

***Slut!* La costruzione dell'eteronormatività attraverso l'insulto.  
E una possibile risposta**

Elisa Virgili

Università degli Studi dell'Insubria Varese-Como

---

**Abstract**

The paper aims at providing an analysis of the heteronormative construction through language. Starting from Judith Butler's performativity theory of language, I will try to show how the words build gender identity and sexual identity and how they are connected. This becomes clearer in the word "slut": in fact, through this term, the normal heterosexual woman is outlined in opposition by the dominant discourse. Then I'll focus on hate speech to understand how this leads to the construction of the Other and how the subjects are vulnerable to these words of hate. Can you escape from these offenses? Is a re-signification of these terms really possible? In order to make a critical analysis of this latter chance, I will take in exam the SlutWalk movement trying to figure out the limits of a massive effort of re-signification.

**Keywords:** heteronormativity, hate speech, slut, risignification, gender and language.

## 1. Introduzione

Probabilmente è a partire dal saggio di Adrienne Rich *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica* (Rich 1980) che, soprattutto negli Stati Uniti, si comincia a riflettere più a fondo sull'impatto dell'eterosessualità normativa sulla vita degli stessi eterosessuali, anticipando attraverso il concetto di 'eterosessualità compulsiva' quello di eteronormatività. Questo saggio infatti parte da un'analisi di alcuni testi, primo tra tutti *La funzione materna* di Nancy Chodorow (1978), per muovere una critica al femminismo tradizionale che avrebbe, fino a quel momento, trascurato le tematiche lesbiche, capaci invece di resistenza al sistema patriarcale fondato sull'imposizione dell'eterosessualità e sul riconoscimento di un'unica sessualità possibile. In seguito Judith Butler delinea il concetto di matrice eterosessuale o eterosessualità obbligatoria, la quale si sviluppa all'interno di un pensiero che lavora su una logica binaria secondo cui viene imposta una sessualità normale, ovvero quella eterosessuale, per contrapposizione a quella omosessuale considerata anormale (Butler 1990). Non è difficile individuare qui l'influenza del pensiero foucaultiano, in particolare del primo volume della *Storia della sessualità, La volontà di sapere*, in cui Foucault mostra come la sessualità sia regolata da un dispositivo di sapere-potere, ovvero da un insieme di norme/leggi che agiscono in diversi ambiti (etico, medico, linguistico, giuridico) e regolano i rapporti dell'individuo all'interno della società (Foucault 1976). Queste si chiamano norme perché attraverso la ripetizione, la citazione, stabiliscono ciò che è normale e ciò che non lo è, o meglio: qualcosa è normale proprio in virtù di ciò che non lo è. Lo stesso dispositivo binario agisce anche sul sesso biologico, che viene immediatamente identificato con i due generi del maschile e del femminile. L'esistenza del maschile e del femminile sarebbe così all'origine del desiderio sessuale. Butler invece rovescia i termini e pone l'eteronormatività come origine della relazione binaria all'interno della quale si crea la disparità di genere. L'eteronormatività quindi precede il patriarcato instaurando una dinamica di potere che impone un solo tipo di relazione tra sesso, genere e pratiche sessuali. In questo quadro l'omosessualità, come altre eccezioni alla regola, sono funzionali a rafforzare la regola stessa. Per altre eccezioni alla regola si intendono modi di vivere la sessualità che pur rientrando nell'ambito

dell'eterosessualità non ne rispettano i canoni.

In questo ragionamento quindi né i generi né tantomeno le relazioni tra loro e il desiderio sarebbero naturali ma costruiti. Sono performativi, ovvero il risultato di una serie di citazioni e di ripetizioni di atti che attraverso la loro reiterazione danno la parvenza di naturalità del genere<sup>1</sup>.

La strada che ci porta a pensare il genere come costruzione era già stata aperta dal cosiddetto femminismo di seconda ondata e dal più che noto «donne non si nasce ma si diventa» di Simone de Beauvoir (1949). Ma l'operazione che compie Butler negli anni del femminismo di terza ondata può essere considerata ancora più radicale perché anche il sesso biologico, oltre che il genere, si rivela essere costruito. O meglio, la serie di dispositivi elencati prima, secondo la filosofa, agisce anche sul corpo<sup>2</sup>.

Un dispositivo fondamentale nella riflessione di Butler è quello che viene messo al centro di questo articolo, ovvero il linguaggio.

Si cercherà quindi di capire come il linguaggio costruisce il genere all'interno del sistema eteronormativo. In particolare ci si occuperà dell'*hate speech* e dell'insulto *slut*. La scelta di questa parola permetterà di dimostrare come l'eteronormatività non si costruisca solo per opposizione all'omosessualità ma anche dall'interno dell'eteronormatività stessa attraverso l'abiezione e l'insulto. Sarà inoltre l'occasione per prendere in considerazione il concetto di risignificazione a partire proprio dall'analisi dal movimento delle *SlutWalks*.

## 2. La performatività del linguaggio

---

<sup>1</sup> Butler introduce questo concetto in un primo saggio *Performative acts and gender constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* ma poi amplia e approfondisce il concetto in *Gender Trouble*, forse il suo testo più famoso ma anche, con alcuni ripensamenti e correzioni al testo precedente, *Bodies that Matter. On the Discursive Limit of "Sex"*. Interessante inoltre, per capire meglio cosa significa performare il genere, il concetto di "doing gender" sviluppato da West e Zimmermann in *Doing gender* (1987), in cui il genere viene descritto non come qualcosa di acquisito ma come un fare continuo, non una categoria fissa ma una *routine* metodica e ricorrente.

