

# *Post-femminismo: forme di resistenza e contro-narrative*

ERIKA BERNACCHI

## 1. Introduzione

L'intervento di Adrienne Evans svoltosi durante il ciclo di seminari su *Vulnerability, Security and Human Rights. Homo Medicus and Commodification: A Bioethical Perspective*, sul tema *Postfeminist healthism: Anxiety in time of contradictions* ha portato alla luce una serie di tematiche che ci interrogano sugli sviluppi contemporanei nel modo di vivere il corpo, la salute e la sessualità in un'ottica di genere<sup>1</sup>. Evans ha affrontato in particolare il tema del "salutismo postfemminista" attraverso l'analisi di pratiche corporee portate avanti dalle donne, quali il *fitness*, l'estetica, inclusa la chirurgia estetica, e attraverso un'analisi della gravidanza. Ciò che emerge chiaramente sono le forti aspettative normative a cui le donne sono confrontate in un *framework* di "sensibilità postfemminista", come è stato definito da Rosalind Gill<sup>2</sup>. Attraverso l'illustrazione di una serie di campagne mediatiche e dei messaggi presenti su *social media* nel contesto inglese, Evans ha mostrato l'elevato grado di pressione a cui le donne sono sottoposte per riuscire a conformarsi ad un ideale normativo di salute e di bellezza. L'autrice si è soffermata sulle contraddizioni inerenti queste campagne che, da un lato, invitano le donne all'amore per se stesse e all'autostima, mentre, dall'altro, le spingono a lavorare per la trasformazione del proprio corpo e della propria mente verso ideali di fatto irraggiungibili.

Rifacendosi all'idea foucaultiana di bio-politica<sup>3</sup>, Evans ha sottolineato la normatività degli ideali proposti centrati sul concetto di vivere una buona vita (*a good life*), i quali richiedono una forte auto-sorveglianza e auto-monitoraggio. Questo vale a maggior ragione per la gravidanza, periodo durante il quale le donne sono chiamate a conformarsi ad una serie di comportamenti "salutisti", che includono a ben vedere precisi

---

<sup>1</sup> L'autrice ha ripreso queste tematiche nel saggio pubblicato in questo volume insieme a Sarah Riley e Martine Robson, cfr. *supra*.

<sup>2</sup> R. Gill, "Postfeminist media culture: Elements of a sensibility", *European Journal of Cultural Studies*, 10 (2007), 2, pp. 147-166.

<sup>3</sup> M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, tr. it. *La volontà di sapere*. Milano, Feltrinelli, 1976.



modelli di consumo. Evans sottolinea, da un lato, il ritorno ad una ri-tradizionalizzazione dei ruoli di genere fondata su un essenzialismo biologico che vuole la donna madre all'interno di una relazione eterosessuale e, dall'altro, l'idea del corpo in gravidanza come di un corpo *sexy*, alla moda e soprattutto pronto a tornare in forma appena passato il parto (*snapping back into shape*). Questa concezione della gravidanza, in cui ogni passaggio viene accuratamente monitorato dai medici e auto-monitorato dalle donne anche attraverso l'uso di apposite *app*, perde il suo potenziale oppositivo nei confronti di una visione neoliberale individualista di cittadinanza in linea con il concetto di sensibilità postfemminista. La gravidanza e la maternità si configurano di per sé in opposizione ad una concezione individualista della vita esprimendo al contrario l'idea di interdipendenza. Tuttavia, nell'ideale postfemminista la gravidanza viene a configurarsi come uno tra i *body projects* del sé, mentre “the pregnant body, like other bodies, become understood as malleable and produced through self-scrutiny and body work”<sup>4</sup>.

Alla luce di queste riflessioni, cercherò di mettere a fuoco quali sono gli elementi che contraddistinguono il concetto di sensibilità postfemminista e presenterò un'analisi di alcune pratiche e forme di attivismo che, a mio avviso, hanno la potenzialità di contrapporvisi.

## 2. Sensibilità postfemminista, ovvero la “complessificazione del *backlash*”<sup>5</sup>

Nella sua opera seminale *Postfeminist media culture. Elements of a sensibility*, Rosalind Gill<sup>6</sup> ha identificato gli elementi fondamentali di quella che ha definito una “sensibilità postfemminista” in particolare nell'ambito della cultura mediatica. Cercherò qui di ripercorrere i tratti salienti di questo approccio sottolineando quelli che a mio avviso emergono come gli aspetti più preoccupanti in un'ottica femminista.

