

Da Olympe de Gouges alla Rojava

La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza

Roberta Ferrari

Abstract: To understand the feminist critique of the concept of people means reconstructing the semantics of a struggle on the body of the nation, exploring the relationship, the paradoxes and the contradictions between equality and difference. It means showing the external and internal struggle waged constantly against the political neutralization and the social valorization of the difference by political, social and economic institutions. Above all it means questioning the problem of political unity and the way in which the feminist critique has unveiled its patriarchal character. Taking as a starting point Olympe de Gouges' critique, in the framework of the universalism of rights born in the French Revolution, the essay reaches the Kurdish critique at the base of the political experiment of the Rojava, discussing the theoretical and political path of black feminism and the political inventions of those postcolonial and transnational feminists who, also today, continue to analyse freedom, autonomy and democracy in the global world from the point of view of the dilemma of equality.

Keywords: People; Feminism; Olympe de Gouges; bell hooks; Rojava.

*Rivendicare ciò che vi appartiene in base ai saggi decreti della natura: che cosa dovrete temere da una così bella impresa?*¹

*Perché noi non abbiamo il problema di non avere uno stato, abbiamo un problema di libertà.*²

1. Critica femminista e unità politica

La critica femminista ha operato come *speculum* del rimosso o della finzione politica che legittima l'omogeneità del popolo. Essa ha disvelato la differenza dentro il problema politico dell'uguaglianza. È dentro questa

* Università degli Studi di Bologna (roberta.ferrari6@unibo.it)

¹ de Gouges (2007, 25).

² Dirik (2017a).

contraddizione tra differenza e uguaglianza che si innesta e irrompe la critica femminista del popolo, perché pone il problema dell'uguaglianza come questione politica della differenza, dando vita un radicale ripensamento dell'unità politica.

Nel 1664 Margaret Cavendish ha affermato che “ogni particolare creatura è una Repubblica e non una Monarchia”³, per negare che l'unità possa essere fondata sulla supremazia dell'uno. Nel 1706 Mary Astell si è chiesta: “se tutti gli uomini sono nati liberi, come mai tutte le donne sono nate schiave?”⁴. Queste donne hanno mostrato le crepe dell'unità politica che si apprestava a ossessionare il canone politico occidentale, aprendo alla possibilità di ridefinire popolo e nazione su altre basi, stabilendo nuovi paradossi politici. Nel 1791 Olympe de Gouges ha definito la nazione come “nient'altro che la riunione della donna e dell'uomo”⁵, per negare qualsiasi altra autorità che non scaturisse da questa unione. Un anno dopo, sull'altra sponda della Manica, Mary Wollstonecraft ha indicato nella “rivoluzione nei modi di vivere delle donne” l'unica via “per riformare il mondo”⁶, facendo così della ‘questione femminile’ un problema universale. In questo nuovo universalismo, il ‘popolo delle donne’, quello che il femminismo degli anni Settanta definirà *sisterhood*, viene messo in crisi dalla voce delle donne nere. Nel 1851 la militante e suffragista nera Sojourner Truth ha dichiarato davanti a una folla di uomini: “ho lavorato e mangiato quanto un uomo, ho dato molti figli alla luce per vederne alcuni venduti come schiavi. Non sono dunque una donna?”, per rivendicare in quanto donna le differenze politiche che tagliavano e separavano la società americana.

Negli anni sessanta e settanta del Novecento i femminismi italiani, francese e americano hanno affrontato in modi diversi quello che è divenuto noto, secondo una felice formula di Carole Pateman, il “dilemma Wollstonecraft”, quella tensione tra uguaglianza e differenza che compare per la prima volta negli scritti della femminista inglese e che secondo Pateman consiste nel fatto che “le due strade verso la cittadinanza che le donne hanno perseguito sono reciprocamente incompatibili all'interno dei confini del welfare state patriarcale, e, in tale contesto, sono impossibili da raggiungere”⁷. Una cittadinanza impossibile, quella delle donne, “paradossale”, concessa eppure negata perché fondata su una forma dell'uguaglianza che, come l'universalismo cui si appella, cela e riproduce la sostanza della

³ Cavendish (1664: 337).

⁴ Astell (1996, 19).

⁵ de Gouges, (2007, 19).

⁶ Wollstonecraft (1992, 133).

⁷ Pateman (1988, 231-262).

subordinazione, non solo sessuale, ma simultaneamente razziale e sociale⁸. La critica femminista si è rivolta non casualmente contro il linguaggio dei diritti, smascherandone la struttura discorsiva costitutivamente patriarcale, incapace di intaccare l'ordine simbolico dell'individuo universale astratto. La critica dell'universale che il femminismo ha condotto fin dalle sue origini ha cioè posto il problema del soggetto neutro della politica come un enigma che non può essere risolto dentro la dicotomia tra uguaglianza e differenza: la pretesa di uguaglianza non può essere avanzata senza riconoscere le condizioni politiche della differenza che nessun istituto giuridico può eliminare. La forma paradigmatica di questo paradosso la troviamo nella condizione di vita e lavoro delle donne migranti a livello globale: qui la critica alla cittadinanza mette in luce non solo le differenze esistenti ma anche quelle prodotte e riprodotte sotto forma di gerarchie sociali e razziali, nel passaggio da un sistema patriarcale a un altro e nel modo in cui le migranti li sfidano⁹. Contemporaneamente la presenza politica delle migranti ridefinisce i confini e lo spazio transnazionale, portando alla luce, fuori dal quadro formale di ogni ordinamento politico, "una cittadinanza eccessiva"¹⁰ oltre che paradossale, ovvero non formalizzabile da alcun istituto giuridico.

Da questo punto di vista, la critica femminista ha un carattere differente da ogni altra critica. Essa nasce e si sviluppa in seno al suo oggetto e contemporaneamente forza, in modo inesorabile, la sua costituzione. Non è un caso che una delle prime voci di questa critica, Olympe de Gouges, costruisca la sua critica del popolo in un momento storico in cui esso si afferma come "nazione", intesa "come designatore di una comunità della nascita in grado di includere un'intera popolazione"¹¹, in cui cioè il popolo smette di essere una parte e si candida con la Rivoluzione francese a 'rappresentare' il tutto.

Ragionare sulla critica femminista del concetto di popolo significa ricostruire la semantica di una battaglia non sul nome, ma sul corpo della nazione. Significa mostrare la lotta esterna e interna condotta costantemente contro la neutralizzazione politica e la valorizzazione sociale della differenza necessaria allo Stato e al potere. Il salto temporale che farò nelle pagine seguenti, prendendo come cardini del mio discorso la critica di de Gouges, nel quadro dell'universalismo dei diritti nato nella Rivoluzione francese, e l'esperimento politico delle combattenti curde della Rojava, in-

⁸ Baritono (2008²).

⁹ Parreñas (2015).

¹⁰ Ferrari (2013, 29-49).

¹¹ Scuccimarra, Ruocco (2014).

crocia necessariamente il percorso storico e teorico del femminismo nero e le invenzioni politiche di quelle femministe postcoloniali che si sono confrontate con il problema della democrazia e del mondo globale.

Il femminismo ha portato e continua a portare alla luce tutti i paradossi alla base del canone politico moderno e della teoria politica contemporanea¹². Di fronte alla continua ricerca di un nuovo universalismo, sostenuta da pluralismi sempre più compilativi, la critica femminista continua a indicare “the undeniable embodiment of its claim to universality”¹³. Nella sua analisi del concetto di cittadinanza nella Francia rivoluzionaria dei diritti dell’uomo Joan W. Scott osserva come la critica femminista contro l’esclusione delle donne dai diritti politici apra un’interminabile serie di paradossi dal momento che “per poter contestare l’esclusione delle donne, [le femministe] dovevano agire in nome delle donne e così facendo invocavano proprio la differenza che cercavano di negare”¹⁴. Ogni dottrina egualitaria della complementarità prodotta dalla retorica politica del tempo si rivela paradossalmente funzionale a giustificare l’asimmetria del rapporto tra uomini e donne. “Nella loro ricerca di vie d’uscita dal paradosso di un’uguaglianza incarnata, le femministe ci mostrano i vicoli ciechi, i limiti di alcuni percorsi e la complessità di altri – tutti effetti dello stesso paradosso”¹⁵. Sono esattamente questi paradossi però ad aprire a una critica femminista del concetto di popolo, alla possibilità di esplorare l’intrico della cittadinanza moderna che la rende ancora terreno di contesa, perché quella critica non propone un nuovo universale inclusivo, un soggetto plurale sovrascritto all’asimmetria politica del contratto sociale, ma afferma l’esistenza di un soggetto che proprio per la sua irriducibile parzialità mette in discussione l’unità politica comunque fondata. In questo senso la critica femminista non è un pensiero costituente. L’insistenza sulla differenza sessuale come altra forma di libertà di Carole Pateman, la critica ai ‘diritti di gruppo’ di Susan Moller Okin, il federalismo cosmopolitico di Seyla Benhabib hanno prodotto riflessioni anche sul terreno più pratico delle alternative, seguendo strade molto diverse tra loro¹⁶. Tuttavia, come emerge soprattutto negli ultimi lavori di Nancy Fraser e Wendy Brown il pensiero femminista è prima di tutto un pensiero critico e l’enigma del popolo continua a essere il terreno polemico a partire dal quale è possibile sollevare

¹² Cappuccilli, Ferrari (2016).

