



LUCA BACCELLI

## *Anarcafemminismo: una teoria metafisica, non politica?*

**Abstract.** *Nessuna sottomissione* is a critique of women's oppression, in its connection with all forms of exploitation. In alluding to the prospect of the "absence of government or any other supreme power", anarcha-feminism fails to specify the role of politics and law, nor their perspective in a (democratic?) stateless society. In addressing the connections between "manocracy" and capitalism, it fails to resolve the question of whether there is an original form of oppression and what it is. Anarcha-feminism refers to a philosophy of transindividuality, and the question remains whether such a foundation is necessary for its consistency, whether it is ultimately a "metaphysical" or "political" theory. Likewise, its being a "critique without a subject" leaves open the question of who enacts change.

**Keywords:** Anarcafeminism, Government, Power, Capitalism, Transindividuality.

*Nessuna sottomissione*, la traduzione italiana di *Anarcafeminism* di Chiara Bottici<sup>1</sup>, è un libro lungo, complesso, giustamente ambizioso. Propone una visione integrata dei rapporti di sfruttamento nel quale il femminismo è visto "come una lotta contro l'oppressione di tutti i secondi sessi" (p. 18). Infatti *femina* è riferito a "tutte le persone escluse dal 'primo sesso', ossia dalla categoria di 'uomo' (*homo*), usata per definire sia un sesso specifico, sia l'essere umano in generale" (p. 5). Si tratta di una "critica dell'ordine sociale nella sua globalità" (p. 12), che include "un'analisi dei modi di dominio interiorizzati" (p. 14) – nella linea della "teoria critica [...] che combina materialismo storico e psicoanalisi" (p. 15) – e implica un approccio "critico-coloniale", cioè "una critica dei presupposti eurocentrici che troppo spesso la teoria critica reca con sé" (p. 18). Bottici tenta di tenere insieme la specificità dell'oppressione delle donne, e la sua connessione con l'insieme delle forme di oppressione, nello scenario globale: "se appare incontestabile che nell'oppressione delle donne vi sia qualcosa di unico, allo stesso modo incontestabile è che soffermarsi meno superficialmente su questa peculiarità potrebbe gettare nuove luci sui meccanismi di dominio più in generale" (p. 14).

"Le diverse forme di oppressione si rafforzano e si sostengono reciprocamente" (p. 37) e a partire dall'esperienza del femminismo afroamericano si è affermato l'approccio dell'"intersezionalità"; la proposta di Bottici è combinarlo con la filosofia anarcafemminista: in questo modo l'anarchismo

---

<sup>1</sup> C. Bottici, *Anarcafeminism*, New York, Bloomsbury, 2021.



come lotta contro tutte le forme di oppressione si incontra “con l’insistenza femminista sulla necessità della lotta contro l’oppressione delle donne *in quanto donne*” (p. 36). Infatti, “tutte le forme di oppressione si intersecano in un unico punto” ma “nella gerarchia interna a ogni singola forma di oppressione le donne – e i secondi sessi in generale – occupano sempre le posizioni più basse [...] in modo trasversale a ogni oppressione” (p. 94). Pertanto l’anarchismo non è sufficiente, ma d’altra parte “il femminismo non può bastare a superare l’oppressione delle donne, dal momento che vi sono molti femminismi compatibili con il dominio” (p. 98). E l’anarcafemminismo incontra la teoria queer – “critica di ogni forma di gerarchia, perché non vi sarebbero gerarchie se non vi fossero, anzitutto, confini” (p. 116) – e l’ecologia, che mette in questione appunto “tutti quei confini che, per secoli, hanno separato e disciplinato le forme di vita, a partire dalla gerarchia uomini > donne > schiavi > animali > piante > pietre” (p. 117).

La prospettiva teorica dell’*anarcafemminismo* è elaborata sulla base della riscoperta di voci del passato (che non sempre si autodefiniscono anarchiche o femministe), dal pensatore taoista del IV secolo Bao Jingyan ai classici ottocenteschi Stirner, Proudhon, Bakunin e Kropotkin, a Emma Goldman e HeYin Zhen, ibridate dai contributi del pensiero contemporaneo (autrici come bell hooks, Audre Lorde, Judith Butler, Maria Lugones), esercitando l’“insubordinazione epistemica” verso l’universalismo eurocentrico, le “differenze di gruppo essenzializzate” (p. 19), le “forme di nazionalismo metodologico” (p. 20), il “determinismo biologico” (p. 25). Per questo Bottici fa affidamento su una risorsa teorica, se non su un fondamento metafisico: “la filosofia monista della transindividualità” (p. 29) di ispirazione spinoziana. In queste note non pretendo di affrontare nel suo insieme questo progetto; mi limiterò a commentare alcuni suoi elementi, soprattutto formulando qualche domanda.