Gill evidenzia come nell'ambito di una sensibilità postfemminista il corpo e il lavoro su di esso divenga il *locus* principale del successo e dell'identità della donna. La femminilità viene quindi intesa come una serie di pratiche che vanno a costruire il corpo femminile, come qualcosa che ha bisogno di una trasformazione costante e che richiede

---

<sup>4</sup> A. Evans, “Pregnancy”, in S. Riley, A. Evans, M. Robson (a cura di), *Postfeminism and Health: Critical Psychology and Media Perspectives*, London, Routledge, 2018, p. 107

<sup>5</sup> A. McRobbie, “Beyond postfeminism”, *Public Policy Research*, 18 (2011), 3, pp. 179-184.

<sup>6</sup> R. Gill, “Postfeminist media culture: Elements of a sensibility”, cit.



alle donne uno sforzo continuo di auto-sorveglianza e auto-monitoraggio. La centralità dell'apparenza fisica per l'affermazione femminile non è in sé un tema nuovo. Esiste un'ampia letteratura che indaga come in particolare l'industria mediatica e pubblicitaria si soffermino su una determinata rappresentazione della donna, la cui immagine sessualizzata viene utilizzata per la promozione dei più diversi prodotti nella cultura consumistica<sup>7</sup>. Altri autori e autrici si sono invece interrogati sul valore della bellezza e della sua ricerca attraverso una serie di pratiche estetiche. Naomi Wolf nel suo celebre saggio *Il mito della bellezza*<sup>8</sup> interpreta la competizione tra donne sulla base di criteri estetici come una reazione del patriarcato alle lotte femministe che mina la possibilità di costruire forme di sorellanza e solidarietà tra donne. Ghigi e Sassatelli<sup>9</sup> sottolineano come le richieste relative all'apparenza fisica siano molto più pressanti per le donne che per gli uomini svelando così un nesso tra bellezza e identità femminile:

Se non cura il proprio aspetto, un uomo non sarà per questo meno maschile, sarà semplicemente un uomo poco curato: ma lo stesso non può dirsi per una donna. Il corpo della donna non disciplinato, non manipolato, non curato, non imbellettato è un corpo non femminile<sup>10</sup>.

D'altro canto Helena Rubinstein, a capo di uno dei più importanti marchi dell'estetica, affermava “non esistono le donne brutte, esistono solo le donne pigre”<sup>11</sup>, sottolineando così il lavoro continuo che si nasconde dietro l'estetizzazione del corpo femminile e stigmatizzando contemporaneamente quelle donne che vi si sottraggono. Diversamente Hakim<sup>12</sup> parla di un capitale erotico che le donne possederebbero più degli uomini e che porta loro vantaggi in ogni ambito sociale; ritiene, quindi, ragionevole che le donne decidano di utilizzarlo e di accrescerlo. Tuttavia, anche volendo accogliere questa interpretazione, appare chiaro come la ricerca dell'accrescimento del proprio capitale erotico sia un percorso individuale che mette le donne in competizione e non favorisce una messa in discussione del paradigma patriarcale.

---

<sup>7</sup> L. Corradi, *Specchio delle sue brame. Analisi socio-politica della pubblicità: genere, classe, razza, età ed eterosessismo*, Roma, Ediesse, 2017.

<sup>8</sup> N. Wolf, *The Beauty Myth*, New York, Vintage Publishing, 1991, tr. it. *Il mito della bellezza*, Milano, Mondadori, 1991.

<sup>9</sup> R. Ghigi, R. Sassatelli, *Corpo, genere, società*, Bologna, Il Mulino, 2018.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>12</sup> C. Hakim, “Erotic capital”, *European Sociological Review*, 26 (2010), 5, pp. 499-518.