¹³ Scott (1989, 1-21, 18).

¹⁴ Scott (1996, x). Riley (1988).

¹⁵ Scott (1996, 6).

¹⁶ Pateman (1988, 1989); Okin (1999); Benhabib (2004).

problemi e porre domande in grado di contestare le forme esistenti di società, di potere, di libertà¹⁷.

Non c'è una teoria femminista generale del popolo. Essa va ricercata nella critica dell'universale e della cittadinanza paradossale che le femministe hanno sviluppato in diverse congiunture storiche, e ancor più nella tensione tra differenza e differenze che è stata ed è ancora al centro del dibattito femminista globale. Ancora oggi molte sono infatti le teoriche femministe che continuano a discutere la questione del soggetto della politica cercando di scardinare la dicotomia tra uguaglianza e differenza per superare il suo enigma o metterlo a valore politicamente. Per questa ragione questo saggio non offre una ricostruzione complessiva del dibattito femminista attorno al concetto di popolo o delle alternative in vario modo delineate, ma intende discutere la sua critica femminista in tre momenti cruciali, per evidenziare lo scacco cui il femminismo continua a sottoporlo di fronte a quelle che si presentano come sue possibili soluzioni. Le domande vive della critica femminista mostrano come il problema dell'unità politica o dell'universalismo non possano più essere compresi nei termini dell'inclusione e dell'esclusione, né come una mediazione tra uguaglianza e differenza che avrebbe il compito di produrre un nuovo magico universale. Non a caso, molte delle riflessioni più recenti hanno messo in luce la forma contingente di ogni risposta a questo problema.

Riprendendo alcune formulazioni di Hannah Arendt, Judith Butler si chiede “se non [sia] solo il linguaggio a nominare e a costituire il popolo in quanto unità, ciò può forse avvenire attraverso altre risorse del corpo [...]?”¹⁸. Porre questa domanda significa “formulare una serie di dubbi sulla comprensività del concetto di popolo”¹⁹. Nella sua teoria performativa l'assemblea e la libertà di riunione pubblica finiscono per costituire il popolo in quanto “pluralità di corpi”, segnalando tuttavia non solo la sua irrepresentabilità, ma esattamente l'impossibilità e l'evanescenza del concetto di popolo, ovvero dell'unità di intenti, di azione, di ideali e persino di discorso e rivendicazioni politiche. Questa impossibilità è però secondo Butler la sua stessa possibilità. Nella enunciazione performativa ‘noi, il popolo’, il ‘noi’ è un lampo che attraversa la piazza, la strada, il raduno, per un istante, dopo il quale la diacronia di suoni, di gesti, di movimenti torna evidente. Ciò che invece viene messo in mostra uniformemente è la “vulnerabilità”, il “carattere precario degli esseri viventi”, come forma di “esposizione politica” che funge da comune denominatore della plurali-

¹⁷ Brown (2015); Fraser (2003, 2019).

¹⁸ Butler (2017, 74).

¹⁹ Butler (2017, 74).

tà dei corpi, “una distribuzione sociale di sé animati e interdipendenti”, che genera “alleanze”. In gioco ci sarebbe la possibile trasformazione dello Stato a partire da una visione del popolo che fa della sua vulnerabilità un progetto di cambiamento delle istituzioni contro la propria “destituzione”.

A capo di questa concezione del popolo c'è quella performativa del genere che sposta il problema politico della differenza facendone non una questione di potere ma di esistenza. La differenza non rappresenta una “rottura” storica e materiale, ma quella costruzione sociale che la performance può sovvertire nel tempo. La performance precede la parola, così come il popolo come insieme di corpi che si incontrano nella loro precarietà precede il discorso politico che può costituirlo come antitesi al potere. In questo senso il popolo diventa l'atto performativo che produce nel tempo nuove istituzioni comuni.

Già nel dialogo con Gayatri C. Spivak sullo stato-nazione, Butler aveva interrogato, partendo ancora dal pensiero di Arendt, la categoria del senza-stato, osservandola come prodotto non semplicemente dello stato-nazione ma del trattino che incatena e forza l'allineamento dello Stato alla nazione²⁰. È la nazione che produce lo Stato come istituzione escludente. Questo discorso la porta a ragionare attorno a forme post-nazionali di Stato, “forme di resistenza, di possibilità di azione e di contromobilitazione che eludono o mettono in stallo il potere statale”²¹, “forme di appartenenza non-nazionalista”²² in grado di innescare, come l'inno nazionale americano cantato in spagnolo, “una rielaborazione del potere”²³. L'atto performativo del popolo, l'esercizio pubblico della libertà, mobilita il discorso pubblico, produce, sebbene in modo contraddittorio, una politica della cittadinanza in grado di mettere al muro il potere dello Stato, di imporgli un cambiamento.

Di contro Spivak sostiene che “il punto, qui, è di opporsi al capitalismo senza regole, non di trovare lineamenti di utopia in un'appartenenza non-esaminata allo stato capitalista. La reinvenzione dello Stato va al di là dello Stato-nazione fin dentro i regionalismi critici. [...] Abbiamo bisogno di capire il ruolo determinante di qualcosa che non è nazionale né determinato dallo Stato. Questo è il capitale”²⁴. L'introduzione del capitale come ineludibile punto polemico del discorso femminista ridefinisce anche l'orizzonte di una politica del popolo e va sottolineato che è al femminismo

²⁰ Butler, Spivak (2009, 36-37).

²¹ Butler, Spivak (2009, 52).

²² Butler, Spivak (2009, 56).

²³ Butler, Spivak (2009, 64).

²⁴ Butler, Spivak (2009, 69-70).

globale che Spivak assegna questa possibilità di reinvenzione. La filosofa di origine bengalese insiste sul fatto che la crisi attuale “è un risultato della ristrutturazione economica e politica dello Stato nell’interesse del capitale globale” e ammette che “il femminismo globale” possa porsi come obiettivo quello più ambizioso di una “reinvenzione” dello “Stato come struttura astratta con uno sforzo persistente di tenerlo libero da nazionalismi e da fascismi”²⁵. Il riconoscimento del capitalismo come forza che tiene in vita lo Stato e quindi dell’impossibilità di pensare Stato e capitale separatamente avvicina per alcuni aspetti, come vedremo, l’immaginazione politica di Spivak a quella espressa da Abdullah Öcalan nei suoi scritti e soprattutto all’esperimento curdo guidato dalle donne combattenti della Rojava. Non a caso lei fa riferimento a modelli differenti di regionalismo ed evoca la possibilità di “giurisdizioni transnazionali”²⁶, sebbene li consideri nel contesto di una potenza del nazionalismo che rischia sempre di schiacciarli e quindi solleva ulteriori criticità.

A offrire uno sguardo nuovo sul problema della cittadinanza, mostrando come l’enigma politico della differenza vada pensato a partire dalle sue rotture interne e dal nesso politico, economico e sociale tra capitalismo e patriarcato è però soprattutto Chandra T. Mohanty. Secondo Mohanty l’unico modo per affrontare la questione dell’universale è sottoporlo a una costante critica, dove le determinazioni come la razza, il genere e la classe vanno comprese nelle loro interconnessioni globali: “sono le intersezioni tra le varie reti sistemiche di classe, razza, (etero)sessualità e nazione che ci posizionano come ‘donne’”²⁷. Il suo invito è dunque di ripensare anche la sorellanza non come un universale femminile, ma a partire dalle differenze che la spezzano e la interrompono. Seguendo una simile linea di ragionamento, Spivak ha sostenuto che “la più povera donna del Sud” o la donna migrante che svolge lavoro domestico nel Nord del mondo sono la prospettiva negata da cui la ragion post-coloniale agisce nel presente producendo socialmente la rappresentazione della donna subalterna come incapace di parlare²⁸. Spivak ricolloca la pretesa universalistica proprio in questa figura che può parlare nella misura in cui la sua subalternità non è trasformata in una categoria politica definita e separata, ma come il reale dello sfruttamento capitalistico, il punto di osservazione di una verità globale. La domanda che si può trarre da queste analisi è dunque anche quale discorso politico consente di ripensare e di politicizzare, la donna

²⁵ Butler, Spivak (2009, 69).

