



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

The longest revolution.

**Critica femminista al concetto di rivoluzione per una sua
estensione e reinterpretazione produttiva.**

Relatore

Prof. Giorgio Brianese

Laureanda

Verena De Monte Zanguol

Matricola 819497

Anno Accademico

2013/ 2014

*Alle donne del
collettivo femminista e lesbico VengoPrima di Venezia*

Grazie:

per consigli, scambio di idee e suggerimenti sulla scelta dei testi: Eva von Redecker

per consigli, considerazioni e critiche: Giampietro Berti, Martina

per la correzione: Vittorio

per l'impaginazione e il supporto tecnico: Marco

per la ricerca e il prestito dei testi: Anna della biblioteca delle donne di Bolzano

per il sostegno: Vittorio, Mario, Giulia, Elisabeth, Flavio, Christian, Giuliana, Paola, Jana, Karin, Giorgio, Marco, e tutte/i quelle/i che ho dimenticato

Un ringraziamento particolare va:

al collettivo femminista e lesbico VengoPrima di Venezia

al gruppo delle filosofe femministe dell'università di Francoforte

a Eva von Redecker

We must begin to understand that a revolution entails not only the willingness to lay our lives on the firing line and get killed. In some ways, this is an easy commitment to make. To die for the revolution is a one-shot deal; to live for the revolution means taking on the more difficult commitment of changing our day-to-day life patterns.

Francis Beal

Indice

Indice.....	1
Introduzione	3
Capitolo 1	
Il concetto di rivoluzione e la sua crisi.....	11
1.1 Che cos'è una rivoluzione.....	11
1.2 La crisi della rivoluzione	15
1.2.1 Il pensiero anarchico	15
1.2.2 Il pensiero femminista	21
Conclusione.....	29
Capitolo 2	
L'analisi di Eva von Redecker	31
2.1 Il dilemma irrisolto delle rivoluzioni e il sospetto ermeneutico femminista	31
2.2 Anarchici: androcentrismo e rivoluzione come singolo evento violento	37
2.3 Tentativi di affrontare il dilemma del passaggio.....	42
2.4 Il modello rivoluzionario femminista	45
Capitolo 3	
Agire politico e libertà	53
3.1 Linda Zerilli: Femminismo e libertà.....	54
3.1.1 La politica secondo Hannah Arendt.....	56
3.1.2 Cosa può insegnare Arendt alle femministe	69
Conclusione.....	81

Capitolo 4	
Pratiche di libertà: le donne della libreria di Milano.....	87
4.1 Come nasce la libertà femminile.....	90
4.1.1 Strappare il contratto sociale.....	92
4.1.2 Dall'autocoscienza alla politica.....	95
4.1.3 La scoperta della disparità e la sua significazione.....	100
4.1.4 Una pratica politica della differenza sessuale.....	104
4.2 L'ambizione rivoluzionaria.....	107
4.2.1 Dall'oppressione alla libertà: la rivoluzione simbolica.....	108
4.2.2 La rivoluzione della differenza.....	110
Conclusione.....	112
Capitolo 5	
Il pensiero anarchico.....	117
Conclusione.....	125
Bibliografia.....	133

Introduzione

Nel *Conflicto delle facoltà* del 1798, Immanuel Kant affronta la questione dell'esistenza di un progresso nella storia. Il problema è di difficile soluzione poiché la storia stessa dà degli indizi oltremodo contraddittori a proposito. Nonostante ciò, Kant pensa di poter rispondere in modo affermativo e dunque sostiene che vi è progresso nella storia. Di più, vi è un segnale che, pur non essendo una vera e propria prova, indica che il progresso è possibile. Kant lo individua nella rivoluzione francese: un intero popolo afferma con coraggio la libertà e l'uguaglianza. Ma la prova del progresso non sta tanto in questo, quanto nell'entusiasmo disinteressato che il popolo tedesco e, oltre a esso, i popoli di tutto il mondo, provano nei confronti della rivoluzione in atto. La partecipazione emotiva di persone spesso molto lontane dagli scenari rivoluzionari e non direttamente interessate da essi, che arriva al punto di renderle indifferenti al pericolo che corrono quando esprimono il proprio entusiasmo, prova che vi è una disposizione morale negli esseri umani che li nobilita e che permette di essere ottimisti nei confronti dello svolgimento della storia, indipendentemente dagli esiti concreti della rivoluzione francese. "La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità può riuscire o fallire, può accumulare miseria e crudeltà, ma trova negli spiriti di tutti gli spettatori una partecipazione e un'aspirazione che rasenta l'entusiasmo, anche se la sua manifestazione non è priva di pericoli, e che può essere causata solo da una disposizione morale insita nel genere umano"¹. L'entusiasmo per la rivoluzione, per Kant prova la presenza di un'idea universale di moralità che permette di interpretare il processo storico degli eventi come un progresso verso un mondo migliore.

Nel mondo occidentale, oggi si assiste invece alla situazione in cui, da parte di intellettuali e di persone comuni, l'interesse per la rivoluzione è assente o quantomeno affievolito. Non ci si può più riferire in modo a-problematico al mito e immaginario legati alla rivoluzione. L'utilizzo stesso del termine sembra richiedere precisazioni e distinguo. Siamo molto lontani dall'ottimismo di Kant suscitato dalla rivoluzione e dal vasto consenso a essa. Le conseguenze catastrofiche e il tasso inaudito di violenza e morte che le rivoluzioni del Novecento hanno portato con sé e che a partire dalla fine del secolo scorso sono diventati

¹ Immanuel Kant, *Conflicto delle facoltà*, 1798.

evidenti anche a chi in quelle rivoluzioni aveva creduto con forza, hanno generato disillusione e scetticismo - quando non decisa avversità - verso tutto ciò che rientra nell'ambito del "rivoluzionarismo".

All'interno del mondo accademico, anche di quello più "militante", i testi di teoria politica sembrano seguire la scia della disillusione. Persino la posizione di studiosi del pensiero anarchico e alcune riflessioni di teoriche femministe - campi, entrambi, in cui l'ideale della rivoluzione sembrava rappresentare il fulcro del pensiero - riflettono il sospetto con cui ormai è vista la rivoluzione. La fine della speranza delle persone in essa è interpretata come inevitabile, quando non addirittura salutata con favore. Si auspica un completo superamento del mito rivoluzionario e di ciò che a esso è legato; e questo non per togliere importanza a pensieri con ambizioni radicali, quali sono l'anarchismo e il femminismo, ma, al contrario, per garantirne la sopravvivenza, "metterli al passo col tempo" e non far perdere loro il contatto con la realtà e la credibilità, nonché la loro possibile incisività sul mondo.

Ma che cos'è una rivoluzione? L'immaginario rivoluzionario si limita a quello legato alle rivoluzioni, senz'altro disastrose, che hanno segnato il secolo scorso? I rivoluzionari entrati recentemente, e il più delle volte tristemente, nella storia, occupano tutto lo spazio che l'immaginario riserva alla loro categoria; rappresentano, in altri termini, tutti i modi possibili di essere dei rivoluzionari? La rivoluzione è "solo" quell'evento straordinario e mastodontico che capovolge il mondo da un momento all'altro o può essere pensata e praticata in altri modi?

Il problema da affrontare per rispondere a queste domande è se tutte le possibilità che il pensiero della rivoluzione può offrire all'essere umano si esauriscano in ciò che si è verificato nelle rivoluzioni più famose del Novecento e se, assieme al loro fallimento, sono definitivamente superati anche il mito e l'ideale rivoluzionari. Questa questione è il punto di partenza della nostra riflessione, e il ragionamento sulle opportunità che la rivoluzione e tutto ciò che è legato ad essa può ancora offrire o meno, è il filo conduttore che lega i diversi testi e le varie autrici e i vari autori riportati.

A questo proposito, nella primissima parte del lavoro verrà brevemente specificato cosa si intenderà quando si parlerà di rivoluzione, riprendendo l'interpretazione che ne dà Hannah Arendt nel suo libro *Sulla Rivoluzione*. La posizione di Arendt verrà riportata in modo acritico, poiché ciò che interessa in un primo momento è limitare il vasto campo del

concetto in oggetto e di definire quel tipo di rivoluzione a cui faranno riferimento i testi che verranno poi presi in esame.

L'approfondimento vero e proprio inizierà con il riferimento a un autore e a un'autrice che fanno parte di due correnti di pensiero che in passato hanno preso la rivoluzione molto sul serio, l'anarchismo e il femminismo. Entrambi ritengono che oggi il mito rivoluzionario abbia perso tutto il suo valore e che sia qualcosa che va lasciato alle spalle, poiché è ormai chiaro che nelle rivoluzioni e nei rivoluzionari vi sono delle componenti che non si possono più ignorare, come l'oppressione, la violenza, il fanatismo ecc. La rivoluzione, quando non è vista con sdegno, è diventata comunque una questione a dir poco controversa, l'ideale legato a essa è in crisi e la speranza che accadrà abbandonata una volta per tutte. Il fine della prima parte del lavoro sarà perciò quello di rintracciare le cause della crisi del mito rivoluzionario e di analizzare le proposte su come si possa ancora progettare un cambiamento radicale dopo la perdita dell'entusiasmo per la rivoluzione.

Il primo autore di riferimento è Giampietro Berti, importante studioso del pensiero politico contemporaneo, soprattutto quello anarchico, e al suo ultimo lavoro *Libertà senza Rivoluzione*. Come si intuisce dal titolo, il libro ha una posizione dimissionaria nei confronti della rivoluzione. Dall'analisi di Berti delle conseguenze di alcune prese di potere e degli atteggiamenti dei rivoluzionari, emerge, in effetti, un quadro molto negativo di entrambi, per cui l'abbandono del mito rivoluzionario sembra l'unico modo possibile per il pensiero anarchico di proseguire con uno sguardo sulla società che sia critico e radicale, ma allo stesso tempo credibile.

Dopo l'esposizione del testo di Berti, verrà preso in esame un saggio della studiosa femminista statunitense Wendy Brown. Ne *Women's Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics*, l'autrice fa riferimento al sentimento di *mourning* (lutto) freudiano, per interpretare la nostalgia nei confronti della rivoluzione che si percepisce nell'ambito accademico "impegnato" e per chiedersi a cosa sia indirizzato esattamente questo rimpianto. Anche Brown ritiene il superamento di un certo mito rivoluzionario tutt'altro che negativo e la sua posizione nei confronti dell'atteggiamento dei rivoluzionari è oltremodo critico. Tuttavia, la pensatrice si rende conto di una sorta di perdita di identità degli studi e movimenti femministi ora che alla rivoluzione non sembra più credere nessuno. Per questo la sua proposta in merito consiste nel "non buttare via il bambino con l'acqua sporca", di recuperare, cioè, quella parte dell'idea di rivoluzione che l'autrice ritiene efficace e positiva e che individua nell'apertura e nella spinta propositiva e radicale delle teorie rivoluzionarie, e di lasciarsi alle

spalle una volta per tutte le pratiche oppressive e i fanatismi. Questo recupero parziale permetterebbe alle femministe contemporanee, indebolite anche da questioni interne al proprio pensiero, di riacquistare la radicalità e l'ambizione rivoluzionaria che le aveva contraddistinte in passato e di evitare che il pensiero e il movimento femminista odierno si limitino ad avanzare richieste e pretese moderate. Permette, inoltre, di uscire dallo stallo provocato dal suddetto rimpianto, per trasformare il sentimento di lutto in nuova spinta al cambiamento.

