



SILVIA VIDA

Anarcafemminismo come teoria non-ideale

Abstract. Anarchism, trans-individual ontology and the philosophy of narrative are the pillars of *anarchafeminism*. For Chiara Bottici, the way they are welded together makes feminism a critical philosophy of the societal order as a whole. The strategic role of narrating the experiences of domination suffered by women and the other second sexes makes it possible to focus on the extent and depth of oppression. *Anarchafeminism* thus offers a non-ideal theory of emancipation that develops a far-reaching conception of gender discrimination. This essay discusses the function of oppression narratives in their methodological aspects and their impact on the social and political relations of domination and subjection.

Keywords: Anarchafeminism, Philosophy of narrative, Gender discrimination, Non-ideal theory, Transindividual

“L’anarchismo è un metodo, non una mappa concettuale” (p. 359). La sfida che *Nessuna sottomissione* ha rappresentato per le mie convinzioni di femminista progressista possono essere racchiuse in questa formula. Se Chiara Bottici, come credo, ha scritto questo libro soprattutto per le femministe, allora posso dire che mi ha convinta. Ho ammirato il suo libro per la grandiosità dell’impianto, la complessità delle argomentazioni e la bellezza del suo fluire narrativo. La sua difesa di una concezione espansiva della femminilità e della discriminazione di genere mi ha persuaso.

Rimane però un dubbio: quando il progetto anarcafemminista indica nella lotta per un mondo al di là dell’opposizione binaria tra uomini e donne anche una lotta che va al di là del femminismo corre il rischio di confermare (non sovvertendolo) il privilegio sessista. La “collaborazione” delle donne con altre soggettività dominate, comprese quelle di sesso maschile, è una scelta metodologica che può condurre all’esito che le iniziative di emancipazione prese in nome delle donne restino moderate e cooptabili. Le azioni integrate (ecofemminismo, de-imperialismo, anti-individualismo ontologico e politico, femminismo *queer* e *trans*, ecc.) condotte insieme ad altri generi, pur essendo grandiose da concepire, potrebbero limitare la libertà delle donne di pensare in maniera politicamente “radicale”.

Nel prosieguo discuterò questo dubbio mettendo in rilievo due tratti del metodo anarcafemminista, il carattere non-ideale della teoria critica che esprime, e il ruolo strategico che attribuisce alla filosofia della narrazione¹. Questi due tratti, che si rafforzano vicendevolmente e formano un quadro analitico

¹ Il fulcro della mia discussione non è l’anarchismo, che è oggetto specialmente delle riflessioni del secondo capitolo del



coerente, permettono di difendere efficacemente la concezione espansiva della femminilità, integrandosi, non a caso, con l'ontologia transindividuale. Ma a mio parere comportano qualche inconveniente quando si tratta di tradurre questa concezione in una possibile prassi politica il cui scopo è l'emancipazione delle donne dai paradigmi concettuali e dai linguaggi egemonici del primo sesso.

1. Il metodo anarcafemminista

La critica femminista dell'ordine sociale che Chiara Bottici chiama *anarcafemminismo* consiste nell'articolare l'istanza di liberazione delle donne senza dar luogo a ulteriori gerarchie: non solo quella tra 1% e 99% delle donne, ma anche tutte le gerarchie ontologiche e sociali che privilegiano determinate nozioni della femminilità a discapito di altre, o che determinano le forme di subordinazione al "primo sesso" di tutti i "secondi sessi"².

Il bersaglio principale dell'anarcafemminismo non è il maschilismo ma l'*uomocrazia*, cioè il potere molteplice e sfaccettato del primo sesso³. L'uomocrazia è globale, e si alimenta di logiche (capitalistiche, sessiste, eteronormative) di sfruttamento dei secondi sessi e di altri esseri viventi, compresi i soggetti maschili cisgeneri e quelli femminili che vi si vogliono assimilare. L'anarcafemminismo vuole liberare le donne da ogni tipo di oppressione, anche quella determinata dalla dicotomia cis-eteronormativa e binaria uomini/donne, che è anche l'obiettivo polemico del pensiero *queer*⁴.

Il metodo anarcafemminista esclude la ricerca di un'*archè*: nessun fattore, principio o spiegazione (razza, classe, sesso, ecc.) può ambire a proporsi come unico e fondamentale per comprendere globalmente il carattere dell'oppressione delle donne. Inoltre non è finalizzato alla ricerca di un ordine ed estromette il bisogno di un ordinatore: un ordine ci può essere (l'anarchismo non significa assenza di ordine) ma non può promanare da un comando imperativo. La socialità spontanea è una possibilità, forse difficile da concepire, ma non è esclusa in quanto tale. In terzo luogo, il metodo è coerente solo se è *globale*, cioè se nemmeno gli uomini sono sottomessi al potere di altri uomini. La liberazione riguarda tutti o nessuno, le donne e i secondi sessi, così come i subalterni del primo sesso.

libro. Gli aspetti attinenti a questo tema e alle teorie anarchiche coinvolte nell'analisi dell'Autrice sono oggetto di molte delle riflessioni di Luca Baccelli, che contribuisce a questo forum.

² Nel senso di S. De Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), Milano, il Saggiatore, 2002.

³ L'esordio del *Manifesto* in coda al libro è che "[v]iviamo sotto una 'uomocrazia globale'" (p. 345).