²⁶ Butler, Spivak (2009, 70).

²⁷ Mohanty (2012, 77-78); Baritono (2012).

²⁸ Spivak (2004).

subalterna? Il concetto di popolo, se guardato da questa prospettiva, va ripensato o superato?

Nelle pagine che seguono ricostruisco e ripercorro la critica femminista del popolo attraverso tre costellazioni storiche: la critica di de Gouges alla Nazione degli uomini scaturita come esito paradossale della Rivoluzione francese; il contributo fondamentale del femminismo nero alla decostruzione non solo dell'universale maschile ma anche di quello femminile e nero; il discorso politico di Abdullah Öcalan e infine il progetto politico delle combattenti curde in Rojava come teoria critica e pratica di un nuovo concetto di azione e di vita collettiva che ridefinisce radicalmente il significato politico del popolo e della nazione.

2. Nata dal popolo, uccisa dal popolo

Tocqueville ha scritto della Rivoluzione francese che essa è stata il più grande sforzo che un popolo abbia mai compiuto “per spaccare in due parti il suo destino e dividere con un abisso ciò che era stato da ciò che era”²⁹. La critica femminista ha operato una seconda spaccatura nel momento in cui la prima aveva generato un'unità del mondo che includeva le donne solo a patto di arrendersi al destino del loro sesso. Il destino del popolo poteva essere inventato, nascere *ex novo*, mentre quello delle donne era scritto una volta e per sempre nel grande libro della natura.

Quest'essere bizzarro, cieco, gonfio di scienza come un otre, quest'essere che, nel nostro sagace secolo dei lumi, è degenerato nella più crassa ignoranza, vuol comandare dispoticamente su un sesso che, avendo ricevuto in dote tutte le facoltà intellettuali, pretende di godere i frutti della Rivoluzione e reclama il proprio diritto all'uguaglianza, *per non dire di più*³⁰.

Con questa affermazione Olympe de Gouges mostra la tensione irriducibile tra la pretesa di uguaglianza, a cui non è possibile rinunciare, e l'affermazione di una differenza che se cancellata depotenzia l'uguaglianza stessa. Com'è noto la Rivoluzione francese è stata il teatro di un inedito protagonismo delle donne prontamente tradito con la chiusura di molti club femminili e società repubblicane delle donne che vengono vietati nei giorni che seguono la Rivoluzione. Il discorso dei diritti dell'*uomo* non sembra in alcun modo scalfito dalla negazione dei diritti politici delle donne sulla base del loro sesso e della loro 'natura'. Affermare i diritti politici

²⁹ Tocqueville (1996, 1).

³⁰ de Gouges (2007, 14). *Corsivo mio*.

delle donne equivale per i rivoluzionari francesi ad abbandonare le leggi stesse della natura, il corpo stesso della politica.

Non ignorando ma facendo leva sulla differenza sessuale i rivoluzionari della Comune di Parigi legittimano un ordine delle cose ‘incarnato’ che mostra in modo fin troppo palese la contraddizione centrale del processo rivoluzionario, ovvero la necessità di istituire un ordine che vi ponesse fine³¹. Mentre la Rivoluzione deve continuare a imporre ‘il nuovo’, secondo la famosa massima di Saint-Just per cui “in tempo di innovazioni, tutto ciò che non è nuovo è pericoloso”, la società che i rivoluzionari inventano e producono può conservare la struttura fondamentale dell’antico ordine che pure la rivoluzione aveva rovesciato, prima di tutto per mano di quelle donne che ora sarebbero incapaci di occuparsi di politica. La legge sessuale che viene imposta dai rivoluzionari, chiudendo le società femminili e mettendo a tacere le donne che rivendicano il diritto a salire sul podio, è la prima legge che pone fine al processo rivoluzionario.

Olympe de Gouges sale sul podio per reclamare i frutti della Rivoluzione per il “sesso infelice”³². Senza attendere “l’epoca della libertà”, scrive malauguratamente alla regina per chiederle “il ritorno del vostro sesso al pieno riconoscimento del ruolo che gli è proprio”³³, il suo diritto all’uguaglianza “per non dire di più”³⁴. È questo “di più” a rappresentare la fiamma polemica di tutto il discorso rivoluzionario sul popolo e sulla patria. De Gouges argomenta la questione della libertà politica proprio a partire dalla paradossale e simultanea negazione e affermazione del suo sesso. La differenza sessuale viene giocata non in astratto, ma concretamente come attributo politico, rovesciando il discorso patriarcale contro se stesso.

Con la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* de Gouges non abbandona il concetto di popolo ma se ne appropria, mettendo in tensione l’identità, tanto del popolo come unità politica e omogenea, quanto delle donne come insieme dato. Nelle pagine dei suoi scritti le donne sono al tempo stesso “potenti” e “prive di coscienza”, fautrici della Rivoluzione e addormentate nelle pieghe della storia: “svegliati, donna!” è suo il monito. La sua definizione delle donne parte dalla definizione artificiale che l’uomo si è dato come “eccezione”, per segnalare la loro eccedenza rispetto al principio universale maschile³⁵ e per reclamare un’unità politica e sociale non fondata sul dominio.

³¹ Ricciardi (2001).

³² de Gouges (2007, 11).

³³ de Gouges (2007, 11).

³⁴ de Gouges (2007, 14).

³⁵ Cavarero (2003, 43 e ss.); de Beauvoir (2002, 781); Rudan (2011, 365-384).

Ripensa agli animali, consulta gli elementi, studia i vegetali [...] Cerca, fruga, tenta pure, se ci riesci, di separare i sessi nell'ordine della natura. Ovunque li troverai uniti, ovunque essi cooperano in armoniosa unità a questo capolavoro immortale. *Soltanto l'uomo ha usato la propria eccezione per fabbricarsene una specie di principio universale.*

L'identità del sesso donna sfugge e ritorna continuamente nel discorso di de Gouges: è infelice, è dotata intellettualmente, è forte, è capace di domare le passioni con l'amor di sé, è una combattente della patria che non la riconosce e da cui pretende non ciò che essa è ma ciò che la Rivoluzione ne ha fatto, un ordine davvero nuovo. La donna per de Gouges è quel "qualcosa di più" che eccede l'universalismo ma segnala anche la possibilità naturale di un'unità armonica. Allo stesso tempo le donne, come scrive alla regina, hanno un "proprio ruolo". Il diritto delle donne di essere riconosciuto come soggetto politico è continuamente giocato sul crine della differenza sessuale: esso è diritto all'uguaglianza e significazione, mai definitiva e sempre sociale, della sua differenza.

Per operare la sua critica del concetto di popolo de Gouges non può abbandonare il sesso come significante ma ogni tentativo di attribuire a esso specifici caratteri naturali la riporta di fronte a quell'"idea dei due universi tra loro estranei" che critica nella sua *Prefazione per le signore*. Se l'uguaglianza in de Gouges è sempre "uguaglianza, per non dire di più", il popolo in modo speculare è il posto in cui le donne rivendicano di stare e quello contro cui lottano per affermare la loro esistenza e il loro "potere". È la lotta dentro e contro il popolo, la lotta per il suo Nome, che produce la donna come "qualcosa di più".

Ridefinendo il 'corpo' della nazione, de Gouges svela la natura del dominio: "la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose" è il limite all'esercizio della libertà e dunque impedisce al popolo di essere libero. La condizione delle donne è qui posta come problema politico del popolo e il popolo, la Nazione, così come definito dalla Dichiarazione del 1789, è messo sotto accusa non solo per l'esclusione delle donne ma per la sua debolezza intrinseca: de Gouges accusa i legislatori francesi, "deboli come sono", di aver fondato su "quest'incoerenza che contraddice i loro stessi principi"³⁶ un popolo diviso. Contemporaneamente rileva il "contratto sessuale" come forma essenziale del contratto sociale. Quando afferma nell'articolo XI:

³⁶ de Gouges (2007, 26).

