critique of Anthropology», vol. 3, nn. 9-10, pp. 101-130.
- Eisenstein, Z.R. (1994), *The Color of Gender: Reimagining Democracy*, Berkeley, University of California Press.
- Errington, S., (1990), “Recasting Sex, Gender and Power: A Theoretical and Regional Overview”, in Atkinson, J. e Errington, S. (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 1-58.
- Fausto-Sterling, A. (1979), *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Me*, New York, Norton.

- Fausto-Sterling, A. (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books.
- Fausto-Sterling, A. (2004), *The Five Sexes: Why Male and Female are not Enough* – <http://www.mtsu.edu/phollowa/5sexes.html>.
- Fraisse, G. (2003), “El concepto filosófico de género”, in Tubert, S. (ed.), *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/ Instituto de la Mujer, pp. 39-46.
- Friedan, B. (1963), *The Feminine Mystique*, New York/London, W.W. Norton & Co; trad. it. Turozzi, C. (a cura di) (2012), *La mistica della femminilità*, Castel Gandolfo, Castelvechi.
- Friedan, B. (2003) [2000], *Mi vida hasta ahora*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Goldman, E. (1897), *Women's Rights*, in «Jewish Women Archive» – <https://jwa.org/womenofvalor/goldman>.
- Greer, G. (1970), *The Female Eunuch*, London, Paladin; trad. it., Govi, A. e Stefani, S. (1979), *L'eunuco femmina*, Milano, Bompiani.
- Haraway, D. (1981), *In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 6, n. 2, pp. 469-481.
- Haraway, D. (1986), *Primate Visions*, New York, Routledge.
- Haraway, D. (1988), *Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of a Partial Perspective*, in «Feminist Studies», vol. 14, n. 3, pp. 575-599.
- Harris, O. e Young, K. (eds.) (1979) [1973], *Antropología y feminismo*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Harding, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes, Open University Press.
- Hertz, R., (1969) [1909], *Death and the Right Hand*, London, Cohen and West; trad. it. Angelini, P. e Damiani, C. (1978), *Sulla rappresentazione collettiva della morte: Con il saggio “La preminenza della mano destra”*, Roma, Savelli.
- hooks, b. (1981), *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press.
- Kessler, S. (1990), *The Medical Construction of Gender: Case Management of*

- Intersexed Infants*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 16, n. 1, pp. 3-26.
- Laqueur, T. (1994) [1991], *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer; trad. it., Ferrara degli Uberti, G. (1992), *L'identità sessuali dai greci a Freud*, Roma/Bari, Laterza.
- Leacock, E. (1978), *Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution*, *Current Anthropology*, vol. 19, n. 2, pp. 247-275.
- Lévi-Strauss, C. (1984), *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon; trad. it., Caruso, P. (2009), *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore.
- Lewis, D.K. (1977), *A Response to Inequality: Black Women, Racism and Sexism*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 3, n. 2, pp. 339-361.
- Mauss, M. (1938), *Une catégorie de l'Esprit Humain: La notion de Personne, Celle de 'Moi'*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», vol. 68, pp. 263-281; trad. it., Prandi, C. (2016), *La nozione di persona: Una categoria dello spirito*, Brescia, Morcelliana.
- MacCormack, C.P. e Strathern, M. (eds.) (1980), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McDonald, M. (1989), *We are not French! Language, Culture and Identity in Brittany*, London, Routledge.
- Mead, M. (1949), *Male and Female. A study of the Sexes in a Changing World*, New York, William Morrow & Co.; trad. it., Epifani, M.L. e Bosio, R., *Maschio e femmina*, Milano, Il Saggiatore.
- Mead, M. (1935), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, William Morrow & Co.; trad. it. (2009), Maffi, Q., *Sesso e temperamento*, Milano, Il Saggiatore.
- Millett, K. (1977) [1969], *Sexual Politics*, Londres, Virago Press, 1977 [1969]; trad. it., Oddera, B. (1979), *La politica del sesso*, Milano, Bompiani.
- Mitchell, J. (1966a), *Women: The Longest Revolution*, in «New Left Review», vol. I, n. 40, pp. 11-32.