<sup>2</sup> Il riferimento al corpo è di matrice fenomenologica, in particolare Butler si riferisce a Merleau-Ponty, il quale nella *Fenomenologia della percezione* (1945), nella sezione dedicata a *Il corpo come essere sessuato*, descrive il corpo come un'idea storica, come un insieme di possibilità che devono essere realizzate. Non si nega il fatto che il corpo sia un elemento naturale, ma si sottolinea che anche questo assume significati culturali, li incorpora.

In molti suoi testi, in particolare a partire da *Exitable Speech*, Butler parla di performatività del linguaggio (Butler 1997b), ovvero di come determinate espressioni linguistiche abbiano il potere di realizzare il compimento di un atto nel momento in cui sono enunciate, anzi proprio attraverso la loro enunciazione. La ripetizione, la citazione di questi enunciati performativi costruiscono il maschile e il femminile eterosessuale, descrivendo il resto in termini di abiezione, di esclusione, principalmente attraverso epiteti dispregiativi.

Le parole delimitano uno spazio pubblico (Pasquino 2008), creano un'identità che può vivere in questo spazio e mette gli altri nello *stanzino*.

Si cercherà ora di delineare brevemente alcune caratteristiche del performativo nella misura in cui queste sono necessarie a spiegare la costruzione della donna eterosessuale.

È il filosofo del linguaggio J.L. Austin che parla per la prima volta di enunciati performativi (Austin 1962). Nella raccolta di lezioni tenute ad Harvard *How to Do Things With Words* comincia a pensare al linguaggio non solo come strumento per descrivere le cose ma come un atto. Si parla allora di atti linguistici, atti che si svolgono all'interno di un rituale e sono soggetti a specifici criteri di valutazione. A differenza degli enunciati constativi, che possono essere veri o falsi, gli enunciati performativi possono essere felici o infelici.

Un classico esempio di enunciato performativo, ripreso dallo stesso Austin, è il caso di 'Battezzo questa nave Queen Elisabeth', enunciato con cui si compie effettivamente un atto, quello di battezzare. Ciò che distingue un enunciato performativo è il fatto che non descrive semplicemente qualcosa, ma la compie. Affinché l'enunciato sia valido, felice, è necessario che sia pronunciato nel contesto adatto, in circostanze appropriate. Altra condizione è che l'enunciazione sia autentica. Entrano quindi in campo concetti come l'intenzione, la volontà e la comunicazione intesa come *uptake*, recezione dell'atto illocutorio da parte di chi ascolta (Bianchi 2007). Il fatto che le circostanze debbano essere appropriate è particolarmente importante perché questo significa che il contesto è fondamentale nel valutare la riuscita o meno del performativo, e in secondo luogo il contesto sembra diventare parte dell'atto, il quale non è quindi più responsabilità del singolo individuo.

Prima ancora di Butler e di tutti gli studi sviluppatasi dal pensiero di Austin, che

vanno sotto il nome di *Speech Act Theory*, è Derrida, nel saggio *Firma evento contesto*, a dare una diversa lettura di questa teoria, concentrandosi proprio sul contesto (Derrida 1972). Derrida cerca infatti di dimostrare che la forza di rottura con il contesto originario è la parte importante e innovativa del concetto di performatività. Quello che critica ad Austin è di non aver previsto la possibilità di prelievo e innesto citazionale di un segno al di là delle circostanze appropriate. Il contesto descritto da Austin appare limitante perché implica un'intenzione chiara da parte di chi parla e di chi ascolta. Per Derrida ogni parola può essere citata anche in contesti non adatti, ed è questo ciò che è fondamentale nel linguaggio e ciò che chiama iterabilità del segno linguistico.

Proprio questo meccanismo dell'iterabilità permette a Butler di parlare di potenziale sovversivo del linguaggio, perché nella citazione, nella ripetizione, c'è la possibilità di un cambiamento di significato, di una risignificazione (Butler 1997).

Ma prima ancora spiega come la ripetizione delle parole costruisca l'identità di genere. Tutto ciò che è normale, permesso e accettato nell'ambito del sesso è legato al linguaggio. Lo studio del linguaggio e della sessualità è legato indissolubilmente all'identità sessuale e di conseguenza al genere; la corrispondenza creata tra sesso, genere e desiderio attraverso le parole contribuisce alla costruzione sociale del desiderio erotico e dell'identità sessuale. La costruzione di sé come etero, gay, lesbica, bisessuale va inquadrata proprio all'interno di queste corrispondenze o mancate tali. Senza dubbio ogni incontro sessuale implica quello che in sociolinguistica si chiama atto di identità, ma un contributo determinante all'identità sessuale viene anche da tutta un'altra serie di atti verbali. La classificazione dei desideri sessuali produce delle categorie e le etichetta. La domanda centrale sulla relazione tra linguaggio e desiderio riguarda le pratiche semantiche attraverso le quali il desiderio viene verbalizzato. Il discorso sulla performatività del linguaggio è quindi legato indissolubilmente alla questione dell'identità e del genere (Hall e Bucholz 1995). L'interesse intorno a questo discorso probabilmente è dovuto al fatto che tra gli anni Ottanta e Novanta era diffusa una certa *identity politics*, termine con cui si intende il fatto che ci si identificasse con un particolare gruppo i cui membri avevano caratteristiche simili (esempi di questa politica si possono trovare già negli anni Sessanta nel movimento femminista e in quello omosessuale). Negli anni Novanta c'è poi stato un grande rilancio dei movimenti

radicali che sottolineavano la comprensione delle diversità e il rispetto per le diverse identità uniche e irripetibili, il riferimento è principalmente al movimento *queer*. Per quanto riguarda gli studi sul linguaggio questo si traduce nella ricerca di come le identità siano costruite sia dell'esterno che all'interno di questi gruppi (Cameron e Kulick 2003).