## 1. L’anarchia colpisce ancora

Bottici precisa che ‘anarchia’ non è intesa come assenza di ordine, come un caos. Piuttosto, è usata nell’accezione di “assenza di governo o di qualunque altro potere supremo”, sulla base della “possibilità di un ordine sociale anche in assenza di un ordinatore” (p. 59). La produzione spontanea dell’ordine è notoriamente un *topos* molto influente nel pensiero occidentale, e nella modernità è stata ricollegata soprattutto all’azione presuntamente “spontanea” del mercato, visto come un ente naturale, anziché, più realisticamente, come una istituzione. Il fascino per i “vizi privati, pubblici benefici”, la



“mano invisibile” e la “catallassi” ha segnato l’ideologia liberale, fino al delirio di onnipotenza del neoliberalismo. Che, si noti, è arrivato a colonizzare anche i campi semantici di termini come *libertarianism* e anarchia, se pure quest’ultima nel composto ‘anarco-capitalista’. Ovviamente Bottici è molto lontana dalle teorie e dalle prassi dei Mandeville, degli Smith, degli Hayek, per non dire dei Milei. Tuttavia non si può negare che l’anarchismo, teorico e politico, condivide con questa impostazione l’antistatalismo. E almeno dal 1989, l’uso del termine ‘anarchia’ è divenuto più politicamente corretto e più *cool* di quello del termine ‘comunismo’. Non si tratta di mettere in questione che nella modernità lo Stato abbia esaltato, consolidato e disseminato il dominio e i rapporti di sovraordinazione-subordinazione, e in molti casi sia stato davvero quel “comitato d’affari” delle classi dominanti di cui parlavamo Marx ed Engels nel *Manifesto*. Piuttosto, occorre riconoscere i temi filosofico-politici fondamentali che la proposta di Bottici apre, proprio per la sua radicalità.

Possiamo dare per scontato che il “problema hobbesiano dell’ordine” (secondo l’espressione di Talcott Parsons) non sia risolvibile con la soluzione hobbesiana. È irrealistica sia l’idea di una condizione nella quale gli individui vivono assolutamente isolati in uno stato di perenne conflittualità violenta, sia l’idea che la coazione costituisca la condizione necessaria e sufficiente per l’ordine. Gli esseri umani non vivono pressoché mai nella condizione dello stato di natura inteso come permanente lotta di tutti contro tutti. Né è pensabile un ordine fondato esclusivamente sulla paura della punizione da parte del Leviatano di turno. Ma c’è un grano, anzi un macigno, di sale nel modello hobbesiano: il riconoscimento del carattere *artificiale* della politica e del diritto, del fatto che la coesione sociale è risultato anche di azioni *consapevoli* e che l’ordine è, almeno in parte, *costruito*. Questo tema sembra eluso, o comunque non viene direttamente affrontato, nel libro.

Se “abbiamo bisogno di un approccio multiforme al dominio” (p. 8) non possiamo d’altronde eludere la polisemia della nozione di potere. Utilizzando la nota ricchezza del lessico tedesco: se è possibile un ordine senza *Herrschaft* e senza *Gewalt*, è possibile anche un ordine senza *Macht*? Com’è noto, Hannah Arendt ha trattato del potere comunicativo che costituisce la dimensione autentica della politica. Michel Foucault, spesso citato nel libro, ha insistito sul carattere relazionale del potere, che innerva la sua “microfisica” (cfr. pp. 78-81, 107-09). Niklas Luhmann ha visto la *Macht* come la risorsa sistemica funzionale alla riduzione delle complessità sociale. È un po’ sorprendente che queste analisi non siano prese in considerazione nel momento di teorizzare l’anarchia come assenza di dominio.

D’altronde ‘an-archia’ esprime, etimologicamente, l’assenza di *archè*. Termine presente anche nei