- Mitchell, J. (1966b), *Women: The Longest Revolution. Essays in Feminism, Literature and Psychoanalysis*, London, Virago Press; trad. it., Gramaglia, M. (a cura di) (1975), *La rivoluzione più lunga. Saggi sulla condizione della donna nella società a capitalismo avanzato*, Roma, Savelli.
- Moore, H.L. (1999), "Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology", in Moore, H.L. (ed.), *Anthropological Theory Today*, Cambridge, Polity Press, pp. 151-171.
- Moore, H.L. (1996) [1988], *Antropología y Feminismo*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Morris, R.C. (1995), *All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, in «Annual Review of Anthropology», n. 25, pp. 567-592.
- Nicholson, L. (1998), "Gender", in Jaggar, A.M. e Young, I.M. (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 289-297.
- Nicholson, L. e Fraser, N. (1990), "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", in Nicholson, L., *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, pp. 19-38.
- Oakley, A. (1977) [1972], *La mujer discriminada: Biología y sociedad*, Madrid, Tribuna Feminista/Editorial Debate.
- Ortner, S.B. (1974), "Is Female to Male as Nature is to Culture?", in Rosaldo, M.Z. e Lamphere, L. (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-87.
- Owen, M.K. (2000), "Gender", in Code, L. (ed.), *Encyclopedia of Feminist Theories*, London, Routledge, pp. 220-222.
- Palma, M. (1996), *La mujer es puro cuento. Simbólica mítica-religiosa de la feminidad aborígen y mestiza*, Quito, Abya-Yala.
- Phillips, A. (1992), "Universal Pretensions in Political Thought", in Barrett, M.Z. e Phillips, A. (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, London, Polity Press, pp. 10-30.
- Pine, F. (1998), "Gender", in Barnard, A. e Spencer, J. (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge, pp. 253-262.

- Reiter, R.R. (ed.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, London, Monthly Review Press.
- Rosaldo, M.Z. (1980), *The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 5, n. 3, pp. 389-417.
- Rosaldo, M.Z., (1974), “Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview”, in Rosaldo, M.Z. e Lamphere, L. (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 17.-42.
- Rosaldo, M.Z. e Lamphere, L. (eds.) (1974), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Rubin, G. (1975), “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, in Reiter, R.R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, pp. 157-210; trad. it., *Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud*, in «DWF. donnawomanfemme: Quaderni di studi internazionali sulla donna», n. 1, pp. 23-65, 1976.
- Scott, J.W. (1986), *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in «The American Historical Review», vol. 19, n. 5, pp. 1053-1075.
- Stolcke, V. (2003), “A New World Engendered: The Making of the Iberian Transatlantic Empires – XVI to XIX Centuries”, in Meade, T.A. e Wiesner-Hanks, M.E. (eds.), *A Companion to Gender History*, Oxford, Blackwell Companions to History Series, pp. 371-389.
- Stolcke, V. (1992) [1974], *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza Editorial.
- Stoler, A.L. (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate of Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press.
- Stoler, A.L. (1995), *Race and the Education of Desire. Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press.
- Stoller, R.J. (1968), *Sex and Gender*, New York, Science House.
- Strathern, M. (1988), *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.

- Strathern, M. (1980), “No Nature, No Culture: The Hagen Case”, in MacCormack, C.P. e Strathern, M. (eds.), *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174-219.
- Strathern, M. (1979) [1973], “Una perspectiva antropológica”, in Harris, O. e Young, K. (eds.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 276- 290.
- The Combahee River Colletive (1979), “A Black Feminist Statement”, in Eisenstein, Z.R. (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminism*, New York, Monthly Review Press, pp. 362-372.
- Thornton Dill, B. (1983), *Race, Class, and Gender: Prospects for an All-Inclusive Sisterhood*, in «Feminist Studies», vol. 9, n. 1, pp. 131-148.
- Tubert, S. (ed.) (2003), *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Madrid, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Yanagisako, S.J e Collier, J.F. (1987), “Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship”, in Collier, J.F. e Yanagisako, S.J. (eds.), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press, pp. 14-50.

Riferimenti citati nell'introduzione e nelle note alla traduzione [N.d.T.]

- Branca, D. e Contini, P. (2013), “La mujer es puro cuento”. *Intervista a Verena Stolcke*, in «Intrecci. Quaderni di Antropologia Culturale», vol. 2, n. 1, pp. 31-37.
- Clua, M., Tamarit, L., Ribas, F. e Blasco, R. (2008), “En toda teoría hay algo de biografía”. *Entrevista a Verena Stolcke*, in «Perifèria», n. 9, pp. 1-29.
- Coello de la Rosa, A. e Mateo, J.L. (2016), *Elogio de la antropología histórica*, Zaragoza, Editorial Uoc.
- Cutrufelli, M.R., (1974), *L'invenzione della donna – miti e tecniche di uno sfruttamento*, Milano, Mazzotta.
- Holgado, I. (2014), *Entrevista a Verena Stolcke*, in «Revista de Estudios Sociales», vol. 49, pp. 210-215.
- Meyerowitz, J. (2006), *Transforming Sex: Christine Jorgensen in the Postwar U.S.*, in «Oah Magazine of History – History of Sexuality», vol. 20, n. 2, pp. 16-20.