⁴ Trattato soprattutto nel cap. 3, p. 94 ss.



Come l'Autrice chiarisce, “approccio globale” non vuol dire universalista o totale, bensì “critico-coloniale” (p. 17), cioè un esercizio di “insubordinazione epistemica” critico dei presupposti eurocentrici. La vocazione dell'anarcafemminismo è produrre una critica della colonialità del genere, del determinismo biologico, della classificazione visuale dei corpi, e in generale di tutte le forme di oppressione e sfruttamento prodotte dal capitalismo globale.

L'anarcafemminismo è dunque una teoria (politica) *non-ideale*⁵ che intende smascherare e sfidare le forme molteplici e non riconosciute di disuguaglianza e sottomissione dei secondi sessi, considerando dominazione e sfruttamento come *fatti* che costituiscono relazioni di potere asimmetriche in situazioni sociali determinate e non come anomalie o deviazioni da una *norma* di giustizia. L'anarcafemminismo non conduce, per sua stessa vocazione, a universalizzare la visione del mondo e l'esperienza di un certo tipo di soggettività, nemmeno di quella femminile. È la sua caratteristica più promettente implicitamente ribadita nel *Manifesto* “in divenire” che conclude il libro⁶. Ma, soprattutto, è un requisito coerente con l'adozione della filosofia della narrazione come metodo per identificare le forme di sottomissione dei secondi sessi.

Poiché la critica anarcafemminista esclude qualunque idea di soggettività universale – tradizionalmente quella maschile, ma anche quella di una teoria femminista che privilegi un ideale di femminilità che discrimina le donne –, essa afferma un approccio anti-essenzialista per il quale la soggettività femminile è *narrabile* come potenzialmente emancipata⁷ e non come idea o modello *a priori*. Mentre l'epistemologia sessista, androcentrica ed etnocentrica ha una natura *top-down*, paternalistica e non emancipativa, si impone cioè come universale, le esperienze di coloro che vivono ai margini dei sistemi socio-culturali e ne vengono oppressi (le loro lotte, le sofferenze, le aspirazioni) immettono nella critica sociale l'attitudine di chi subisce il potere, ne conosce l'estensione e il campo di forze che genera. Le esperienze di dominazione “globale e interstiziale” dei secondi sessi ci mettono in contatto con immaginari sociali diversi e altri regimi di verità. La genealogia

⁵ Si veda la distinzione tra teorie politiche ideali e non-ideali nel senso di L. McNay, *The Misguided Search for the Political*, Cambridge, Polity Press, 2014.

⁶ Il *Manifesto* denuncia che donne e secondi sessi sono oggetto di un “gendericidio globale” (p. 346) e che la soluzione non può essere uno stato femminista ma la “liberazione di tutti i secondi sessi” (p. 348). La prima versione di questo manifesto è del 2020 ed è stata pubblicata in versione definitiva in italiano (trad. Agnese di Riccio) con il titolo *Manifesto anarca-femminista*, Roma-Bari, Laterza, 2022.

⁷ Il riferimento è ad Adriana Cavarero, per la quale la modalità del nostro essere al mondo è connessa intrinsecamente all'impulso narrativo della memoria involontaria: percepiamo la nostra persona come unica, con una storia di vita unica, anche nei casi in cui non ci impegniamo attivamente nel rievocarla. L'idea di “sé narrabili” (non solo “narrati”), si trova in A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 1997.



dell'anarchismo è perciò plurale e dal basso, e nasce come resistenza all'eurocentrismo e al sessismo, generatori di regimi normativi basati su gerarchie e differenziazioni essenzializzanti di gruppi, popoli e civiltà che pretendono di giustificare logiche di sfruttamento e dominazione più o meno esplicite.

Non è quindi un caso che il pensiero *queer*, il femminismo *black*, la critica al binarismo eteronormativo e al femminismo che lo asseconda trovino spazio e convergenza nel libro di Chiara Bottici, soprattutto nella prima parte. Qui, attraverso la narrazione delle molte forme di discriminazione di genere, emerge una nozione di femminilità "espansiva" che coincide con un approccio multiforme al dominio. L'anarcafemminismo incorpora i tratti del femminismo *black* e del suo carattere intersezionale⁸. Esso sostiene che parlare di "differenza" di genere (al singolare) è il mezzo per escludere molte esperienze di discriminazione⁹, e che solo declinando le "differenze" (al plurale), cioè accostando tra loro l'esperienza di dominazione di tutti i secondi sessi, donne e persone LGBTQ+, è possibile avere la rappresentazione *a posteriori* di una nozione espansiva di discriminazione di genere e di soggettività emancipativa. La teoria *queer* diventa perciò il paradigma per valutare fino a che punto l'eteronormativismo modelli i generi e il genere in sé come campo di potere, plasmando le vite, i comportamenti individuali e l'organizzazione sociale.

