

STEFANIA MAZZONE

ARMANDA GUIDUCCI E LA TEORIA CRITICA
DEL MARXISMO: DONNE, LAVORO, CORPI
E NOMADISMO

Ci sono milioni di persone condannate a
un destino ancora più immobile del mio, milioni che si
ribellano silenziosamente contro il loro destino.
Nessuno sa quante ribellioni fermentano
nelle masse di vita che popolano la terra
(Charlotte Bronte, *Jane Eyre*, 1847)

Ho ucciso l'Angelo del focolare. È stata legittima difesa
(Virginia Woolf, *The Death of the Moth*, 1942)

1. *Il percorso intellettuale di una donna del dopoguerra italiano*

Armanda Guiducci si colloca, nell'ambito della storia delle dottrine politiche, in quel terreno di confine che la classe intellettuale italiana dell'immediato dopoguerra ha abitato tra i territori della sociologia, dell'economia e della critica letteraria. Appartenente alla tradizione marxista, allieva di Antonio Banfi, Guiducci, nella seconda metà degli anni Cinquanta, aveva fatto parte dei protagonisti di quel dibattito intellettuale, fuori dai quadri di partito, che già dal XX Congresso del Partito comunista italiano fino ai fatti d'Ungheria, avevano contribuito a costruire pensiero critico indipendente e *humus* vitale per le future eresie dei più avanzati movimenti sociali (Ginsborg 1990). Si leggano, in questo senso, anche gli interventi su "Il pensiero critico", di Remo Cantoni, allievo, come lei, di Antonio Banfi, insieme a quelli su "Cultura e realtà" di Cesare Pavese. Nel medesimo contesto andrebbe considerata, dunque, l'assunzione della direzione della rivista "Ragionamenti" (Guiducci 1980 [1955-1957]), dal 1955 al 1957, nella quale Armanda Giambrocono, questo il cognome da nubile, e il suo gruppo composto da Franco Fortini, Roberto Guiducci, Luciano Amodio, Sergio Caprioglio e, in seguito, Franco Momigliano e Alessandro Pizzorno, dopo la gloriosa esperienza del "Politecnico", esprimeva l'urgenza di quel "rovesciamento della piramide" che la destalinizzazione richiedeva. Tale esigenza si misurava anche con quel mondo della cultura guardato con diffidenza dalle ortodossie politiche. Si

trattò del lavoro di aggiornamento e ricostruzione di una cultura marxista che, se da un canto passava attraverso la democratizzazione del dibattito, in rinnovata funzione anticapitalistica, d'altro canto si schierava apertamente contro lo stalinismo. Una cultura che faceva tesoro delle capacità creative del variegato mondo intellettuale del dopoguerra nel quale la categoria del desiderio sembrava incarnare il motore artistico, letterario, politico del discorso pubblico. Una visione della funzione dell'intellettuale, in pieni anni '50 che, seppure formatasi nella militanza all'interno dell'ambito dei partiti della sinistra italiana, non poteva che esprimersi nella libera e indipendente partecipazione ai processi politici e sociali, fuori dalle rigidità dell'ortodossia, superando la separatezza dell'isolamento teorico. In questo senso, Guiducci entra nel dibattito critico del marxismo già con i suoi articoli per riviste quali "Società", "Opinione", "Arguments": un terreno di crescita e di intervento, fuori anche dall'accademia, in uno spazio peculiare e fecondo di interazione comunicativa con le nuove soggettività della trasformazione capitalistica in atto. Non è un caso che gli stessi Guiducci, Momigliano, Pizzorno, lavorassero allora alla Olivetti di Ivrea, sebbene in posizione critica rispetto alle dinamiche sindacali del gruppo di "Comunità" (Serafini 1982). Gli stessi redattori si definiscono "gruppo di intellettuali di origine piccolo borghese, giunti all'esperienza della lotta di classe, e alla coscienza delle responsabilità culturali, attraverso gli ultimi anni del fascismo, la Resistenza, il dopoguerra" (Guiducci 1980 [1955-1957]: 12). Le esperienze intellettuali erano state, precedentemente, quelle de "La Verità" e "La Cittadella", entrambe con una significativa componente anarchica e libertaria destinata ad entrare in crisi dopo la sconfitta del Fronte democratico del 18 aprile 1948. Dal foglio "Discussioni" il passaggio a "Ragionamenti" fu diretto e l'apertura a nuovi orientamenti teorici sul piano delle diverse discipline del campo filosofico, di estetica e sociologia comprese, se da un lato ne fece un laboratorio neo-illuministico, come lo definì Morin (Morin 1962 [1959]), dall'altro lo inserì in quel percorso interpretativo del marxismo che sul terreno della prassi confrontava i suoi presupposti teorico-ermeneutici. Come già in "Discussioni", periodico ciclostilato di problematica marxista e studio critico dell'ideologia del

movimento operaio, disarticolare l'ortodossia diventa il campo preferenziale di Guiducci. Su tale terreno di attività intellettuali, ma anche politica, l'autrice si troverà impegnata tutta la vita da posizionamento certo e radicalmente solido. Sul piano della critica marxista, Guiducci appare situata su un fronte femminista che, critico dello stesso femminismo rivendicazionista, culturalmente dominante, ridefinisce un terreno di confronto tra politica e cultura all'interno del confine teorico del marxismo stesso (Mafai 1993). Dopo la pubblicazione del rapporto segreto Crushev, infatti, insieme al gruppo di "Ragionamenti", Armanda Guiducci collabora all'articolo *Proposta per una nuova organizzazione della cultura marxista in Italia* (Guiducci et al. 1980: 123-134), un vero e proprio manifesto di riorganizzazione autonoma della cultura, ma anche della politica, rivolto alla sinistra italiana. Sono gli anni in cui Armanda Guiducci collaborerà con "Passato e Presente" rivista diretta da Carlo Ripa di Meana, ma anche con "Tempi Moderni" e "Paragone". Dopo il suo ritorno a Milano, conclusa l'esperienza alla Olivetti di Ivrea, dove rimarrà il marito, Ezio Vigorelli la proporrà come segretaria del Circolo Turati e per Armanda Guiducci questi saranno anni che definirà "di tirocinio e palestra di esperienza umana" (Giacomoni 1979:172). Quella stessa esperienza che

le ha permesso anche di incontrare molti intellettuali e di organizzare e guidare dibattiti sugli argomenti più vari. Accanto all'entusiasmo, però, lascia trasparire anche una certa apprensione, dovuta alla fatica di arrivare a un pubblico ampio e alla difficoltà di organizzare un programma coerente con il contesto politico. Guiducci verrà meno al suo ruolo solo quando il bisogno di dedicarsi esclusivamente all'attività letteraria prenderà il sopravvento; il suo incarico al Circolo volge al termine probabilmente tra il 1966 e il 1967, quando a raccogliere il testimone è Carlo Ripa di Meana. Durante l'incarico al Turati comincia nuove collaborazioni occasionali; infatti nel 1960 scrive sul sesto numero di «Pirelli. Rivista di informazione e di tecnica» e su «Nuovi Argomenti». In questi anni avvia anche la collaborazione a «L'Avanti», che registra il maggior numero di scritti dell'autrice e un impegno costante che inizia nel 1968 e continua fino al 1991 (Crovella 2021: 10).