Se quindi la sessualizzazione del corpo femminile e la ricerca della bellezza per le donne come mezzo di affermazione sociale caratterizzano da tempo i rapporti di genere, in cosa si distingue il lavoro sul corpo e sulla mente che le donne sono chiamate a svolgere in un'ottica postfemminista? Gill identifica alcuni tratti salienti: innanzitutto un passaggio da un concetto di *sexual objectification* (oggettificazione sessuale) ad uno di *sexual subjectification* (soggettivizzazione sessuale) in base al quale avere un'apparenza fisica sessualmente attraente è il risultato di una scelta della donna che esprime in questo modo la sua agentività e che diviene fonte di *empowerment*. La costruzione di una femminilità iper-sessualizzata che precedentemente veniva considerata come un'oggettivazione sessuale subita dalle donne, nella sensibilità postfemminista diventa invece una scelta operata coscientemente dalle donne stesse:

The concept of sexual subjectification highlighted how the expectation to produce oneself into a highly polished, hyper-sexy form of femininity was constructed as women doing it for themselves, who in 'having it all' were no longer tied to a humourless feminist critique<sup>13</sup>.

McRobbie<sup>14</sup> sottolinea come le giovani donne siano invitate a disidentificarsi dagli obiettivi del femminismo considerato come un movimento sociale di cui non si sente più il bisogno e che viene anzi stigmatizzato e associato alla figura di donne non attraenti. Al contrario nel linguaggio postfemminista le parole d'ordine sono quelle di scelta, *empowerment*, piacere, competizione, ambizione, in un *mix* che al tempo stesso assume un vocabolario femminista (come quello relativo alla scelta e all'*empowerment*) e lo rifiuta non mettendo in discussione il contesto patriarcale e promuovendo una competizione tra donne. È inoltre importante chiedersi a chi sono riservate le possibilità di scelta ed *empowerment* promosse dal discorso post-femminista? Il lavoro costante che le donne sono chiamate a fare sul proprio corpo come *marker* di successo, per quanto le pratiche di *fitness* e della stessa chirurgia estetica, si siano fortemente diffuse, non è accessibile a tutte nello stesso modo e implica forti differenze basate sulla classe, la "razza", l'abilità e l'orientamento sessuale. Evans<sup>15</sup> ricorda ad esempio come l'ideale

---

<sup>13</sup> S. Riley, A. Evans, M. Robson (a cura di), *Postfeminism and Health: Critical Psychology and Media Perspectives*, cit.

<sup>14</sup> A. McRobbie, "Beyond postfeminism", cit.

<sup>15</sup> A. Evans, "Pregnancy", in S. Riley, A. Evans, M. Robson (a cura di), *Postfeminism and Health: Critical Psychology and Media Perspectives*, cit.



post-maternità dello *snapping back into shape* impersonificato da una serie di modelle e donne di successo non sia realizzabile per la comune donna lavoratrice. Si sofferma inoltre sulle differenze strutturali di accesso ai servizi, ricordando, ad esempio come negli Stati Uniti la mancanza di congedi di maternità abbia conseguenze negative soprattutto per le donne afro-americane.

La promozione di una prospettiva fortemente individualista non è ovviamente casuale e deve essere collocata in un contesto capitalistico neo-liberale che promuove l'idea dell'autoimprenditorialità e nel quale il modello di donna sessualmente attiva, professionalmente affermata e sicura di sé, è anche quello di una donna che consuma, quindi perfettamente funzionale al modello consumistico. Il rapporto tra femminismo e neoliberalismo è stato oggetto di numerose analisi che ne mettono in evidenza in maniera più o meno forte le criticità. Ad esempio, Nancy Fraser<sup>16</sup> fa riferimento alla convergenza tra femminismo contemporaneo e capitalismo neoliberale della quale sarebbe responsabile il femminismo della seconda ondata con il suo privilegiare le questioni relative all'identità su quelle relative alla giustizia sociale. Diversamente McRobbie<sup>17</sup> sostiene che sia stato proprio il neoliberalismo a lanciare un attacco al femminismo, sottolineando come a causa del radicamento del neoliberalismo in Gran Bretagna e del costante disinvestimento nei programmi sociali, la famiglia, di cui le donne sono considerate responsabili, sia attualmente considerata una piccola impresa, mentre i figli vengono considerati capitale umano.