Una concezione espansiva del genere e della femminilità è, per definizione, anti-normativa, e per compiersi ha bisogno di un'ontologia sociale alternativa a quella gerarchica e individualista tipicamente androcentrica. La seconda parte del libro è infatti occupata dall'ontologia monista della transindividualità¹⁰. L'obiettivo polemico è in questo caso l'ontologia occidentale dominante sottesa alla teoria della catena dell'essere, la *scala naturae* originariamente aristotelica e poi cristiana e moderna. Essa identifica gradazioni dell'essere che esprimono le energie differenziate degli enti (anima e corpo; terra e cielo; uomini e donne – per dirne alcune) e le gerarchie relative, che nemmeno il razionalismo illuministico riuscirà a dissolvere. In apparenza, il razionalismo revoca in dubbio

⁸ Per questa idea espansiva di femminilità si veda anche C. Bottici, A. Condello, "Difference Feminism and Anarchafeminism. Perspectives on Gender Justice", *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 1 (2024), pp. 145-156.

⁹ Nella prima parte del libro, intitolata "La pluralità dei corpi e la loro oppressione", l'Autrice instaura un dialogo con la letteratura femminista *black* dell'intersezionalità puntando a delineare un tipo di anarchismo "al di là dell'eurocentrismo e del sessismo", temi specifici del primo e secondo capitolo. Con un occhio alla metodologia critica qui attivata, Chiara Bottici sottolinea la necessità di non annacquare il concetto di intersezionalità trasformandolo in una euristica per le lotte identitarie. Una delle specificità del femminismo di stampo anarchico è infatti il disinteresse per le lotte identitarie. Ne parlerò più avanti.

¹⁰ La seconda parte, intitolata "La filosofia della transindividualità", introduce l'ontologia monista della *transindividualità*, cioè l'idea per cui il binarismo mente/corpo deve essere soppiantato con l'idea che mente e corpo sono espressione e attributi diversi della stessa sostanza singolare e infinita. Particolarmente interessante è il quarto capitolo, in cui si esplora la prospettiva filosofica che esce dalle letture femministe di Spinoza e capace di rendere visibile la natura transindividuale di tutti i corpi.



l'idea della catena dell'essere, ma in realtà la riproduce nella forma del dualismo cartesiano che introduce l'individualismo metodologico "uomocratico" (p. 159 ss.). Le individualità distinte, le sostanze viventi che si realizzano a partire da questi presupposti, vedono la posizione suprema occupata dall'uomo, al di sopra della donna e di tutte le altre sostanze viventi.

La critica all'individualismo metodologico e l'affermazione del concetto di transindividualità dell'essere¹¹ mutuato dalle letture spinoziane di Simondon, Balibar, Gatens, e Negri (tra gli altri) sono oggetto del quarto capitolo. Qui si afferma che la nostra esistenza è irriducibile all'individualità atomistica liberale focalizzata sui diritti e i bisogni di singole persone, e consiste in una rete complessa di relazioni che la rendono interdipendente, processuale e, appunto, transindividuale (cap. 5). L'individualismo non è però l'unica metafisica sociale da rigettare. A rimetterci è anche l'organicismo che, strutturandosi sui "sé" sociali e collettivi, gioca su altri dualismi, parte/tutto, natura/cultura, essenzialismo/culturalismo, dei quali, come noto, l'individualismo metodologico si è ugualmente appropriato.

La transindividualità produce i suoi effetti più significativi nel sesto capitolo¹², dove, come ontologia monista, rivela le sue connessioni con il metodo anarcademista. Il concetto di "essere una donna" ricade nel contesto della metafisica transindividuale richiedendo che una donna possa auto-percepirsi come individuo specifico anche se non individualisticamente. L'auto-identificazione non individualistica è coerente con una concezione espansiva di femminilità ontologicamente relazionale ed è resa possibile dalla filosofia femminista della narrazione, una prospettiva secondo cui il soggetto non può essere separato dall'oggetto della conoscenza¹³.

Narrare sé stessa, per una soggettività dominata, implica in primo luogo il ricorso a processi narrativi che assumono l'essere donna come un universale, un'idea che produciamo e riproduciamo sulla base di modelli associativi divenuti consueti. Ogni contesto ha i suoi modelli di immaginazione, che sono anche modelli di rievocazione, per cui raccontando la propria storia una donna può parlare, in un determinato momento, di una singola "donna". Il sé che parla è un sé narrante, e la donna è una storia¹⁴. In secondo luogo, un processo narrativo auto-identificativo implica la consapevolezza che la

¹¹ *Transindividualità* è un termine che non viene direttamente da Spinoza ma si deve a Balibar e Simondon (p. 148).

¹² Significativamente intitolato "Donne in divenire, donne come processi", p. 185 ss.

¹³ La questione è talmente rilevante per la filosofia transindividuale che anche il discorso filosofico rivendica la propria individualità, il che spiega perché Chiara Bottici comincia a scrivere con il pronome "io" per poi passare a "noi" durante il processo di scrittura.

¹⁴ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit.



narrazione ha a che fare con la disidentificazione. La vicenda di Julia Pastrana (la “donna orso”), narrata dall’artista messicana Laura Anderson Barbata e ripresa in questo capitolo, esemplifica lo svolgersi di una narrazione che stabilisce criteri identificativi della femminilità normale e della anomalia mostruosa (pp. 201-205). La contro-identificazione che lo spettacolo artistico produce, e che porta la narrazione al di fuori della dicotomia *donna nella norma/donna anomala*, consente di rigettare l’ideologia dominante (p. 206).