La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de la femme, puisque cette liberté assure la légitimité des pères envers les enfants. Toute Citoyenne peut donc dire librement, je suis mère d'un enfant qui vous appartient, sans qu'un préjugé barbare la force à dissimuler la vérité; sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi.

Olympe de Gouges rovescia in favore delle donne quel potere patriarcale che fa del Nome del padre e della sua continuità un punto essenziale dell'ordine morale. In questo modo mostra una doppia contraddizione: il popolo può definire la sua unità solamente in base al nascondimento della differenza sessuale su cui si fonda, appropriandosi di una identità che per essere tale necessita di una distinzione e più precisamente di un'asimmetria sociale. In secondo luogo, il popolo si fonda su una legge morale precaria, perché costantemente sfidata dalla presenza delle donne, che implica in primo luogo il potere di affermare "sono madre di un figlio che vi appartiene", ovvero di esercitare un potere sulla continuità del nome del padre e della proprietà. La "libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni" non è solo un "diritto prezioso" delle donne, ma un'arma che minaccia l'ordine sociale patriarcale del popolo. De Gouges afferma che se "la donna ha il diritto di salire al patibolo, così deve avere anche quello di salire alla tribuna"³⁷. In questo modo quello di salire al patibolo viene equiparato a un diritto che poggia su un mancato riconoscimento: se le donne non vi sono soggette non possono essere neppure sottomesse alla legge. Con questa sottile operazione di continuo rovesciamento lei è in grado di rivelare la costitutiva instabilità del popolo come discorso fondativo della sovranità moderna.

Il principio universale dei diritti non è in realtà che la fabbricazione di "un'eccezione"³⁸. L'universalismo rivoluzionario e l'autorità su cui si basa non solo nascondono la verità del dominio maschile ma anche l'inevitabile falsità del discorso sulla nazione. Il popolo che si fa nazione è criticato da de Gouges perché la sua novità si basa su un'invenzione che è possibile (e quindi anche necessaria) solo neutralizzando il problema politico della differenza. A questa invenzione contraffatta lei oppone il potere dell'immaginazione che invita le donne ad esercitare. La sua è una rivoluzione nella Rivoluzione che le permette di immaginare, contro la menzogna del destino naturale del suo sesso, "la condivisione [di entrambi i sessi] dei tesori dell'Essere Supremo", per affermare l'esistenza delle donne dentro

³⁷ de Gouges (2007, 21).

³⁸ de Gouges (2007, 14).

un popolo dove “qualunque barriera vi venga opposta, è in vostro potere scavalcarla: dovete solo volerlo”³⁹.

A mandarla alla ghigliottina nel 1793 sarà la decisione di schierarsi pubblicamente contro la centralizzazione giacobina e contro la politica maschilista di espulsione delle donne condotta da questi ultimi.

La sua critica del concetto rousseauviano di “natura”, che legittimava un potere politico incontestabile, resta però imbrigliata nei suoi stessi paradossi e se le permette di rivendicare una visione più libera del popolo lascia aperta la domanda sul potere delle donne che lei stessa aveva posto.

3. Al margine del popolo, al centro della sua critica

Come de Gouges mette in discussione il popolo come universale e la *fraternité* su cui è costruito, il femminismo è costretto dall’analisi politica delle femministe nere a mettere in questione l’idea che le donne siano l’ultimo rifugio dell’universalismo. Il femminismo nero costringe cioè a vedere che non esiste un ‘popolo delle donne’ che in quanto separato e contrapposto a quello degli uomini risulti come un insieme omogeneo e finalmente armonico, libero dal dominio e indifferente alle differenze di razza e di classe. La cosiddetta *sisterhood* delle donne subisce per mano delle *black feminists* una critica tanto potente da imporre un radicale riesame del dilemma dell’uguaglianza⁴⁰.

All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave è il titolo di uno studio del 1982 che ha fatto epoca all’interno del cosiddetto *black feminism*. Nell’introduzione Gloria T. Hull e Barbara Smith affermano che il solo concetto di *black women’s studies* è un atto intriso di significato, un atto di coraggio politico. La critica femminista che arriva dalle donne afroamericane, dai movimenti femministi neri e dalla teoria del *black feminism* statunitense si scontra ancor prima che con il problema del popolo, con il problema della definizione di che cosa è donna⁴¹. Nel 1969 la femminista afroamericana Frances Beal afferma che le donne nere non possono riconoscersi nella rappresentazione della *womanhood* bianca⁴². Beal individua una “Triple Jeopardy”, che evidenzia tre linee principali su cui si declinano le differenze tra donne e su cui è necessario costruire una sorellanza diversa, in grado di rendere conto della “doppia oppressione” di

³⁹ de Gouges (2007, 18).

⁴⁰ Baritono (2008).

⁴¹ Rudan (2020).

⁴² Baritono (2008³).

cui le nere e le chicane si fanno carico nella lotta come donne e come nere, vale a dire nello scontro con un patriarcato prima di tutto razzista:

it is idle dreaming to think of black women simply caring for their homes and children like the middle-class white model. Most black women have to work to help house, feed, and clothe their families. Black women make up a substantial percentage of the black working force and this is true for the poorest black family as well as the so-called 'middle-class' family⁴³.

Se per il discorso femminista i concetti di popolo, nazione, cittadinanza e persino lo stesso concetto di donna sono il terreno di uno scontro continuo che resta sempre irrisolto, per le donne nere si tratta al tempo stesso di un terreno di rivendicazione e di contesa, dove nessuna frattura del popolo, nessuna lotta contro il suo ordine patriarcale e coloniale, può essere messa a tema senza contestare un dominio che si gioca su più piani, come segnala il titolo del lavoro di Hull, e che ridetermina il significato stesso di patriarcato. Le donne nere rivendicano una differenza nella differenza che rende evidente un ulteriore limite dell'universale. La loro esperienza mette in luce due questioni cruciali: il fatto che la definizione di "popolo americano" è una lotta violenta e sanguinosa per la supremazia razziale, "the success of the sexist-racist conditioning of American people"⁴⁴, e il fatto che la stessa oppressione sessuale, su cui può essere fondata un'unità politica delle donne, non è affatto una per tutte, e che anzi essa è costruita in modo tale da riprodurre l'oppressione razziale:

While those feminists who argue that sexual imperialism is more endemic to all societies than racial imperialism are probably correct, American society is one in which racial imperialism supersedes sexual imperialism. [...] racism. Sexist discrimination has prevented white women from assuming the dominant role in the perpetuation of white racial imperialism, but it has not prevented white women from absorbing, supporting, and advocating racist ideology or acting individually as racist oppressors in various spheres of American life⁴⁵.

Il femminismo nero restituisce politicità alle differenze della differenza, mostrando come l'oppressione sessuale sia non solo attraversata da assi interconnessi di potere. Esso mostra la reciproca costituzione delle differenze che ridefinisce, per tutte, la rilevanza politica del patriarcato. Qui il problema del popolo è più complesso della rivendicazione di un'uguaglianza nella differenza. Dal punto di vista delle donne nere, rivendicare l'ugua-

⁴³ Beal (2008, 166-176, 167).

⁴⁴ hooks, (2015, 77).

⁴⁵ hooks, (2015, 167, 169).

glianza non significa rivendicare la propria appartenenza, perché neppure il popolo degli uomini prevede tale uguaglianza. Rivendicare l'uguaglianza è necessariamente affermare una differenza. Tornando un'ultima volta al titolo dello studio di Hull, vale la pena notare che la terza parte dell'inciso interrompe l'anafora: il noi è prodotto dal coraggio di una differenza che rifiuta le identità assegnate. Ogni identità è ridefinita dalla sua determinazione politica, ovvero da questo rifiuto. Audre Lorde ha scritto che "it is axiomatic that if we do not define ourselves for ourselves, we will be defined by others-for their use and to our detriment". Questa lotta per l'autodefinizione non si riduce però a quella per il riconoscimento o per la nominazione, ma apre una nuova complessità politica.

"As Black women we see Black feminism as the logical political movement to combat the manifold and simultaneous oppressions that all women of color face"⁴⁶. Così scrivono nel loro manifesto le donne nere del Combahee River Collective nel 1977 mentre, assai prima che il concetto di intersezionalità entrasse nel linguaggio del dibattito femminista globale, affermano la necessità di una analisi integrata dei sistemi di oppressione:

The most general statement of our politics at the present time would be that we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression, and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking. The synthesis of these oppressions creates the conditions of our lives.