Sono gli anni nei quali l'ambiente culturale e politico di Armanda Guiducci elabora una critica serrata all'impostazione engelsiana del materialismo dialettico assunta dal Partito Comunista Italiano, quale estremo lascito di una tradizione idealistica. L'estraneità al materialismo dialettico di tradizione crociana, che negli stessi anni vedeva impegnato Galvano Della Volpe, ritorna spesso anche nella rivista e nella sua direttrice, ancor più forte nella polemica espressa dal testo di storia critica della cultura letteraria in Italia, *Dallo zdanovismo allo strutturalismo*, che inserisce Armanda Guiducci, a pieno titolo, dentro il più articolato e raffinato dibattito teorico intorno al metodo del materialismo marxista in termini estetico-letterari (Guiducci 1967a). Tale collocazione imporrà, allo stesso modo, un confronto critico, ma aperto, anche con il movimento esistenzialista che, sebbene su un fronte di maggiore "disimpegno", esprimeva un recupero filosofico della critica al neocapitalismo. Parimenti, nei medesimi anni, lo stesso quadro francofortese, tanto avvertato dalla sinistra ortodossa italiana, offriva ad Armanda Guiducci un terreno di confronto anche sul piano del rapporto tra psicanalisi e capitalismo, nella dimensione dell'alienazione. L'ambito di riflessione permane essere quello del pluriverso rapporto tra economia e politica che, nel tempo, si esprime nelle forme dell'antropologia, della saggistica sociologica, della letteratura, della psicanalisi, fino alla poesia, in una funzione culturale dichiaratamente antipatriarcale. Dal dibattito del dopoguerra sulla iniziativa di classe dentro un capitalismo trasformato dalle nuove tecnologie, alla disarticolazione stessa del concetto di classe quale soggettività antagonista della contraddizione primaria, fino alle nuove soggettivazioni che nel femminismo vedevano l'entrata in crisi di quei pilastri teorici del marxismo incrostati di patriarcato e occidentalismo, Guiducci attraversa percorsi teorici nodali del Novecento (Hartmann 1997). Dal punto di vista dell'economia politica, tutto il lavoro di riflessione sui processi di innovazione dell'automazione tecnologica, ad uso della lettura critica della nuova economia d'impresa fondata sul dominio e sulla programmazione, maturerà in Guiducci una posizione di chiaro superamento del marxismo, per un ritorno a Marx. Da qui l'impegno profuso ad operare una revisione di quella stessa legge del valore-lavoro espressa ne *Il*

Capitale di Marx, sebbene non rivista ancora alla luce della sussunzione materiale dei misconosciuti *Grundrisse*, a partire dall'indagine sul rapporto tra le donne ed il lavoro domestico e di cura (Guiducci 1983). In questo senso, si ravvede continuità tra quel modello consiliare di tipo gramsciano e ordinovista che Guiducci proponeva in alternativa alle strutture di prefigurazione immaginate da Fortini e il tentativo di una proposta complessiva di uscita dai modelli di subalternità delle donne che l'autrice svilupperà negli anni '70: dalle relazioni urbane a quelle, più urgenti, delle campagne che così marginali erano rimaste nell'analisi e nell'intervento del marxismo ortodosso da un lato, ma anche del femminismo elitario dall'altro (Scaraffia, Isastia 2002).

La democrazia consiliare, la strada dell'autorganizzazione e dell'inchiesta, fuori dai partiti e fuori dalle istituzioni, avvicina già negli anni '50 Guiducci al gruppo socialista di "Opinione", e a Panzieri in particolare, nello sforzo di rinnovare la cultura antagonista a partire da quella "destalinizzazione dal basso" di cui si è già detto. Si tratta dei prodromi dello sviluppo di una corrente operaista, incarnata dai "Quaderni Rossi" di Tronti e Panzieri, che nasceva proprio dal medesimo ambito socialista di "Ragionamenti" (Trotta, Milano 2002). Su questi presupposti, Armanda Guiducci continuerà la sua esperienza, come si è visto, in altre riviste quali "Passato e Presente", "Cultura e realtà", "Arguments", "Nuovi Argomenti", sviluppando sempre di più, oltre alle note capacità artistiche e letterarie, quell'attività di saggista e teorica di un femminismo nato dal contesto socio-politico degli anni '70, visionario per la ricchezza e profondità di analisi di nuove soggettivazioni. Evidenti, poi, le tante influenze della sinistra critica anche negli interventi sulla psicanalisi freudiana, sulla nuova antropologia, da Margaret Mead a Malinowski, da Lévi-Strauss a De Martino. Lo stesso interesse etnografico che la condurrà a costruire ipotesi complessive di osservazione partecipata sulle donne in Indonesia come in Nepal, in Cina, in Unione Sovietica, in India (Guiducci 1979), in Australia (Guiducci 1992), come in quell'Italia divisa tra un Nord e un Sud, tra l'urbanità e la campagna (Guiducci 1977). Dare voce alle donne dentro una pratica discorsiva della soggettivazione condizionata significa, in senso foucaultiano, ritrovare il proprio

desiderio nella resistenza alla normalizzazione identitaria dentro la quale, inconsapevolmente, il proprio discorso agisce. È così che Armanda Guiducci sperimenta l'attraversamento dei generi letterari, delle ideologie, delle narrazioni, per restituire non libertà assoluta ma decostruzione di mitologia, in percorsi di autocoscienza narrativa come nell'esemplare *La mela e il serpente* (Guiducci 1974), testo centrale di una ipotesi del divenire-donna. Si tratta dell'affrancamento dentro il medesimo ambito discorsivo della soggettivazione e, nel caso di Armanda Guiducci, dentro lo stesso orizzonte del discorso marxiano, ma oltre Marx e dopo Marx, come dal testo del marito Roberto (Guiducci 1970). In questo senso emerge la necessità di ripartire dalla propria stanza, sull'esempio di Woolf, che Guiducci traduceva e raccontava nella sua "lotta contro l'Angelo", in *Virginia e l'Angelo* (Guiducci 1991); ma di ripartire si tratta, allo stesso modo, anche da Charlotte Bronte, alias Jane Eyre, al chiuso soffocante del tinello della propria casa. In questa conversazione pubblica, dunque, prenderà la parola una spazialità e una temporalità altra ma soggettivata nel discorso critico interno al marxismo, esterno al capitalismo, agente di un diverso femminismo. Di sottofondo, il riferimento alla Guiducci critica letteraria dell'estetica del mito da Pavese, *Il mito Pavese* (Guiducci 1967b), appunto, all'America di Lawrence, Levin, prima ancora della *beat generation* e dentro il francofortismo, in dialogo con Frazer, Freud, Jung, ma anche Joyce e Mann, perché nella critica letteraria si ritrova la marxista, nella marxista l'antropologa, nell'antropologa la femminista, nella femminista la narratrice di storie (Guiducci 1984) perché la poesia, autobiografismo femminile prenda parola (Guiducci 1982).