composti ‘oligarchia’ e ‘monarchia’. Ma per indicare le forme costituzionali il Greco utilizzava nei anche un altro termine: *kratos*, presente in ‘democrazia’ e ‘aristocrazia’. Senza avventurarsi in considerazioni filologiche per le quali non avrei nessuno strumento, ricordo che recentemente Donatella Di Cesare ha proposto una visione anarchica della democrazia<sup>2</sup>, appunto come governo che esclude l’*archè*, il principio assoluto sovraordinato che esercita il suo dominio gerarchico dall’alto in basso. In realtà il termine ‘democrazia’ non ricorre molto del libro di Bottici; viene da chiedersi se la concezione, e il progetto, di una convivenza sociale senza *archè*, “la possibilità di un ordine sociale anche in assenza di un ordinatore” (p. 59) implica anche l’annullamento del *kratos*. Almeno in alcuni passaggi del testo sembrerebbe di sì: “‘anarchismo’ presuppone il significato di ‘assenza di governo’” (che non va confusa con “assenza di ordine”) (p. 57). L’edizione originale del libro è in inglese e forse il termine *government* espone a qualche ambivalenza, dato che come è noto può essere tradotto ‘governo’ ma anche ‘Stato’ (e Bottici insite sulla fallacia dell’identificazione moderna fra ordine politico e Stato e dell’identificazione novecentesca del contesto globale con un sistema di Stati sovrani). Facendo riferimento all’*anarchical society* internazionale teorizzata da Hedley Bull, si precisa che “anarchia non significa assenza di organizzazione” e “nemmeno assenza di una comunità politica” (p. 60). Sono infatti compatibili con l’anarchia le forme “di organizzazione politica non coercitiva, come ad esempio quelle basate sulla democrazia diretta e cu processi decisionali consensuali” (p. 61). Ma la democrazia diretta è appunto una forma di *kratos*, prevede il governo.

Bottici attribuisce molto rilievo alle testimonianze storiche di “società acefale, prive di un governo formale e di una stabile gerarchia politica” (p. 61), nelle quali le specie umane hanno vissuto “per larga parte della propria esistenza” (p. 65). I riferimenti espliciti – nel quadro della “provincializzazione metodologica dell’Europa” e della relativizzazione del nesso fra inizio e comando supremo nell’*archè* (cfr. pp. 70-73) – sono al passato anarchico rimpianto dalla filosofia taoista e a una serie di popoli africani, dai Tuareg ai Tallensi, Nuer e Logoi, con il loro modo di produzione comunalista radicato nella famiglia e nel villaggio (cfr. pp. 22-25, 64-70). Così come sono citate le ricerche di Oyèrónké Oyèwùmí sulle forme di fluidità di genere presso gli Yoruba e quelle sulle nazioni native nel continente americano caratterizzate anche da flessibilità verso gli orientamenti sessuali (pp. 253-54) e dalla presenza di sistemi ginocratici.

Bottici sottolinea che “le prime società strutturate formalmente attorno alla gerarchia, al comando e al controllo risalgono a circa seimila anni fa, all’inizio della cosiddetta ‘alba della civiltà’” (p. 65).

---

<sup>2</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Democrazia e anarchia. Il potere nella polis*, Torino, Einaudi, 2024.



Ma proprio questo spinge a chiedersi se sia possibile la “civiltà”, cioè l’esistenza di società caratterizzate da un certo livello di complessità, senza il “governo formale”. E d’altra parte, senza dover ricorrere all’immagine hobbesiana dello stato di natura, assenza di governo formale non significa necessariamente assenza di dominio, oppressione, patriarcato, violenza, schiavitù: è realistico pensare che le società senza *archè* fossero tutte egualitarie, rispettose delle differenze, protettive delle persone più deboli? È verosimile che quelle comunità composte di orde o clan con a capo individui (maschi) più forti, selezionati attraverso lotte sanguinose, che mantenevano il proprio dominio con la violenza, di cui narrano ampiamente le storie e i miti, fossero delle rare eccezioni? Il governo, l’elaborazione di norme, la coazione, non hanno anche una funzione nella limitazione della violenza e nella protezione di chi è più debole e vulnerabile? D’altra parte, non c’è il rischio di naturalizzare l’anarchia, e l’anarchismo, quasi come forma originaria e spontanea di convivenza, espressione dell’uguaglianza naturale, se non come una primordiale età dell’oro? Non è più opportuno, ed epistemologicamente responsabile, riconoscere che l’uguaglianza è un processo di superamento delle disuguaglianze sociali e che le forme non oppressive ed egualitarie di convivenza son il risultato – fragile e precario – di una costruzione ‘artificiale’?

Al di là degli usi lessicali, qui si pone una questione teorica – e pratica – di grande rilievo. È possibile una società senza governo? Certamente è possibile una società senza politica, se per politica si intende il confronto dialettico di posizioni differenti e la possibilità di partecipazione, più o meno ampia, alle decisioni. Gran parte delle esperienze storiche di vita associata hanno conosciuto forme di governo senza politica, e questo vale anche per la città ideale della *Politeia* platonica, dove la politica è sostituita dalla pedagogia dei governanti-filosofi (dove la filosofia sostituisce la politica, se si segue l’interpretazione di Arendt. D’altra parte, il deperimento della politica – in particolare della politica democratica – è un fenomeno della contemporaneità. I decenni della globalizzazione neoliberale sono stati caratterizzati dalla colonizzazione della politica da parte dell’economia finanziarizzata, e i processi di sostituzione di procedure “tecniche” alle decisioni consapevoli e governate sono tutt’altro che esauriti. L’attacco allo Stato, non solo al suo cuore, è provenuto assai più dagli attori del capitalismo finanziario globale, e dai teorici della *governance* neoliberale, che dai movimenti decoloniali e dalle soggettività plurali anarco-femministe.