A questi “attacchi alla rivoluzione” da parte di un anarchico e di una femminista, verrà controbattuto con un testo di un'altra femminista. Nel secondo capitolo si approfondirà il saggio *Feministische Strategie und Revolution* di Eva von Redecker, una giovane tedesca studiosa delle questioni di genere. Il testo di von Redecker permetterà di mettere luce sul fatto che la crisi della rivoluzione è legata a una particolare interpretazione della stessa, ovvero un'interpretazione “classica” che fa riferimento alle opere scritte dai teorici più famosi e alle rivoluzioni più eclatanti del secolo scorso. Nei confronti di queste teorie classiche, von Redecker avanza quello che lei chiama il “sospetto ermeneutico femminista”, ovvero uno sguardo interpretativo critico e attento alla componente androcentrica del modo di pensare e prevedere la rivoluzione. L'immagine del maschio virile che scende in strada per abbattere l'oppressore e conquistare libertà e giustizia per tutti, è limitata, miope e controproducente. Se le teorie dei grandi rivoluzionari si sono molto spesso tradotte nei fatti in una sconfitta dell'ideale rivoluzionario e nella caduta nell'oppressione e nell'illibertà, la causa principale di questa inversione è la mancata riflessione sulla transizione dall'evento rivoluzionario alla costruzione della società auspicata. Non è chiaro, cioè, come possa essere possibile passare da una lotta sanguinosa per la libertà alla costruzione pacifica di una società eguale e armoniosa. Come si cercherà di dimostrare, la suddetta visione androcentrica della lotta rivoluzionaria contribuisce non poco alla creazione e al mantenimento di questa lacuna teorica.

Smascherata questa mancanza, von Redecker indica alcune teorie e pratiche rivoluzionarie che non presentano al loro interno l'impossibilità della transizione dalla rivoluzione alla società utopica. La femminista rifiuta le posizioni rinunciatarie nei confronti della rivoluzione e tenta di “salvarla” invitando a riflettere anche su modelli e pratiche rivoluzionari che nella storia recente si sono rivelate tutt'altro che nefaste. L'autrice darà qualche indizio su quali possano essere i testi e le modalità da recuperare per mettere in rilievo quelle esperienze che si sono rivelate efficaci. L'intento è quello di spostare dal margine al centro teorie meno diffuse e note, ma anche meno problematiche, fanatiche e oppressive. L'autrice

suggerisce inoltre di estendere temporalmente il concetto di rivoluzione di modo che, oltre al classico singolo evento violento, esso possa comprendere trasformazioni più sottili, seppur rivoluzionarie, nella vita di tutti i giorni e per un periodo più lungo. Propone di porre l'accento su alcuni testi femministi che hanno il merito di interpretare la rivoluzione come impegno di una vita per realizzare l'utopia nel presente, e non come disponibilità a guerreggiare e morire per una fede cieca.

Il lavoro procederà con l'analisi di esempi di teorie e pratiche rivoluzionarie diverse da quelle più note. Seguendo l'indicazione di von Redecker verrà analizzata, nel terzo capitolo, una modalità di intendere e praticare la politica che nulla ha da spartire con le visioni irrazionali e le azioni oppressive dei rivoluzionari chiamati in causa da Berti e Brown. Con l'aiuto dell'importante lavoro della filosofa Linda Zerilli *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, verranno approfondite alcune posizioni di Hannah Arendt, in particolare quelle espresse in *Vita Activa*. La teoria politica esposta in questo testo certo non presenta un modello di rivoluzione, ma delinea un agire politico ispirato esclusivamente alla pluralità e alla libertà umane che può fungere da ispirazione ed esempio a chi intende lavorare per cambiare radicalmente l'esistente. Il motivo specifico per cui Zerilli rilegge Arendt consiste nell'aiuto che la visione politica di questa filosofa può dare oggi al femminismo per risolvere alcuni problemi interni al suo pensiero che rischiano di far perdere di vista il traguardo principale di questo movimento: la libertà delle donne. Zerilli cerca di esporre il modo in cui alcune posizioni di Arendt possono risollevarlo il movimento femminista dall'insignificanza in cui sembra cadere e dalla moderatezza in cui appare essere scivolato.

Seguirà, nel quarto capitolo, l'analisi di un esempio concreto di diversa visione di pratica politica. Verrà analizzato il testo del 1987 *Non credere di avere dei diritti* delle donne della libreria di Milano, un collettivo femminista che dagli anni sessanta agli anni ottanta del secolo scorso si è battuto per la libertà delle donne. Secondo Zerilli, le pratiche messe in atto dal collettivo assomigliano molto all'agire politico che ha in mente Hannah Arendt, perché queste femministe cercano di seguire in ogni loro iniziativa il leitmotiv della libertà. Le donne della libreria con le loro riflessioni e le loro attività, verranno anche analizzate in quanto presentano e descrivono teorie e pratiche rivoluzionarie che nulla hanno a che fare con le caratteristiche nefaste delle grandi rivoluzioni del Novecento, poiché danno un'interpretazione della rivoluzione completamente diversa da quella dei pensatori più famosi. La storia della libreria delle donne fa così parte di quelle esperienze che von Redecker

ci invita a rimarcare perché hanno un'idea di rivoluzione più credibile e produttiva, che quindi può fungere tutt'ora da esempio.

Nel breve capitolo che seguirà, si farà un accenno alle idee anarchiche che si allontanano da un'immagine di rivoluzione come momento epocale di distruzione dell'esistente e si avvicinano con ciò al modo di intenderla delle femministe milanesi, seppur con le dovute differenze. Anche per gli anarchici, in primo luogo quelli contemporanei, il concetto di rivoluzione può comprendere delle pratiche estese nel tempo, modificabili a seconda delle necessità e sottoponibili a critiche e miglioramenti. Se dunque con von Redecker si vuole sostenere che "rivoluzione" non significa soltanto un grande capovolgimento dall'oggi al domani – interpretazione che porta con sé tanti problemi –, l'attivismo di certo femminismo e anarchismo rientra perfettamente in questa visione, la quale si distingue in modo netto dall'immaginario classico, ma che non per questo è – come si cercherà di sostenere – meno rivoluzionaria.

Concluderanno questo lavoro alcune considerazioni sui pregi dell'estensione del concetto di rivoluzione, ma anche sulle carenze che questa comporta. Accanto alla possibile riattualizzazione positiva e incoraggiante dell'ideale rivoluzionario, rimangono infatti irrisolte alcune problematiche e affiorano nuove questioni che un concetto di rivoluzione così inteso non sembra poter risolvere. Nonostante ciò, verrà rimarcato con forza il valore che ha la riflessione su modelli rivoluzionari diversi da quelli più noti e l'importanza che teorie e pratiche rivoluzionarie marginali hanno avuto in passato e possono avere nel presente.

Lo scopo di questa tesi è quello di riflettere sulla rivoluzione da un punto di vista anarchico e ancor più femminista. Le autrici e gli autori trattati sono uniti dall'intento di esporre le problematiche legate a questo concetto e dal tentativo di giudicare se esso possa ancora essere significativo e produttivo. A questo fine, il lavoro fa dialogare sull'argomento i testi appena esposti, testi che spesso tra loro non dialogano direttamente e che a volte – com'è il caso di *Vita Activa* di Arendt e del libro di Zerilli – non parlano esplicitamente di rivoluzione.

Non nuoce avvisare infine, che molti termini utilizzati non saranno approfonditi. Si parlerà di femminismo e di anarchismo in modo a-problematico, come se le due espressioni indicassero qualcosa di ben definito. In realtà i movimenti ed i pensieri che prendono questi nomi sono estremamente variegati, comprendono molte posizioni diverse e anche contraddittorie al loro interno, e sono due universi in continuo cambiamento, difficili da astrarre dal momento storico, dalle singole correnti e dai movimenti specifici. Per questo ci si li-

mitterà ad adoperare alcuni termini complessi e di difficile definizione per come li hanno usati le autrici e gli autori dei testi trattati. Lo scopo, del resto, non è quello di analizzare l'anarchismo e il femminismo, ma di riflettere sul concetto di rivoluzione facendo uso di chi, in riferimento anche al proprio background, trova importante approfondire e prendere posizione nei confronti del pensiero rivoluzionario, dei suoi pregi e dei suoi difetti, della sua importanza e della sua attualità.

Capitolo 1

Il concetto di rivoluzione e la sua crisi

1.1 Che cos'è una rivoluzione

Al fine di comprendere bene il proposito di questo lavoro e il contenuto dei testi presi in considerazione al suo interno, è importante stabilire preliminarmente cosa verrà inteso con “rivoluzione”. Poiché è impossibile quanto inutile, all'interno di questa riflessione, fare riferimento a tutto ciò che nella storia è stato interpretato e viene tuttora definito con tale termine, si farà uno scarto iniziale per determinare l'oggetto in esame. Non faranno parte dell'analisi la rivoluzione industriale, quella culturale, sessuale e via discorrendo, né ci si porrà il compito di interrogarsi sulla correttezza o meno dell'accezione di “rivoluzione” a questi eventi. Le rivoluzioni in oggetto saranno quelle sociali e politiche, quelle, in altri termini, che hanno segnato la storia attraverso un cambiamento radicale del sistema politico e dell'assetto sociale. Per analizzare le caratteristiche di una rivoluzione di questo tipo e per stabilire quali sono i criteri che la rendono una rivoluzione e la distinguono da una ribellione, una riforma, una rivolta o altro, useremo il testo *Sulla Rivoluzione* di Hannah Arendt², in cui la filosofa spiega il significato del termine nel campo che ci interessa. Il tipo di rivoluzione presa in esame dalla filosofa è quello a cui faranno riferimento le autrici e gli autori che verranno trattate/i all'interno di questo lavoro.

In *Sulla Rivoluzione*, Arendt illustra l'origine dell'espressione indicata nel titolo. Essa nasce nel campo dell'astronomia a partire dall'opera di Copernico *De revolutionibus orbium caelestium*, all'interno della quale la parola rivoluzione indica “il moto regolare degli astri che ruotano secondo leggi immutabili”, un moto “ricorrente, ciclico” e “sottratto all'influenza umana” (SR 40). “Rivoluzione” viene dunque alla luce come termine indicante un fenomeno che si ripete incessantemente, seguendo una legge naturale non condizionata e/o modificabile dall'azione umana. Questa idea di ciclicità dettata da forze maggiori viene trasposta tale e quale nel campo della politica, dove “rivoluzione” assume in un primo momento e

² Hannah Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006 (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con “SR” e la pagina di riferimento).

per molti secoli questo significato e viene utilizzata per indicare la restaurazione di un vecchio ordine. Una rivoluzione accade quando viene ristabilito lo status quo che ha preceduto un disordine, una rivolta, una sommossa o altro che l'abbia fatto vacillare.