2. Tra antropologia e politica

E la parola viene presa immediatamente contro quel sociologismo maschile, dalle "magnifiche sorti e progressive", etnofallo-logo-centrico, che propone la versione trionfalistica di una società industriale che emancipa la donna dalla lunga procedura di preparazione della marmellata della signora Fairfax, ma che non restituisce l'analisi sull'espropriazione dei saperi femminili sulla quale Guiducci tornerà più volte senza mai indulgere

re a fuorvianti ipotesi di decrescita, tutta al maschile (Guiducci 1983). Con l'attenzione analitica dell'antropologa, ma anche dell'economista, l'autrice rileva come il lavoro domestico femminile nel mondo svolga ancora un ciclo di produzione artigianale completo e ciò non solo in Asia, Africa, America latina, India, ma anche nella situazione "di campagna" dei villaggi di tutto il mondo, compresa l'emancipatissima Finlandia. La medesima situazione che Guiducci descrive nel magnifico affresco di Zagorsk, nell'Unione Sovietica della *Domenica della Rivoluzione*: "amministrazione immobile nello spazio e nel tempo di inferno e paradiso" (Guiducci 1961). E lo spazio, nella decostruzione di Armanda, diventa tempo, il tempo marxiano del frammento sulle macchine, quello "liberato" dalla macchina ma valorizzato dalla creatività operaia, non ancora *General Intellect*: tempo dello sfruttamento del desiderio, in special modo femminile, per il quale, al chiuso del medesimo tinello dove i panni e le stoviglie si "lavano da sé", la custode della macchina non libera spazi e dunque tempi. La macchina non abbrevia il tempo di lavoro domestico, anzi, permette azioni contemporanee nei segmenti di sequenze totali forzate, poiché la sequenza dei lavori domestici ha una peculiarità temporale immodificabile: segue le curve di un tempo di qualità esistenziale, si dispone o si allunga "secondo un andamento privo di riscontro con il grafico orario del tempo industrializzato" e questa osservazione, nei tempi femminili delle catastrofi, è stata quanto mai vissuta nella dimensione privata ed in maniera intersezionale (Guiducci 1983). Caratteristica di questo tempo della riproduzione è la necessità di un principio organizzativo in ambito estensivo, parcellizzato e privatizzato nelle famiglie, escluso dal tempo taylorizzato industriale, a questo addirittura refrattario. Di estrema attualità visionaria, nell'ambito del marxismo e del femminismo critico, è questa riflessione sulla biopolitica del lavoro femminile domestico, in un quadro dai lembi arcaici e preindustriali. Tempi biologici e tempi sociali, questo il labile confine della temporalità femminile che Guiducci rileva nel lavoro domestico, ma che potrebbe tranquillamente essere ribaltata a specchio dal punto di vista del lavoro sociale, sempre femminile. Perché c'è sempre una partecipazione al tempo "esterno", sociale, industriale, burocratico. Il "ventre" della casa consuma un tempo privato, de-

valorizzato socialmente, “flaccido” (Guiducci 1983). Si tratta dei tempi delle donne, di corpi di donna e di corpi disciplinati, il tempo della presenza, della cura, i tempi interiori dell’affettività e la valorizzazione ed espropriazione capitalistica di questi. La *donna sandwich*, come dice il linguaggio della moderna economia, tra l’anziano e il bambino da accudire, nella dimensione dell’affetto o del lavoro salariato. Guiducci parla di un tempo interiore che si esteriorizza e si espropria nella forma della “affettività pervasiva”, temporalità specifica della dimensione domestica a carattere fortemente sacrificale, temporalità dello schiavo vincolato, come lo zio Tom verso Evelina, da un paternalismo interiorizzato (Guiducci 1983). Temporalità che definisce una spazialità dentro/fuori in cui lo “ulissismo” contemporaneo si contrappone alle stanze di Penelope che, come ci ricorda Cavarero, dopo Guiducci, non attende affatto, piuttosto esplica il femminile “fare ciò che deve essere disfatto” della dimensione domestica (Cavarero 1990). Ma nella lettura di Guiducci assistiamo ad un’imprevedibile, quanto attualissima, constatazione della presenza, nel maschile arcaico, di una “malattia di casa”. Si tratta della patologia dello stesso Ulisse, caso raro di navigatore, ma soprattutto di Menelao, Agamennone, Achille e di tutti gli altri uomini di guerra. Una visione della casa come luogo della produzione del benessere economico, in quel tempo di produzione lungo dell’artigianità di cui si è già parlato, ma anche di produzione di paternità. Dunque, l’espropriazione dei padri ai figli, metaforicamente attuata dal telaio che esce di casa e fa fabbrica, arriva fino alla denuncia di Mitscherlich nei confronti della “società senza padri” e, aggiunge Guiducci, della “maternità eccessiva” (Guiducci 1983:19). In questo senso, tutta l’opera di Guiducci, dagli anni ’50 fino alla fine della sua vita, riconoscerà a Lenin, come a Bebel, la capacità di avere colto la peculiarità del lavoro domestico e la sua assoluta incompatibilità con l’emancipazione femminile, affermazione ancora più veritiera se si pensa alla donna non solo come genere, ma anche come classe (Cuda, Spaziani 2003). In questo squarcio tra definizione del lavoro servile e rivendicazione di salario, ma anche di reddito, il posizionamento femminista di Armanda Guiducci esprime tutta la sua originalità e straordinaria potenzialità visionaria, sebbene attraversata anche da

un'esperienza travisata come quella della Cina di Mao. In questo senso, ad esempio, l'autrice è portata a comprendere la linea socialista delle femministe inglesi degli anni '30 che rivendicava il salario domestico, ma a considerarne positivamente solo l'aspetto di denuncia disperata a scapito della impossibile condivisione strategica della rivendicazione stessa. Da questa impostazione, dunque, il rimando alle considerazioni di Lenin sulla necessità di una revisione della divisione del lavoro domestico ma così come attuata nella Cina di Mao, per non peccare di economicismo etnocentrico. Guiducci rimarrà ferma all'idea di emancipazione dal lavoro domestico, in quanto donna, e del lavoro sociale in quanto classe, ma articolando letture e posizionamenti flessibili al di là della definizione ortodossa primaria di "sfruttamento". Entra qui in gioco la delicata e controversa dimensione dell'affettività, intesa come amore, che in Armanda Guiducci viene sviscerata con l'attraversamento di tutte le sue forme di esperienza. Estremamente interessante è la definizione di "lavoro dedicato", definizione sentita da una voce dell'inchiesta di Gaetana Cazora Russo, *Essere donna* (Cazora Russo 1980), testo preceduto dal libro della stessa Guiducci che si presenta come narrazione di "voci" femminili anonime ed emarginate delle contadine di tutta Italia, dalla "vita minima": *La donna non è gente*. Qui, però, il circolo della povertà contadina non consente la presa di parola urbana, né borghese né proletaria

Queste creature "diverse" nel senso che condividono ben poco delle forme mentali, credenze, comportamenti e vantaggi concessi alle donne, ricche o no, borghesi o proletarie, partecipi, fra grattacieli, aeroporti e fabbriche, della cultura urbana dominante, sono cresciute alla femminilità in un mondo vicino ma lontano, all'interno sì della nostra stessa società ma relegato ai suoi margini; al di fuori, quindi, dell'orizzonte conoscitivo medio-borghese al quale, in genere, vengono oggi riferiti gli aspetti "correnti" dell'esistenza (Guiducci 1977:18).