- Pascal, B. (1994) [1670], *Pensées*, Paris: Guillaume Desprez; trad. it., Masini, F., *Della necessità della scommessa*, Pordenone, Edizione Studio Tesi.
- Quiceno, C.N. (2004), *La vieja Europa en proceso de unificación está erigiendo fronteras impermeables. Entrevista a Verena Stolcke*, in «Aibr. Revista de Antropología Iberoamericana», n. 35, s.p.
- Stolcke, V. (2018), “A propósito del sexo. Viejas ideas y nuevas técnicas sobre cómo engendrar seres humanos”, in Ventura, M., Lluís Mateo, J. e Clua, M. (eds.), *Humanidad, categoría o condición. Un viaje antropológico*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 41-68.
- Stolcke, V. (2014) [2010], *¿Qué tiene que ver el género con el parentesco*, in «Cadernos de Pesquisa», vol. 44, n. 151, pp. 176-189.
- Stolcke, V. (2011), *¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario*, in «Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia», n. 27, pp. 5-10.
- Stolcke, V. (2010), “Homo clonicus: ¿Entre la naturaleza y la cultura?”, in Díaz Cruz, R. e González Echeverría, A. (eds.), *Naturaleza, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/, pp. 279-316; trad. it., Branca, D. e Mancosu, P., *Homo clonicus: Tra natura e cultura?*, in «Medea: Rivista di Studi Interculturali» (in pubblicazione).
- Stolcke, V. (2009), *A propósito del sexo*, in «Política y Sociedad», vol. 46, nn. 1-2, pp. 43-55.
- Stolcke, V. (2008), “Los mestizos no nacen, se hacen”, in Stolcke, V. e Coello de la Rosa, A. (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Barcelona, Bellaterra, pp. 19-58; trad. it., Mancosu, P. (2018), *Meticci non si nasce, lo si diventa*, in «Confluenze: Rivista di Studi Iberoamericani», pp. 383-416.
- Stolcke, V. (2003c), “A New World Engendered: The Making of Iberian Transatlantic Empire”, in Meade, A. e Wiesner-Hanks, M.E. (eds.), *A Companion to Gender History*, Oxford, Blackwell, pp. 371-389.
- Stolcke, V. (2003b), *La mujer es puro cuento: La cultura del género*, in «Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia», n. 19, pp. 69-95; 2004, in «Estudios Feministas», vol. 12, n. 2, pp. 77-105; 2006, in «Desarrollo Económico», vol. 45, n. 180, pp. 523-546.

- Stolcke, V. (2003a), *A propòsit de cultura = A propósito de cultura*, in «Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia», n. 19, pp. 5-13.
- Stolcke, V. (2000), *¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?*, in «Política y Cultura», vol. 14, pp. 25-60.
- Stolcke, V. (1998), “El sexo de la biotecnología”, in Durán, A. e Riechmann, J. (eds.), *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Madrid, Trotta, pp. 97-118.
- Stolcke, V. (1997), “The «Nature» of Nationality”, in Bader, V. (ed.), *Citizenship and Exclusion*, London, Palgrave Macmillan, pp. 61-80.
- Stolcke, V. (1995), *Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*, in «Current Anthropology», vol. 36, n. 1, pp. 1-24.
- Stolcke, V. (ed.) (1993), *Mujeres invadidas. La sangre en la conquista de América*, Madrid, Horas y Horas.
- Stolcke, V. (1992), *¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?*, in «Mientras Tanto», vol. 48, pp. 87-112.
- Stolcke, V. (1988), *Coffee Planters, Workers and Wives: Class Conflict and Gender Relations on São Paulo Plantations, 1850–1980*, London, Palgrave Macmillan.
- Stolcke, V. (1986), *New Reproductive Technology - Same Old Fatherhood*, in «Critique of Anthropology», vol. 6, n. 3, pp. 5-31.
- Stolcke [Martínez-Alier], V. (1978), *Comment on Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution*, in «Current Anthropology», vol. 19, n. 2, pp. 264-266.
- Stolcke [Martínez-Alier], V. (1974), *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ventura, M. (2011), *La naturaleza y la cultura no son los extremos de un continuum*”. *Un diálogo con Verena Stolcke*, in «Íconos. Revista de Ciencias Sociales», 40, pp. 139-147.