Evans evidenzia poi come, paradossalmente, il discorso centrato sull'idea delle scelte individuali si intrecci con un discorso di essenzialismo biologico. Questo emerge ampiamente nei media dove il modello di donna affermata professionalmente e sessualmente attraente, va di pari passo con quella di una donna eterosessuale, che si realizza nel matrimonio e nella gravidanza. Come già evidenziato, Evans sottolinea proprio la forte normatività della maternità, come elemento fondamentale nell'affermazione della propria femminilità.

---

<sup>16</sup> N. Fraser, "Feminism, Capitalism and the Cunning of History", *New Left Review*, 56 (2009), pp. 97-117.

<sup>17</sup> A. McRobbie, "Feminism, the Family and the New 'Mediated' Maternalism", *New Formations*, 80 (2013), pp. 119-137



Possiamo quindi concludere che le caratteristiche salienti di una sensibilità postfemminista che possiamo riassumere nel passaggio da una oggettivazione ad una soggettificazione, l'imperativo di trasformare la propria mente e il proprio corpo, l'enfasi sull'individualismo, in un contesto neoliberale, uniti ad un determinismo biologico si pongono in opposizione ad una concezione del femminismo inteso come un movimento transnazionale volto alla ricerca della giustizia sociale. È tuttavia importante ricordare come, mutuando alcuni aspetti del femminismo, la sensibilità postfemminista sia più difficile da decifrare e decostruire, motivo per cui McRobbie fa riferimento a questo proposito ad una complessificazione del *backlash* in relazione al concetto espresso da Susan Faludi<sup>18</sup>.

### 3. Pratiche corporee resistenti antiegemoniche

In questa sezione proverò ad identificare alcuni esempi di attivismo e di pratiche che si oppongono o hanno la potenzialità di opporsi ad un paradigma fondato sulla sensibilità postfemminista in relazione al contesto italiano. Farò riferimento a titolo meramente esemplificativo a pratiche molto diverse tra loro, tra cui il movimento *Ni una menos* – in Italia “Non una di meno” (NUDM) –, il fenomeno della spiritualità della Dea e ad alcune pratiche corporee e forme di moda portate avanti da ragazze di nuova generazione di origine immigrata.

Il movimento *Ni una menos* si è originato in Argentina nel 2015 a seguito del femminicidio di una ragazza quattordicenne da parte del compagno e porta avanti un'agenda femminista centrata innanzitutto sui temi della violenza di genere, i diritti sessuali e riproduttivi compreso l'aborto, il *gender pay gap*, i diritti delle persone trans e dei/le *sex workers*<sup>19</sup>. Il movimento si è rapidamente diffuso in molti paesi dell'America Latina e si è esteso ad altri continenti, compreso quello europeo. In Italia ha conosciuto una rapida diffusione portando avanti campagne e manifestazioni contro la violenza di genere, per l'aborto sicuro, contro le politiche securitarie in tema di immigrazione ed esprimendo solidarietà ad una serie di movimenti di donne in ambito internazionale.

---

<sup>18</sup> S. Faludi, *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, Manhattan, Crown Publishing Group, 1991.

<sup>19</sup> Per un'analisi dell'evoluzione recente del movimento *Ni una menos* in Argentina si veda <<https://sicura.home.blog/2019/11/06/alcune-riflessioni-sul-ni-una-menos-in-argentina/>> 10 ottobre 2019.



Attraverso un'analisi dei documenti prodotti, degli slogan lanciati, delle immagini riprodotte sul sito e durante le manifestazioni, si comprende l'opposizione netta con il linguaggio proprio del paradigma postfemminista. Ad esempio, nel “Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza di genere” si descrive la violenza come un prodotto del patriarcato che ha trovato nuova linfa vitale all'interno del sistema capitalistico. Inoltre, si riafferma la centralità di un progetto femminista e si esprime la necessità di:

riprendere tutt@ insieme parola, liberare spazi in cui sia possibile partire da sé, praticando forme di resistenza e di autogestione; aprire contesti in cui si possano decostruire le relazioni di potere e le asimmetrie; luoghi dove le nostre pratiche antiautoritarie e modelli di socialità liberi dalla violenza siano prioritari, dove sperimentare nuove modalità di relazione e di cura<sup>20</sup>.