Si tratta, per le donne in casa della città, di quel "barlume di felicità" del lavoro domestico dovuto alla possibilità di, testualmente, "dedicare molto tempo al marito e ai figli". Una mistica della femminilità e del suo dono nei termini del "molto" non del "necessario", nei termini di uno "spreco generoso" (Guiducci

1983: 21). È in gioco la stessa mistica denunciata da Betty Friedan nel celebre saggio del 1963 (Friedan 2012 [1963]) che Armanda Guiducci in più luoghi mostra di conoscere e condividere nella sua tesi centrale, ovvero laddove Friedan individua i soggetti responsabili della diffusione della mistica della femminilità tra i direttori di giornali, gli educatori, gli psicanalisti, i sociologi funzionalisti. Una presa di posizione contro il sociologismo *main stream* del “casalinghismo femminile” di Talcott Parson, sostenuta dalla denuncia statistica di Juliet Mitchell secondo la quale ogni americana avrebbe lavorato in media in casa 99, 6 ore a settimana (Mitchell 1971). Da questo punto di vista è denunciato il limite di Engels nel considerare il mantenimento della donna da parte dell’uomo una forma di prostituzione, come a non considerare la perfetta gratuità dello spreco generoso di cura, al di là della funzione sessuale. Un lavoro gratuito, senza orario, eterno nello spazio e nel tempo generazionale. Sia ben inteso, la caratteristica di lavoro improduttivo è del tutto rifiutata da Guiducci, per lo meno nella misura in cui tutti gli altri lavori di cura, sebbene salariati, rimangono altrettanto improduttivi. Il gioco è dunque scoperto, e consiste nel confrontare il lavoro domestico con il lavoro di fabbrica di produzione di merci e non con il lavoro di cura, definizione economica molto più vicina a noi che ai riferimenti più immediati del contesto italiano degli anni ’70. Guiducci si esprimerà sempre e molto fermamente contro la tentazione di voler salariare il lavoro domestico, a prezzo di mercato per giunta, in una visione comparativa con il lavoro della colf in chiave “sottoschiavistica” e, al più, integrativo del lavoro domestico di cura. Si tratta di un tempo non liscio ma delle escrescenze, delle multiproduzioni contemporanee, come lo definisce Armanda Guiducci anticipando definizioni postmoderne (Deleuze, Guattari 1980). Da qui la funzione, che ancora sarà deleuzeana, della istituzione, in questo caso della Chiesa, che sfronda il matrimonio di tutta la “feccia” del desiderio, del corpo, della sessualità, che intorpidiva il corpo pagano, per ridurlo alla sua funzione di divisione primaria sessuale del lavoro, come non aveva fatto l’antichità greca e romana. Il riferimento questa volta è a Christine de Pizan, considerata prima scrittrice di professione e prima storica laica che, nella Venezia della prima metà del 1400, dalla sua condi-

zione di vedovanza, immaginava una città delle dame nelle quali tutte, a prescindere dalla classe, si dedicassero con onestà ed amore alle imprese domestiche: dalle signore alle popolane impegnate, al tempo stesso, in un processo di emancipazione fondamentalmente culturale. Christine, alla morte del marito “diventa un vero uomo” ed afferma quella “inesistenza”, “inconsistenza” della donna in quanto non accompagnata (Guiducci 1990). Di questa antica saggezza, attribuita al femminile e dal femminile introiettata, si nutre ancora, dice Guiducci, la soggettivazione contemporanea sempre preda della dipendenza data dalla “tuttità”, la *togetherness*, spinta fino al sacrificio della vedova del *Sati* indiano, e dalla “colpa” (Guiducci 1983: 44). Un lavoro d’intarsio, quello di tutta una vita, nella ricostruzione di una storia al femminile del lavoro e della sua ideologia, applicato certamente nei suoi volumi di storia delle donne ma, in senso marxiano, ancor di più nella saggistica prodotta negli anni ’70. In tutti i lavori di questi anni, fino al culminare degli anni ’80, la ricerca etnografica si intreccia con quella economica di genere, fino all’affresco delle “antenate” e della loro divisione del lavoro. Armanda Guiducci è l’antropologa che sente il suono sordo della sopraffazione, in un mondo gremito di voci delle quali si percepiscono solo quelle dominanti; come un tam tam risuonante nello spazio striato che confina la donna in destini secolari, quelli di una dea impura e terribile come Kali, da Bali al Nepal (Guiducci 1979), fino alle donne aborigene australiane (Guiducci 1974), in una sorellanza che non dimentica la differenza di classe e il mito bianco. Una ricostruzione centrale per la contestazione del femminismo delle “signore” e del marxismo universalista. Ipotesi di modifiche arcaiche della fisiologia del parto e di suggestioni marxiane di specificazioni biologiche della divisione del lavoro, sostengono una molto più solida ricostruzione del concetto di lavoro femminile in Guiducci a partire dal mito del travaglio. Il rapporto “biologico” prioritario con quanto è escrementizio, passando per la specificità dell’allattamento, è già storico e sociale, di nessun nesso con la natura la quale, piuttosto, restituisce in effigi di antiche mani, immagini di donne e di uomini in condizioni di parità di abbigliamento e di ornamento, come le donne di Minateda (Guiducci 1983: 109). Il lavorare, dice Guiducci, “cade dall’alto”, dal dio, dagli dei, puni-