Questa interconnessione non stabilisce solo una misura quantitativa dell'oppressione, facendo delle donne nere una sorta di paradigma, al contrario segnala una differenza qualitativa del dominio maschile se osservato dall'interno delle condizioni materiali in cui le donne nere vivono e lottano. Per questo parte integrante dell'esperienza delle donne nere è la partecipazione politica ai movimenti di liberazione dei neri, dal Civil Rights al Black nationalism fino alle Black Panthers. Questa "politica dell'identità" nera è radicale nella misura in cui si riappropria del potere di definizione del popolo nero, negato e cancellato dalla schiavitù e dall'oppressione razziale, solo per metterlo in discussione nuovamente:

It was our experience and disillusionment within these liberation movements, as well as experience on the periphery of the white male left, that led to the need to develop a politics that was anti-racist, unlike those of white women, and anti-sexist, unlike those of Black and white men⁴⁷.

⁴⁶ Taylor (2017, 17).

⁴⁷ Taylor (2017, 17).

bell hooks⁴⁸ afferma che la stessa storia del popolo americano può essere davvero raccontata solo mettendo al centro il punto di vista della donna nera. Non solo, lo stesso concetto di popolo nero è attraversato da forme e sistemi interconnessi di dominio. La critica che emerge dai movimenti femministi neri e dal *black feminism* è qui estesa a tutta la semantica del popolo e delle sue declinazioni: la società capitalistica americana, la famiglia patriarcale neoconservatrice, basata sulla subordinazione delle donne in funzione del mercato, lo Stato, sia nel suo modello welfaristico, che cristallizza le posizioni sociali, sia nell'emergente forma neoliberale, che le gerarchizza violentemente. Per hooks però non si tratta di derivare l'identità negata da una somma delle oppressioni che attraversano la vita delle donne nere, costruendo così un 'popolo delle oppresse', quanto piuttosto riconoscere l'insufficienza di una generica rivendicazione dell'uguaglianza delle donne, in un mondo in cui non solo nemmeno gli uomini sono tutti uguali ma in cui le donne possono trovarsi a riprodurre il dominio patriarcale su altre donne, di classe e colore diverso. L'universalismo del concetto di popolo non può essere contestato semplicemente sostituendo all'universale maschio bianco, quello di una generica donna che reclama inclusione o 'un mondo tutto per sé', dal momento che questa donna non esiste in questa forma e la sua esclusione si dà in modi assai diversi. Qui il popolo è messo sotto scacco: non è una semplice pretesa di pari opportunità quella che viene avanzata, né solamente la segnalazione di un conflitto interno che lo taglia irrimediabilmente in due. A essere in questione è la stessa possibilità che si possa parlare di popolo senza decostruirne le fondamenta e inventare un nuovo progetto politico e sociale. Le femministe nere, in questo modo, attaccano l'intero sistema che supporta e riproduce le disuguaglianze.

Esse ridefiniscono i termini dell'emancipazione e pretendono di affermare un processo di liberazione fuori da ogni modello già dato: patriarcato, razzismo e sfruttamento nell'esperienza delle donne nere sono articolati politicamente in modo tale che persino l'emancipazione del maschio nero si fondi sulla continuità del dominio sulle donne nere⁴⁹. Ciò significa che il razzismo, oltre a stabilire gerarchie di classe, rafforza l'ordine patriarcale in funzione del sistema capitalistico. Mentre rivendicano la famiglia come spazio di lotta, di conflitto e di potere e non solo di subordinazione e dominio, le femministe nere svelano il compromesso patriarcale che il razzismo riproduce all'interno della stessa comunità

⁴⁸ L'autrice ha scelto lo pseudonimo in lettere minuscole.

⁴⁹ hooks (2015, 29).

nera. Questa prospettiva impone il ripensamento della critica femminista del patriarcato nel quadro di un sistema più ampio di oppressione e di un ambito più complesso del conflitto politico. La critica del *black feminism* decostruisce tanto la semantica femminista del popolo, ossia la *sisterhood*, fondata su una presunta uguaglianza delle donne nell'oppressione patriarcale, quanto la semantica *black* del popolo, quel *black people*, fondato su una concezione di *black power*, che è costretto ad assumere i caratteri patriarcali del concetto di popolo per poter contrastare il suo razzismo.

Si tratta secondo hooks della critica a un sistema di potere che impedisce tanto la costruzione di un universale delle donne, quanto quella di un pluralismo in cui le differenze sono semplicemente assunte come tali, neutralizzando il conflitto che sussiste tra di esse in quanto prodotto di un diverso accesso al potere sociale. Anticipando la critica di Spivak, bell hooks mette a tema il margine come spazio di resistenza e di parola contro l'ipostatizzazione di un rapporto di dominazione che passa anche dal riconoscimento:

Non c'è bisogno di sentire la tua voce, quando posso parlare di te meglio di quanto possa fare tu. Non c'è bisogno di sentire la tua voce. Raccontami solo del tuo dolore. Voglio sapere la tua storia. Poi te la ri-racconterò in una nuova versione. Ti ri-racconterò la tua storia come se fosse diventata mia, la mia storia. Sono pur sempre autore, autorità. Io sono il colonizzatore, il soggetto parlante, e tu ora sei al centro del mio discorso [...] Parla, raccontami la tua storia. Unica condizione: non parlare con la voce della resistenza. Parla soltanto da quello spazio al margine, che è segno di privazione, ferita, desiderio insoddisfatto. Racconta solo del tuo dolore⁵⁰.

bell hooks, come già prima Angela Davies, riconosce che non è possibile alcuna critica femminista dell'ordine patriarcale senza una critica dell'ordine razzista che produce il patriarcato nell'esperienza delle donne nere. La posizione occupata dalle donne nere è allora una prospettiva privilegiata per la critica del concetto di popolo, perché "to be in the margin is to be part of the whole but outside the main body"⁵¹. Come in de Gouges, è il potere dell'immaginazione che permette di osservare l'unità non come preconditione della politica ma come un punto, vitale e contraddittorio, continuamente perseguito a partire dal potere connettivo della differenza politica e dal potere critico del margine.

⁵⁰ hooks (1998, 71-72).

⁵¹ hooks (1984, 16).

4. Democrazia come autonomia

Gli elementi appena enunciati tornano vividamente nell'esperienza politica della Rojava. Non è possibile attribuire un carattere paradigmatico all'esperienza curda, ma la critica femminista che essa contiene mostra la dimensione pratica della critica dei concetti di popolo, stato e nazione.

“Noi, popoli delle Regioni Autonome, ci uniamo attraverso la Carta in uno spirito di riconciliazione, pluralismo e partecipazione democratica, per garantire a tutti di esercitare la propria libertà di espressione”. Con la *Carta del contratto sociale*, la Rojava, l'amministrazione autonoma della Siria del Nord-Est, costituitasi nel 2012 e non ufficialmente riconosciuta da parte del governo siriano, riprende dopo più di due secoli il contratto sociale di Rousseau in modo del tutto originale, rovesciandone il carattere 'totalitario' e prendendo sul serio il problema di un 'popolo impossibile', oppresso dalla sua stessa volontà generale, posto dall'autore ginevrino. La critica curda sembra così rispondere agli aspetti paradossali con i quali si era scontrata de Gouges.

Nella *Carta* concetti diversi riarticolano il rapporto tra unità politica, differenza e differenze. Autonomia, pluralismo, democrazia, libertà coesistono e ridefiniscono il problema del popolo nel quadro del riconoscimento dell'“integrità territoriale della Siria con l'auspicio di mantenere la pace al suo interno e a livello internazionale”. Quindi non c'è la pretesa di far valere nazione e territorio. Per la critica curda il problema del popolo è sempre un problema dei popoli e l'uso del concetto di nazione ha una valenza politica determinata. Il lungo dominio a cui il Kurdistan è stato sottoposto dall'Impero Ottomano e dalla fondazione della Turchia come Stato-nazione omogeneizzante, basato sul modello francese, spiega perché parlare di 'popoli' ha significato rivendicare il riconoscimento di identità politiche differenti e negate. Lo stesso concetto di nazione è stato utilizzato per politicizzare il problema delle minoranze religiose ed etniche e per indicare la lotta per una libera autodeterminazione. In questo processo di articolazione e disarticolazione delle identità politiche il problema del rapporto tra differenza e uguaglianza appare centrale.