Credo che questo snodo argomentativo sia fondamentale. Esso rivela i modi in cui la narrazione rende l’anarcafemminismo un metodo concretamente emancipativo e tale da soddisfare l’ambizione di costruire una concezione espansiva del genere.

La prima conseguenza che la narrazione produce è l’idea che narrarsi significa imparare a osservare il proprio sguardo. In una narrazione biografica, per esempio, significa far emergere il proprio vissuto come elemento interno al proprio esperire relazionale, in un modo che sappia smascherare, tra le altre cose, le dinamiche di potere sottese a quelle educative, razziali, o di appartenenza di genere. Ciò rende possibile impostare traiettorie di trasformazione e incontro che “decolonizzano” la mente e la aprono ad altri sguardi¹⁵.

La seconda conseguenza è che l’anarcafemminismo si avvantaggia di un effetto metodologico della narrazione che richiama l’idea di Foucault sul doppio linguaggio della pipa di Magritte. Qui il linguaggio della pittura libera dalla dittatura del verosimile, e permette a chi guarda il dipinto di accorgersi del proprio sguardo e di entrare in contatto con l’idea che chi dipinge o crea non sempre afferma, ma spesso indica, allude, esibisce un enigma. Ne deriva un dialogo, un rapporto critico tra vissuti e linguaggi diversi che permette di sperimentare la “ulteriorità di senso” di un “altro non-finito”¹⁶. A questo punto, la disidentificazione, collocata in uno spazio a multiple dimensioni e costruito da sguardi diversi, è resa possibile da una narrazione che acquisisce una dimensione

¹⁵ L. Mortari, *Aver cura della vita della mente*, Milano, Carocci, 2013. Non è quindi un caso che, nel capitolo settimo dedicato al concetto di “decolonialità del genere”, il riferimento a Maria Lugones e Gloria Anzaldúa faccia emergere la prospettiva epistemica della coscienza *mestiza*, cioè la capacità di vedere la molteplicità delle fonti dell’oppressione. Anzaldúa definisce questa attitudine “*facultad*”, la capacità di comprensione sviluppata da coloro che non si sentono psicologicamente e fisicamente al sicuro (pp. 266-268): donne, omosessuali, razze rinnegate, perseguitati, stranieri ed emarginati la possiedono in sommo grado. È una facoltà che non deriva da un puro esercizio intellettuale, ma è impura e incarnata, perché promana dall’esperienza del dolore. Con questa *facultad* si impara a percepire la violenza da qualunque direzione provenga, quella già subita, ma anche le sue forme possibili, in un modo che non compete a chi occupa la posizione dell’oppressore. È ascoltando le voci, le narrazioni di coloro che coltivano la *facultad* che è possibile sviluppare l’attitudine decoloniale e deimperialista necessaria all’applicazione del metodo anarcafemminista. Ancora una volta, la dimensione narrativa è competenza, e mezzo di sopravvivenza morale di coloro comprendono il potere che li domina e narrano la loro soggettività di dominati.

¹⁶ M. Foucault, *Ceci n’est pas une pipe*, Fata Morgana, 1973, trad. it. *Questa non è una pipa*, Milano, SE, 1997.



poietica, cioè tale da ricucire, nel nostro modo di guardare noi stessi, i modi in cui i nostri occhi sono stati educati a guardare. Attraverso questi processi è possibile recuperare la storia eminentemente soggettiva e intima del nostro sguardo. Solo in questo senso l'oggetto narrato non è indipendente dal soggetto narrante. Inoltre, nel sistema di sguardi di una narrazione destinata ad altri la creazione della soggettività è frutto di una interazione¹⁷.

La narrazione, ovviamente, non basta a sé stessa, se la posta in gioco è rappresentare l'esperienza di oppressione di una soggettività dominata. Pensarlo vuol dire eludere il suo aspetto più importante, cioè il fatto di essere un atto poietico o performativo; significa fraintenderla, cioè assimilarla a un atto interpretativo che ha ceduto alla tentazione epistemica, sempre in agguato, di far prevalere un linguaggio su un altro, uno sguardo oggettivo (la *norma*) su quello soggettivo anomalo. La parola onnicomprensiva, il concetto chiarificatore e lontano da ogni dubbio, è la tentazione egemonica che si esprime come ricerca di una certezza epistemica e interpreta l'esperienza dell'altro come un'esperienza di inferiorità. La tentazione egemonica è imporre un sistema privilegiato di riferimento e comprensione che mira a semplificare la trama, a renderla lineare, a soggiogarla a uno schema interpretativo, a una cornice di senso superiore. La narrazione può, cioè, passare al vaglio della *descrizione* e venirne snaturata.

La postura dell'episteme dominante, quella del colonizzatore, è transitare dalla posizione di osservatore a quella di colui che modifica i rapporti interni della trama stessa¹⁸. Il padrone che soggioga lo schiavo; il bianco che giudica il nero; l'uomo che valuta un soggetto femminile o femminilizzato; la donna emancipata che invita al *lean-in* intervengono nella trama e la distorcono, neutralizzando la sua forza emancipativa.

Mentre il narratore parla il linguaggio dell'unicità o della particolarità, il soggetto dominante usa concetti universali; il dominato parla di sfruttamento, il dominante di globalizzazione; la donna di discriminazione, l'uomo di inferiorità; il capitalista di utilità, la donna di povertà; l'uomo occidentale di diritto, quello colonizzato di diritti ed emancipazione.