D’altra parte, l’idea che “il potere perderà il suo carattere politico” si trova anche in una pagina del *Manifesto*<sup>3</sup>, e su questa base Lenin sosteneva che comunisti ed anarchici condividono lo stesso

---

<sup>3</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 34.



obiettivo, una società appunto priva di sfruttamento e di potere, ma differiscono per i mezzi (i comunisti utilizzano la politica e le istituzioni della società borghese)<sup>4</sup>.

Al di là delle tesi della tradizione anarchica, di Marx, di Engels e di Lenin, ci si può chiedere se una scomparsa, o un superamento, della politica sia auspicabile, e se in società complesse sia pensabile una politica senza il supporto di qualcosa di analogo allo Stato. Bottici precisa che “anarchia non significa nemmeno assenza di una comunità politica. Al contrario significa assenza di un governo gerarchico e centralizzato, di cui lo Stato sovrano moderno rappresenta solo una delle possibili forme” (p. 60). Non offre però molte coordinate per comprendere cosa sia la politica per l’anarcapfemminismo.

A questo si ricollega la questione della funzione del diritto. Per tornare un’ultima volta ai classici: nella *Critica del programma di Gotha* Marx usa l’espressione “un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto”<sup>5</sup>. Qui come in altri luoghi ci dobbiamo accontentare di un’allusione: come è noto Marx non è riuscito neppure a progettare quella “Critica della politica” che nei suoi propositi avrebbe dovuto completare la *Critica dell’economia politica*. L’allusione è al ruolo che il diritto ha svolto storicamente: sotto la superficie dell’eguaglianza formale, del *suum cuique tribuere*, gli ordinamenti giuridici hanno facilitato, garantito e legittimato i rapporti di disuguaglianza sostanziale. Non solo: secondo un filone del pensiero femminista, il diritto, per le sue caratteristiche intrinseche, con il suo approccio generalizzante e astrante, produce effetti di stereotipizzazione e la costruzione di un soggetto giuridico apparentemente “neutro” e universale, insensibile ai contesti e alle differenze, impone di fatto il modello maschile e naturalizza i rapporti di dominio. La stessa pratica dei movimenti femministi, in particolare nella “seconda ondata”, si è posta in molti casi in posizione ostile nei confronti del diritto, anche di un possibile suo “uso alternativo”. D’altra parte, nelle società complesse la funzione del sistema giuridico non appare sostituibile e non si può non riconoscere che storicamente il diritto è stato utilizzato anche in senso emancipativo e liberatorio, e che si sono dati felici casi di interazione progressiva fra movimenti sociali e politici, giurisdizione e legislazione. Dunque: cos’è il diritto per l’anarcapfemminismo?<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cfr. V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 128.

<sup>5</sup> K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 31

<sup>6</sup> La stessa nozione di normativo e la distinzione fra “fatti” e “valori” è revocata con il noto argomento che le stesse descrizioni empiriche sono intrise di valori (e con la tradizionale assimilazione fra “valutativo” e “normativo”). Cfr. la critica di Danilo Zolo in *Scienza e politica in Otto Neurath. Una prospettiva post-empiristica*, Milano, Feltrinelli, 1986, in part. pp. 150-51; Id., “Epistemologia riflessiva e complessità sociale”, *Micromega*, 88, 1 (il testo è ripubblicato in *La democrazia difficile*, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 13-31); e la mia ricostruzione in “Un patrimonio di indignazioni. Ancora sul realismo di Danilo Zolo”, *Jura gentium*, XVIII (2021), 1, pp. 88-96, [https://www.juragentium.eu/wp-content/uploads/2023/11/JG\\_2021\\_1\\_BACCELLI.pdf](https://www.juragentium.eu/wp-content/uploads/2023/11/JG_2021_1_BACCELLI.pdf).



## 2. Uomocrazia e capitalismo

Un altro tema centrale del libro è il rapporto fra l'oppressione dei secondi sessi e il capitalismo. Socialismo marxista e femminismo hanno intercorso "relazioni pericolose"<sup>7</sup> e celebrato "matrimoni infelici"<sup>8</sup> e non si tratta di "considerare l'oppressione delle donne un'oppressione secondaria, da affrontare solo dopo la risoluzione del problema dello sfruttamento di classe" (p. 103) né di elevare uno dei vettori del dominio "a una fonte onnicomprensiva, o a un *archè*" (p. 104). Tuttavia all'affermazione globale del capitalismo è attribuito un ruolo fondamentale nella generalizzazione del dominio dell'"uomo" sui secondi sessi, nel depredamento della natura, nella stessa imposizione e generalizzazione del modello binario del genere.