Non vi è niente, dunque, nell'originario utilizzo del termine "rivoluzione" di ciò che poi verrà chiamato con lo stesso nome. Prova ne è che fino al 17. e 18. secolo le rivoluzioni politiche e sociali erano a pieno titolo delle restaurazioni. Arendt così sottolinea il divario del significato assunto dal termine rivoluzione tra la sua nascita e il suo utilizzo in tempi recenti:

“Nulla potrebbe essere più lontano dal significato di rivoluzione che l'idea da cui tutti i protagonisti delle rivoluzioni sono stati posseduti e ossessionati: quella cioè di operare attivamente in un processo che segna la caduta definitiva di un vecchio ordine e porta alla nascita di un mondo nuovo.” (SR 41)

Per parlare di rivoluzione per come questa è stata intesa negli ultimi secoli dai suoi maggiori interpreti e per rintracciare la nascita del significato che le si attribuisce oggi, si deve volgere lo sguardo a quelle rivoluzioni che hanno stravolto il senso originario del termine e hanno assunto una forma specifica e definitiva, ovvero la rivoluzione francese e quella americana (SR 42). A dire il vero, anche in questo caso i suoi protagonisti nella fase iniziale della rivolta pensano ancora alla restaurazione di un antico ordine, avendo dunque in mente il significato originario del termine e pensando di agire al fine di ristabilire qualcosa. Infatti non è l'intenzione degli agitatori, bensì *l'effetto* dei moti francesi e americani a essere completamente diverso da ciò e a introdurre un'idea e un linguaggio senza precedenti. Ben presto si ha la sensazione di assistere a un inizio di qualcosa di totalmente nuovo, una novità politico-sociale che rompe con la tradizione ed è il risultato diretto delle azioni umane (SR 46). Come spiega Arendt, “d'improvviso una folla di immagini del tutto nuove incomincia a insorgere intorno alla vecchia metafora e un vocabolario completamente nuovo si introduce nel linguaggio politico” (SR 48).

Qual è la portata di queste due rivolte in termini di influenza sul pensiero e sul linguaggio? Cosa caratterizza la nuova accezione di “rivoluzione” e cosa rende l'utilizzo di questa parola così diverso dal quello precedente? Per rispondere a queste domande essenziali analizzeremo i criteri nuovi e fondamentali di ciò che in seguito all'esperienza americana e francese si intenderà con il termine “rivoluzione”.

Hannah Arendt, in modo curioso quanto indicativo, inizia l'analisi di questa “nuova” rivoluzione paragonandola alla guerra e rendendo evidente la matrice che accomuna i due

eventi: la violenza. Le rivoluzioni, nelle parole dell'autrice, non sono "nemmeno concepibili al di fuori del dominio della violenza"(SR 11), motivo per cui quest'ultima si manifesta come un tratto saliente senza il quale, in campo politico, di rivoluzione non si può parlare. Che guerra e rivoluzione sono molto legate e spesso intrecciate, e che le guerre si sono "così facilmente trasformate in rivoluzioni e le rivoluzioni hanno sempre mostrato questa sinistra inclinazione a scatenare guerre" (ibid.), è dovuto all'intrinseca violenza propria di entrambe. Caratterizzate da moti violenti, da eserciti o gruppi armati, dalla presenza di feriti e vittime spesso innocenti e dalla distruzione di beni materiali, guerra e rivoluzione si avvicinano, quando non si sovrappongono, l'una all'altra.

La violenza della rivoluzione, inoltre, viene sostenuta (almeno) dai suoi ideatori attraverso l'idea che essa sia del tutto necessaria e inevitabile. La necessità viene a fungere da giustificazione della violenza, perché la rivoluzione è vista e presentata come necessità storica, una necessità che spinge gli uomini verso la loro liberazione (SR 124). Il procedere degli eventi umani porterebbe questi ultimi automaticamente a lottare con la forza per un miglioramento delle loro condizioni. Questo intreccio tra la teoria di una necessità storica e la pratica della violenza forma un tratto caratterizzante ogni rivoluzione moderna.

Procedendo nell'esame degli avvenimenti francesi e americani, che, oltre a cambiare il comune intendere del termine "rivoluzione" - e proprio per questo - sono anche state, secondo Arendt, le più grandi e le più cariche di conseguenze nella storia, la filosofa spiega che le rivoluzioni nell'era moderna "non sono semplici mutamenti" (SR 15), ma devono avere, per essere dette tali, un "elemento di assoluta novità" (SR 22). Lungi dal significare una restaurazione, le rivoluzioni post-illuministe comportano la distruzione del vecchio, o di ciò che è considerato tale, e la costruzione di un assoluto nuovo. Il risultato auspicato dal pensiero rivoluzionario è una società permeata in ogni sua parte dalla novità. Elementi di organizzazione sociale sconosciuti in passato devono, attraverso la forza di un'ideale che fa loro da guida, scardinare l'esistente fino alla sua demolizione, perché è solo sulle macerie del passato che si può e si deve costruire il mondo nuovo. Questa operazione mette al centro l'azione umana, poiché la trasformazione è ideata e messa in atto dall'essere umano (SR 46) che diventa protagonista del proprio destino e interviene attivamente nel corso della storia. Non sono più forze maggiori o cicli naturali a stabilire l'assetto politico e sociale di una nazione, bensì il popolo, il cui compito diventa quello di modificare con le proprie mani lo status quo.

A questo pathos della novità si aggiunge un altro elemento decisivo, ovvero l'idea della libertà. Quest'ultima è intesa in senso radicalmente nuovo. Con "libertà" non si fa riferimento né al libero arbitrio né alla libera volontà dei singoli, bensì all'idea, introdotta dai pensatori illuministi, di libertà pubblica, "una realtà tangibile e terrena, una cosa creata dagli uomini per essere goduta dagli uomini, [...] lo spazio pubblico in cui la libertà si manifesta e diventa visibile a tutti" (SR 134). Lo scopo della rivoluzione è la costruzione di questo nuovo tipo di libertà ed è proprio questo fine, tra l'altro, a distinguerla da una rivolta o una ribellione. Scrive Arendt: che "il fine della ribellione è la liberazione mentre il fine di una rivoluzione è l'instaurazione della libertà" (SR 156). Mentre la ribellione comporta "solo" la liberazione da un tiranno o da un monarca attraverso la loro destituzione, si può parlare di rivoluzione unicamente quando a una liberazione di questo tipo segue – almeno negli intenti dei protagonisti - l'instaurazione di una libertà pubblica prima sconosciuta. Il proposito dei rivoluzionari non deve essere soltanto la distruzione dell'elemento che sopprime la libertà degli esseri umani, ma la costruzione di istituzioni e spazi nuovi, volti a garantire una libertà pubblica e condivisa. Per questo motivo, secondo Arendt, la fine di una rivoluzione è segnata dalla negazione della libertà pubblica. Il fatto che quasi tutte le rivoluzioni della storia recente hanno avuto come triste epilogo l'oppressione di questa libertà, porta la filosofia a sostenere che quella americana è l'unica vera rivoluzione riuscita e l'unica a meritarsi a pieno titolo questa denominazione in quanto all'iniziale liberazione ha fatto seguito l'instaurazione della libertà pubblica.

Ma a distinguere la rivoluzione dalla ribellione è anche l'intenzione di un cambiamento inteso globalmente. Diversamente dall'aspirazione a uno scopo limitato nello spazio che caratterizza una rivolta o una ribellione, il pensiero rivoluzionario si contraddistingue nell'universalità dei suoi intenti. Solo quando l'idea di libertà e di cambiamento comprende l'umanità intera si può parlare di liberazione in senso rivoluzionario (SR 38). Nel pensiero dei maggiori teorici della rivoluzione, una condizione di miseria e di oppressione è ciò che accomuna la maggior parte degli esseri umani ed è solo attraverso la loro emancipazione comune e la lotta di tutti che si può mettere fine alla povertà e alla schiavitù. Lo scopo della trasformazione rivoluzionaria deve includere il mondo e l'umanità interi. Un nuovo spirito di comunanza a livello mondiale e di universalità dei valori si impadronisce delle idee di cambiamento.

Da questa breve analisi del testo di Hannah Arendt possiamo stabilire, dunque, che a determinare ogni rivoluzione politico-sociale nel senso odierno del termine, sono le seguenti caratteristiche:

1. la *violenza* dell'evento, che trova espressione non solo nelle azioni, ma già a partire dal linguaggio e dall'ideazione dei moti, come vedremo in dettaglio più avanti,
2. la nuova idea di *libertà pubblica*, che costituisce la spinta verso l'azione e rappresenta il suo significato ultimo,
3. *l'universalità delle intenzioni*, volte all'emancipazione e alla liberazione dell'intero genere umano e di tutte le oppresse e gli oppressi del mondo,
4. la volontà da parte degli agitatori e dei protagonisti di creare qualcosa di *completamente nuovo*, che elimini gli elementi giudicati vecchi e dannosi, distruggendoli per costruire il nuovo sulle loro macerie.

1.2 La crisi della rivoluzione

1.2.1 Il pensiero anarchico

L'interpretazione arendtiana della rivoluzione nel testo appena riportato è essenzialmente negativa. Già dalla scelta iniziale di Arendt di cominciare l'analisi della rivoluzione comparandola alla guerra e evidenziandone la componente violenta, si percepisce l'intento critico dell'autrice. Procedendo nell'analisi, la filosofa diventa sempre più esplicita. Come già accennato, secondo Arendt a eccezione di quella americana³, nessuna rivoluzione è mai riuscita nel suo intento iniziale di stabilire una libertà pubblica. Al moto violento di liberazione da una tirannia, non ha fatto seguito la creazione di istituzioni che hanno realmente garantito la nascita di una società nuova caratterizzata da libertà, giustizia e benessere. Al contrario, le rivoluzioni hanno spesso avuto l'effetto di trasformare la nuova realtà nell'esatto opposto di quella espressa nelle intenzioni iniziali. Le rivoluzioni, nelle parole della filosofa, hanno trascinato gli uomini "nel pericolo e nell'infamia" (SR 49), hanno avuto l'effetto di "cristallizzare in un primo tempo il meglio delle speranze umane e poi sperimentare tutta la misura della loro disperazione" (SR 58) e hanno "usato e abusato delle possenti forze della miseria e dell'indigenza nella loro lotta contro la tirannide e l'oppressione" (SR 120).

³ "La triste verità della faccenda è che la rivoluzione francese, che terminò nel disastro, è diventata storia del mondo, mentre la rivoluzione americana, che terminò col più trionfante successo, è rimasto un evento di importanza poco più che locale." (SR 56)

L'universalità degli intenti e la grandezza degli ideali che hanno entusiasmato e coinvolto il popolo, si sono rivelate pura e semplice demagogia, volta a incitare le folle e muovere le masse, per poi trascinarle in una situazione ancor più misera di quella precedente la rivoluzione.