L'oggetto della descrizione e quello della narrazione sono apparentemente i medesimi, ma la funzione semantica dei discorsi e dei concetti usati è completamente diversa. Capita anche che i lessici siano identici, per esempio quando due soggetti agli opposti estremi della scala gerarchica parlano di

¹⁷ Cfr. E. Mancino, "Filosofia della narrazione. Cinema ed autobiografia per un'estetica dell'enigma", *Lo sguardo. Rivista di filosofia*, 11 (2013), 1, pp. 407-19.

¹⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, trad. it. *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, Milano, il Saggiatore, 2015.



diritti umani, ma che l'identità lessicale nasconda una differenza semantica che solo un paradigma decoloniale può rivelare¹⁹.

2. Non-idealità dell'anarcademismo

Credo che Chiara Bottici parli di critica decoloniale anche in questo senso, come opposizione ai linguaggi propri del sesso dominante: uomocrazia, sessismo, capitalismo e androcentrismo sono i linguaggi "sclerotizzati" ed essenzializzanti protagonisti della terza parte del libro²⁰, dove si approfondiscono i processi ontogenetici dei corpi sessuati ai livelli *sovra-*, *inter-* e *infra-*individuali, e si rivendica un femminismo "decoloniale" e "deimperiale" in grado di contrastare l'impero epistemico che ha prodotto la formazione di individualità genderizzate²¹.

L'esame delle interazioni tra corpi sessuati identifica nella modalità capitalistica di (ri)-produzione l'oggetto principale dell'analisi di questa sezione del libro. Il capitalismo necessita del genere, sul quale si sostiene la divisione (razzializzata e genderizzata) del lavoro e le diverse forme di oppressione capitalistica della donna, e consente ad alcuni corpi di accumulare valore a discapito di altri. È l'occasione per riflettere sulla genealogia del biopotere e sulla categoria foucaultiana delle tecnologie del sé, e analizzare la standardizzazione (estetica e comportamentale) del femminile e del maschile funzionale alla distinzione capitalistica tra produzione e riproduzione.

Il tema iniziale dell'intersezionalità torna così a produrre i suoi effetti. Partendo dall'idea che una donna non è un individuo ma un insieme di processi transindividuali, luoghi accidentali di un processo del divenire che si svolge a diversi livelli; assumendo che siamo relazioni, non sostanze, processi, non cose, l'anarcademismo assume a metodo che supera l'anarchismo stesso. La femminilità in questa prospettiva non è dettata dal sistema di genere binario moderno/coloniale, ma include tutte le donne: femminili, maschiline, AFAB e AMAB, bisessuali, intersessuali, cisgenere, asessuali, *queer*, uomini femminili, ecc. (pp. 352-253).

¹⁹ Cfr. L. Gradoni, L. Pasquet, "Voices under Domination: Notes on the Making of Significance of the United Nations Declaration on the Rights of Peasants", *European Journal of International Law*, 33 (2022), 1, pp. 39-63, in part. p. 49.

²⁰ Intitolata "Il globo, innanzitutto", p. 219 ss.

²¹ Nel settimo capitolo il genere è una categoria costitutiva della colonialità da cui è derivata l'imposizione dell'eterosessualità e del patriarcato. La connotazione coloniale del potere è inseparabile dalla colonialità del genere, cioè dall'emergere di un "sistema di genere moderno/coloniale" che separa e gerarchizza le razze, le classi, il genere e la sessualità.



Il nono capitolo²², quello conclusivo, si sofferma sulle relazioni inter-individuali come condizioni occulte del funzionamento del capitalismo che hanno gerarchizzato ogni espressione della vita (sociale e collettiva) definendo logiche di tassonomia, disciplinamento e sfruttamento coloniale di tutte le forme di vita – animale e non. La dicotomia natura/cultura è ideologica; ma allora lo è anche la segregazione di animali e piante fuori dalla società. In questo senso, l'ambiente non è esterno, non è oggettivo, ma va ripensato come costitutivo del nostro stesso essere. La natura non è una entità alienata, non è “Natura” bensì “natura” (pp. 337-338). Il modo in cui animali, piante e altri esseri viventi e non viventi contribuiscono alla (ri-)produzione di individui sessuati e genderizzati rinsalda la prospettiva transindividuale e mostra che tutti gli enti (anche quelli inanimati) sono in qualche misura viventi.

In definitiva, metodo anarcafemminista e ontologia monista rivelano le molteplici dipendenze tra l'umano e l'altro-che-umano e rendono possibile un approccio ecologico *queer*. Nel capitolo conclusivo l'anarcafemminismo è definito infatti come critica sociale ecofemminista che mira all'abolizione di ogni forma di sfruttamento, anche quello del mondo naturale, affermandosi come una forma di ecologismo *queer* che annulla i confini di ogni *scala naturae*²³. Un altro modo per dire, con intelligenza e una volta per tutte, che il capitalismo *green* è autocontraddittorio²⁴.

Ne consegue un compito globale per la critica femminista, cioè tendere all'abolizione di ogni forma di sfruttamento: delle donne da parte degli uomini, della natura da parte dell'uomo, delle colonie da parte dei colonizzatori, di una classe da parte dell'altra. Delle donne da parte di altre donne.