Nel capitolo sul "modo di (ri)produzione capitalistico" Bottici utilizza la teoria di Kropotkin del "mutuo appoggio" e la denuncia di Proudhon della proprietà come furto, oltre all'analisi di Silvia Federici dell'accumulazione originaria come "estrazione *perpetua* di valore dai corpi delle donne" (p. 289) accanto all'espropriazione coloniale, e riserva uno spazio significativo al tema della "Grande Rinuncia Maschile", allo sfarzo estetico nell'abbigliamento a partire dal XIX secolo (pp. 300-07). Nelle quattro pagine dedicate, la critica marxiana del capitalismo è presentata attraverso la ricostruzione di Nancy Fraser. Secondo Fraser Marx ha il grande merito di condurci nella "dimora nascosta della produzione"<sup>9</sup>, oltre la superficie dello scambio uguale nel mercato, rivelando che l'accumulazione capitalistica è resa possibile dallo sfruttamento dei lavoratori. Ma, sostiene Fraser, occorre proseguire la via intrapresa da Marx, riconoscendo che la riproduzione della forza lavoro è a sua volta la "dimora nascosta" della produzione; per essa è necessario il "lavoro di cura, materiale e 'affettivo'" (p. 288), escluso dal mercato e non retribuito; dunque "il capitalismo poggia necessariamente sull'oppressione delle donne e di chiunque sia relegato nell'ambito della riproduzione sociale" (p. 289).

Questa idea è stata poi sviluppata da Fraser, che ha ricondotto tutte le forme di oppressione – lo sfruttamento di classe, il razzismo, l'imperialismo, la distruzione della natura, lo svuotamento della

---

<sup>7</sup> C. Arruzza, *Le relazioni pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, Roma, Alegre, 2010; Ead., "Genere e capitale: la critica marxiana dell'economia politica e il femminismo", *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 2015, 1, pp. 79-94.

<sup>8</sup> L. Sargent (a cura di), *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, South End Press, 1981.

<sup>9</sup> Il termine tedesco è *verborgen Stätte*, reso nella classica traduzione di Delio Cantimori con "segreto laboratorio" (K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 208).



democrazia – al *capitalismo cannibale*, inteso non soltanto come un sistema economico, ma come “un ordine sociale istituzionalizzato”<sup>10</sup>. L’oppressione di genere esprime “una contraddizione socio-riproduttiva intrinseca al capitalismo”, la cui tendenza “verso un’accumulazione illimitata lo porta a cannibalizzare le stesse attività socio-riproduttive da cui dipende”<sup>11</sup>. Pertanto “le lotte relative ai confini della riproduzione sociale sono altrettanto centrali delle lotte di classe (in senso stretto) al livello della produzione economica”<sup>12</sup>. Ma analoghe contraddizioni caratterizzano le altre condizioni di esistenza del capitalismo: la contraddizione razziale/imperialista, quella ecologica, quella politica. Il capitalismo tende a “cannibalizzare” tutte le condizioni indispensabili alla sua esistenza, che si collocano sui confini variabili fra l’economia e le sue dimensioni “non economiche”, finendo per divorare se stesso come l’uroboro, il serpente che si mangia la coda.

Leggendo il libro di Bottici viene da chiedersi se la prospettiva sia la stessa o se piuttosto l’oppressione dei secondi sessi sia qualcosa di più originario, e di più radicale, dello stesso capitalismo. Il libro si apre precisando che “nessun fattore preso singolarmente – la natura o la cultura, lo sfruttamento economico o la dominazione culturale – appare più sufficiente a spiegare le origini multiformi del patriarcato e del sessismo” (p. 3) e dunque la teoria dell’intersezionalità diventa “principio guida”. Ma l’intersezionalità trova un suo fulcro nella sottomissione delle donne / secondi sessi o la sottomissione dei secondi sessi è funzione della riproduzione sociale elemento costitutivo del sistema capitalistico? D’altronde, non c’è dubbio che il patriarcato preesiste al capitalismo, ma “il capitalismo ri-significa, trasforma e importa – là dove non ancora presente – l’ideologia patriarcale dell’inferiorità delle donne e della superiorità del primo sesso” (p. 289). Ed “è solo con l’affermazione globale del capitalismo che il sistema binario del genere – ‘uomini’ (maschili) (p. 14) vs. ‘donne’ (femminili) – diventa egemonico in tutto il mondo” (p. 22).