La *Carta* non è solamente l'esito di un discorso teorico su quella che Abdullah Öcalan ha definito “nazione democratica”, confederalismo democratico o sul diritto di autodeterminazione. Essa è soprattutto il prodotto della lotta per l'affermazione dell'esistenza politica di una nazione dei popoli che si distingue dalla tradizione indipendentista per i suoi caratteri anti-nazionalistici. Si tratta cioè di un progetto politico che unisce la rivendicazione del popolo curdo e della sua libertà con la critica generale al sistema ca-

pitalistico, al fondamentalismo e al patriarcato tradizionale e neoliberale, ovvero con la rivendicazione di un sistema alternativo che non si arresta ai confini della comunità curda.

Per comprendere la critica curda l'influenza del pensiero di Öcalan va osservata assieme e nella sua tensione con i movimenti che il processo rivoluzionario ha impresso e imprime sul discorso dei popoli, soprattutto a partire dal protagonismo delle donne nella lotta per l'autonomia, che ha messo davanti una critica al patriarcato che trova un'inedita e immediata attuazione e ridefinisce radicalmente il problema del riconoscimento delle identità.

Per Öcalan a fare un popolo è l'“ideale che un insieme di liberi individui sceglie di condividere”⁵². Il popolo qui non trova la sua definizione in un'identità storica o geografica data e conclusa: nazionalità, etnia, religione, lingua, territorio, storia. Piuttosto si fa appello alla storia come un processo aperto e conflittuale, all'interno del quale l'esistenza politica di un popolo trova la sua legittimazione più stringente nella condivisione di un progetto presente che viene proiettato nel futuro. In questo il confederalismo democratico si distingue nettamente dal federalismo liberale. La critica di Öcalan fa del popolo un progetto-mondo: “that people share the mindset of an ideal, free and equal world based on diversity. We can call this world *the communal world, or a utopia of free individual*”⁵³. Questo progetto può ripensare il concetto stesso di nazione e il suo rapporto costitutivo con lo Stato postrivoluzionario: “For societies, the nation-state model is nothing but a pitfall and network of suppression and exploitation. The democratic nation concept reverses this definition. [...] The democratic nation allows the people to become a nation themselves, without relying on power and state – becoming a nation through much-needed politicisation”. La critica è qui rivolta al popolo prodotto dallo Stato e il concetto di nazione è paradossalmente recuperato come antidoto al nazionalismo e allo sfruttamento:

Nations with a mindset based on freedom and solidarity exemplify democratic autonomy. Democratic autonomy essentially denotes the self-governance of communities and individuals who share a similar mindset through their own will. This could also be called democratic governance or authority. It is a definition open to universality. A nation model that can be derived from the concept of a 'culture nation', but which kerbs and excludes exploitation and suppression, is a democratic nation model.

⁵² Öcalan (2016).

⁵³ Öcalan (2016, 29).

A rendere democratica la nazione non è infatti solo il superamento dello Stato ma questa concezione ampia di *autonomia*, “self-thought and selfeducation”, “communal life”, in cui l’individuo trova la sua piena realizzazione perché la sua *partecipazione* non è misurata sull’appartenenza etnica o culturale, ma sulla politicità della vita comune ovvero sulla differenza intesa come “collective freedom”. Alla base c’è il tentativo di rompere la dicotomia e la contrapposizione tra uguaglianza e differenza, ovvero tra democrazia e libertà. Questa politicità deriva dalla critica della società gerarchica dello Stato-nazione, dove persiste storicamente una “intense relationship between the power relations within the patriarchal family and the state”⁵⁴. È proprio il concetto di autonomia quindi che complica il nesso tra uguaglianza e differenza perché essa non può essere istituita una volta per tutte ma è un processo e una conquista continua.

Nel discorso di Öcalan il significato di nazione e il contenuto utopico con cui egli la riempie rischia però di articolarsi come sostituto morale di una struttura sociale e di un potere politico che restano necessari. La formula della nazione democratica aggira il problema dello Stato, senza però fare i conti fino in fondo con quello di una comunità che, per quanto ideale, è inserita in una configurazione globale da cui non può essere isolata o autonomizzata. La critica all’omogeneità e di conseguenza il radicale ripensamento dell’unità politica nel discorso di Öcalan restano imbrigliati in quella che si configura come una soluzione alle contraddizioni dell’identità, dove il conflitto non è messo a tema come fattore cruciale dell’autonomia. Nei suoi scritti resta aperto infatti il problema della definizione etica della donna, “ethically far more responsible than man”⁵⁵, e di una “sisterhood of woman”⁵⁶ ampiamente messa in crisi dalle donne e discussa dalle femministe nere e postcoloniali. L’equazione tra Donna e vita non può più indicare un destino naturale nel momento in cui le donne curde sono disposte a dare la morte per affermare il valore della loro esistenza. Mentre combattono armate contro la violenza materiale e ideologica del fondamentalismo e dell’oppressione turca, le combattenti curde fanno della critica al patriarcato – quello comunitario, quello fondamentalista e religioso e quello capitalistico – l’unico modo per costruire l’autonomia e la libertà del popolo curdo e anche per ripensare il problema aperto dell’unità.

Qualche anno dopo l’assedio di Kobanê del 2014, dopo mesi di combattimenti e la strenua e infine vittoriosa resistenza dell’YPJ (Yekîneyên Parastina Jin – Unità di Difesa delle Donne), in un’intervista ad alcune

⁵⁴ Öcalan (2013, 34).

⁵⁵ Öcalan (2013, 56).

⁵⁶ Öcalan (2013, 52).

combattenti una di loro ha spiegato come l'unità non sia un momento costituente ma la messa in campo di una possibilità collettiva di liberazione:

Per noi l'unità è molto importante. Quando delle donne si uniscono come gruppo e si riconoscono tra loro, lì allora comincia l'inizio della liberazione. L'unità è l'inizio del processo di liberazione. [...] la formazione collettiva nell'unione è veramente importante, perché è l'inizio della soluzione, perché permette di capire veramente la storia, sé stesse, e la violenza collettiva imposte su di noi e da lì si capisce quanto la nostra liberazione sia collegata alla liberazione di tutta la società: la liberazione delle donne da noi è vista come la liberazione collettiva dell'intera società, liberando le donne, liberiamo la società. Ma il riconoscimento dell'importanza della storia è davvero fondamentale, perché da lì si impara.

Questa funzione politica assegnata alla storia ridefinisce anche il terreno su cui l'unità viene pensata. Si tratta di “un modo di guardare alla storia, non in termini di questa o quella cultura, ma di quali siano i tratti che riguardano il patriarcato e le relazioni sociali sui quali possiamo lavorare. Credo che questo sia necessario per mobilitare la lotta, per vedere nella propria lotta specchiarsi la lotta di qualcun altro”⁵⁷. In questa prospettiva, utilizzando i termini delle teorie postcoloniali, le storie sono la Storia, nella misura in cui veicolano e mostrano le connessioni globali tra soggetti che vivono condizioni differenti all'interno di una strutturazione sempre più globale delle forme di dominio e delle forme di lotta per la liberazione. Qui le differenze si configurano come spazi di politicizzazione in grado di dare conto di sistemi di dominio differenziati nel quadro del capitalismo globale.

La liberazione del Kurdistan e la lotta al fondamentalismo islamico sono inseriti in un progetto politico che include lo sviluppo di una critica del sistema capitalistico e patriarcale e l'elaborazione di una filosofia pratica per una società alternativa. In questa analisi, patriarcato, fondamentalismo, capitalismo e nazionalismo sono analizzati nelle loro interconnessioni politiche. In una intervista condotta nel 2016 una delle militanti della Rojava ha affermato che “il patriarcato non si sconfigge annullando le differenze. Il problema delle imposizioni di genere, come del nazionalismo o del fondamentalismo, è che sono ideologie del capitalismo rivolte alla conservazione di un dominio. La differenza non è un problema, il problema è il suo uso da parte del dominio. Non è una cosa positiva annullare le identità. Non è possibile né lottare, né liberarsi senza un'identità”⁵⁸.

⁵⁷ Dirik (2017a).

⁵⁸ Radio Onda d'Urto (2016).