### 3. Dentro e fuori la norma

Se il linguaggio definisce per inclusione ed esclusione, dall'interno e dall'esterno di questi gruppi che si riconoscono in una certa identità sessuale, significa che lavora anche nello spazio, in particolare nello spazio pubblico, formando identità individuali e collettive, attraverso la narrazione pubblica della nostra vita. Il raccontarsi, il dar conto di sé, l'*accountability* funziona all'interno di una struttura di formazione del soggetto di assoggettamento, cioè, come fa notare Butler (1997a), di un soggetto che è tale in quanto assoggettato alle norme. Nonostante questo rimane un margine per l'azione del soggetto, o meglio per l'*agency*. Margine che si ritaglia proprio all'interno della citazione della norma, tra una ripetizione e l'altra. La narrazione che il soggetto fa di se stesso risponde a una domanda, a un'interpellazione (Althusser 1995), meccanismo per il quale è il linguaggio ad attuare la subordinazione del soggetto attraverso la voce dell'autorità che richiama l'individuo<sup>3</sup>. È una domanda a cui il soggetto risponde ripetutamente, tante volte quante sono necessarie per normalizzare la sua identità.

È il linguaggio quindi a rendere intellegibile il soggetto, che diviene tale attraverso l'enunciazione e viene riconosciuto dagli altri per mezzo di questa. Questo significa che per essere un soggetto bisogna nominarsi ed essere nominati attraverso un procedimento di continue negoziazioni linguistiche. La lotta per il riconoscimento che il soggetto ingaggia costantemente è un problema vitale per chi si trova escluso, nel senso che il

---

<sup>3</sup> Il concetto di interpellazione è delineato da Althusser nel saggio *Ideologia e apparati ideologici di stato* (1995). Il celebre esempio riguarda un poliziotto che richiama un passante per la strada, il quale si gira al richiamo e riconosce se stesso come colui che viene chiamato. Attraverso l'interpellazione quindi si produce discorsivamente il soggetto sociale che accetta la subordinazione e la normalizzazione. In *La vita psichica del potere* (1997a), Butler poi si chiede perché quel soggetto si volta e si interroga sulla possibilità di una teoria della coscienza, intesa come l'operazione psichica di una norma regolativa, per comprendere più a fondo come agisce questo potere.

prezzo da pagare per il non riconoscimento è ciò che Butler (2004) definisce una vita invivibile. Il concetto di riconoscimento fa chiaramente riferimento alla teoria hegeliana esposta nella *Fenomenologia dello Spirito*, come la lotta per il riconoscimento ricorda quella tra il servo e il padrone (Hegel 1807). Secondo questa prospettiva il divenire umano è una formazione del soggetto che avviene all'interno di schemi che determinano il suo riconoscimento o meno. La teoria hegeliana è in questo caso funzionale a comprendere il riconoscimento come una lotta costante e non come la rivendicazione di un diritto naturale che precederebbe la società e le sue leggi. Fondamentale è la presenza dell'Altro, che si pone davanti a noi in una dialettica continua.

C'è un duplice movimento che si può vedere soprattutto se si guarda la produzione butleriana nella sua complessità e interezza: se prima di *Vite precarie* (2004), ovvero il testo sugli avvenimenti legati all'11 settembre erano i soggetti a rivendicare la loro identità, i corpi che affermavano di contare, da quel testo in poi sarà l'Altro che avrà il dovere di riconoscerci (Lo Iacono 2012).

#### **4. Slut!**

A partire dal testo *Excitable Speech* (1997b), Butler comincia a riflettere sul cosiddetto *hate speech*, in particolare analizzando le offese razziste, sessiste e omofobe. Sono proprio queste offese a creare performativamente la subordinazione sociale che nominano.

L'*hate speech*, così come le azioni violente, contribuisce alla costruzione di una gerarchia di identità e di soggetti in cui la parte egemonica si afferma simultaneamente con la marginalizzazione dell'Altro (Perry 2001). D'altra parte queste non sono posizioni fisse ma continuamente negoziabili (Connell 2005).

Il linguaggio offensivo, soprattutto da parte del gruppo dominante, costruisce l'Altro non solo come individuo ma come parte di un gruppo, come fa notare Gail Mason (2002), riprendendo la distinzione operata da Hanna Arendt tra "cosa" siamo e "chi" siamo (Arendt 1958). Il "cosa" sarebbe l'effetto della costruzione dei discorsi dominanti, come veniamo definiti, attraverso un meccanismo di soggettivazione. Nel caso specifico dell'*hate speech* la persona offesa diventa una vittima. Questo a volte

corrisponde a chi siamo, nel senso che anche al di là della sfera pubblica ci sentiamo vittime, ci sentiamo vulnerabili.