D'accordo con questa visione arendtiana si trova Giampietro Berti, il quale non si ferma a criticare il risultato e le conseguenze storiche nefaste delle rivoluzioni, ma aggiunge a ciò anche un attacco frontale all'idea stessa di rivoluzione e ai suoi fautori e ispiratori. La critica al mito della rivoluzione e ai rivoluzionari costituisce il contenuto principale del suo ultimo testo. Il suo giudizio negativo nei confronti dell'ideale della rivoluzione stupisce più delle critiche apportate da Hannah Arendt, in quanto in questo caso si tratta di uno studioso e di un sostenitore, seppur *sui generis*, del pensiero anarchico, un pensiero che, come è noto, ha fatto della rivoluzione la propria ragion d'essere. Nel suo ultimo lavoro *Libertà senza Rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*⁴, Berti sostiene che per salvare il pensiero anarchico dall'insignificanza e dalla perdita totale di impatto sulla realtà nella quale sta rischiando di cadere, gli anarchici devono rinunciare completamente e definitivamente al mito della rivoluzione. Come annuncia fin dalla premessa del libro, infatti, “la rivoluzione sociale quale risoluzione obbligata dell'emancipazione umana è oggi soltanto una chimera” (LR 6). Affinché nel contesto attuale il pensiero anarchico possa ancora apportare dei contributi significativi, il mito della rivoluzione va lasciato alle spalle. Esso implica e ha implicato nella storia, dei tratti distintivi che – ammesso e non concesso che l'abbiano mai avuta – hanno oggi definitivamente perso ogni giustificazione.

Con un procedere simile a quello di Arendt, Berti espone in un primo momento i tratti tipici della rivoluzione. Precisa che l'idea della stessa prende vita in Occidente come risultato della secolarizzazione, la quale, con il superamento delle fedi tradizionali e il progresso scientifico, crea l'humus su cui può nascere il pensiero illuminista. E sono proprio i filosofi illuministi a proporre per primi l'idea del “totalmente altro” (LR 26). Questo invito a un cambiamento completo e definitivo nasce sullo sfondo dell’“idea dell'emancipazione umana” (LR 29) che si inserisce nel generale credo nel progresso dell'umanità e della storia⁵. Le conquiste scientifiche e l'età dei lumi generano fiducia e ottimismo proiettando l'essere umano verso un futuro che è lui stesso a progettare e a definire attraverso i suoi

⁴ Giampietro Berti, *Libertà senza Rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 2012 (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con “LR” e la pagina di riferimento).

⁵ Ne è espressione l'ottimismo di Kant brevemente riportato all'inizio dell'introduzione.

pensieri e le sue azioni. È in questo contesto che può prendere piede il pensiero di un “rovesciamento radicale dell’esistente”, e non soltanto della propria condizione, ma, assieme ad essa, della condizione di tutti gli esseri umani intesi come individui uniti dagli stessi valori, dalle stesse speranze e dallo stesso diritto all’emancipazione. Il cambiamento deve dunque comprendere tutti. Questo senso universale e questa finalità globale, che sono tipiche del pensiero rivoluzionario, lo inseriscono, secondo Berti, nella “categoria della totalità” (LR 41). Interpretare la realtà e progettare, pensare e agire in nome di tutti, presuppone la convinzione che tutti abbiano gli stessi desideri e le medesime aspirazioni. Essi sono invariabili, perché l’essere umano è essenzialmente uno e il mondo, in fondo, è ovunque lo stesso. Il pensiero rivoluzionario si basa dunque su una “concezione del mondo fondata sulla sua presunta unità ontologica”(LR 42), la quale permetterebbe una grande trasformazione globale, volta a creare una nuova esistenza diversa da quella presente non vincolata da quella passata:

“La rivoluzione contempla, infatti, una trasformazione radicale dell’esistente – dell’*essere* di questo esistente – perché vuole risolverlo in un’altra esistenza socio-storica senza residui, i quali, se ci sono – e ci sono, naturalmente -, sono visti, per l’appunto, come residui, come scarti, come momenti che prima o dopo verranno dissolti dalla nuova unità ontologica prodotta dalla grande trasformazione.” (LR 48)

La radicalità della trasformazione e l’universalità del fine contrassegnano il credo dei rivoluzionari intenti a progettare un’azione collettiva che farà piazza pulita di tutte le espressioni negative del sistema politico, economico e sociale in vigore.

Dopo queste brevi descrizioni a grandi linee del pensiero rivoluzionario⁶, Berti passa subito alla critica dello stesso, apportando innanzitutto argomentazioni contro ogni teorizzazione di cambiamenti universali. Questo fondamento, come si è detto, viene individuato nell’ottimismo progressista. L’autore, lungi dal credere in un progresso della storia e dell’essere umano, sostiene che non esiste nessun progresso storico e che la fede in esso è definitivamente superata. L’idea di trasformazione radicale dell’esistente, che ha caratterizzato il mito rivoluzionario, è ormai insensata poiché non vi sono più le condizioni storiche per una proposta di questo tipo. I fallimenti delle rivoluzioni⁷, il loro trasformarsi in un nuovo

⁶ G. Berti fa una distinzione significativa tra rivoluzione (r minuscola) e Rivoluzione (r maiuscola) che qui non viene presa in considerazione. Per approfondire questo aspetto si rimanda al testo dell’autore.

⁷ G. Berti nel testo analizza e critica soprattutto l’ideologia marxista-comunista e la rivoluzione scaturita e guidata da essa. Uno dei punti di partenza della sua analisi delle rivoluzioni è proprio la constatazione del totale

tipo di oppressione, hanno avuto gravi ripercussioni sulla teoria rivoluzionaria, mettendola fortemente in dubbio. È morta, secondo Berti, la certezza *nella* rivoluzione e *della* rivoluzione. Per quanto riguarda la prima, l'esperienza storica ha mostrato i numerosi limiti etici e politici di questa prassi; riguardo alla seconda, il passaggio rivoluzionario sembra più remoto che mai: i fatti hanno rilevato che non vi è nessuna necessità storica, nessun progresso e nessun procedere lineare degli eventi e delle azioni umane. Queste convinzioni erano frutto "dell'inganno prospettico dell'ideologia progressista", un'ideologia oggi lasciata alle spalle. La storia "non ha alcuna direzione e non ha alcun senso" (LR 30), per cui l'idea cara ai rivoluzionari, di una graduale emancipazione dell'essere umano fino all'arrivo della rivoluzione "*ultima e definitiva*" (LR 28), non può che essere errata. Abbandonata la convinzione di un progresso della storia e dell'umanità, il mito della rivoluzione che tutto trasforma in meglio e la fiducia nelle potenzialità della stessa, non trovano più nutrimento e periscono.

Alla critica dell'idea di rivoluzione e della fede che la sorregge, segue una spietata e provocatoria analisi dei portatori e diffusori di questo mito: i rivoluzionari. Essi, scrive Berti, sono alla "ricerca di una verità generale trascendente la propria determinatezza" (LR 32), una verità universalmente valida che pensano di avere scorto e compreso. In realtà, ingannano sé stessi quando si credono "in grado di operare un'astrazione a valenza generale" (LR 35), poiché ciò che avviene, secondo l'autore, non è altro che l'assolutizzazione del loro particolare punto di vista. I pensatori rivoluzionari, forti di ciò che loro credono essere una razionalizzazione della storia che permette loro di formulare un'interpretazione unitaria e coerente degli eventi umani, interpretano la rivoluzione come una necessità, ne prevedono l'avvento e progettano una società nuova, giusta ed eguale. Spinti dalla convinzione della perfettibilità delle persone, proiettano sull'intera popolazione la propria visione del destino e delle caratteristiche dell'essere umano. Essi pretendono di sapere come si dovrebbe agire e quale società nuova dovrebbe essere creata.

Berti a questo punto avverte che il mito della rivoluzione, per quanto i suoi ideatori ritengono di fare appello alla razionalità, è in verità espressione di un pensiero religioso, una sorta di "religione secolarizzata" che vuole "annullare l'imperfezione del mondo" (LR 36). Credere che la rivoluzione prima o poi verrà – attraverso la necessità storica unita all'intervento umano – "è un atto di pura fede" (LR 56). Non c'è nulla di razionale alla base

fallimento dell'Unione Sovietica e del comunismo. Nel libro, un'ampia parte viene dedicata alla presa d'atto e all'analisi di questa sconfitta, in quanto si crede che essa, assieme alla vittoria del capitalismo, abbia delle conseguenze importanti anche sul pensiero anarchico. Per approfondire si rimanda al testo.

di queste teorie, ma, al contrario, si è in presenza di un errore di prospettive fondato sulla speranza e sull'illusione. D'accordo con Hannah Arendt sull'utilizzo demagogico del "popolo", Berti non esita a definire i rivoluzionari "i nuovi preti dediti a manipolare le masse contadine" (LR 37), masse che non sono, e non sono mai state, rivoluzionare. L'autore di *Libertà senza Rivoluzione* insiste molto su quest'ultimo punto. A suo avviso infatti, il motivo per cui le rivoluzioni non hanno mai vinto e non sono mai riuscite a instaurare un reale regime di libertà e uguaglianza, sta nel fatto che il supporto alle idee e ai progetti dei rivoluzionari non era rilevante in termini quantitativi. Le masse, inizialmente aizzate e rese dedite alla lotta per la liberazione dai rivoluzionari, dopo l'evento rivoluzionario desiderano l'instaurazione dell'ordine per come esse lo conoscono. Non sostengono "il disegno complessivo della trasformazione politica e sociale, così come viene imposto dalle minoranze agenti" (LR 59), ma sono portate a ricercare un nuovo potere che regoli la loro vita, una nuova guida da seguire. Per questo vogliono e chiedono la restaurazione della "normalità". Questa reazione delle masse è uno dei motivi per cui "la rivoluzione non produce libertà, ma potere" (ibid.). Mancando alla rivoluzione la legittimazione di un nuovo ordine, in quanto la maggioranza della popolazione non lo sostiene, essa è costretta a trasformarsi in potere, violenza e oppressione se vuole formare la società prefigurata. Da liberatrice, la rivoluzione è destinata a farsi oppressore. Questo è il motivo per cui, sia per Berti che per Arendt, l'unica rivoluzione di successo è stata quella americana, che è riuscita a istituzionalizzare la libertà raggiunta, attraverso la formazione di una nuova costituzione; è riuscita cioè a creare le condizioni materiali dell'esercizio della libertà di ognuna/o. Tutte le altre rivoluzioni negli ultimi due secoli, spinte dalla brama di nuove libertà, in realtà queste libertà le hanno distrutte (LR 66, 67). I fautori della rivoluzione hanno insistito sulla propria unica idea di libertà e uguaglianza, finendo coll'imporla a discapito di tutte le altre interpretazioni di libertà.