tivo, punitivi. Ma se il primo di tutti gli anelli, cioè il procreare, fu realmente “fatale e obbligante” e il secondo scattò “per contiguità” creando la dimensione dell’umano, gli altri anelli annessi dall’uomo rimangono frutto di rapporti patriarcali di potere, dal dio al Re. Ed è la fine del nomadismo femminile, al quale ci riporta oggi il poststrutturalismo di Rosi Braidotti (Braidotti 1995) e che già nell’etnografia di Guiducci assumeva collocazione: il “fare” legato allo “stare”, spazi e tempi della stanzialità, Penelope contro Ulisse, le dee ammansite del focolare (Hestia), del latte (Hera), della morte (Persefone). Guiducci non indulge sulle leggende legate alle “signore cretesi”, al culto della Dea madre, all’immaginario di Lilith, ma materialisticamente, dentro le concrete dinamiche della produzione e riproduzione sociale, afferma l’inconfutabilità della presenza di un orgoglio femminile nel mondo e nella storia. Il tema appartiene già al suo *Perdute nella storia* (Guiducci 1989), dove le donne dal I al VI secolo d. C. sono descritte come un’onda inarrestabile, quasi a proporre una narrazione di fallimenti maschili nel tentativo di soppressione della parola femminile. Ma Guiducci è pensatrice attenta ai rischi delle soggettivazioni dalle pieghe pericolose, dice, della religione, della cultura, della ideologia. Così anche le donne di *Medioevo inquieto*, laiche, monache, poetesse, sublimano un “sesso che non uccide” per dirlo alla Wolf, ma sempre sfuggente all’immancabile correzione. Una narrazione dell’antica forza della donna che confligge con la realtà della sopraffazione. In questo grado del discorso, diversi ordini di conseguenze appaiono più certe del dove e del quando dell’eventuale cesura. Una implica la chiave permanente della lettura del femminismo guiducciano: fra l’antica schiavitù, il servaggio, la schiavitù nera, le donne altolocate sono state esentate da ogni lavoro domestico, baliatico compreso, cioè annesso alla mentalità schiavista e all’uso strumentale del corpo altrui, anche di donna su donna. Si chiama a testimone Elisabeth Badinter e il suo *Amore in più* (Badinter 1980), la spoetizzante trattazione dell’indifferenza materna in ambito aristocratico francese e inglese, soprattutto in dimensione urbana. Si giunge al cuore dei passaggi di figure femminili nell’attraversamento urbano: le “spose” e le “prostitute”. Le chiama “donne del sottosuolo” donne che “odono i brusii dei to-

pi”, donne dalle “voci murate” che la città emargina e massacra con il suo frastuono, la casalinga e la prostituta di *Due donne da buttare* (Guiducci 1976). Anche questo testo prende le mosse da una inchiesta sociale che, nel 1965, il medesimo anno dei *Comizi d'Amore* di Pasolini, aveva visto intervistare sulla funzione della donna 1.018 uomini provenienti da classi ed aree diverse del paese (Palca 1965). Uno spaccato del ribaltamento della narrazione al maschile

Voci voci voci. Il mondo è gremito di voci. Ma noi udiamo solo le voci prevalenti – quelle di chi grida più forte. Eppure, a volte, nel rimbombo, mi sembra di afferrare una immensità silenziosa: quella in cui si cancella l'esistenza d'un infinito numero di gente privata di una voce propria. Mi sono detta: voglio imparare a udirla, questa massa di voci senza suono, espressione; voglio inoltrarmi dentro questa buia musica informe spoglia di percussioni. Così, camminando oltre i margini dello spazio sonoro in cui io vivo, ho incontrato donne dalla voce murata – donne che mai hanno parlato o a cui mai è stato concesso diritto o dignità di parola. Saranno le dolenti, straordinarie donne contadine del libro che verrà dopo questo: *La donna non è gente*. Qui, in *Due donne da buttare*, la restituzione alla donna della parola soffocata comincia invece dentro le pieghe urbane, nello stridio grigio della città. Si tratta di due donne del sottosuolo (donne che odo o i brusii dei topi), due donne che la città coinvolge e sfrutta con tutto il massacro del suo disprezzo, emargina con la forza del frastuono, racchiudendole – mentre scorre indifferente a loro- in destini isolati, destini-trappola. L'una e l'altra, la casalinga e la prostituta, chiusa ciascuna dentro un ghetto senza uscita (che pure, è tutta la vita loro concessa) qui diventano personaggi di se stesse (e di tutte le altre a cui alludono) anche se si tratta di due donne ben reali, da me conosciute, che ancora oggi stanno pagando la dura prerogativa di esistere. Nel loro raccontarsi, diverso, è la loro confessione di sé nel mondo, anzi: nella mancanza di mondo. Giacché non per tutti il mondo è infatti mondo, come i cori battesimali si stinano alle nascite a cantare (Guiducci 1976: Quarta di copertina).

3. *L'economista e il femminismo*

Il femminismo di Guiducci, per sua stessa dichiarazione, riportata da un'intervista per “Uomini e libri” dell'aprile-giugno 1990, origina da molto prima degli anni Settanta. Un femminismo dell'autocoscienza e della differenza, di piena seconda ondata che, nell'ambito del femminismo italiano, ha visto sempre

Armanda Guiducci in posizione autonoma e poco interessata all'interazione e alla militanza (Ragonesi 2018). Non sceglie riviste di settore e, quando lo fa, non stabilmente, probabilmente intenzionata a raggiungere un pubblico più largo, poco incline, com'era, alla chiusura autoreferenziale di certo femminismo borghese italiano (Parmeggiani 2006-2007). Nonostante questo, Guiducci sceglie un riferimento preciso e lo dichiara il 2 dicembre 1975 su una rivista non di settore, come l'*Avanti!*, nell'articolo "Rosaria, il sistema, i fascisti":

parlo soprattutto delle compagne fra cui mi sono liberamente battuta e mi batterò: le compagne socialiste della Commissione femminile, le compagne del Partito Radicale, le compagne del Movimento di liberazione della donna (Guiducci 1975: 3).

La vicinanza di Guiducci al Movimento di Liberazione della donna è giustificato anche dal fatto che la cultura e la collocazione politica del Movimento prende esplicitamente le mosse dal movimento femminista americano, il medesimo campo teorico scelto da Armanda Guiducci, anche se non attraverso la militanza attiva (Pisa 2017). La stessa Liliana Ingargiola, radicale, riconosce l'affinità delle posizioni di Guiducci col Movimento, così come Rachele Farina e, nel *Dizionario biografico delle donne lombarde*, inserisce l'autrice nella medesima area, passando sempre per il legame con il femminismo americano (Farina 1995), ma senza rilevarne alcuna frequentazione attiva. Sicuramente Guiducci partecipa ad un seminario del Club delle donne di Roma, nel marzo 1983, e dibatte sui valori tradizionali a confronto dell'emancipazione femminile, come testimonia la pubblicazione su "Minerva", il mensile del club, dell'articolo *Il mal d'ansia nei continenti*. La stessa Anna Maria Mammoliti, con Adele Cambria e Margherita Boniver, ricordano la presenza di Guiducci alle iniziative di area socialista e radicale (Cambria 1992: 18). Certamente, saranno gli anni Settanta-Ottanta che vedranno Guiducci impegnarsi pienamente in campo femminista, anche se tra le studiose non manca chi ritenga che già la produzione poetica precedente ne indicasse l'orientamento:

A mio avviso, «l'esordio letterario» di Armanda Guiducci femminista si potrebbe retrodatare; infatti, se si fa riferimento al 1974 non si tiene

conto delle *Poesie per un uomo* che escono nel 1965 con Mondadori e costituiscono per l'autrice la presa di coscienza della propria identità femminile. Le poesie sono accomunate a *La mela e il serpente* dalla centralità della corporeità femminile, anche se il tema è declinato in modo molto diverso; non soltanto perché si tratta di due generi letterari differenti, ma soprattutto perché i due testi si discostano l'uno dall'altro negli obiettivi. Infatti, il volume tratta la dialettica tra l'identità femminile, le pratiche socio-culturali e l'impegno politico; le poesie affrontano il femminile ripiegando su una dimensione più personale, intimistica e sentimentale, che «scava» nell'io dell'autrice. Guiducci stessa vede nella poesia un veicolo per liberare la propria femminilità e, al contempo, travolgere le convenzioni imposte alla donna dalla società. Nelle poesie l'uomo, al pari della donna, prende parte alla relazione di coppia; tuttavia, così come si verifica anche in *La mela e il serpente* e altri testi, il rapporto d'amore che vive l'io lirico non è tutto all'insegna della positività, ma la relazione con il sesso maschile è spesso complessa e negativa (Crovella 2021: 13-14).

Bisognerà aspettare gli anni Ottanta perché Guiducci si concentri sull'analisi economico-politica della relazioni di classe, con la conseguente rinuncia alla lotta per il potere da parte delle donne e, dunque, alla svalutazione autodistruttiva di sé. A fronte di questa consapevolezza, l'ulteriore considerazione riguarda la critica a certo femminismo e a certo marxismo al tempo stesso. L'analisi della condizione domestica della donna appare scelta conseguente per chi, come l'autrice, proviene da studi di tipo economico, sociologico e antropologico con la sensibilità letteraria dell'autobiografia e della storia. In questo senso, gli scritti posteriori a *La mela e il serpente* rappresentano un percorso di elaborazione concreta di quella sensibilità per le ultime del mondo e ciò coniugando classe e genere, questioni di natura e di cultura, centri e periferie.

Guiducci rileva come la famiglia contadina inurbata, nella quale la donna esce a lavorare in fabbrica e l'uomo perde identità, come “rovesciamento dell'ordine della natura”, faccia scrivere, già allo stesso Engels, dell'immorale condizione dell'infanzia urbana a “causa” del lavoro extradomestico femminile (Guiducci 1983: 158). Si esaurisce la considerazione della donna quale bene esclusivamente riproduttivo e ne viene fuori una capacità produttiva privata e familiare pronta ad essere espropriata dal capitale. Si sa bene della posizione reazio-

naria di Proudhon intorno al lavoro femminile, ma questi non rappresentò, purtroppo, sottolinea Guiducci, un caso isolato in quell'ambito socialista che mai fu del tutto dell'idea di Bebel. E con Bebel Guiducci fa riferimento a Stuart Mill, Lenin, ma soprattutto a Fourier, da cui è profondamente influenzata, per la sua dimensione di economista dell'emancipazione dal lavoro e di inventore di temi e spazi liberati, contro il concetto di virilità dominante del socialismo scientifico e non solo (Guiducci 1983). La stessa tendenza virilista inaugurata da Richard Pilling, l'operaio cartista, inventore dello sciopero, che nelle parole riportate dalla *Histoire du Mouvement ouvrier* di Dolléans paragona le operaie alle prostitute, come già nella *Pornocratie* di Proudhon (Dolléans 2021 [1830-1953]). Guiducci inserisce se stessa nell'antiproudhonismo di Jeanne Deroin, Flora Tristan (Tristan 1843), Suzanne Voilquin (Voilquin 1977 [1839-1846]), Juliette Adam (Adam 1858), nell'anti "pamelismo", nell'antifilantropia alla Melville. Mogli che ritornano in casa in cambio di più alti salari ai mariti o relegate al salario d'appoggio, intermediarie tra il mondo della merce e il mondo dei valori, subendo espropriazione di saperi e pratiche. In quest'ottica, la proposta del salario domestico di Selma James non risulta funzionale all'emancipazione, tutt'altro, appare piuttosto quale "rimedio alla disperazione", specie alla luce di quanto Shulamith Firestone obietta nel 1970 ne *La dialettica dei sessi*, ovvero che salariare il lavoro domestico non mette in gioco la fondamentale divisione del lavoro, causa delle conseguenze psicologiche e sociali di tale divisione (Firestone 1970). La questione del lavoro domestico, come è evidente, costituisce, nel femminismo di Armanda Guiducci, la figura di attraversamento di pratiche, culture, economie, stratificazioni dell'immaginario, mitologie, costruzioni di solidarietà e di lotta ma, soprattutto, ordini discorsivi trasversali ai dispositivi di potere e alle più diverse soggettivazioni. Questi i passaggi attraverso i quali si costruisce quel femminismo che in Italia non poteva che "nascere borghese", quale presa di coscienza delle più colte, costruendo una contro-cultura di impronta intellettuale nella quale inserire dimensioni linguistiche e categorie ermeneutiche da Marx a Woolf a Mead. Guiducci parla di "alterigia hegeliana" dal metro marxiano ultrarigoroso, ostico, dal "lin-

guaggio paratedesco”, lontano dall’empatia, come dalla stessa simpatia, per il soggetto concreto. Una questione drammaticamente legata al posizionamento maschile di quei marxisti “del Capitale” che specie nell’ambito del dibattito inglese, di medesima “scabra nudità” dell’anatomia economica della “New Left Review”, applicarono alla questione i medesimi termini “puntu-ti” che servirono alla stessa Unione Sovietica a non rispondere mai del problema, perché questione considerata politica e non economica in senso marxiano (Guiducci 1983). Allora Guiducci stessa, confrontando la massaia e l’operaia, ritorna al suo proprio marxismo, raffinato e demistificato, riconsiderando questioni come forza lavoro e sua valorizzazione in termini di tempo di lavoro sociale necessario per produrla e, dunque, con l’inserimento del lavoro domestico nel ciclo produttivo del capitale in senso classico. La riproduzione della forza-lavoro passa, già nel Marx del *Capitale*, e ancora di più in quello dei *Grundsrisse* della sussunzione formale e materiale del lavoro al capitale, per la valutazione del contributo morale ed economico del lavoro domestico. Così Guiducci cita testualmente Marx, dall’edizione tedesca del 1867 del *Capitale*: «Il lavoro forzato per il capitale usurpa il posto del lavoro libero per il mantenimento della famiglia; ed il sostegno economico del morale della famiglia era appunto questo lavoro domestico» (Guiducci 1983: 256). È la qualità di valore di scambio che nel lavoro domestico manca e che la stessa Christine Delphy, in *The Main Enemy* (Delphy 1976), non ricerca. Non c’è plusvalore nel lavoro domestico e Guiducci si dimostra solidamente informata degli studi sulla teoria del valore lavoro in Marx di autori come Gardiner, Himmelweith, Mohun, Smith, Seccombe, Vogel. La strada è quella di Brian Harrison (Harrison 1978): l’idea del lavoro domestico come esterno al modo di produzione dominante e in seguito cooptato, oggi diremmo espropriato, ma in dimensione funzionale, non produttiva. Si tratta della produzione di servizi quali valori d’uso non utili allo scambio, una funzione vantaggiosa per il capitale che in cambio garantisce la sussistenza. Guiducci decostruisce le argomentazioni degli economisti marxisti entrando in prima persona nel medesimo dibattito intorno all’ingaggio del mondo femminile domestico nella comune causa anticapitalistica, nelle sue sfumature e nelle sue contraddizioni,