Butler introduce il concetto di vulnerabilità a partire da *Vite precarie* (2004): le parole degli altri ci possono ferire e chi le pronuncia è responsabile di questo, anche se l'effetto delle parole pronunciate può eccedere la volontà e l'intenzione di chi le pronuncia.

In *Frames of War* (2009) prosegue il lavoro cominciato con *Vite precarie*, mostrando come, in occasione delle recenti guerre intraprese dagli Stati Uniti in Iraq, le immagini e le parole violente a cui ci hanno abituato i media abbiano cambiato la percezione della violenza su quei corpi, facendola apparire meno grave se non addirittura giustificata. Inoltre è lo stesso confine tra violenza fisica e violenza verbale a diventare labile, come mostrano diversi studi sull'omofobia e sulla violenza ad essa legata, secondo i quali la violenza fisica è spesso correlata a insulti verbali (Chakraborti e Garland 2009). I soggetti sono anche corpi che possono essere feriti fisicamente, esposti all'altro in quanto presenza corporea.

Quando il modo in cui veniamo definiti è in contraddizione con chi siamo, si aprono degli spazi di *agency* per la costruzione della propria identità (Harvey 2012). Così a volte il tentativo di insultarci e renderci vittime rimane solo tale.

Questo è quanto sembra essere accaduto con il termine offensivo *slut*. La parola *slut* indica una donna che ha rapporti sessuali con partner occasionali e per questo ha una cattiva reputazione, sia per gli uomini che per le altre donne. L'uso di questo insulto è uno strumento molto efficace per screditare attraverso lo stigma le donne non conformi alla norma o semplicemente screditare l'opinione della donna più in generale (Kitzinger 1995). Al contrario, all'interno della comunità *lgbtqi* non è un termine offensivo ma si riferisce a chi decide di avere molti partner sessuali e sceglie così consapevolmente uno stile di vita non monogamo (Easton e Liszt 1997).

L'etimologia di questa parola viene fatta risalire da alcuni al Medioevo inglese, quando indicava una persona sciatta (il riferimento è a Chaucer che la usa per la prima volta nel 1386). Jane Mills (1991) spiega che sebbene l'origine del termine sia sconosciuta, il termine "sluttish" era usato nel XIV secolo sia per donne che per uomini e indicava una persona "sporca e disordinata". Nel XV secolo ha assunto il significato



di “ragazza che lavora in cucina” ma contemporaneamente ha cominciato a diffondersi anche una connotazione peggiorativa di genere di “ragazza sfacciata e impudente”. Più tardi questo termine è stato associato esclusivamente al genere femminile nel senso di “donna promiscua”. Sempre secondo la stessa autrice, nel XX secolo è diventato un termine per le donne che non accettano il doppio standard che la società impone per il comportamento maschile e femminile.

La diffusione attuale di questo termine è provata anche attraverso gli studi sul gergo linguistico (Sutton 1995). Schulz sostiene che questo slittamento semantico verso la denigrazione nei confronti della donna si fondi primariamente sulla paura da parte dell’uomo della sessualità della donna (Schulz 1975, 73-74).

Chiaramente è un termine che descrive un’identità di genere eteronormativa il cui uso si traduce in una pratica precisa chiamata *slut shaming*, ovvero parlar male di una donna per una presunta attività sessuale che eccede la normalità, stigmatizzandola (Armstrong e Hamilton 2014). È una pratica molto comune sia da parte degli uomini contro le donne che da parte di un gruppo di donne contro un’altra. Alcuni interpretano questo secondo uso come un chiaro segnale dell’internalizzazione dell’oppressione. Il fatto che una donna venga chiamata *puttana* (termine con cui credo si possa tradurre *slut*) e che l’abbondanza, o presunta tale, di partner sessuali sia motivo di offesa, dipende dal noto doppio standard per uomini e donne (Bell e Leslie 2013). Le donne sono vulnerabili allo stigma che le qualifica come puttane e questo rinforza ed è contemporaneamente rinforzato dalla disparità di genere e dal dominio dell’uomo sulla donna (Nack 2002). In un’interessante ricerca etnometodologica condotta in un campus statunitense, si cerca inoltre di dimostrare come questo stigma non riguardi solamente la questione della sessualità, ma coinvolga anche altre dinamiche riguardanti, oltre al genere, la razza e in particolare la classe sociale (Armstrong e Hamilton 2014), aprendo così le porte ad un’analisi dal punto di vista intersezionale di questo termine.

Dal punto di vista della psicologia sociale l’attribuzione di un significato negativo a una persona che sfugge alla norma dà inizio a un processo di stigmatizzazione (Lucas e Phelan 2012). Questo processo spiegherebbe anche perché ciò avviene all’interno dello stesso genere femminile, come una sorta di difesa preventiva (*defensive othering*) da parte delle donne che non vogliono essere definite così e definiscono il loro essere

virtuose per contrasto alle cattive ragazze. Invece dal un punto di vista delle teorie di genere questo stigma regola e riguarda tutte le donne (Tanembaum 1999) e l'essere definita *puttana* deriva dal non aver rispettato la performatività del femminile che ci si aspetta, questo perché attraverso l'offesa si cerca di regolare la *performance* di genere definendo lo standard delle pratiche sessuali. Attraverso questo stigma le donne regolano loro stesse e gli altri. Non è necessaria l'esistenza di una *vera puttana*, ma è necessaria la parola per creare questo meccanismo di disciplinamento, è cioè una *posizione* più che un *essere*.