Inserito nella categoria della totalità e con forti componenti religioso-salvifiche, il pensiero rivoluzionario con il proprio fine universale, la propria verità forte e la propria idea di atto assoluto è, come arriva ad affermare Berti, "necessariamente e irrimediabilmente un pensiero fondamentalista" (LR41). Riportiamo a questo proposito un passaggio del testo di Berti cruciale per la nostra ricerca:

"La presunta verità forte della Rivoluzione deriva dalla convinzione, da parte dei rivoluzionari, di aver individuato l'unità ontologica del mondo e dunque la possibilità di una sua comprensione razionale. Da questo presupposto discende, a sua volta, la credenza che sia possibile una trasformazione radicale dell'esistente attraverso un atto de-

cisivo, un atto che, in quanto tale, non può che configurarsi come unico e totale e, ancor più, come un atto irreversibile.[...]Ecco dunque l'errore micidiale dei rivoluzionari perché un atto – qualsiasi atto – che pretende di essere risolutore è *intrinsecamente irrazionale e, di fatto, totalitario.*”(LR47)

Già nel pensiero rivoluzionario si annida dunque quel seme totalitario che verrà poi alla luce nelle pratiche rivoluzionarie e post-rivoluzionarie. La minoranza agente non può che finire sempre con l'atteggiarsi in modo autoritario (LR 74), giacché ogni alternativa pare resa impraticabile dalle premesse teoriche. Oltre alla mancanza della legittimità del loro agire, è presente nel pensiero stesso dei rivoluzionari una componente fondamentalista e totalitaria, basata su un errore di prospettiva in quanto assomiglia più a una fede religiosa che a un'interpretazione razionale del mondo e dell'essere umano.

Per tutti questi motivi, Berti propone il completo superamento dell'idea rivoluzionaria e l'abbandono della stessa, al fine di ridare al pensiero anarchico quella spinta e quell'influenza che in passato gli erano propri. Anche questo pensiero e il suo perno centrale – la rivoluzione – non è esente dalle caratteristiche negative del mito rivoluzionario appena delineate. Nonostante gli anarchici non abbiano mai vinto una rivoluzione per poi imporsi al popolo e opprimerlo, nella teoria anarchica, seppur in modo minore rispetto a quella marxista, si possono trovare le caratteristiche tanto criticate da Berti, come la fede irrazionale nella perfettibilità umana da parte dei pensatori rivoluzionari, la convinzione di cogliere la verità e la limitazione del pensiero a una minoranza distante dalle masse e dalle loro reali necessità.

Nel constatare che all'interno del pensiero e del movimento anarchico “ci sono – o ci sono stati – i rivoluzionari, ma non c'è stata e non c'è la rivoluzione”, non si può che riflettere sul venir meno dell'”attualità rivoluzionaria” (LR 239) dell'anarchismo. Per collocarsi storicamente nel contesto attuale, segnato secondo Berti a livello politico-sociale principalmente dalla sconfitta del comunismo e dalla vittoria del capitalismo, il pensiero anarchico deve abbandonare l'elemento base del suo pensiero, cioè l'ideale della rivoluzione. L'anarchismo rivoluzionario “non costituisce più un'alternativa concreta all'esistete” (LR 242). Affinché il pensiero anarchico non si chiuda in una contro-società senza avvenire, esso deve abbandonare “ogni idea *socialmente definita* di emancipazione umana, con tutto ciò che questo, politicamente e ideologicamente comporta” (LR 243). Per pensare un anarchismo che nel mondo odierno sia ancora capace di affermare le proprie importanti valenze critiche, esso deve svincolarsi “dalla storia e dalla realtà del sovversivismo e del rivoluzionarismo” (LR 249).

Anche l'anarchismo, inoltre, è permeato dal carattere religioso, non perché la rivoluzione sia un atto religioso, ma perché “ciò che la fa nascere non sfugge da questo ambito”(LR 258). Gli anarchici, infatti, credono a tal punto nella socialità umana, “da presupporre una società perfettamente funzionante senza alcuna coercizione perché intrinsecamente armoniosa e perfettibile” (LR 257). Così conclude Berti il suo ragionamento:

“Questa volontà rivoluzionaria, produttrice di una meta-politica a sfondo “religioso”, non è più “all’ordine del giorno”. La sua non-attualità porta i suoi fruitori-praticanti all’insignificanza storica [...] e contribuisce notevolmente all’ulteriore marginalizzazione storica del movimento anarchico.” (LR 259)

Infine, anche l'anarchismo pecca di aver portato avanti una “scienza dell’assoluto” (LR 260). Esso ha coltivato la convinzione di poter dire l’ultima parola sull’uomo e quest’idea esaustiva dell’essere umano ha permesso la nascita dell’ideale di una società autentica, un ideale apprezzabile nel suo principio, il cui destino però è contrassegnato fin da principio da inevitabili derive illiberali. L’uomo e la società autentici, infatti, sono due astrazioni inconsistenti, che nascono da un pensiero utopico e non dall’analisi della realtà. È dunque solo attraverso l’abbandono di questi ideali che il pensiero anarchico secondo Berti può mantenere la sua importanza e farsi nuovamente critica reale e pratica influente.

1.2.2 *Il pensiero femminista*

Dopo la breve disamina del mito rivoluzionario da parte di uno studioso del pensiero anarchico, passiamo ora alla filosofa femminista americana Wendy Brown e al suo saggio del 2003 *Women’s Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics (Rivoluzione, Lutto, Politica)*⁸. L’autrice si interroga sul posto che occupa il mito rivoluzionario all’interno degli studi di genere e del pensiero femminista. Come vedremo, Brown ha una posizione simile a Berti per quanto riguarda l’azione rivoluzionaria, e sostiene con forza un abbandono totale delle pratiche messe in atto in passato. Le sue conclusioni nei confronti del pensiero utopico sono tuttavia meno drastiche. Secondo la studiosa possiamo essere in grado oggi, di distinguere tra ciò che va mantenuto del mito rivoluzionario e ciò che invece va rifiutato con forza. Propone dunque una sorta di pensiero “post-rivoluzionario” che mantenga la spinta

⁸ W. Brown *Women’s Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics*, Routledge, London 2003, vol.9, no.2, 3-16 (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con “RMP” e la pagina di riferimento).

e l'apertura al cambiamento propri del pensiero rivoluzionario, senza cadere né nella falla delle idee fondamentaliste, né tantomeno nei meccanismi liberticidi della sua messa in atto.

Come per l'anarchismo, anche in questo caso si tratta di un pensiero e di una pratica – quelli femministi – che alla rivoluzione hanno fatto ampiamente riferimento, utilizzandola come guida delle proprie azioni. La perdita dell'ideale rivoluzionario che attraversa tutto l'ambito accademico, conduce il pensiero femminista a una crisi d'identità potenzialmente distruttiva e alla necessità di stabilire dei nuovi parametri guida per far fronte al rischio di un confinamento del femminismo in nicchie accademiche lontane dalla militanza e dalle reali esistenze ed esigenze delle donne.

Il femminismo rivoluzionario in passato si era contraddistinto per la convinzione che tutti i valori maschilisti presenti nella società potessero essere sradicati e rimpiazzati in tutte le loro forme. Lo sradicamento includeva non solo i valori che governano e producono il genere e assieme a esso la donna, ma anche quei valori che creano l'anatomia storica della guerra, della diplomazia, dell'economia, della sessualità, dello stato liberale, della famiglia, del pubblico e del privato e via dicendo. Il problema posto dalle femministe radicali non era tanto il coniugare lavoro e famiglia per le donne nello stato attuale, quanto realizzare trasformazioni sociali, politiche ed economiche tali da eliminare queste difficoltà alla radice. Non si chiesero come risolvere i (tanti) problemi delle donne all'interno dei parametri esistenti, ma si interrogarono piuttosto su quali condizioni di lavoro, forme d'amore e di relazioni potessero offrire soddisfazioni umane più ricche e una varietà di desideri e bisogni umani più estesa e inclusiva. Il fine, insomma, andava molto al di là della soluzione delle difficoltà e delle discriminazioni verso il genere femminile, abbracciando aspirazioni di cambiamento radicale dell'assetto sociale ed economico e dei valori alla base dello stesso, per giungere a una vera e definitiva liberazione della donna. Non azioni correttive, bensì interventi rivoluzionari erano l'ambizione. Come spiega Brown, il sogno femminista consisteva in un luogo e un tempo “oltre il sesso e il genere” (RMP 3)⁹, in cui questi due termini avrebbero perso consistenza e significato.

Al giorno d'oggi, osserva Brown, si nota invece una difficoltà all'interno degli ambienti accademici femministi di immaginare sé stesse “oltre il sesso e il genere”. Sembra essere venuta meno una certa visione radicale di cambiamento caratterizzante il femminismo del passato, quello a cavallo tra il 19. e il 20. secolo e quello cosiddetto “nuovo”, che va da-

⁹ Dato che non esiste la traduzione in lingua italiana di questo saggio, le traduzioni sono mie.

gli anni sessanta agli anni ottanta del secolo scorso ed è chiamato anche *seconda* ondata, fase o generazione. È sopravvenuta secondo l'autrice, una difficoltà ad ambire a trasformazioni radicali che spiegherebbe il cambiamento di rotta delle pensatrici femministe. L'impegno attuale è rivolto ad ambiti quali quello sociale, politico, psichico ed economico, il che non rappresenta di per sé una novità. Il vero cambiamento sta nel fatto che all'interno di questi ambiti di studio si è rinunciato, oggi, a una sensibilità e a un fine rivoluzionari. Il femminismo accademico sembra seguire senza indugio la tendenza generale di abbandono di ogni critica radicale e sembra accontentarsi di studiare da un punto di vista specifico – quello femminile e di genere – i campi appena citati, senza metterli in dubbio nel loro fondamento. Non vengono avanzate pretese radicali; ci si limita piuttosto a cercare di correggere l'esistente senza proporre modifiche che destabilizzino i campi in cui si interviene.

Questa rinuncia alla radicalità all'interno degli studi, degli interessi e delle ricerche di genere, viene interpretata come conseguenza della “perdita del femminismo rivoluzionario” (*loss of revolutionary feminism* RMP 4). Erano infatti l'ideale della rivoluzione e la fiducia nel suo avvento, a dare la spinta alle femministe ad aspirare a un cambiamento profondo e globale e a porsi come fine ultimo la creazione di una società in cui la differenza di genere perdesse ogni importanza. Essendo stata per un lungo periodo proprio la rivoluzione l'ispirazione degli studi femministi e di genere, Brown si chiede quale sarà il futuro di quest'ultimi e si pone il problema di come essi vivono e vivranno “senza un orizzonte rivoluzionario” (RMP 4). Il suo quesito principale è formulato come segue:

“Cosa significa per le accademiche femministe lavorare in un periodo posteriore la rivoluzione, dopo la perdita della fede nella possibilità e nella validità di un radicale rovesciamento delle relazioni sociali esistenti?” (ibid.)