fino alla posizione cruciale di Christine Delphy secondo cui il modo di produzione domestico rappresenterebbe un residuo della struttura patriarcale della famiglia e dello sfruttamento patriarcale delle donne. Così non sarebbe il capitale a sfruttare le donne, bensì le strutture patriarcali residue. Chi sono dunque gli oppressori delle donne? Gli uomini? I capitalisti? I mariti fungono da controllori del capitale nei confronti delle donne? Un mondo patriarcale che cospira col capitalismo in funzione ideologica, ma che, nello stesso tempo, creerebbe una unica classe di donne, contro una unica classe di uomini, secondo la tradizione del femminismo americano del XIX secolo pesantemente criticato da Armanda Guiducci. Da Charlotte Perkins Gilman (Gilman 1976) a Margaret Benston (Benston 1969), si tratta di considerare le donne come i meteci nell'antichità: in un modo di produzione precapitalistico. Ma la categoria dell'improduttività non si addice nemmeno agli schiavi, se non nella continua devalorizzazione del lavoro manuale che cresce nella misura in cui aumenta l'automazione della produzione. Guiducci è con Rosa Luxemburg in questo: non esiste un capitalismo puro fatto di capitalisti ed operai, il capitalismo stesso necessita di compratori al di là della schiera del proletariato classico, come la dinamica dell'imperialismo dimostra. Dunque, rimane la necessità del capitale di mantenere strati precapitalistici ed arcaici nella società, per nuove forme di sfruttamento e circolazione di beni. La donna diventa parte di un popolo preindustriale, tenuta in soggezione economica, protagonista forzata del mondo della "cosità". Si tratta della donna come classe? Si vuole dire che non c'è differenza tra Jenny Marx e la sua cameriera? Qui si inserisce la critica al femminismo borghese ma anche al marxismo indifferente alle cause storiche, precedenti al capitalismo, che hanno costruito il lavoro domestico articolato anche in area socialista (Guiducci 1983).

Il progetto di Guiducci, che ripropone il tema particolarmente sentito in Italia della doppia militanza e della contrapposizione tra radicalismo anti-istituzionale e anti-ideologico da una parte, e necessità di relazione con la politica istituzionale e le istituzioni della politica dall'altra, è ambizioso. L'autrice si fa portavoce e interprete della militanza politico-culturale delle donne nella storia, e mentre esplora il rapporto tra patriarcato e capitalismo recupera ma anche trasforma la

propria originaria formazione intellettuale e appartenenza ideologica. Pur riconoscendo infatti che marxismo e femminismo si offrono entrambi come pratiche rivoluzionarie per attuare cambiamenti socio-economici e promuovere uguaglianza, Guiducci critica l'indifferenza del marxismo verso lo sfruttamento, la subordinazione e l'emarginazione delle donne in quanto donne: il marxismo infatti riconduce la «questione femminile» ai principi della lotta di classe e della relazione dei lavoratori alla produzione del capitale; in realtà la risolve — o meglio dissolve — facendosi complice del sistema che vuole cambiare. Allo stesso tempo, però, critica, definendolo «borghese» ed «elitario», il femminismo a lei contemporaneo, in quanto tende a parlare delle donne nelle città [...] e a dimenticare la condizione di doppia esclusione o subalternità delle donne nelle campagne (Parmeggiani 2013: 274-275).

La necessità di un marxismo comunitario, non disgiunto, ma preceduto, da un femminismo dell'autocoscienza e della destrutturazione dello stereotipo permanente, anche quello comunista, diventa progettualità attiva di un sistema di produzione altro rispetto all'industrialismo capitalista, ma anche del produttivismo marxista.

E allora, ampio spazio nelle argomentazioni di Guiducci assumono le fourieriste Flora Tristan, Désirée Gay, Jeanne Déroin, Pauline Rolland portatrici di un'idea comunitaria della cura, come il cooperativismo di Gilman o il movimento dei kibbutzim israeliani, i progetti di Dolores Hayden in America con i quartieri non sessisti: teorie, pratiche, saperi della comunità che interrogano le donne già emancipate sulla liberazione di se stesse. Le donne occidentali, ci dice Guiducci, non sono le più felici per questa capacità di autocoscienza, diversi i fallimenti storici, ma continuano ad avere «speranza collettiva». Guiducci consegna, dunque, alle generazioni successive, l'articolazione letteraria e politica dell'auspicio che il coraggio trovi un inizio nella cooperazione collettiva del guardare e guardarsi reciproco:

Se, insieme, ci guardiamo indietro, e vediamo fluttuare, sulla morta distesa oceanica della storia delle masse, smisurate ma non misurabili, quasi interamente sprofondate nelle acque, di tutte le energie femminili consumate a sostegno della vita in questo paesaggio di forze inghiottite dove prevarica il silenzio, quanto, di grigiore in grigiore, a perdita d'occhio ammiriamo, non è che la desolazione. Cumuli e cumuli di energie sommerse, non riescono che a stento, e in minima par-

te, ad affiorare alla superficie della storia. Eppure, mi dico, fissando queste estese masse di nullità che si contendono l'orizzonte, ha poggia-
to su loro la forza quotidiana del mondo (Guiducci 1983: 287-288).