Bottici precisa che il capitalismo è intrinsecamente antiecológico in quanto “vi è una contraddizione sistemica tra un modello economico basato sull’accumulazione illimitata di capitale e un pianeta in cui le risorse necessarie alla riproduzione della vita sono illimitate” (p. 314). Dunque “il modo di produzione capitalistico si fonda sull’esternalizzazione dei suoi costi in almeno tre direzioni – razza genere e natura”. Pertanto “non ci si può limitare ad aspirare a un capitalismo non razzializzato, a un capitalismo femminista o, addirittura, a un capitalismo *green*” (p. 310): occorre la

---

<sup>10</sup> N. Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2023, p. 12.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 61-62.

<sup>12</sup> Ivi, p. 81.



fine di ogni forma di sfruttamento. L'affermazione coloniale delle tecniche industriali predatorie e delle monoculture sostituisce i saperi e le tecniche agricole delle donne e questo è un aspetto ulteriore della ri-significazione capitalistica del patriarcato (p. 317). L'alternativa al “nesso sistematico fra il patriarcato e la distruzione delle risorse naturali” (p. 321) è vista nella prospettiva ecofemminista della “democrazia di ogni forma di vita” (p. 320), secondo l'espressione di Vandana Shiva. E questa prospettiva è radicalizzata fino a mettere in questione “la dicotomia natura vs. cultura” (p. 321) e lo stesso confine “tra vita organica e la vita animata” (p. 322). Che, per inciso, è qualcosa di più del riconoscimento dei diritti della *pachamama* nella costituzione dell'Ecuador o dell'attribuzione della personalità giuridica al fiume Whanganui in Nuova Zelanda (p. 334): istituti giuridici che possono venire interpretati nel senso del riconoscimento dei diritti dei soggetti umani che attribuiscono un determinato significato e valore alla relazione con la natura o con un suo elemento.

Riprendendo bell hooks, Bottici nota che “ciò che i diversi sistemi di oppressione hanno in comune è la ‘politica del dominio’” basata sulla “credenza che la superiorità di alcune persone su altre le autorizzi a dominarle” (p. 47); “a (ri)produrre questa credenza sono sia le istituzioni come il capitalismo o lo Stato, sia le persone nella loro vita quotidiana” (pp. 47-48) e questo rimanda all' “assenza di un *archè*, ossia di un unico principio, o di un'unica origine, della soggiogazione dei secondi sessi” (p. 53). Infatti “i sistemi di oppressione si rafforzano reciprocamente, al punto da non poter lottare contro uno solo di essi senza lottare anche contro tutti gli altri”. E dunque “lo smantellamento del sessismo, del classismo, del razzismo e dell'eterosessismo [...] non può essere affatto conseguito senza una critica dello Stato, ossia di quell'eccezionale apparato per mezzo del quale un'esigua minoranza governa la stragrande maggioranza delle persone” (pp. 45-46). La radice ultima dai rapporti di dominio va allora ricercata dello Stato? Oppure il dominio politico dello Stato è sullo stesso piano di quello economico? Oppure lo Stato è colonizzato e utilizzato dal capitalismo, ma può essere trasformato in uno strumento per controllare il capitalismo?

Questi interrogativi sembrano trovare una risposta nel “manifesto in divenire” presentato nelle ultime pagine del libro: “Viviamo sotto una uomocrazia globale” è l'*incipit*. “Quale che sia la fonte dell'oppressione sulla quale scegliamo di focalizzarci – la razza, la classe, il genere, l'impero – il ‘secondo sesso’ continua a stare *sotto*. E gli uomini, invece, continuano a stare *sopra*”; “l'*uccisione*, lo *Stato*, il *capitale* e l'*immaginale*” sono “modalità attraverso le quali gli uomini cisgenere esercitano il proprio privilegio” (p. 345). Gli uomini cisgenere sembrano dunque la categoria dominante, l'attore del dominio sui secondi sessi, gli animali, le piante e la natura inorganica. Non si tratta di un'*archè*,



ma sembra una categoria compatta. Include agli uomini cisgenere sfruttati, fino alla riduzione in schiavitù? Anche quelli vittime delle catastrofi ecologiche? Anche i bambini bruciati o sepolti sotto le macerie di Gaza?

### 3. Una teoria comprensiva?

*Nessuna sottomissione* è costruito su continui rimandi fra elaborazione filosofica e proposta sociopolitica e l'anarcapemminismo si fonda sulla teoria della transindividualità, elaborata a partire dall'ontologia di Baruch Spinoza.