Nel movimento NUDM ritroviamo una serie di temi cari al femminismo della seconda ondata, come l'attenzione ai diritti sessuali e riproduttivi, la violenza di genere, le disegualianze economiche, tuttavia riscontriamo anche un linguaggio più inclusivo delle differenti identità di genere e l'adozione di una prospettiva intersezionale. Il Piano recita: “Praticiamo pertanto un femminismo intersezionale che, pur riconoscendo le differenze che caratterizzano le condizioni di ognun@, sceglie di lottare insieme contro la violenza del patriarcato, del razzismo, delle classi, dei confini”<sup>21</sup>. Questo cambiamento di linguaggio e di prospettiva è certamente il frutto di una significativa presenza giovanile nell'ambito del movimento che, come sottolinea Daniela Chironi<sup>22</sup>, ha svolto un ruolo molto incisivo, a differenza delle analisi che vorrebbero i *millennials* come poco coinvolti in movimenti sociali. Attiviste femministe e LGBTQI hanno veicolato la centralità di una prospettiva intersezionale che vada oltre il binarismo di genere per includere quello che è stato definito da una persona intervistata “a vast amount of subjectivities which are somehow eccentric and oppressed”<sup>23</sup>. È interessante notare come la composizione intergenerazionale di NUDM abbia attivato sia processi di scambio che di tensione, in modo particolare su tematiche quali il *sex work* e la maternità surrogata. Ciò che più

---

<sup>20</sup> Non una di meno, “Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza di genere”, 2019, pp. 11-12, consultabile al sito <<https://nonunadimeno.wordpress.com/>> 23 ottobre 2019.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 35

<sup>22</sup> D. Chironi, “Generations in the Feminist and LGBT Movements in Italy: The Case of Non Una Di Meno”, *American Behavioral Scientist*, 63 (2019), 10, pp. 1469-1496.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 1483.



interessa ai nostri fini è come l'ampia e diversificata presenza giovanile, l'assunzione di tematiche LGBTQI, l'approccio intersezionale rendano NUDM un movimento femminista (e transfemminista) che molto difficilmente può essere identificato con un tipo di femminismo "vecchio stampo", composto da donne delle passate generazioni e di cui non si sente più la necessità, come vorrebbe la retorica postfemminista.

Un altro esempio di pratiche di segno diverso che ha la potenzialità di contrapporsi alla sensibilità postfemminista è il fenomeno della spiritualità della Dea, che si basa sul recupero o reinterpretazione di forme di spiritualità centrate su culti di divinità femminili. Questo tipo di spiritualità originatasi nel contesto anglosassone a partire dagli anni Sessanta<sup>24</sup> e che ha di recente conosciuto un certo sviluppo anche in Europa e in Italia<sup>25</sup>, si fonda sull'idea di un principio creativo femminile attraverso un'operazione di recupero e reinterpretazione di antichi culti legati a divinità femminili.

L'obiettivo è quindi quello di ricreare un ordine simbolico in aperta opposizione all'ordine patriarcale attraverso la raffigurazione del divino non solo in forma femminile, ma anche secondo plurime rappresentazioni che permettono di recuperare una maggiore completezza e libertà di ruoli di genere. In queste forme di spiritualità si fa infatti riferimento alla rappresentazione di archetipi o divinità femminili che mostrano sia attributi tradizionalmente femminili come la cura, la compassione, l'amore, sia caratteristiche quali la forza, l'indipendenza, l'ombra, la sensualità. Nelle parole di una donna intervistata: "scoprire la completezza del femminile perché noi abbiamo vissuto un'educazione appunto di tipo patriarcale e poi cattolica che ha creato una mutilazione nel femminile".<sup>26</sup>

Quello che è interessante rilevare in questo contesto è come anche l'ambito della spiritualità della Dea si caratterizzi per la centralità del corpo femminile, secondo modalità che sono però molto diverse da quelle della sensibilità postfemminista. La spiritualità della Dea si contraddistingue infatti per la celebrazione del corpo femminile e

---

<sup>24</sup> Sul fenomeno si veda: C. Eller, *Living in the Lap of Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*, Boston, Beacon Press, 1993; C. Spretnak, *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York, Anchor Books Doubleday & Co. Inc., 1982.