Bibliografia

- ADAM JULIETTE, 1858, *Idées antiproudhoniennes sur l'amour, la femme et le mariage*, Paris: Librairie d'Alphonse Taide.
- BADINTER ELISABETH, 1980, *L'Amour en plus : histoire de l'amour mater-
nel (XVIIe au XXe siècle)*, Paris: Flammarion.
- BENSTON MARGARET, 1969, "The Political Economy of Women's Libera-
tion", *Monthly Review*, 21,4, pp. 12-27.
- BRAIDOTTI ROSI, 1995, *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della mo-
dernità*, Roma: Donzelli.
- CAMBRIA ADELE, 1992, "Guiducci, femminista senza astio. Nei libri me-
scolo storie di vita e della sua vita con nuove teorie", in *Il Giorno*, 10
dicembre, p. 18.
- CAVARERO ADRIANA, 1990, *Nonostante Platone. Figure femminili nella fi-
losofia antica*, Verona: Ombrecorte.
- CAZORA RUSSO GAETANA, 1980, *Essere donna. Inchiesta sullo status so-
ciale della donna in Italia*, Milano: Rizzoli.
- CROVELLA FEDERICA CARLA, 2021, "Armanda Guiducci: una saggista dal-
la parte delle donne", in *Studi di Genere. Quaderni di Donne & Ricerca*,
vol. 6, pp. 1-73.
- CUDA ROSA, SPAZIANI MARIA LUISA, *Armanda Guiducci and Oliva Gualtieri
Bernardi: The question of gender as a genre*, Toronto: ProQuest Dissertations Publishing.
- DELPHY CHRISTINE, 1976, *The Main Enemy. Materialist Analysis of Wom-
en's Oppression*, London: Women's Research and Resources Centre
Publications.
- DELEUZE GILLES, GUATTARI FÉLIX, 1980, *Mille piani. Capitalismo e schizo-
frenia*, Roma: Castelvecchi.
- DOLLÉANS EDOUARD, 2021, *Histoire du Mouvement ouvrier. 1830-1953*,
Paris: République des Lettres.
- FARINA RACHELE, 1995, *Dizionario biografico delle donne lombarde 568-
1968*, Milano: Baldini & Castoldi.
- FIRESTONE SHULAMITH, 1970, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo ma-
schile e società tardo-capitalistica*, Rimini: Guaraldi.
- FRIEDAN BETTY, 1963, *The feminine Mystique*, New York: Norton.
- GIACOMONI SILVIA, 1979, *Miseria e nobiltà della ricerca in Italia: le fonda-
zioni e gli istituti di studi economico-sociali*, Milano: Zanichelli.
- GINSBORG PAUL, 1990, *A History of Contemporary Italy: Society and Poli-
tics 1943-1988*, London: Penguin.
- GUIDUCCI ARMANDA, 1961, *La domenica della rivoluzione*, Milano: Lerici.

- _____, 1967a, *Dallo zdanovismo allo strutturalismo*, Milano: Feltrinelli.
- _____, 1967b, *Il mito Pavese*, Firenze: Vallecchi.
- _____, 1974, *La mela e il serpente. Autoanalisi femminile*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1975, "Rosaria, il sistema, i fascisti", in *Avanti!*, 7 ottobre, p.3.
- _____, 1976, *Due donne da buttare. Una donna di buona famiglia e una ex-prostituta confessano il fallimento della loro vita*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1977, *La donna non è gente. L'esistenza emarginata delle più oppresse*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1979, *All'ombra di Kali*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1980, *Ragionamenti (1955-1957)*, Milano: Gulliver Edizioni.
- _____, 1982, *a colpi di silenzio*, Milano: Lanfranchi.
- _____, 1983, *Donna e Serva. Storia non sentimentale della degradazione femminile*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1984, *A testa in giù*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1989, *Perdute nella storia. Storia delle donne dal I al VII secolo d. C.*, Firenze: Sansoni.
- _____, 1990, *Medioevo inquieto. Storia delle donne dall'VIII al XV secolo d. C.*, Firenze: Sansoni.
- _____, 1991, *Virginia e l'Angelo*, Milano: Longanesi.
- _____, 1992, *Il grande Sepik. Il tramonto del primitivo*, Milano: Lanfranchi.
- GUIDUCCI ROBERTO, 1970, *Marx dopo Marx. Dalla rivoluzione industriale alla rivoluzione del terziario*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- HARRISON BRIAN, 1978, *Separate Spheres. The Opposition to Women's Suffrage in Britain*, London: Routledge.
- HARTMANN HEIDI, 1997, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*, in *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, a cura di Linda Nicholson, New York-London: Routledge, pp. 97-122.
- MAFAI MIRIAM, 1993, *Le donne italiane: il chi è del '900*, Milano: Rizzoli.
- MICHELL JULIET, 1971, *Women's Estate*, London: Penguin.
- MORIN EDGAR, 1962, *Autocritica. Una domanda sul comunismo*, Bologna: Il Mulino.
- PALCA GABRIELLA, 1965, *I Sultani*, Milano: Rizzoli.
- PARMEGGIANI FRANCESCA, 2006-2007, "For a Politics of the Gendered Self: Armanda Guiducci's Feminist Practices", in *Italian Culture*, 24-25, pp. 63-89.
- _____, 2013, "Armanda Guiducci e le sfide dell'identità", in *Cahiers d'études italiennes*, 16, pp. 271-280.

- PERKINS GILMAN CHARLOTTE, 1892, *The yellow wallpaper*, Boston, Mass: New England Magazine Corporation.
- PISA BEATRICE, 2017, *Il Movimento Liberazione della Donna nel femminismo italiano. La politica, i vissuti, le esperienze (1970-1983)*, Roma: Aracne.
- RAGONESI ELISABETTA, *Donne si diventa: il superamento della scissione corpo-mente nell'opera di Armanda Guiducci*, Carla Cerati, Maria Marccone, Zurich: Faculty of Arts.
- SCARAFFIA LUCETTA, ISASTIA ANNA MARIA, 2002, *Donne ottimiste. Femminismo e associazioni borghesi nell'Otto e Novecento*, Bologna: Il Mulino.
- SERAFINI UMBERTO, 1982, *Adriano Olivetti e il Movimento Comunità: una anticipazione scomoda, un discorso aperto*, Roma: Officina.
- TRISTAN FLORA, 1843, *Union ouvrière*, Paris: Imprimerie Lacour et Maistrasse fils.
- TROTTA GIUSEPPE, MILANA FABIO, 2008, *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, Roma: DeriveApprodi.
- VOILQUIN SUZANNE, 1977, *Mémoires d'une saint-simonienne en Russie (1839-1846)*, Paris: Des Femmes.

Abstract

ARMANDA GUIDUCCI E LA TEORIA CRITICA DEL MARXISMO: DONNE, LAVORO, CORPI E NOMADISMO

(ARMANDA GUIDUCCI AND THE CRITICAL THEORY OF MARXISM: WOMEN, WORK, BODIES AND NOMADISM)

Keywords: Feminism, Difference, Marxism, Poststructuralism, Work

The becoming-woman, brought about by the post-structuralist hypothesis as it is configured in the debate of Italian feminism, and beyond, of the 1970s, is a political, philosophical, social issue of power and the unpolitical space of the feminine. Armanda Guiducci crosses the defining and narrative paths of the relationship between nature and culture, biology and identity, in a process in which becoming-species crosses the biological as a social fact. In this context, the production of the Italian intellectual confronts in an original and critical way with orthodox Marxism on the one hand and with the feminism of difference, on the other, starting from the "cultural self-creation of a body freed from all narcissistic sedimentations", in a nomadic and pluriversal process of production and reproduction.

STEFANIA MAZZONE

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

smazzone@unict.it

ORCID: 0000-0003-1613-3513

EISSN 2037-0520