“La tesi di questo libro è che, al fine di ripensare i ruoli dei corpi sessualizzati e genderizzati, dobbiamo ripensare innanzitutto il ruolo dei corpi in generale, e che per farlo non dobbiamo solo ripensare l'idea aristotelico-scolastica di una grande catena del vivente, o *scala naturae*, ma innanzi tutto i suoi presupposti metafisici e teologici”; in particolare “il dualismo corpo/mente e l'individualismo metodologico ad esso sotteso” (p. 131). Infatti “l'idea che gli esseri viventi possano essere graduati in una scala presuppone innanzi tutto una loro individualità, e se noi possiamo classificare l'uomo > la donna > gli schiavi > gli animali > le piante > le pietre in una scala, è proprio perché ci appaiono come individualità distinte” (p. 132). Questa visione è messa in questione nel taoismo, con il concetto di *wu-ming*, nella nozione buddista di *pratitysamutpada*, nell'*ubuntu* africana, ma Bottici si basa essenzialmente sulla filosofia di Baruch Spinoza, vista à la Toni Negri come un'“anomalia selvaggia” che fuoriesce dalla “contrapposizione ideologica fra le tradizioni filosofiche orientali e occidentali” (p. 132).

L'interpretazione di Spinoza segue l'ipotesi di Etienne Balibar secondo la quale “la più monista fra tutte le ontologie potrebbe rivelarsi anche la più pluralista” (p. 133). In particolare, viene enfatizzato il superamento del dualismo cartesiano pensiero-estensione (due degli infiniti attributi della sostanza, quelli che noi percepiamo) e l'ontologia transindividuale: “la nozione classica di individuo” (p. 145) è superata nella visione dei corpi come composti da altri corpi e dell'individuazione come “un processo che si dispiega connettendo fra loro livelli che sono *infra-, inter- e sopra-individuali*” (p. 159).

La filosofia della transindividualità supera la dicotomia fra individualismo e organicismo sociale, fra natura e cultura, e questo permette di bypassare “i cortocircuiti che hanno afflitto la teoria femminista negli ultimi decenni” (p. 159). La nozione di transindividualità è stata elaborata da Gilbert



Simondon, ma la critica spinoziana dell'idea che gli esseri umani costituiscano un *imperium in imperio* consente di superare il persistente dualismo che rimanda in definitiva alla gerarchizzazione dell'essere. Ulteriori contributi alla filosofia transindividuale sono ricavati da interpretazioni della biologia cellulare che mostrano come le cellule sessualmente dimorfiche sono una minoranza e “la materia vivente sia naturalmente queer”, mentre è messa in questione “la stessa nozione di ‘individualità’” (p. 174). La fisica quantistica è vista come una conferma della tesi spinoziana sull'animazione della materia e la stessa distinzione fra organico e inorganico è problematizzata in direzione di un “egualitarismo ecocentrico” e di un “comunismo somatico”. Non c'è modo di entrare nel merito di questa filosofia della scienza. Né di discutere, ad esempio, il possibile significato filosofico del fatto che la maggior parte della materia vivente è indubbiamente asessuata, mentre la riproduzione sessuata, che implica l'articolazione di specie animali e vegetali in due sessi costituisce un'acquisizione evolutiva che comporta significativi vantaggi nell'adattabilità delle specie all'ambiente. D'altra parte, si cita la critica di Kropotkin al darwinismo, ma forse in questione non è solo la teoria della selezione naturale ma lo stesso paradigma dell'evoluzione.

La visione della transindividualità è sintetizzata nel “manifesto” che conclude il libro:

I corpi delle donne, così come i corpi in generale, sono essi stessi corpi plurali, costituiti dai meccanismi di affezione e di associazione che si danno ai diversi livelli *inter-*, *infra-* e *sovra-*individuale. I nostri corpi vengono alla luce grazie a un incontro *inter-*individuale, sono plasmati da forze *sovra-*individuali, come ad esempio i contesti geografici, e sono costituiti da corpi *infra-*individuali, come ad esempio le molecole che respiriamo, gli ormoni che assumiamo o le immagini a cui assistiamo ogni giorno (pp. 352-53).

Ma allora cosa significa essere una donna? Sulla base della filosofia della narrazione di Adriana Cavarero, Bottici riconduce l'identificazione al racconto di una storia. Siamo “sé narrabili”, dietro di noi c'è una storia unica che è sempre la storia di un essere sessuato. Ma l'unicità, di nuovo, rimanda alla pluralità: la memoria “riflette necessariamente le storie che ‘altri’, incluse le istituzioni, ci hanno raccontato” (p. 188), e le storie costruite consapevolmente con i miti, in un “processo di narrazione transindividuale” (p. 195).