È tutta la femminilità che va ripensata. Per essere mantenuta massimamente espansiva occorre “rifiutarsi di metterla in relazione a una destinazione, a una forma finale, a una forma specifica” (p. 323)²⁵. Le molte esperienze che si mescolano, si amalgamano e si intersecano tra loro sono la ragione per negare che le donne debbano essere “imbalsamate in un principio eternamente femminile e gli

²² Intitolato “L'ambiente siamo noi. L'ecofemminismo come ecologia *queer*”, p. 312 ss.

²³ Tutti i risvolti metodologici e i livelli di analisi critica dell'anarcafemminismo sono ripresi nel *Manifesto* finale, dove il metodo anarchico è affermato come rivendicazione di un'“eco-affettività”, di un'ecologia che rigetta l'organicismo e si costruisce sulla co-affettività di tutte le sostanze (animate e non animate). Vi si afferma che *tutte* le sostanze sono animate nel senso in cui ogni singolo essere vivente è capace di “affettare” l'alterità. Cade così il bisogno di creare una struttura gerarchica all'interno dell'infinita rete degli affetti di cui siamo parte.

²⁴ Il riferimento a ecofemministe come Maria Mies e Vandana Shiva salda definitivamente la prospettiva anarchica con l'ecofemminismo attraverso il tema dell'indivisibilità della libertà e il concetto di “democrazia di tutte le forme di vita” (p. 320). Si tratta, in altri termini, di affermare la necessità della lotta contro il nesso sistematico, stabilito dal paradigma moderno/coloniale, tra patriarcato e distruzione delle risorse naturali.

²⁵ Qui Chiara Bottici cita J. Halberstam, *Trans*: A Quick and Quirky Account of Gender Variability*, Oakland, University of California Press, 2018, p. 4.



uomini in uno eternamente maschile” (*ibid.*). Femminismo *trans*, teoria *queer*, transindividualità rendono il femminismo ampio a sufficienza da riconoscere come la femminilità stessa si costruisca, e sia vissuta, nell’iterazione con corpi femminili e maschili, trans e cis-genere e con tutte le forme della sessualità e del genere.

Concordo con Chiara Bottici che l’obiettivo delle rivendicazioni anarco-femministe non possa essere la salvaguardia delle differenze tra i sessi e i generi, bensì il loro scardinamento. Occorre immaginare un mondo libero dalla nozione di genere così come dalle strutture oppressive cui essa dà luogo. Instaurare un rapporto non repressivo tra uomini e secondi sessi vuol dire cancellare quanto più possibile le convenzionali linee di demarcazione tracciate tra i diversi sessi/generi, e ridurre, a livello sistemico, la tensione tra donne e uomini, e tra donne e donne, che deriva dalla loro “alterità” gerarchica.

Tuttavia, l’ancoraggio tra metodo anarcafemminista e ontologia transindividuale può far sorgere il dubbio che i rapporti tra soggettività relazionali ed espansive che sconfinano da un genere all’altro, da un sé all’altro, conducano all’indifferenziazione. L’alternativa, certamente più insidiosa, sarebbe tornare a definizioni normative del genere, a modelli di soggettività dominate e correlativamente non dominate. Non è certo la scelta dell’anarcafemminismo, per il quale la concezione espansiva della femminilità è in antitesi con una qualunque nozione di identità.

La superiorità dell’anarcafemminismo risiede, secondo me, nella funzione metodologica assegnata alla narrazione, che dissolve il dubbio: poiché la narrazione deve essere creativa del suo oggetto non può puntare a una identità soggettiva, di genere, che la preceda. La nozione di “soggettività narrabile” è incompatibile con qualunque uso normativo del linguaggio. Narrare non è descrivere, bensì creare. Questa è la posizione di Hannah Arendt (a cui si rifà Adriana Cavarero), la quale non focalizza il problema dell’identità come sostanza, una sorta di *a priori* trascendentale, bensì l’idea di una “storia di vita” che è, letteralmente, “ciò che ci si lascia dietro”, l’esito di una narrazione non oggettivante. Preservare questa funzione evita la sclerotizzazione del linguaggio da cui mette in guardia Merleau-Ponty. È l’uso del linguaggio che comporta la perdita di ricchezza della dimensione più propriamente creativa del linguaggio stesso, cioè il portato di apertura, possibilità, sperimentazione, passaggio. Al contrario, la narrazione dell’oppressione ci mette davanti la molteplicità, l’ambiguità, la contraddizione, la fragilità che sgretolano ogni pretesa di univocità e inducono a deporre l’uso di concetti precostituiti, di confini identitari.

Ma chi sono i destinatari di queste narrazioni? Sono i narratori stessi? La capacità di intendere la sofferenza narrata, l’oppressione esperita, la dominazione subita è solo dei soggetti che hanno



esperienze analoghe, oppure anche di coloro che quella sofferenza hanno prodotto e riprodotto? Chiedersi se anche questi ultimi siano in grado di capirla significa ipotizzare che i dominanti possano comprendere la loro dominazione come ingiusta nonostante sia interpretabile, alla luce dei regimi di verità essenzializzanti che hanno imposto, come legittima e oggettiva.