Pluralismo e identità sono concetti che la teoria femminista ha storicamente discusso e criticato e che già con l'affermarsi del femminismo nero e postcoloniale hanno mostrato profonde contraddizioni. Nel contesto del progetto politico della Rojava, che include oltre la liberazione del Kurdistan, una rivoluzione sociale che trova le sue unità di difesa anche in altre regioni della Siria, Turchia, Iran e Iraq, questi concetti assumono un significato polemico perché si rivolgono contro il dominio turco e la violenza di Daesh e la loro pretesa di definire società, popolo e stato e contro un invasore che ha sia la faccia del fondamentalismo che del capitalismo. Questo doppio nemico impone una storia e una cultura per negare autonomia e libertà, ma soprattutto impone autoritarismo e individualismo. Il pluralismo, inteso come apertura antiautoritaria e anticapitalistica, diventa quindi, in primo luogo, una risposta di libertà. Esso non è un criterio di equiparazione, non si tratta di far convivere formalmente mondi in conflitto, ma di affermare una alternativa al fondamentalismo e all'omologazione individualistica del capitalismo globale. Dall'altro lato, l'identità e le "radici" a cui si appellano le combattenti curde della Rojava aprono criticità cruciali sul rapporto tra la politicizzazione di un passato pre-statale e il processo rivoluzionario della loro organizzazione inserita nel quadro storico e politico dello Stato globale⁵⁹.

Non abbiamo bisogno di costruire una società 'nuova', perché esistono ancora tracce della società che fu. Critichiamo il marxismo, che intende promuovere la costruzione di una società nuova, è un errore, perché si tratta di rivitalizzare ciò che fu un tempo ed è stato schiacciato. Per i marxisti i villaggi sono sempre popolati da gente reazionaria, mentre è proprio in quei villaggi che permane la traccia etica che permette di costruire una società democratica. Ciò che accade in quei luoghi, se ci sono comportamenti sbagliati, è che ha spazio l'influenza che comunque la mentalità statale del dominio ha avuto su di essi. Noi ci rivolgiamo alla popolazione e proponiamo ad essa di tornare a conoscere sé stessa, di tornare alle proprie radici, che non erano quelle che vediamo all'opera oggi.

Se da un lato è possibile leggere il richiamo problematico alla società naturale come punto prospettico per contestare gerarchie sociali assunte come naturali dallo Stato e quindi come un invito alla consapevolezza di sé come soggetti politici, dall'altro la sostanza politica di un'identità originaria e il contenuto valoriale di queste radici pongono il problema di un modello già assunto a priori di unità, che contraddice il progetto dell'autonomia e non trova conferma nel processo rivoluzionario, dove invece è la stessa partecipazione e l'organizzazione che inventano nuove concezioni

⁵⁹ Ricciardi (2013, 75-93).

dei rapporti sociali, e dove l'unità è un esito sempre provvisorio, ovvero è un processo, e non un presupposto. Qui autonomia e unità entrano in conflitto. Se il richiamo alle radici può essere visto come quello che Spivak ha definito "essenzialismo strategico", tuttavia il riferimento a una forma utopica e irenica di comunità non permette quella ridefinizione dell'essenza in relazione alla sua determinazione sociale che è centrale nella proposta politica di Spivak.

Il progetto collettivo della democrazia come autonomia viene portato avanti "mobilitando il movimento verso ciò che chiamiamo il processo di costruzione. Con questo si intende la costruzione delle istituzioni di autonomia democratica e della modernità, nonostante lo stato"⁶⁰. Educazione, cultura, relazioni sociali sono sottoposti a un percorso di trasformazione connesso direttamente con l'auto-organizzazione: in questo senso, l'auto-determinazione della vita collettiva è possibilità del cambiamento, prima che instaurazione di un ordine sociale ideale già dato.

Sebbene colonizzazione e addomesticamento delle donne siano osservati, seguendo l'analisi storico-politica di Öcalan, come forme di dominazione non solo comparabili ma consustanziali, l'identità politica delle donne militanti della Rojava non scaturisce direttamente come una risultante matematica della loro duplice oppressione, ma è sempre 'qualcosa di più', l'esito del discorso e della resistenza che vi si oppone. Negli scritti e nelle interviste la scelta di arruolarsi e di imbracciare le armi contro un nemico che pretende di fare di loro delle vittime inermi emerge come affermazione di un potere collettivo che rende visibile l'orizzonte di un'alternativa politica. Questa scelta ha per le donne curde non solo il potere di rovesciare i ruoli patriarcali nella società e nella comunità con cui condividono questa lotta. La lotta armata riscrive la storia del popolo curdo nel quadro di un rifiuto e di una critica del sistema capitalistico: è questo elemento a fare della critica femminista curda una prospettiva politica globale. In questo discorso la Rojava è infatti terreno di una liberazione collettiva che non si arresta ai confini del Medio Oriente ma combatte l'oppressione capitalistica e patriarcale come realtà globale: "Le donne che lottano a Kobanê sono diventate una fonte di ispirazione per le donne di tutto il mondo, perché si sono organizzate socialmente e militarmente analizzando le similitudini tra la violenza dello stato liberale, le atrocità dell'ISIS e i delitti d'onore nelle loro comunità"⁶¹. È la politicizzazione di questa interconnessione tra forme di dominio differenti che, come anticipato dal *black feminism*, apre

⁶⁰ Üstündağ (2015).

⁶¹ Dirik (2017b).

al ripensamento dei concetti di popolo, nazione, autonomia e democrazia. Non è la guerra in sé a essere rivendicata come progetto, ma il conflitto sul quale essa si innesta, una più ampia rivoluzione sociale:

Molte donne in Rojava dicono che la loro vera autodifesa è l'educazione, è la rivoluzione sociale, forse un intento comune è più efficace di un kalashnikov. Le persone devono difendersi anche fisicamente, ma il nostro concetto di autodifesa non è solo fisico, non è solo la pietra che puoi lanciare per sopravvivere fisicamente, specie in un territorio in cui per Daesh è normale violentare e stuprare, è autodifesa politica, l'educazione è autodifesa, avere una società etica che sa organizzarsi, perché fondamentalmente la libertà deriva dall'auto-organizzazione. *Il problema è che noi colleghiamo l'autodeterminazione al concetto di stato.* Questo è il pensiero che dobbiamo assolutamente sovvertire, un ordine di idee che dobbiamo abbandonare, perché lo stato non può essere la soluzione per un problema di libertà che ha una società. *Perché noi non abbiamo il problema di non avere uno stato, abbiamo un problema di libertà.*

Il concetto di autodeterminazione non ha qui a che fare con un pensiero dello Stato e del diritto. Come afferma la militante curda Hevala Jiyan, "l'autonomia democratica è un modello che dà alle donne le più grandi possibilità di organizzarsi in modo autonomo"⁶² perché come modello federale prevede tanto l'organizzazione coordinata quanto la pratica della differenza. Questa autonomia è perciò "un'alternativa allo stato" che permette alle donne di rappresentarsi effettivamente come forze politiche che agiscono nella società e non semplicemente su di essa: "non basta che ci siano donne come deputati, sindaci o nei consigli comunali. Per raggiungere un processo di trasformazione sociale, va rimosso il potere degli uomini all'interno della famiglia, nella società. Per questo l'autonomia democratica è più della mera costituzione della rappresentanza politica in qualche luogo". Il progetto mira, dunque, a trasformare le strutture sociali in modo che rispondano a questo processo, ovvero in modo che "mettano la società in condizione di autogovernarsi"⁶³. L'identità si rivela perciò, nella pratica rivoluzionaria, un processo di identificazione e partecipazione al progetto politico dell'"autonomia democratica" che punta a sottrarre terreno al "piano del capitale"⁶⁴, senza poter mai semplicemente confidare in un ritorno a piccole comunità:

Dobbiamo immaginare *il capitalismo come un piano*, sul quale è inutile costruire un'isoletta minuscola dove creiamo i nostri linguaggi e inventiamo nuovi termini, e proponiamo visioni che non riescono ad allargarsi. Ciò che dobbiamo sviluppare è

⁶² Cansız (2017).

⁶³ Radio Onda d'Urto (2016).

⁶⁴ Cuppini, Ferrari (2020).

una sorta di assedio del piano del capitale da vaste regioni che lo rifiutano, che si allargano e si estendono per limitarne l'influenza, e infine annullarla⁶⁵.