Per una volta utilizzo le categorie di John Rawls in *Liberalismo politico*, per porre la domanda: una teoria anarcademista ha bisogno di una teoria “comprensiva”, o addirittura di un'ontologia forte? Sembrerebbe di sì: “noi non siamo individui, e non lo siamo mai stati. Al contrario, siamo processi transindividuali, luoghi accidentali di un processo del divenire che si svolge a diversi livelli. Siamo relazioni, non sostanze” (p. 353). Per Bottici è l'adozione di questa prospettiva transindividuale a permettere la fuoriuscita “dal sistema di genere moderno/coloniale” e invocare “la



liberazione del secondo sesso in tutta la sua straordinaria complessità” (p. 353). Ed è l’ontologia transindividuale a cogliere la complessità e l’articolazione del dominio e della sottomissione nella pluralità delle sue forme.

Questa fondazione metafisica è necessaria? L’anarcafemminismo, ancora mimando il lessico rawlsiano, è una teoria metafisica, non politica (le “prefigurazioni di un mondo diverso” sono qualificate come “atti intrinsecamente politici” (p. 358) ma su cosa si deva intendere per politica il libro è piuttosto elusivo)? Non è possibile un *overlapping consensus* sulla teoria e la pratica dell’anarcafemminismo a partire da differenti teorie comprensive?

#### 4. Chi agisce il cambiamento?

La filosofia transindividuale rimanda a una “critica senza soggetto” che cioè “non prevede una forma stabile di soggettivazione” (p. 262). Ma un progetto teorico e pratico ambizioso come l’anarcafemminismo non può eludere il problema di quale soggetto – di quale attorialità collettiva – può promuoverlo. Il libro si conclude con un appello a chi lo legge: “Inizia ora la tua rivoluzione. Nessun luogo è troppo piccolo per iniziare, perché il tuo tiranno non è solo fuori, ma anche dentro di te” (p. 358). Espressioni probabilmente in linea con la tradizione anarchica, ma che lasciano aperto il campo a problemi enormi: come si ricollegano le transoggettività che (individualmente?) iniziano la rivoluzione? Attraverso quali storie diventano soggettività collettive? Dando per scontato che le soggettività rivoluzionarie, e le stesse classi, non sono prodotte automaticamente dai processi economici e sociali ma su questa base sono il risultato di attività consapevoli e di progetti, quale politica può agire in questo senso? Appunto: se la soggettività è un processo, quali processi possono essere scorti, suscitati e favoriti?

L’idea del superamento di ogni gerarchizzazione, se non di ogni ordinamento seriale, la radicale messa in questione della catena dell’essere che arriva sfidare, oltre alla distinzione fra umano e non umano, cultura e natura, la stessa distinzione fra organico e inorganico, non semplifica questo problema. Così come non lo semplifica quell’elusività riguardo alle forme e ai modi della politica a cui si è fatto riferimento.

Nella politica, peraltro, ci sono conflitti non aggirabili, e questo riguarda anche la politica femminista. È abbastanza intuitivo come si può collocare l’anarcafemminismo rispetto alla contrapposizione fra femminismo liberale e “femminismo per il 99%” e la critica alle visioni che



identificano il femminismo con la conquista di posizioni di comando da parte di donne è spietata. Non si entra però nel merito della frattura che contrappone molte esponenti del femminismo della differenza e quelle del transfemminismo, fra impostazioni come quelle di Judith Butler e quelle di Luisa Muraro. Divisioni non solo teoriche, che si esprimono in contrapposizioni politiche (si pensi alle critiche femministe al progetto di legge sull'omotransfobia o all'aspro dibattito sulla gestazione per altri) (cfr. pp. 7-8).

La stessa scelta del termine “anarcafemminismo” deriva dalla volontà di tenere insieme, e di evidenziare, il riconoscimento della teoria queer e “le insidie sottese alle identificazioni binarie di genere” con “un’agenda inequivocabilmente femminista” capace di “affrontare nello specifico la condizione di coloro che esperiscono un’oppressione proprio perché sono percepite come ‘donne’ (cis e trans)” (p. 98). Ma Bottici riconosce che la connessione fra teoria del transindividuale e riconoscimento di un’identità femminile è lo snodo teorico decisivo e lo affronta appoggiandosi sulla scorta della filosofia di Cavarero. Che nel frattempo, assieme a Olivia Guaraldo, ha scritto *Donna si nasce*, riaffermazione della differenza femminile contro le teorie della fluidità<sup>13</sup>.

Luca Baccelli  
Università di Camerino  
[luca.baccelli@unicam.it](mailto:luca.baccelli@unicam.it)

---

<sup>13</sup> Cfr. A. Cavarero, O. Guaraldo, *Donna si nasce (e qualche volta si diventa)*, Milano, Mondadori, 2024.