<sup>25</sup> Sul fenomeno della spiritualità della Dea in Italia ho condotto uno studio esplorativo: E. Bernacchi, "Oltre al Dio Padre: la spiritualità della Dea come nuova forma di *empowerment* delle donne?", *About Gender*, 10 (2016), 5, pp. 37-74.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 60.



dei suoi cicli che sono visti come una porta di accesso al sacro. Rooney<sup>27</sup>, una delle prime studiose del fenomeno in ambito anglosassone, evidenzia come nella spiritualità della Dea il corpo venga considerato come “un testo sacro personale”, come luogo privilegiato di conoscenza che non deve essere percepito necessariamente come un’entità di genere, o comunque solo nella misura in cui questo implichi per le donne il conferire un significato positivo al corpo femminile. Quest’ultimo aspetto viene considerato come un atto politico femminista di per sé a causa dell’oppressione subita delle donne nel sistema patriarcale. Secondo Laura Corradi<sup>28</sup> la spiritualità della Dea costituisce un invito ad un *re-embodiment* della spiritualità delle donne e delle politiche femministe.

Anche nell’ambito della spiritualità della Dea, la letteratura si è interrogata sul possibile rischio di essenzialismo biologico. Se infatti, da un lato, la celebrazione del corpo femminile e della maternità appare come una risposta all’espropriazione del potere generativo e creativo femminile operato in ambito patriarcale, dall’altro si ripropone il rischio di una sovrapposizione tra donna e natura e modelli di femminile centrati su concetti di cura. Questo rischio è stato evidenziato ad esempio da Cynthia Eller<sup>29</sup> secondo la quale nella spiritualità della Dea è presente un’enfasi eccessiva rispetto alla base biologica dell’essere donna che può portare non ad una situazione di *empowerment* per le donne, ma piuttosto di *disempowerment* per donne e uomini in quanto la nozione di cura dovrebbe essere intesa e promossa come una qualità umana e non necessariamente femminile. Al contrario Rountree<sup>30</sup> invita ad andare oltre al dibattito sull’essenzialismo e alla logica binaria che mette in opposizione natura e cultura, corpo e mente, spiritualità e politica. Nella sua interpretazione il concetto di Dea diviene una metafora per l’intero cosmo che incorpora il maschile e il femminile e tutti i dualismi. Anche nell’ambito dello studio esplorativo che ho condotto sul fenomeno della spiritualità della Dea in Italia emerge una gamma di esperienze e sfumature diverse rispetto ad una visione di donna centrata sugli aspetti biologici. Ad esempio Luciana Percovich, una delle più importanti esponenti di questo filone di spiritualità, dichiara:

---

<sup>27</sup> K. Rountree, “The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate”, *Social Analysis*, 43 (1999), 2, pp. 138-164.

<sup>28</sup> L. Corradi, “Notes from the Field: The Body of the Goddess: Women’s Transnational and Cross-religion Eco-Spiritual Activism”, *Societies Without Borders*, 6 (2011), 3, pp. 330-362.

<sup>29</sup> C. Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won’t Give Women a Future*, Boston, Beacon Press, 2000.

<sup>30</sup> K. Rountree, “The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate”, cit.



Quando avviene semplicemente a un livello superficiale, presente anche nel movimento della Dea nelle sue manifestazioni più consumistiche e genericamente “pagane”, la nuova esaltazione del potere generativo e curativo del femminile sembra anche a me a volte una riproposizione e un “ritorno al privato”. Ma i gruppi, i cerchi, i seminari e i convegni in cui mi sono mossa e di cui ho conoscenza, e non solo in Italia, intendono questo potere non solo come quello di dare la vita, ma soprattutto come potere di dare le regole per la continuazione della creazione. Quindi politico nel senso più ampio del termine<sup>31</sup>.

Altri elementi interessanti nel fenomeno della spiritualità della Dea che si pongono in contrasto col paradigma postfemminista riguardano la dimensione comunitaria e sociale di questa esperienza. Emerge infatti l'importanza di percorsi collettivi al femminile che per certi versi ricordano i gruppi di autocoscienza femministi degli anni Settanta, come sottolineato in questa testimonianza: “niente di tutto questo che ho vissuto l'ho vissuto in solitudine, l'ho vissuto dentro un gruppo di altre donne”<sup>32</sup>. Inoltre, a livello sociale, la spiritualità della Dea si traduce spesso in una ricerca di nuovi modelli socio-politici in opposizione a quello capitalista, incentrati su un'attenzione ecologica e che guardano con interesse a società pre-capitaliste come quelle indigene e di stampo matriarcale<sup>33</sup>. Al di là delle problematiche relative alla praticabilità di tali modelli e ai rischi di appropriazione di pratiche indigene o di idealizzazione di tali società, è chiaro che la prospettiva di senso di questi percorsi si colloca in una dimensione molto diversa da quella incarnata dal modello del capitalismo neoliberale.