Credo che questa prospettiva sia importante nella misura in cui può dirci qualcosa di più sulla distinzione tra teorie (politiche) ideali e non-ideali. Se accettiamo l'idea che ogni teoria politica gerarchizzante sia fondata su presupposti di oggettività/essenza/normalità che servono a discriminare tra identità normali e anomale, allora ammettiamo che le domande a cui devono rispondere non sono relative a esperienze o soggettività particolari, bensì, appunto, a requisiti oggettivi. Qualsiasi forma di razzismo, per esempio, è fondato sulla ricerca di un *che cosa*, non di un *chi*. Il razzista non mi pone mai la domanda: “*chi sei?*”. A una domanda di questo tipo non si può rispondere “io sono nera”, o “io sono musulmana”, o “io sono bianca”, o “io sono extracomunitario”. Queste risposte arrivano piuttosto alla domanda “*che cosa sei?*”. Il “*che cosa*” tende a focalizzare le identità sostanziali; il “*chi*” le unicità prima delle identità (plurali, universali, oggettive).

L'uomocrazia, il bersaglio principale dell'anarcafemminismo, privilegia sempre il *che cosa*, e lo fa compendiando teorie normative e oggettivanti di ogni aspetto della vita. In questo modo assurge a paradigma del disconoscimento dell'oppressione e della razionalizzazione del dominio secolare sui secondi generi al punto da considerare i corpi delle donne e di tutti i soggetti sottomessi come meri strumenti: di ricchezza, di sfruttamento, di guerra. I paradigmi uomocratici messi a sistema nel libro di Chiara Bottici designano la supremazia degli uomini come quella che incarna il canone, la norma, il prototipo di fronte a cui le donne e gli altri secondi sessi continuano a esistere come dominati (e oggettivati), e confermano che “la forza dell'ordine maschile si misura dal fatto che non deve giustificarsi”: come scrive Bourdieu, “la visione androcentrica si impone in quanto neutra e non ha bisogno di enunciarsi in discorsi miranti a legittimarla”²⁶.

Quando ho tracciato la connessione tra filosofia della narrazione e ontologia transindividuale ho attribuito all'anarcafemminismo un carattere non-ideale alludendo al fatto che la non-idealità servisse a evitare la rigenerazione del dominio. Il senso dell'anarcafemminismo è preservare una concezione espansiva del genere. Ma se le condizioni effettive del dominio maschile sono, come sostiene Bourdieu, naturali e oggettive, la non idealità dell'anarcafemminismo può rivelarsi un limite

²⁶ P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, trad. it. *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 17.



metodologico. Bourdieu suggerisce infatti un'altra idea che sembra minare alla base le possibilità emancipative della narrazione, cioè la tendenza all'universalismo linguistico che finisce per coinvolgere i soggetti narrabili stessi: in pratica, gli effetti più radicati e patologici delle asimmetrie sociali sono politicamente trascurati e ignorati perché assimilati alle relazioni di significato²⁷.

Forse Bourdieu rifiuterebbe come ingenua l'idea che narrare la sofferenza basti a rappresentare il modo in cui le gerarchie di potere sono inscritte nei corpi dei dominati e vissute come violenze "ordinarie" stratificate e multiformi, che distorcono l'esistenza sociale delle persone oppresse. L'idea di *habitus* è un potente resoconto degli effetti depoliticizzanti della violenza simbolica intesa come interiorizzazione del dominio e capace di far sentire agli individui che la loro sofferenza è ineluttabile, che non si può fare nulla per cambiarla²⁸. Non solo: i sentimenti negativi di vergogna, disperazione e rassegnazione che li accompagnano spesso rendono difficile esprimere a parole queste esperienze e possono disabilitare gli individui oppressi ad agire come agenti dei propri interessi.

Per combattere questa incapacità potenziale una teoria politica dovrebbe cessare di presentarsi come non-ideale (e non normativa) e introdurre elementi interpretativi di carattere normativo, una sorta di fenomenologia dell'ingiustizia esplicitamente in sintonia con le violenze ordinarie. Si tratta cioè di introdurre una norma. Ma chi lo fa? Chi detiene la competenza di formulare una tale fenomenologia come metro linguistico-concettuale della comprensione dell'ingiustizia?

Se ho inteso bene, poiché l'anarcafemminismo ha metodologicamente bisogno delle molteplici narrazioni dell'oppressione particolare (globale e interstiziale), finisce per rendere evidente una gerarchica tra chi narra la propria oppressione e chi invece gode di un ordine uomocratico, il cui vantaggio è segnato (anche) dal fatto che i dominanti possono rivendicare come oggettiva la loro supremazia senza dover mettere in atto alcuna narrazione giustificativa della loro dominazione o delle sofferenze che provocano. Le narrazioni delle soggettività dominate ricadono perciò nella matrice valoriale e culturale dei dominanti. Non vengono comprese, ma *assimilate*.

Uomocrazia è in effetti la matrice culturale che funziona come "carta assorbente" di tutte le istanze avanzate dal femminismo. Maschilismo e sessismo possono continuare a imporsi come matrici interpretative, come "cornici di senso" che strutturano i generi e i rapporti tra i generi fino a quando la capacità di intendere il dolore della dominazione non garantirà un'adeguata comprensione da parte

²⁷ P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, Cambridge, Polity Press, 2000.