Ciò che induce l'autrice a porre questo quesito è il riscontro di un generale sentimento di perdita nei confronti del mito rivoluzionario in ambito accademico. Come abbiamo accennato brevemente, in campo politico, economico, sociale, psicologico ecc. questo mito sembra essere completamente passato di moda. Il termine stesso di “rivoluzione”, presente fino a tempi recenti nel linguaggio di un certo pensiero accademico, che per semplicità si definirà “militante”, ora risulta anacronistico. Ciò avviene in parte per motivi storici, o meglio di percezione dei tempi presenti: la rivoluzione come fenomeno fa parte della modernità e non c'è dubbio che in qualche misura ci percepiamo oltre la modernità. Se è prematuro parlare di un oltre, secondo Brown viviamo senza dubbio in un “post”: ci troviamo nell'era

della post-modernità, termine affermatosi ormai in tutti gli ambiti di studio. Brown spiega come interpreta questa espressione: con “post” intende una transizione complessa, che consiste nel convivere con dei fenomeni che contemporaneamente sono stati anche superati. È un sentire fatto di distacco e vicinanza. Si vive e si rivendica il fatto di essere passati oltre un fenomeno al quale però ci si sente ancora legati. Non siamo, insomma, né dentro la modernità, né completamente fuori dalla stessa e se da un lato ne siamo orgogliosi, dall’altro ne rimaniamo spaesati e confusi, il che può renderci nostalgici.

Questo meccanismo conflittuale e contraddittorio insito nella post-modernità, secondo Brown vale anche per il mito rivoluzionario. Se da una parte si aspira all’attualizzazione di idee ritenute non più attinenti al contesto storico odierno, dall’altra si lamenta la perdita di quelle stesse idee. Di rivoluzione non si può più parlare per il diverso contesto storico in cui ci troviamo; tuttavia ciò crea un vuoto per quelle accademiche e quegli accademici spinti nella loro ricerca dalla volontà di cambiamento della società. Questo vuoto del pensiero ha ricadute immobilizzanti sulle azioni e sulle ricerche accademiche. Ai tempi in cui era vivo l’ideale rivoluzionario si guarda con nostalgia, poiché non sembra esserci nulla, oggi, capace di rimpiazzare la forza di quell’ideale.

La presenza di un sentimento di lutto (*mourning*) nei confronti della perdita della rivoluzione, per Brown è fuori discussione. Resta però da vedere cosa esattamente viene compianto quando ci si lamenta di questa perdita: cos’è che si è perso precisamente, rinunciando all’ideale rivoluzionario? “È la trasformazione radicale in sé che non riusciamo più a immaginare o è la fantasia del controllo umano sul destino umano che è vanificata?” (RMP 4).

La rivoluzione, per come è stata intesa nella modernità e che l’ha caratterizzata, al giorno d’oggi appare superata e pericolosa. In questo la femminista Brown è in linea con le tendenze che avverte in altri settori accademici. Come lo studioso anarchico Berti, Brown trova la rivoluzione anacronistica, perché è cambiato il contesto socio-politico e con esso la fede nella perfettibilità degli esseri umani e dei sistemi sociali. Anche Brown fa notare che lo spirito moderno, consistente nella fede nel progresso (*progressivism* RMP 5) e nelle conseguenti promesse di una realizzazione universale dei principi moderni di libertà, prosperità, uguaglianza e civiltà, è irrimediabilmente superata:

“Ciò che è stato logorato dal presente non è solo la fede nella capacità della rivoluzione di detronizzare il potere illegittimo e corrotto, ma la convinzione della permanenza di questa capacità come lume dello spirito del tempo. Se ne è andato il credo in una rottura radicale con la storia; si è sviscerata ugualmente la nozione di un inesorabile

progresso verso la libertà, e la nozione, ad essa correlata, che un innato desiderio di libertà sia il motore della storia.” (RMP 6)

Oltre al superamento dei principi che fondano il pensiero sulla rivoluzione, l'autrice fa notare anche la pericolosità del mito rivoluzionario e della fede alla base di esso. Con sguardo critico verso l'utopia e verso i suoi portatori che la accomuna ancora una volta a Berti, Brown trova pericolosa la rivoluzione (anche) perché ogni visione del Bene ora sembra associarsi al fondamentalismo (RMP 5). Qualunque pensiero politico che aspiri a una società migliore, sulla base di quelle che ritiene verità assolute, presenta dei tratti totalitari in contrasto con il pluralismo e la libertà degli individui. La promessa della rivoluzione – come abbiamo visto – era basata su presupposti riguardanti la natura emancipatrice della ragione e la capacità degli esseri umani di fare la storia costruendo il proprio destino. Questa fede nella ragione e nelle capacità umane è stata devastata dagli eventi storici del 20. secolo, un secolo in cui le rivoluzioni si sono trasformate in regimi grigi e brutali e le rivolte contro i colonizzatori in governi sanguinosi e corrotti.

Tornando al quesito precedente, sorge allora spontaneo chiedersi a cosa possa mai rivolgersi la nostalgia. E infatti, secondo l'autrice, quando siamo nostalgici (*mourn*) nei confronti della rivoluzione, ciò che rimpiangiamo, non sono – e non possono essere – le reali rivoluzioni messe in atto in passato, bensì, come scrive Brown, la “morte di una promessa”, “l'apertura verso un futuro diverso” e “l'ideale che illumina questo futuro” (RMP 7). Non sono dunque i fatti e gli avvenimenti che si compiangono, bensì gli stati d'animo, i sentimenti, i sogni e le convinzioni. Ciò rende questo lamento oltremodo svantaggioso, perché si è in presenza di una situazione in cui non si lamenta la morte di qualcosa di concreto, ma la morte di un'idea astratta, di un'ideale. Ciò fa risultare l'oggetto compianto come vanificato: si piange la perdita di qualcosa che non si riesce neanche a definire. La non definizione dell'oggetto rimpianto fa risultare ancor più immensa e permeante la perdita¹⁰, forzando in una condizione stagnante il presente, incapace di capire cosa gli manchi, bloccato da uno stallo della volontà che suggerisce di ricostruire qualcosa che però non si sa cosa sia.

Alla luce di questo generale senso di smarrimento nei confronti della rivoluzione, Brown entra nello specifico della questione femminista, per capire in cosa consiste la perdita

¹⁰ Il termine “*mourning*”, qui tradotto con “lamentela”, “compianto” o “lutto” è centrale nel saggio. Brown nell'utilizzo del termine fa riferimento a Freud, che ben spiega la particolarità di questo stato d'animo. Il compianto ha un effetto immobilizzante, perché l'oggetto perso in realtà non ha materialità né concretezza, il che porta a un lamento vuoto e persistente. Per approfondire questa interessante analisi si rimanda alla lettura degli studi freudiani in merito o al saggio di Brown.

che le teoriche impegnate in questo campo lamentano. Se tutti i regimi portatori di verità sono inevitabilmente totalitari, cosa rimane delle aspirazioni emancipatrici? Come è possibile, in altre parole, sforzarsi per cambiare radicalmente il presente, senza cadere nella trappola del fondamentalismo (RMP 5)? Perseguire delle alternative concrete sembra implicare inevitabilmente la deliberata imposizione di una verità. È nel rischio di imposizione che si annida il motivo principale per cui le femministe post-illuministe sono, secondo l'autrice, neutralizzate dall'impegno di non essere – almeno loro – delle fondamentaliste. L'attenzione a non farsi carico delle stesse teorie dogmatiche e degli stessi meccanismi autoritari propri ad altri pensieri rivoluzionari, sembra aver tarpato le ali al movimento femminista, rendendolo eccessivamente timido e rinunciatario. Se da un lato si è ritenuto giusto abbandonare un approccio caro ai grandi teorici rivoluzionari, dall'altro lo stesso abbandono ha creato un vuoto che si fatica a colmare. E ciò vale per le femministe non meno che per tutte le altre pensatrici e tutti gli altri pensatori radicali. Secondo Brown, anch'esse allora si trovano in una situazione di compianto (*mourn*) rispetto a una cosa ritenuta persa per sempre, un compianto infruttuoso e immobilizzante.

Uno degli ideali morto negli ultimi decenni del 20. secolo è quello che lei chiama il sogno rivoluzionario “femminista e sessuale” (RMP 7). Questa rivoluzione, secondo Brown, non è legata a quella socialista e quindi potenzialmente nulla ha a che fare con la sua sconfitta. L'impulso rivoluzionario femminista è rintracciabile a partire dagli scritti di Mary Wollstonecraft¹¹ fino alla seconda ondata di femminismo in Europa e negli Stati Uniti, ovvero dalla nascita del pensiero femminista fino agli anni ottanta del Novecento. Non ha dunque una precisa connotazione storica, né è direttamente collegato ai principi dei rivoluzionari socialisti. L'ambizione femminista di eliminare il genere come luogo di subordinazione infatti, potrebbe essere tecnicamente possibile anche in una società capitalistica (RMP 8)¹². Il pensiero rivoluzionario delle militanti donne, come già accennato, non ha mai riguardato solo l'uguaglianza tra i sessi, bensì anche la promessa di una ricreazione del genere e della sessualità che avrebbe comportato una riconfigurazione radicale della parentela, dei comportamenti sessuali, del desiderio, della psiche e della relazione del privato con il pubblico. La rivoluzione femminista, spiega Brown, ha promesso che si poteva diventare donne e uomini nuovi

¹¹ M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, 1772.

¹² Questo secondo Brown e altre. Molte femministe, invece, non sono d'accordo che la liberazione della donna possa avvenire in una società capitalistica in quanto al suo interno risulta strutturale lo sfruttamento e l'oppressione della donna. Per dare uno sguardo a questa posizione si rimanda ai testi delle femministe di tradizione materialista, tra cui, ad esempio Linda Zerilli, Nina Power, Lidia Cirillo ecc.

e prendere letteralmente in mano le condizioni che producono il genere per poi costruirle diversamente. Non si trattava della “semplice” idea che le leggi e altre istituzioni potessero essere purificate dall’influenza del genere, ma che i soggetti stessi potessero essere prodotti al di là del genere per come esso era conosciuto storicamente (RMP 10).

Non necessariamente legate ai fini dei pensatori rivoluzionari socialisti e non per forza segnate profondamente dalla “vittoria del capitalismo”, per usare l’espressione di Berti, le femministe ciò nonostante si trovano, come si è detto, a soffrire dello stesso tipo di compianto della rivoluzione nato soprattutto dalla sconfitta e dal tragico epilogo della rivoluzione socialista. Pur non scontrandosi con l’evidenza storica del fallimento e della caduta nella barbarie della “loro” rivoluzione, le femministe ne hanno preso comunque le distanze. Le motivazioni di questo allontanamento sono da rintracciare all’interno della storia del pensiero specifico femminista. Che cosa ha cambiato il rivoluzionamento delle femministe?