Il terzo esempio di pratiche che vorrei citare come una potenziale forma di resistenza ad una sensibilità postfemminista è rappresentato da pratiche corporee e forme di moda portate avanti da ragazze di nuova generazione di origine immigrata che sono state definite da Frisina e Hawthorne<sup>34</sup> pratiche contro-egemoniche e sfide all'immaginario razziale italiano. Le autrici hanno analizzato, tra le altre, alcune pagine Facebook e blog creati da giovani donne musulmane che intendono proporre un diverso

---

<sup>31</sup> Percovich int. n. 6, cit. in E. Bernacchi, “‘Oltre al Dio Padre’: la spiritualità della Dea come nuova forma di *empowerment* delle donne?”, cit., p. 62.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>33</sup> Su questo aspetto si veda ad esempio H. Goettner-Abendrot, *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures across the Globe*, New York, Peter Lang, 2012, tr. it. *Le società matriarcali. Studi sulle culture indigene del mondo*, Roma, Venexia, 2013.

<sup>34</sup> A. Frisina, C. Hawthorne, “Italians with veils and Afros: Gender, beauty, and the everyday anti-racism of the daughters of immigrants in Italy”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44 (2018), 5, pp. 718-735.



tipo di bellezza e di moda in opposizione ai canoni occidentali dominanti. Ad esempio, la pagina Facebook “Hijab Elegante”, creata nel 2012 da una giovane donna italiana di origine marocchina, intende mostrare come l’ideale di modestia islamica non sia incompatibile con quello di bellezza e di moda. Sulla pagina Facebook le ragazze musulmane esprimono il loro disappunto per il fatto di essere considerate come non emancipate e non libere per il loro credo religioso e perché indossano il velo islamico e rivendicano il loro diritto ad essere belle secondo canoni estetici diversi. Nelle parole di una intervistata:

As a teenager you want to look like the rest of the group, you want to be noticed. And it’s hard because beauty in Europe is stereotypically white, blond, blue eyes, tall, thin [...] we wanted to show that you can be beautiful without being stereotyped [...] You can dress well without uncovering yourself [...] I read a lot of fashion blogs and said to myself, ‘How annoying! The women are all the same’<sup>35</sup>.

Questa giovane donna mostra chiaramente come gli ideali di bellezza e di moda occidentali siano fortemente stereotipati e omologati non lasciando spazio alla diversità (e diventando così noiosi), diversità che invece viene rivendicata come un diritto alla non assimilazione anche da un punto di vista estetico, senza per questo rinunciare alla bellezza.

Un’altra forma di resistenza a modelli di bellezza standardizzati ed egemonici che viene analizzata da Frisina e Hawthorne è quella relativa alla scelta di lasciare i propri capelli al naturale per le ragazze afrodiscendenti, come viene proposto nella pagina Facebook “Nappytalia” fondata nel 2014 da Evelyne Afaawua, una ragazza italo-ganese. Obiettivo della pagina è quello di creare uno spazio per le donne afro-italiane per apprendere l’amore verso se stesse, valorizzare il proprio aspetto fisico e riscoprire le proprie radici africane. La pagina vuole inoltre affermare la possibilità di un’identità afro-italiana che sia bella, cosmopolita e di successo. Anche in questo caso emerge una forte richiesta di poter incarnare diversi ideali di bellezza senza doversi omologare agli ideali di bellezza occidentali che prevedono per le donne afrodiscendenti di dover “disciplinare” i propri capelli.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 724.