²⁸ Cfr. C. Lazzeri, "Conflicts of Recognition and Critical Sociology", in M. Bankowsky, A. Le Goff (a cura di), *Recognition Theory and Contemporary French Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue*, Manchester University Press, 2012.



dei dominanti. L'esperienza della discriminazione richiede una capacità speculare di narrarla; ma tale facoltà è già socialmente determinata, imbrigliata in reti di sapere e potere che regolano e indirizzano persino la nostra capacità sensoriale. È una capacità differenziale che rende tragicamente selettiva la comprensione del dolore altrui. L'oppresso può sentire il dolore di una oppressa, o viceversa; un dominante no²⁹.

Dal punto di vista della filosofia della narrazione, la soluzione per questa asimmetria, che rischia di provocare un'*impasse* nel processo di liberazione dal potere, potrebbe consistere in una comprensione di "secondo livello", cioè della cornice di senso nella sua globalità, ciò a cui il metodo anarcademista in effetti perviene. Ma questa comprensione, ancora una volta, non è dei dominanti, forse nemmeno delle donne emancipate, visto che, avendone avuto la possibilità, hanno cominciato a esercitare un dominio su altri uomini e altre donne. Si dovrebbe quindi ricorrere a un rimedio meramente tattico, che propongo con un certo imbarazzo, cioè un'educazione sentimentale di tipo rortyano alla comprensione dell'esperienza della sofferenza³⁰. Un apprendistato lento ma necessario a entrare nell'universo espressivo che è ponte, luogo d'incontro e territorio della traduzione, nonché del tradimento del proprio e dell'altrui significato.

La narrazione dell'esperienza dell'oppressione deve poter contare sulla natura sociale della parola e dell'immagine che sostanzia la dimensione estetica e simultaneamente crea uno spazio ulteriore, dialogico – ulteriore per il suo fruitore ma anche rispetto al narratore. Il problema, però, è che la natura sociale della parola è tale anche perché si struttura sulla cornice di senso condivisa e determinata dai dominanti e misconosce l'oppressione, a meno che i dominanti non modifichino le concettualizzazioni interpretative a priori che costruiscono la loro supremazia.

Dal punto di vista dell'ontologia che innerva il metodo anarcademista la soluzione del problema di comprensione investe la teoria politica sottesa. Poiché l'anarcademismo è un metodo, la disegualianza radicale prodotta dalla matrice uomocratica potrebbe rimanere intoccabile, a meno che, come sembra suggerire Chiara Bottici, la transindividualità non si spinga fino al paradosso, cioè

²⁹ A mio parere J. Butler, citata da Chiara Bottici (p. 322), mette in guardia rispetto a questo problema scrivendo: "non basta ragionare sul modo in cui le donne potrebbero arrivare a essere più pienamente rappresentate nel linguaggio e nella politica. La critica femminista dovrebbe anche capire come la categoria delle 'donne', il soggetto del femminismo, viene prodotta e delimitata dalle stesse strutture di potere attraverso le quali si cerca l'emancipazione": *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990, trad. it. *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 6.

³⁰ R. Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality", in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1992, pp. 111-134.



fino ad assumere che la precarietà dei secondi sessi aumenti la precarietà del primo. “Tutti o nessuno” ha, secondo me, anche questo significato.

L’ontologia razionalista fa coincidere il limite di “chi sono” con il limite del corpo, e per questo va condannata. La continuità ontologica implica invece la circostanza che la “sogettività che sono” è legata a quella “che non sono”, cioè che ognuno di noi ha il potere di distruggere o essere distrutto, e quindi che tutti siamo legati gli uni agli altri (viventi e non viventi) in virtù di questo potere e di questa vulnerabilità. La transindividualità rischia perciò di approfondire la vulnerabilità reciproca senza soppiantare l’ontologia individualistica e differenziale. Ammettere che il limite del “corpo che sono” non mi appartiene interamente implica che la sopravvivenza e la libertà che mi è concessa non dipendono dal limite stabilito del sé, ma dalla socialità costitutiva dell’essere corpo. Il corpo è sociale e condizione di sopravvivenza, ma è anche ciò che può mettere in pericolo le nostre vite e la nostra possibilità di sopravvivere³¹.

Ne deriva un corollario secondo me paradossale: poiché i subalterni sono tutti i secondi generi, allora dobbiamo ammettere l’indifferenziazione delle loro priorità. Il paradosso si può risolvere concettualmente, ma forse non praticamente. “Non potrà esserci liberazione delle donne senza quella di tutti gli altri (uomini compresi)” è un assunto veritiero solo se comporta l’idea che donne e uomini condividono lo stesso obiettivo finale, cioè far parte di una società non fondata sull’alienazione e la repressione. È però un assunto (se non irrealistico) pericoloso, perché implicitamente nega gli stadi diversi nella lotta per la liberazione delle donne.

Credo invece che l’oppressione delle donne non sia equiparabile a quella degli uomini. Le donne non possono emanciparsi senza ridurre il potere degli altri uomini.

Silvia Vida
Università di Bologna
silvia.vida@unibo.it

³¹ Si veda J. Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, London, Verso, 2016, trad. it. *Regimi di guerra. O della vita che non merita lutto*, Roma, Castelvecchi, 2024, cap. 1.