Per capire meglio questo meccanismo bisogna ragionare su quella che Butler (1993) chiama la strategia di *abiezione*. Quest'ultima risulta essere costitutiva delle modalità di fondazione della norma messe in atto dal paradigma eterosessuale dominante, proprio perché una norma è tale perché esclude qualcos'altro. Si attua attraverso un ripudio, attraverso la creazione di un luogo di abiezione, un'esclusione da cui emerge il soggetto che minaccia la normalità.

Abiezione (dal latino *ab-iacere*) significa scartare, ed è un verbo che presuppone e produce un ambito di azione dal quale differisce. Il riferimento teorico è a Julia Kristeva, secondo la quale l'abbietto non è soggetto né oggetto. Dell'oggetto riprende il fatto di opporsi all'Io che lo ha esiliato all'esterno (Kristeva 1981). Ma l'abiezione crea anche il soggetto, lo *recinta*, ne evidenzia i limiti, e l'abiezione di sé è la prova che essa è anche riconoscimento della mancanza come elemento fondante di ogni soggetto che si rende conto che il desiderio di qualcosa che non ha è costitutivo proprio del suo essere<sup>4</sup>.

È Bataille a precisare che l'abiezione si dà sul piano del rapporto tra soggetto e oggetto e non su quello del rapporto tra due soggetti (Bataille 1970) quasi come se l'abbietto prendesse caratteristiche inumane. A questo è collegata quella politica del disgusto che distingue ciò che è puro da ciò che non lo è, agendo su un binario di inclusione/esclusione fondato non su leggi scritte ma su reazioni istintive che distinguono ciò che è accettabile da ciò che non lo è – non a caso il termine *slut* si riferiva originariamente alla sporcizia. Proprio da questi corpi abietti, in quanto tali, in

---

<sup>4</sup> Il concetto di abiezione, fa notare Kristeva (1980), è spesso presente nelle religioni, in particolar modo nella religione ebraica come *esclusione*. Più in generale nelle religioni monoteistiche si presenta anche sotto forma di *trasgressione* della Legge, tanto che il Cristianesimo elabora dialetticamente il concetto di *peccato* rendendolo una minaccia sempre presente.

quanto esclusi, può venire un tentativo di rivolta (Casalini 2014<sup>5</sup>).

## 5. *SlutWalk*: una possibilità di risignificazione

Un tentativo di usare in modo diverso la parola *slut* è stato compiuto dal movimento delle *SlutWalks*, che è iniziato in Canada nel 2011 e che protesta proprio contro la violenza sessuale, il *victim-blaming* e la cultura dello *slut-shaming*, propria non solo del patriarcato come già indicavano le femministe di seconda ondata, ma anche dell'eteronormatività. La prima di queste marce è stata una reazione alla dichiarazione dell'agente di polizia Michael Sanguinetti che il 24 gennaio del 2011, durante un incontro con gli studenti alla *Osgoode Hall Law School* di Toronto, dichiarò che le donne non dovrebbero vestirsi come puttane (*sluts*) se non vogliono diventare vittime, quindi essere stuprate<sup>6</sup>. La risposta è arrivata il 3 aprile seguente con la prima e partecipatissima *SlutWalk*<sup>7</sup>.

Rapidamente queste marce si sono diffuse in tutto il mondo, in oltre 200 città. Questo tipo di protesta parodia lo stereotipo della *slut* dal punto di vista dell'immagine (ad esempio con abiti vistosi, provocatori), ma agisce anche attraverso il linguaggio attuando una risignificazione della parola *slut*, oltre a ridefinire il problema della violenza e la figura della vittima ragionando sul senso di vulnerabilità e di *injurability* (Bella 2011).

Dal punto di vista storico questo movimento affonda in parte le sue radici nei movimenti contro la violenza di genere (in particolare lo stupro) degli anni Sessanta e Settanta, quando cominciarono le marce chiamate *Take Back the Night*. In Europa la prima marcia di questo tipo fu fatta nel 1976 presso il *Tribunale Internazionale dei crimini contro le donne* a Bruxelles. Nello stesso periodo ci furono marce in altri paesi tra cui l'Italia con il nome di *Riprendiamo ci la notte*, che si concentravano sulla

---

<sup>5</sup> Molte delle riflessioni contenute in questo articolo sono dovute alla mia partecipazione al laboratorio della Prof.ssa Bunella Casalini all'interno della Scuola Estiva della Società Italiana delle Storiche.

<sup>6</sup> «I've been told I'm not supposed to say this, however, women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized» (Rush, 2011).

<sup>7</sup> «Whether a fellow slut or simply an ally, you don't have to wear your sexual proclivities on your sleeve: we just ask that you come. Any gender-identification, any age. Singles, couples, parents, sister, brothers, children, friends. Come walk or roll or strut or holler or stomp with us». Era il testo del comunicato originale della manifestazione (<http://www.slutwalktoronto.com/about/why>).

violenza sessuale (Carr 2012).