In entrambi i casi, “Hijab elegante” e “Nappytalia”, rappresentano piattaforme di condivisione della propria esperienza, spazi di mutuo-aiuto diventando così forme di resistenza ai tentativi di assimilazione della cultura dominante. Oltre agli esempi sopra riportati, sono molte le associazioni e i siti web recentemente creati in Italia da ragazzi e ragazze figli di immigrati per sfidare i pregiudizi contro l’immagine comune dei migranti e volte a promuovere una riflessione sull’eredità coloniale che emerge nella produzione di immagini razziste e sessiste nei media *mainstream*<sup>36</sup>. Alcune di queste piattaforme si occupano anche di moda e bellezza, come ad esempio il sito Afroitalian Souls<sup>37</sup> che documenta la presenza delle *hijabies* in Italia<sup>38</sup> promotrici della “modest fashion”, mettendo peraltro in rilievo come le grandi marche di moda si siano mostrate subito pronte ad accogliere le richieste di questo nuovo gruppo di potenziali consumatrici.

#### 4. Conclusioni

Riley, Evans e Robson sottolineano come a dieci anni da quando Gill ha coniato il termine “sensibilità postfemminista” gli elementi caratteristici di questo paradigma – vale a dire il passaggio da un concetto di “oggettificazione sessuale” ad uno di “soggettivizzazione sessuale”, il ritorno ad un essenzialismo biologico, l’imperativo di trasformare la mente e il corpo in modo che il corpo divenga un *marker* di successo – sono passati dal linguaggio mediatico per entrare nel senso comune.

In questo breve scritto ho mostrato, tuttavia, l’esistenza di una pluralità di forme di attivismo, anche molto diverse tra loro, che hanno la potenzialità di contrapporsi alla sensibilità postfemminista. Innanzitutto, in questi ultimi anni abbiamo assistito al ritorno di movimenti femministi con una forte presenza giovanile, come NUDM, ed al proliferare di nuove forme di attivismo, anche su *social media*. Se le giovani donne sono il *target* principale dei messaggi postfemministi, sono anche le protagoniste di forme di attivismo che meglio vi si possono contrapporre. Ad esempio, Athena Thoma, una ragazza

---

<sup>36</sup> Alcuni esempi: la rete Coordinamento nazionale nuove generazioni italiane CoNNGI, consultabile al sito <<http://conngi.it/>> 15 ottobre 2019; Afroconnessioni, consultabile al sito <<https://www.afroconnessioni-news.it/>> 15 ottobre 2019; Afro Italian Souls, consultabile al sito <<http://www.afroitaliansouls.it/>> 15 ottobre 2019; Neri italiani, consultabile al sito <<https://www.facebook.com/neritaliani/>> 15 ottobre 2019.

<sup>37</sup> Afro Italian Souls, cit.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



originaria di Cipro che ha studiato *fashion photography* al London College of Fashion ed è la creatrice della campagna “Diversity is the real beauty”<sup>39</sup>, scrive:

I believe that every single woman should have a portrait of herself hanging on the wall. Every woman should have a personal photography book of her own portraits; Portraits that remind her how beautiful, special and powerful she is, no matter her body shape or size. Portraits that reflect her beauty; Her Own Reflection of Beauty.<sup>40</sup>

Nella campagna “Diversity is the real beauty” una serie di ragazze vengono mostrate di schiena mentre tengono in mano alcuni oggetti per simboleggiare la volontà di voltare le spalle all’industria della moda e ad un’idea di bellezza preconfezionata alla quale rispondere con la propria personale idea di bellezza, mentre l’uso degli oggetti intende simboleggiare l’oggettificazione della donna.

Infine, il progressivo affermarsi anche in Italia di forme di attivismo femminista intersezionale, *queer* e postcoloniale, come nel caso di NUDM, offre potenzialmente una nuova linfa per il movimento femminista che negli ultimi anni è stato, da un lato, almeno in parte, cooptato dal neoliberalismo e, dall’altro, stigmatizzato da una narrazione mediatica dominante che lo ha descritto come un’istanza obsoleta.

*Erika Bernacchi*  
*Università di Firenze*  
[erika.bernacchi@gmail.com](mailto:erika.bernacchi@gmail.com)

---

<sup>39</sup> Cfr. <<https://www.youtube.com/watch?v=18nHgadxPIY>> 15 ottobre 2019.

<sup>40</sup> Cfr. <[https://www.facebook.com/pg/Athena-Thoma-Vision-through-photography-261350447370957/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/Athena-Thoma-Vision-through-photography-261350447370957/about/?ref=page_internal)> 15 ottobre 2019.