A differenza degli scritti di Öcalan, da cui partono e che riprendono ampiamente, nelle parole delle militanti curde troviamo quindi un'enfasi maggiore sull'autonomia, piuttosto che sul ruolo etico della donna. La critica dello Stato e il discorso sulle radici mostrano però tensioni e contraddizioni che se trovano nel processo rivoluzionario sbocchi imprevisi, rappresentano anche la forma di un dilemma, quello a valle del concetto di popolo, dell'unità e quindi del rapporto tra uguaglianza e differenza che è ancora oggi l'oggetto polemico di ogni critica femminista. In quanto esperienza in essere, molti sono i nodi ancora aperti e irrisolti, a cominciare dal modo in cui questo processo di soggettivazione ricadrà sulle strutture sociali, in primis sulla famiglia e più in generale sui rapporti sociali; se il punto sarà mettere in gioco nuove visioni del popolo o invece partire proprio dalle tensioni che lo attraversano nelle sue molteplici declinazioni, anche rivoluzionarie, per dare vita a nuove possibilità di azione e di soggettivazione politica.

Contro l'unità politica fittizia del popolo, il femminismo nero, transnazionale e la critica curda hanno riportato al centro, da prospettive e in forme diverse, una critica del capitalismo globale e del suo intreccio con la violenza patriarcale che non pretende di ricostruire un universale, di ridefinire il vero popolo, ma al contrario di rendere evidenti le differenze politiche attraverso cui si riproduce il dominio, per individuare il margine critico e conflittuale dal quale immaginare una nuova idea di vita collettiva. Non si tratta quindi di un nuovo momento costituente del popolo, ma di una sua disarticolazione che dovrebbe sottrarre i soggetti che lo compongono da ogni possibile ricomposizione e definizione in relazione all'autorità dello Stato e al comando del capitalismo globale. Anche in questa direzione andrebbe compreso il recupero, con un significato assai diverso da quello di inizio Novecento, del concetto di autodeterminazione e di autonomia nel contesto della rivoluzione sociale della Rojava.

Il percorso teorico qui delineato non offre una peraltro probabilmente impossibile soluzione femminista al problema del popolo; piuttosto esso ricostruisce la 'contestazione attiva' che il femminismo continua a operare e analizza le critiche e le domande che esso pone dentro la crisi della democrazia moderna⁶⁶, ridefinendo il conflitto politico contro il patriarcato. Tornando alle questioni poste nell'introduzione, il discorso qui tracciato

⁶⁵ Radio Onda d'Urto (2016).

⁶⁶ Duso (2004); Ricciardi (2020).

indica tanto le contraddizioni interne che continuamente ridefiniscono il concetto di popolo sul piano politico globale, quanto l'esistenza di processi e di lotte che mostrano la tensione verso un suo superamento.

La domanda che il femminismo continua a porre al problema politico del popolo è in sintesi come sia possibile praticare la differenza, dare spazio di azione e di parola ai soggetti differenti dentro un processo collettivo di liberazione che non può eludere il dilemma dell'uguaglianza.

Bibliografia

- Astell M. (1706), *Preface a Reflections Upon Marriage*, in *Political Writings*, Cambridge: CUP, 1996.
- Baritono R. (2008), *An Ideology Of Sisterhood?: American Women's Movements Between Nationalism and Transnationalism*, in "Journal of Political Ideologies", 13: 181-199.
- Baritono R. (2008²), *La cittadinanza 'incompiuta' delle donne*, "Passato e Presente", 75: 135-141.
- Baritono R. (2008³), *Il femminismo americano degli anni '60. Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Robin Morgan, Frances Beal e Gloria Anzaldúa*, in "Storicamente", 4: 1-11.
- Baritono R. (2012), *Introduzione*, in Mohanty C.T., *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, Bologna: Ombre Corte, 7-23.
- Beal F.M. (1969), *Double Jeopardy: To be Black and Female*, in "Meridians: Feminism, Race, Transnationalism", 8, 2, 2008: 166-176.
- Benhabib S. (2004), *The Rights of Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown W. (2015) *Undoing the Demos*, New York: Zone books.
- Butler J., Spivak G.C. (2009), *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, Roma: Meltemi.
- Butler J. (2017), *L'alleanza dei corpi*, Milano: Nottetempo.
- Cansiz S. (2017), *Resistenza e utopie vissute. Dialogo con Sakine Cansiz sulle montagne di Qandil*, <http://www.iaphitalia.org/resistenza-e-utopie-vissute-dialogo-con-sakine-cansiz-sulle-montagne-di-qandil/>.
- Cappuccilli E., Ferrari R. (2016), *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno*, in "Scienza & Politica", XXVIII, 54, 5-20.
- Cavareto A. (2003), *Sulla mostruosità del soggetto*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, 43-79.
- Cavendish M. (1664), *Philosophical Letters*, London: Maxwell.

- Cuppini N., Ferrari R. (2020), *Il piano come strategia d'ordine del capitalismo*, in Baritono R., Ricciardi M. (a cura di), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, in "Quaderni di Scienza & Politica", 8: 227-258.
- de Beauvoir S. (2002), *Il Secondo sesso*, Milano: Saggiatore.
- de Gouges O. (1791), *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Genova: il melangolo, 2007.
- Dirik D. (2017a), *Immaginare un mondo nuovo con l'esempio della Gineologia*, <http://www.iaphitalia.org/immaginare-un-mondo-nuovo-con-lesempio-della-gineologia/>.
- Dirik D. (2017b), *Il femminismo e il movimento di liberazione curdo*, <http://www.iaphitalia.org/dilar-dirik-lesperienza-di-liberazione-delle-donne-curde/>.
- Duso G. (a cura di) (2004), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma: Carrocci.
- Ferrari R. (2013), *Donne, migrazioni, confini*, in S. Mezzadra, M. Ricciardi (a cura di), *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, Verona: Ombre Corte, 29-49.
- Fraser N., Honneth A. (2003), *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, London-New York: Verso.
- Fraser N., Arruzza C., Bhattacharya T. (2019), *Feminism for the 99%: A Manifesto*, London-New York: Verso.
- hooks b. (1984), *Feminist Theory. From Margin to Center*, Boston: South End Press.
- hooks b. (1998), *Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, Milano: Feltrinelli.
- hooks b. (2015), *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, New York-London: Routledge.
- Mohanty, C.T. (2012), *Femminismo senza frontiere*, Verona: Ombre Corte.
- Okin S.M. (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press.
- Öcalan A. (2013), *Liberating Life: Woman's Revolution*, Neuss: International Initiative Edition.
- Öcalan A. (2016), *Democratic Nation*, Neuss: International Initiative Edition.
- Parreñas R.S. (2015), *Servants of Globalization. Migration and Domestic Work*, Stanford: Stanford University Press.
- Pateman C. (1988), *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity.

- Pateman C. (1988), *The Patriarchal Welfare State*, in Gutmann A. (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: N.J., Princeton University Press, 231-262.
- Pateman C. (1989), *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, And Political Theory*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Radio Onda d'Urto (2016), *Donne, etica e rivoluzione. Intervista alle compagne del Rojava*, http://www.infoaut.org/images/Reportage_Mediterranee/jineoloji2.pdf.
- Ricciardi M. (2001), *Rivoluzione*, Bologna: Il Mulino.
- Ricciardi M. (2013), *Dallo Stato moderno allo Stato globale. Storia e trasformazione di un concetto*, in "Scienza & Politica", 25, 48: 75-93.
- Ricciardi M. (2020), *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, in Baritono R., Ricciardi M. (a cura di), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, "Quaderni di Scienza & Politica", 8, 2020: 283-303.
- Riley D. (1988), *'Am I that name' Feminism and the Category of 'Women' in History*, London: Palgrave.
- Rudan P. (2011), *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in "Filosofia politica", 3: 365-384.
- Rudan P. (2020), *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Bologna: Il Mulino.
- Scott J.W. (1989), *French Feminists and the Rights of "Man": Olympe de Gouges's Declarations*, in "History Workshop Journal", 28: 1-21.
- Scott J.W. (1996), *Only Paradox to Offer. French Feminists and the Right of Man*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Scuccimarra L., Ruocco G. (a cura di) (2014), *Il governo del popolo: rappresentanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna*, 3, Roma: Viella.
- Spivak G.C. (2004), *Critica della ragione post-coloniale*, Roma: Meltemi.
- Taylor K.-Y. (ed.) (2017), *The Combahee River Collective Statement*, in *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, Chicago: Haymarket Books.
- Tocqueville A. de (1996), *L'antico regime e la Rivoluzione*, Milano: BUR.
- Üstündağ N. (2015), *Relazioni di Potere, Stato e Famiglia. Nuovi modelli di intimità e amicizia nella liberazione*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 aprile.
- Wollstonecraft M. (1792), *A Vindication of the Rights of Woman*, London: Penguin, 1992.