Per fare luce su ciò, Brown cerca di analizzare cosa esattamente ha ucciso lo *spirito* rivoluzionario (*the revolutionary spirit* RMP 11) della seconda ondata femminista. Le cause principali sono da individuare principalmente in due luoghi. Uno viene definito dall’autrice la causa “esterna” alla teoria femminista e l’altro la causa “interna” al pensiero stesso. La causa “esterna” sta nel rifiuto del rivoluzionamento euro-atlantico da parte di molte donne, perché giudicato auto-indulgente, bianco, sconnesso dai bisogni reali della maggior parte delle donne del mondo, contrario al piacere e anti-sessuale. Soprattutto le femministe di colore e quelle operaie, hanno interpretato le aspirazioni delle loro “compagne” borghesi, occidentali ed eterosessuali, come aspirazioni non universalmente valide per ogni donna, ma rispecchianti una precisa condizione di discriminazione e voglia di rivalsa, rispondente alle loro particolari necessità. È stata criticata, in altri termini, l’universalizzazione della Donna a discapito delle importanti differenze che esistono tra le molte e differenti donne del mondo con le loro peculiari ed eterogenee esigenze.

La causa “interna” alla teoria è da ricercare nell’intuito post-strutturalista e nell’influenza che esso ha avuto sul pensiero femminista. Il post-strutturalismo, spiega Brown, ha vanificato il progetto di una trasformazione, un’emancipazione e un’eliminazione del genere intesi in senso *rivoluzionario*, perché ha indicato l’impossibilità da un lato di cogliere e afferrare le condizioni che formano il genere e, dall’altro, ha contemporaneamente individuato l’impossibilità di sfuggire al genere stesso. Non possono essere oggettivate le condizioni da cui nasce il genere e non c’è un’agente esterna alle stesse che possa individuarle con precisione e trasformarle (RMP 12). Le donne, insomma, sono così

intrinse di valori attribuiti al loro genere che non possono avere uno sguardo estrinseco e oggettivo. Allo stesso tempo, i valori che formano il genere sono troppo intrecciati con altri valori per poter essere individuati con precisione e sovvertiti.

Cosa fare allora? Come è possibile l'impegno per la liberazione della donna in un contesto del genere? Come pensare e agire in un periodo che compunge la rivoluzione senza la vera intenzione di riappropriarsene? Per uscire dall'impasse delle problematiche della rivoluzione e tornare a essere propositive, Brown propone di "coltivare l'apertura rivoluzionaria produttiva evitando la spinta rivoluzionaria verso la verità e il controllo" (RMP 14). L'idea è di rinunciare alle componenti totalitarie e ai meccanismi oppressivi recuperando però il senso di radicalità proprio del pensiero rivoluzionario. Ciò servirebbe a situare l'impulso utopico nell'epoca odierna e a fare in modo che esso possa alimentare e sbloccare la vita politica e sociale. L'impegno che propone Brown è quello di

"recuperare un immaginario utopico rinunciando ai meccanismi rivoluzionari per la sua realizzazione, di modo che questo immaginario possa avere un utilizzo politico, cioè quello di partecipare alla nascita di una trasformazione sociale e non solo quello di costituire una giustificazione per il sentimento di impotenza nei confronti di una trasformazione di questo tipo." (RMP 14)

Invece di deprimersi e bloccarsi nel lutto per la morte della rivoluzione, Brown suggerisce di utilizzare lo sguardo nuovo e disilluso sulle rivoluzioni avvenute per comprendere e recuperare la parte positiva del mito rivoluzionario, distinguendolo dai lati negativi che vanno evitati. L'esperienza delle rivoluzioni con conseguenze nefaste, invece di immobilizzare completamente, può essere utilizzata come una conoscenza preziosa per correggere e affinare l'ideale rivoluzionario e la sua messa in pratica. L'idea dell'autrice è di evitare il fondamentalismo della politica radicale da un lato, e di sottrarsi alla rinuncia completa all'insegna di una rivoluzione persa per sempre dall'altro, in quanto quest'ultima blocca sul nascere qualsiasi impeto al cambiamento profondo della realtà. Bisogna coltivare una critica radicale e un immaginario utopico che non nutrano nessuna certezza assoluta nei confronti delle proprie prospettive e nei confronti dei fini e dei mezzi della realizzazione. In questo modo diventa possibile uscire dal compianto (*mourning*) infruttuoso e paralizzante per dargli una "forma produttiva post-rivoluzionaria" (RMP 15).

Il termine "post-rivoluzione" sta a indicare proprio la continuità con certe componenti della rivoluzione e la contemporanea decisa epurazione di questo termine da altre. In

questo senso, Brown opta per quelle che chiama “modalità post-rivoluzionarie di trasformazione radicale politica e sociale” (RMP 14). Anche per il femminismo si tratta di liberarsi dalla nostalgia della teoria di un “Big Bang” del cambiamento sociale, una nostalgia che sembra generare solo l’abbandono di ogni speranza o il conservatorismo, entrambi segni di rassegnazione.

Ciò diventa possibile perché ci troviamo in una situazione in cui, forti dell’esperienza storica e di nuovi apporti teorici, siamo in grado di poter distinguere ciò che vogliamo mantenere della rivoluzione da ciò che non riteniamo giusto. Se da una parte in quest’epoca percepiamo l’assenza di vere possibilità rivoluzionarie, ci siamo però, d’altra parte, anche liberate della rivoluzione come unico paradigma e metodo di trasformazione. Il femminismo, conclude Brown, ha oggi il compito di “recuperare i fini utopici della rivoluzione, senza il meccanismo provocato dalla stessa” e di “sviluppare modalità post-rivoluzionarie” (RMP 15). Nella post – rivoluzione l’orizzonte universale e di cambiamento radicale vanno mantenuti, mentre si rinuncia a qualsiasi tipo di modalità pratica e di meccanismo delle rivoluzioni passate. In questo modo si fa tesoro del passato e diventa possibile parlare di rivoluzione (o post-rivoluzione) alimentando l’apertura e l’utopia potenzialmente fruttuosa ed evitando la caduta nel fondamentalismo.

Conclusione

In questo primo capitolo si è cercato di cogliere i sentimenti diffusi al giorno d’oggi nei confronti del mito rivoluzionario e di evidenziare che colpiscono persino parte dell’anarchismo e femminismo. Dopo la definizione di ciò che è una rivoluzione in senso moderno, messa a punto con l’aiuto del testo di Hannah Arendt, si è passati all’analisi di uno studioso del pensiero anarchico per sottolineare quanto anche nell’ambito in cui la guida del pensiero e dell’azione è stata per lungo tempo la rivoluzione, la stessa possa essere vista come superata. Berti, infatti, propone di abbandonare l’ideale della rivoluzione sia in senso teorico che in quello pratico. In senso teorico, la rivoluzione, per come è stata intesa, non ha più significato nel presente. Hanno perso terreno i presupposti filosofici, come la fede nel progresso e nella perfettibilità umana, e sono stati messi a nudo i tratti fondamentalisti di un pensiero che mira a imporre a una maggioranza le idee visionarie di pochi. In senso pratico, le verità emerse sulle conseguenze delle rivoluzioni del Novecento non possono che rendere indignati e scettici nei confronti della pratica rivoluzionaria.

La studiosa di questioni di genere Brown constata questa crisi del concetto di rivoluzione in ambito accademico e pensa che ne sia influenzato anche il pensiero femminista. Come Bertri, anche Brown ritiene essenziale un distacco da certi ideali intrisi di fondamentalismo oltre che dalle pratiche autoritarie e violente. Brown, tuttavia, crede che l'abbandono totale dell'ideale rivoluzionario non porti ad altro che a una nostalgia indeterminata e confusa nei confronti dello stesso, che a sua volta ha come seguito un immobilismo perfettamente inutile. Per questo, quando si chiede come dovrebbe porsi il femminismo all'interno di una generale perdita del significato della rivoluzione, non pensa a un netto e definitivo distacco da essa, come invece fa Berti per il pensiero anarchico, ma propone di rendere fertili i dubbi sui modelli rivoluzionari passati, perché la conoscenza di essi e dei disastri a cui hanno portato, dà la possibilità di fare un distinguo. Oggi infatti secondo Brown, si può comprendere quali sono gli elementi da eliminare e quali sono invece le particolarità che non vanno abbandonate. In questo senso, la femminista invita a distaccarsi con forza dalle modalità rivoluzionarie e dall'idea di una verità ultima, per far riaffiorare la spinta verso il bene e l'apertura verso ciò che è radicalmente altro. A differenza di Berti, che invita a una rottura radicale con il passato, Brown cerca di non chiudere tutte le porte al rivoluzionarismo, perché ritiene che ciò non possa giovare alle pensatrici e ai pensatori militanti e a coloro che auspicano un cambiamento radicale dei valori e dei sistemi esistenti. Non abbandonare la fede nella rivoluzione significa ridare forza e slancio al pensiero femminista, che proprio nella radicalità delle sue pretese e nell'ampiezza dei suoi ideali ha avuto il maggior merito e il suo senso più profondo.

Capitolo 2

L'analisi di Eva von Redecker

2.1 Il dilemma irrisolto delle rivoluzioni e il sospetto ermeneutico femminista

Da ciò che abbiamo trattato sinora, è emersa con evidenza la difficoltà odierna nell'uso del termine "rivoluzione". Sembra che non si ritenga più possibile, nemmeno all'interno del pensiero anarchico e all'interno di quello femminista, riferirsi in modo a-problematico a una nozione che porta con sé dei connotati tanto negativi da far storcere il naso piuttosto che entusiasmare. L'invito alla rivoluzione rivolto al popolo, tipico di una pratica e di un linguaggio degli ultimi due secoli, pare oggi più un discorso demagogico e tendenzioso che una seria e ragionata progettualità di cambiamento. Delle proposte da noi analizzate alla luce di ciò, una è quella radicale di Berti che suggerisce un abbandono completo dell'idea stessa di rivoluzione e del mito che la genera, l'altra è quella di Brown, consistente in un'epurazione della rivoluzione da quei tratti fondamentalisti e dalle pratiche totalitarie che le sono proprie e nell'impegno per un pensiero post-rivoluzionario, che mantenga solo il "buono", individuato nell'apertura e nella forza critica del mito rivoluzionario.

In questa problematica si inserisce un interessante e provocante saggio della studiosa tedesca Eva von Redecker che prende spunto dalle affermazioni e dalle proposte di Brown. *Feministische Strategie und Revolution (Strategia femminista e rivoluzione)*¹³ inizia con una citazione del testo della femminista americana, con la quale von Redecker si dice d'accordo solo in parte, e la cui proposta intende in parte seguire e in parte modificare. Se la completa rinuncia dei meccanismi delle rivoluzioni passate, suggerita da Brown, non può che essere sostenuta in pieno, la stessa non implica, secondo von Redecker, il rifiuto di un ragionamento sull'utilità della ricerca di "altre modalità di trasformazione radicale" e di diverse "possibilità di realizzare l'immaginario utopico" (FSR 18)¹⁴. La femminista tedesca non vuole rinunciare a una riflessione sulle pratiche rivoluzionarie, pur affermando che quelle passate siano in

¹³ Eva von Redecker, *Feministische Strategie und Revolution*, in *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, ed. Landweer, Newmark, Kley, Miller, edito da tran script Verlag, Bielefeld 2012 (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con "FSR" e la pagina di riferimento).