Il tentativo di risignificazione della parola *slut* è già molto diffuso nei primi anni Novanta. Alcuni esempi sono lo *Slut Manifesto* di Lizzard Amazon, le storie di Pat Califia in *Macho Sluts* (1998), il video *The Sluts e Goddesses Video Workshop* (1992), e l'ironica guida allo stile di vita e sessuale *The Ethical Slut* (Easton e Liszt 1998). Più celebre forse l'uso che ne ha fatto il movimento delle *Riot Grrrl*, composto principalmente da gruppi musicali e riviste indipendenti. Le *SlutWalks* si inserirebbero quindi nel filone del cosiddetto femminismo di terza ondata, in cui giocare con la propria femminilità e il proprio corpo diventa l'acquisizione di una posizione di potere e un punto di resistenza da attuare attraverso la risignificazione e la parodia (Attwood 2007).

Quello che si rivendica durante le *SlutWalks* non è semplicemente la lotta contro la cultura dello stupro, ma più in generale si cerca di capovolgere il discorso dominante eteronormativo che limita il sesso all'interno del matrimonio (o della coppia) eterosessuale.

La differenza con le marce degli anni Sessanta a cui si accennava prima è forse anche il contesto in cui queste marce avvengono. Si tratta di un contesto in cui il sesso, un certo tipo di sesso, è molto diffuso nei *media mainstream*, di una cultura ipersessualizzata, in cui allo stesso tempo vengono continuamente messi in discussione i diritti riproduttivi della donna e la violenza di genere non accenna a diminuire.

Forse proprio per questo alcune ritengono che la rivendicazione del termine *slut* non sia possibile all'interno di un contesto simile, perché è ancora troppo legato al binomio di matrice patriarcale madonna/puttana per poter essere risignificato (Dines e Murphy 2011).

Un altro problema attorno al quale si è creato un importante dibattito è stato sollevato dal gruppo delle Black Women nella *Open Letter from Black Women to the SlutWalk* in cui sostengono che per loro è impossibile rivendicare la parola *slut* perché questa porta con sé secoli di schiavitù e di stupri per le donne di colore. Questa critica ha portato a una riflessione all'interno del movimento e al tentativo di una maggior inclusione.

Una simile problematica si è presentata anche nell'adozione di questa marcia da parte del movimento indiano secondo il quale questo tipo di protesta è occidentale,

elitario e urbano. In un contesto nel quale la violenza sessuale è un problema radicato e che si combatte sistematicamente, risulta difficile rivendicare la parola *slut*. D'altra parte, come sottolinea l'attivista indiana Jaya Sharma, si tratta qui di proporre una visione diversa della sessualità anche per la donna indiana, non solo di una battaglia contro la violenza sessuale (Borah e Nandi 2012).

Interessante come critica è anche l'analisi autoetnografica di Jo Reger (2014), attivista della seconda ondata e docente alla *Oakland University*, che ha partecipato a una *SlutWalk* a Northampton, in Massachusetts, nell'ottobre del 2011. La sua esperienza e il disagio che ha provato durante la marcia mettono bene in evidenza i contrasti del movimento con le attiviste della cosiddetta seconda ondata. L'articolo si apre con la descrizione di una coppia che lei definisce *vintage and bondage*, vistosamente *slut*, non per ridurre la manifestazione a questo ma per mostrare come il marciare accanto a questa coppia abbia fatto emergere e reso ancora più evidenti le problematiche e le contraddizioni di questo movimento.

Anche se nel sito web dell'organizzazione della prima marcia a Toronto si chiedeva ai partecipanti di vestirsi con abiti di tutti i giorni, proprio a significare la natura quotidiana dello stupro, alcuni partecipanti hanno scelto di vestirsi "come *sluts*". Naturalmente è stato questo ad attirare l'attenzione dei media. Se da un lato ricevere attenzione da parte dei media *mainstream* è positivo per la diffusione del movimento, d'altra parte a questa attenzione non è seguito il raggiungimento di nessun obiettivo specifico rivendicato.

L'ipervisibilità del movimento e di questo tipo di *performance* pone queste ultime in un circuito commerciale in cui la protesta rischia di diventare moda, come già successo in parte al movimento delle *Riot Grrrl* o alle *Suicide Girls* (Nguyen 2013).

Un'altra domanda da porsi è quella sull'accettazione della pornificazione del corpo. Come accennavamo prima, in un contesto mediatico ipersessualizzato come quello attuale, questo tipo di rivendicazione riguarda davvero la propria sessualità o piuttosto continua a riproporre una sessualità eteronormativa vista ancora una volta con lo sguardo maschile?

Se questo uso di *slut* può essere criticato in quanto non del tutto svincolato dal significato originario del termine, è l'accostamento alla parola *walk* a rafforzare la

risignificazione. *Walk* infatti richiama il concetto di *agency* e di azione vera e propria, in contrasto con il corpo oggettificato della donna.

Come ha fatto notare Astrid Henry, molto spesso le femministe della terza ondata si definiscono per negazione rispetto alla seconda ondata: mentre le prime mirano a un cambiamento culturale, le seconde si concentrano ora su riforme istituzionali interagendo con figure professionalizzate che lavorano nell'ambito della parità di genere (Reger 2012). Un contrasto ben espresso dalle parole di Naomi Wolf, quando comincia a usare il termine postfemminismo nel 1982, in contrapposizione al femminismo di seconda ondata che a suo dire vittimizzava le donne. Ora che la battaglia per l'equità è stata vinta è il tempo di un "power feminism" il quale «believes women deserve to feel that the qualities of starlets and queens, of sensuality and beauty, can be theirs...[and which] knows that making social change does not contradict the principle that girls just want to have fun» (1993, 137-138). Il riferimento è alla possibilità di giocare con la propria sessualità, di vivere la femminilità in modo ironico e allo stesso tempo essere consapevoli delle dinamiche di potere che agiscono sul e tra i generi.

Le contraddizioni elencate indicano che molte questioni del femminismo non sono affatto superate, anche se dal punto di vista teorico sembravano aver avuto soluzione con il femminismo di terza ondata. La categoria monolitica di donna bianca, eterosessuale e borghese che negli anni Novanta era stata imputata al femminismo di seconda ondata e decostruita, è di nuovo al centro delle critiche che molti rivolgono alle SlutWalks vent'anni dopo (Dow e Wood 2014).

Anche dal punto di vista del linguaggio, i problemi relativi alla risignificazione dei termini rimangono comunque molti, e quello che avviene con il termine *queer* lo dimostra. Nonostante l'intenzione degli attivisti, questo termine rimane ancora un'offesa per chi non ha familiarità con il movimento *lgbtqi* (ci sarebbe da riflettere sul fatto che in Italia non è nemmeno stato tradotto e che, quindi, il definirsi *queer* perde tutto l'effetto della risignificazione e rimane più che altro legato alla teoria *queer*). Quello che può essere utile fare è individuare una serie di criteri per la risignificazione. Quelli individuati da Amy Adler sono lo status artistico, il contesto, l'effetto o la valutazione del danno da parte della vittima e l'intenzione del parlante. Naturalmente tutti questi criteri sono difficili da definire e soprattutto il terzo e il quarto possono

spesso essere in contraddizione (Adler 1996). Butler stessa riconosce alcuni limiti della risignificazione: «neither power nor discourse are rendered a new at every moment; they are not as weightless as the utopics of radical resignification might imply» (Butler 1993, 224).

## 6. Conclusioni

L'intento di questo articolo è stato quello di mostrare come l'eteronormatività non si costruisca solo per opposizione all'omosessualità ma anche attraverso discorsi normativi interni ad essa. Si è evidenziato come il linguaggio sia uno di questi discorsi normativi e, a tal proposito, si è presa in esame la parola *slut*. È anche attraverso l'insulto infatti che si costruisce per opposizione la *vera* donna eterosessuale. Essendo questo un meccanismo performativo, la chiave di sovversione della norma si trova tra le ripetizioni di questa. Così il movimento delle *SlutWalks* compie un tentativo di risignificazione del termine riappropriandosi di quella che dovrebbe essere una parola offensiva con l'intento di annullarne l'effetto.

Si è cercato qui di prendere in esame alcune delle principali critiche rivolte al movimento delle *SlutWalks*. Nonostante si concordi certamente con molte di esse, rimane il fatto che queste marce hanno creato nuovi legami tra le attiviste e hanno dato nuova vita ad un dibattito da tempo assopito. Forse il problema principale è che il testo parodico, così come la parola risignificata, non si stacca mai completamente dalla sua fonte, se lo facesse smetterebbe per definizione di essere parodico. Se seguiamo quindi il ragionamento di Derrida, alla fine la parodia è impossibile. Il paradosso è che la trasgressione è sempre autorizzata, e in un certo senso la parodia rinforza l'originale pur con l'intento di essere critica (Hutcheon 2000).

Ciò detto, si ritiene sia ancora troppo presto per decretare il fallimento di questo tentativo. Forse anche grazie a questi movimenti si sta creando un contesto sociale sempre più favorevole ad esso e in cui *slut* apparirà sempre meno come un insulto.

## Bibliografia

- Adler, A. (1996), *What's left? Hate speech, pornography, and the problem for artistic expression*, in «California Law Review», vol. 6, pp.1499-1572.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Althusser, L. (1995), *Sur la reproduction*; trad. it. *Lo stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- Armstrong, E. e Hamilton, L. (2014), 'Good Girls': *Gender, Social Class, and Slut Discourse on Campus*, in «Social Psychology Quarterly», vol. 2, n. 77, pp. 77-100.
- Attwood F. (2007), *Sluts and Riot Grrrls: Female identity and Sexual Agency*, in «Journal of Gender Studies», vol. 3, n. 16, pp. 233-247.
- Austin, J.L. (1962), *How to Do Things With Words*; trad. it. *Come fare cose con le parole*, Genova, Casa Editrice Marietti, 1987.
- Bataille, G. (1970), *L'abjection et les formes misérables*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Vol. 2, pp. 220-245.
- Bell, L.C. (2013), *Hard to Get: Twenty- Something Women and the Paradox of Sexual Freedom*, Berkeley, University of California Press.
- Bella, K. (2011), *Bodies in Alliance: Gender Theorist Judith Butler on the Occupy and SlutWalk Movements*, in «Truthout», 15 Dicembre <http://www.truthout.org/news/item/5588:bodies-in-alliance-gender-theorist-judith-butler-on-the-occupy-and-slutwalk-movements> (consultato il 24 aprile 2015).
- Bianchi, C. (2007), *Atti linguistici e contesti: filosofia del linguaggio femminista*, in «Filosofia», vol. 1, n. 58, pp. 39-58.
- Borah, R. e Nandi, S. (2012), *Reclaiming the Feminist Politics of SlutWalk*, in «International Feminist Journal of Politics», vol. 3, n. 14, pp. 415-421.
- Butler, J. (2004), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*; trad. it. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.
- Butler, J. (1997a), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*; trad. it. *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Roma, Meltemi, 2005.



- Butler, J. (1997b), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*; trad. it. *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.
- Butler, J. (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limit of 'Sex'*; trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*; trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni, 2004.
- Butler, J. (1988), *Performative acts and gender constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in «Theatre Journal», vol.4, n. 40, pp. 519-531.
- Cameron, D. e Kulick, D. (2003), *Language and Sexuality*, New York, Cambridge University Press.
- Casalini, B. (2014), *Dal corpo rivoltante al corpo in rivolta. Note su femminismo, abiezione e politica*, in «About Gender», vol. 3, n. 6.
- Chakraborti, N. e Garland, J. (2009), *Hate Crime: Impact, Causes and Responses*, London, SAGE.
- Carr, J.L. (2013), *The SlutWalk Movement: A Study in Transnational Feminist Activism*, in «Journal of Feminist Scholarship», vol. 4 (<http://www.jfsonline.org/issue4/articles/carr/>).
- Chodorow, N. (1978), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*; trad. it. *La funzione materna: psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, Milano, La Tartaruga, 1991.
- Connell, R.W. (2005), *Masculinities*, Cambridge, Polity.
- Derrida, J. (1972), *Firma evento contesto*, in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 393-419.
- Dines, G. e Wendy J.M. (2011), *SlutWalk Is Not Sexual Liberation*, «The Guardian», 8 Maggio, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/may/08/slutwalk-not-sexual-liberation> (consultato il 24 aprile 2015).
- Dow, B.J. e Wood, J.(2014), *Repeating History and Learning From It: What Can SlutWalks teach Us About Feminism?* In «Women's Studies in Communication», vol. 3, pp. 22-43.
- Easton, D. e Catherine, A. (1997), *The Ethical Slut: A Guide to Polyamory, Open Relationships, and ther Adventures*, San Francisco, Greenery Press.

- Foucault M. (1976), *Le volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Hall, K. e Bucholtz, M. (1995), *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*, London and New York, Routledge.
- Harvey, A. (2012), *Regulating Homophobic Hate Speech: Back to Basics about Language and Politics?*, in «Sexualities», vol.2, n. 15, pp. 191-206.
- Hegel, G.W.F. (1807), *La fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.
- Hutcheon, L. (2000), *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, Urbana, University of Illinois Press.
- Kitzinger, J. (1995), “*I’m sexually attractive but I’m powerful*”: *Young Women Negotiating Sexual Reputation*, in «Women’s Studies International Forum», vol. 2, n. 18, pp. 187-196.
- Kristeva, J. (1980), *Pouvoirs de l’horreur: essai sur l’abjection*; trad. it. *Poteri dell’orrore. Saggio sull’abiezione*, Milano, Spirali Edizioni, 1981.
- Lo Iacono, C. (2013), *Parole che contano: Vulnerabilità, narratività e obbligazione in Judith Butler*, in «Consecutio temporum», vol. 3, n. 5 (<http://www.consecutio.org/2013/04/parole-che-contano-vulnerabilita-narrativita-e-obbligazione-in-judith-butler/>).
- Lucas, J.W. e Phelan C. (2012), *Stigma and Status: The Interrelation of Two Theoretical Perspectives*, in «Social Psychology Quarterly», vol. 4, n. 75, pp. 310-333.
- Mason, G. (2002), *The Spectacle of Violence: Homophobia, Gender and Knowledge*, London, Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.
- Mills, J. (1991), *Womanwords: A Vocabulary of Culture and Patriarchal Society*, London, Virago.
- Nack, A. (2002), *Bad Girls and Fallen Women: Chronic STD Diagnoses as Gateways to Tribal Stigma*, in «Symbolic Interaction», vol. 4, pp. 463-485.
- Nguyen, T. (2013), *From SlutWalks to SuicideGirls: Feminist Resistance in the Third Wave and Postfeminist Era*, in «Women’s Studies Quarterly», vol. 3, n. 41, pp. 157-172.

- Pasquino M. (2008), *Doing-Undoing Language. Corpo-linguaggio*, in Pasquino, M. e Plastina, S. (a cura di), *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, Milano, Mimesis, pp. 15-40.
- Perry, B. (2001), *In the Name of Hate: Understanding Hate Crimes*, London, Routledge.
- Reger, J. (2014), *The Story of a Slut Walk: Sexuality, Race, and Generational Divisions in Contemporary Feminist Activism*, in «Journal of Contemporary Ethnography», vol.2.
- Rich, A. (1980), *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in «Nuova DWF», n. 23-24, pp. 35-40.
- Schulz, M. (1975), “The semantic derogation of woman”, in Thorne B. and Henley N. (eds. by), *Language and Sex: Difference and Dominance*, Rowley, Newbury House.
- Sutton, L. (1995), “Bitches and skanky hobags”, in: Hall K. and Bucholtz M. (eds. by), *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*, London and New York, Routledge.
- West, C. and Zimmerman, D.H. (1987), *Doing Gender*, in «Gender and Society», June, vol. 1, n. 2, pp. 125-151.