¹⁴ Non essendoci la traduzione in lingua italiana di questo saggio, le traduzioni sono mie.

maggior parte da respingere. Ritenendo la proposta di Brown eccessivamente rinunciataria, in quanto della rivoluzione viene mantenuta solo la spinta utopica, von Redecker cercherà di ragionare sulle modalità rivoluzionarie e di rivalutare quelle che, pur essendo state nella storia meno eclatanti di altre, secondo lei hanno avuto grande importanza. Queste modalità hanno dimostrato una via diversa di “praticare la rivoluzione”, che può fungere oggi da esempio positivo. Il suggerimento dell’autrice sarà quello di riferirsi soprattutto ai testi e alle pratiche della seconda fase femminista – quella che in grandi linee va, come si è detto, dagli anni sessanta agli anni ottanta del secolo scorso - al fine di riscoprire delle proposte e dei modelli di trasformazione radicale costruttivi. In questo modo verrà dato il giusto merito al rivoluzionarismo femminista e reso produttivo il successo dello stesso e verranno spostate dal margine al centro teorie e pratiche rivoluzionarie troppo spesso ignorate: quelle delle donne.

Prima di arrivare a questo suggerimento conclusivo anche von Redecker ragiona sul concetto di rivoluzione, apportando dei contributi e delle critiche nuove rispetto a quelle viste sinora in Berti e Brown. Innanzitutto, e facendo ampio riferimento a *Sulla rivoluzione* di Arendt, l’autrice ribadisce cosa si intende generalmente con il termine rivoluzione: esso è utilizzato ogni qual volta si è in presenza di una trasformazione sociale radicale, che non aspiri a un cambiamento del sistema sociale, ma al passaggio a un sistema completamente nuovo. Il perno intorno al quale ruota questo desiderio di novità è l’immagine utopica di una società giusta, equa e libera.

Dopo questi brevi cenni, von Redecker mette a punto quello che secondo lei è il problema maggiore di una rivoluzione così intesa; un problema spesso ignorato dai pensatori rivoluzionari e che l’autrice chiama il “dilemma del passaggio” o della “transizione” (*Übergangs- oder Umbruchsdilemma* FSR 21). Mentre i teorici generalmente si sono interrogati sul punto di partenza della rivoluzione (come avverrà, quando avverrà, dove avverrà), azzardando analisi precise sul passaggio dal sistema a loro contemporaneo all’evento rivoluzionario, pochi si sono interrogati sulla transizione successiva, quella che segue o dovrebbe seguire nell’immediato i moti rivoltosi. È mancata la problematizzazione su come debba avvenire e funzionare il cambiamento dall’azione destabilizzante degli iniziali gesti rivoluzionari alla costruzione della società utopica fatta di donne e uomini nuovi.

Questo dilemma dalle sembianze meramente pratiche, trova le sue radici nella teoria rivoluzionaria. Von Redecker fa notare che il concetto di rivoluzione generalmente unisce al suo interno – e in modo potenzialmente problematico - una dimensione descrittiva a una

normativa, e una dimensione storica a una pronostica. A differenza degli storici, il cui compito si limita per così dire a riportare l'accaduto, i teorici della rivoluzione si credono in grado di pronosticare la rivoluzione futura a partire da una presunta descrizione oggettiva di eventi presenti e passati. All'interno del loro pensiero, la rivoluzione il più delle volte si trova a esser sia il mezzo per il raggiungimento del fine utopico, che fa da sfondo alle loro teorie d'azione, sia contemporaneamente anche il cambiamento stesso. Come dire: cosa vogliamo? – la rivoluzione; e come la vogliamo? - con la rivoluzione. A sostegno di quest'analisi, l'autrice fa riferimento a un testo di Marx, nel quale si afferma che la rivoluzione rappresenta “sia i binari che la macchina a vapore della locomotiva della storia” (ibid.). L'evento rivoluzionario arriva a significare così una risposta a tutto senza che venga problematizzata la transizione dai moti rivoltosi all'instaurazione della società nuova. Questa concentrazione sulla lotta rivoluzionaria crea una miopia nei confronti del “dopo” gli scontri e la distruzione dei sistemi correnti, portando a una glorificazione dell'azione e impedendo una riflessione lungimirante.

Inoltre, una visione di questo tipo implica un'immagine dello scenario rivoluzionario spesso “di natura marziale” (*martialischer Natur* FSR 21), contrassegnato cioè da un'alta dose di violenza e da un'etica notevolmente distruttiva. A prova di ciò, la pensatrice femminista cita nuovamente una famosa metafora di Marx, secondo la quale la violenza rivoluzionaria è come l'ostetrica della società vecchia che aiuta la stessa a partorirne una nuova. L'efferatezza delle azioni rivoluzionarie si renderebbe allora necessaria per portare alla luce la novità mentre la violenza distruttiva fungerebbe da sostegno imprescindibile alla nascita di un mondo giusto e libero. Ma, come fa notare con tagliente ironia la stessa von Redeker, in questo caso l'ostetrica si comporterebbe seguendo una deontologia insolitamente distruttiva: dopo tutto il suo compito normalmente non consiste nel massacrare la partoriente per mettere al mondo suo figlio...(FSR 21).

Queste metafore poco plausibili sono riprese dall'autrice, perché in esse emergono due caratteristiche del pensiero rivoluzionario che saranno centrali nel suo ragionamento in quanto giudicati i maggiori colpevoli del “dilemma del passaggio”. Una di queste caratteristiche l'abbiamo vista rilevata già in Arendt ed è quella della violenza. Le rivoluzioni – e non solo nella teoria - si prefigurano sempre come lotte, spesso all'ultimo sangue: “Lotte di classe, lotte per il pane, lotte per il riconoscimento” (FSR 21). Un certo tasso di violenza è sempre presente nel linguaggio e nell'azione rivoluzionari, perché ritenuto necessario alla riuscita del capovolgimento dell'assetto politico-economico e alla creazione di una società

nuova. La seconda caratteristica che fa notare von Redecker, è invece rimasta implicita nelle analisi dell'autore e delle autrici di cui abbiamo tenuto conto sinora: le rivoluzioni risultano essere "degli episodi, dei punti all'interno del processo storico, nel quale il susseguirsi degli eventi si addensa estremamente" (FSR 21). Il carattere episodico, rapido e quasi fulmineo dello sconvolgimento che dovrebbe portare a una società nuova, è anch'esso un tratto tipico del mito e dell'azione rivoluzionari. Una mossa repentina messa in atto spontaneamente dalle masse oppresse a insaputa di chi detiene il potere, dovrebbe essere, secondo i pensatori rivoluzionari, il primo e più significativo tassello del grande cambiamento universale.

Questo conglomerato concettuale porta con sé non poche difficoltà, tra cui la più importante, ad avviso di von Redecker, è quella rappresentata dal "dilemma del passaggio". Al quesito su come avverrebbe la transizione da un momento di lotta rivoluzionaria a quello di costruzione di una società armoniosa e pacifica, il concetto di rivoluzione così inteso non ha saputo dare risposta, poiché impossibilitato a farlo dai propri presupposti teorici. Il concetto di rivoluzione racchiude al suo interno un rapporto distorto tra l'aspirazione e la strategia. I due aspetti fondamentali di un programma di rivolgimento totale si trovano a contraddirsi vicendevolmente. "Da un lato", scrive von Redecker, "la rivoluzione deve creare il passaggio a una situazione nuova e utopica, dall'altro gli stessi mezzi (classici) della rivoluzione sono controproducenti nei confronti dei valori, delle pratiche e delle relazioni contenuti in quella stessa utopia" (FSR 22). Il proposito dell'autrice nel sottolineare questa incongruenza, non sta tanto nella critica a livello etico dell'uso della violenza, quanto nella messa in rilievo della sua azione controproducente all'interno della rivoluzione stessa. Come può essere possibile infatti, che le masse militarizzate dopo la distruzione del sistema esistente, da un giorno all'altro siano in grado di assumere pratiche collettive completamente nuove? Come potranno mai nascere dalle ceneri di una brutale rivolta, una donna e un uomo nuovi, pacifici, in armonia con il prossimo? Sia il "mondo nuovo" che l'"uomo nuovo" necessiterebbero per la loro creazione di un miracolo, che un evento rivoluzionario repentino e violento non può produrre. Questa incoerenza tra mezzi e fine, insita nella maggior parte delle teorie rivoluzionarie, comporta come inevitabile conseguenza che:

"Dopo la rivoluzione si pone esattamente la stessa domanda che già c'era al suo sboccare – come si può smettere di ripetere, come si può creare qualcosa di veramente nuovo? La "rivoluzione" intesa in senso classico, non è una risposta a questa domanda, ma solo una sua posticipazione; essa non può risolvere il dilemma del passaggio." (FSR 24)

Le masse, inferocite da un avvenimento senza precedenti sbocciato quasi dal nulla, sono chiamate da un momento all'altro a creare, assieme ai rivoluzionari, che l'avvenimento l'avevano teorizzato e previsto, un sistema nuovo all'insegna della libertà e dell'uguaglianza; un sistema che non avevano mai sperimentato prima. Secondo l'immaginario rivoluzionario, dopo la distruzione violenta e rapida dello statu quo dovrebbe nascere in modo quasi spontaneo e naturale ciò che ai più è completamente ignoto. Il popolo oppresso e sfruttato che, per quanto stufo e insofferente, è ahimè anche abituato alla propria condizione subalterna, è chiamato a formare dall'oggi al domani una struttura sociale completamente nuova, e il mezzo attraverso il quale ciò viene ritenuto possibile è un singolo evento di distruzione brutale e definitiva. È in riferimento a questa visione incoerente che von Redecker può concludere che il problema del cambiamento del mondo che precede l'evento rivoluzionario si ripete tale e quale dopo lo stesso.

Nel chiedersi come sia possibile una visione così contraddittoria e controproducente tra i mezzi e i fini della rivoluzione, l'autrice avanza nel saggio quello che chiama "il sospetto ermeneutico femminista" (*Hermeneutik des feministischen Verdachts* FSR 24). Il fatto che il dilemma del passaggio sia stato ignorato in modo continuato e sistematico, secondo von Redecker potrebbe essere dovuto all'esclusione delle donne dall'immaginario rivoluzionario. In contrapposizione alla reale presenza storica delle donne negli eventi rivoluzionari, per esempio in quelli parigini e in quelli russi, il soggetto rivoluzionario teorico ha connotazioni profondamente maschili. Sono il più delle volte uomini coraggiosi e forzuti a essere chiamati a ribellarsi e ad agire. Nella descrizione della rivoluzione, il pensatore di turno ha davanti a sé l'immagine di un uomo oppresso, di un operaio curvo che si rialza, di un gruppo di lavoratori che si infuria. Questo immaginario maschile racchiuderebbe in sé, secondo la pensatrice femminista, un "trucco androcentrico" (*androzentrischer Trick* FSR 24) che permetterebbe una serie di effetti magici all'interno dello scenario di capovolgimento della società. Dividendo in due la massa rivoltosa, diventa infatti possibile e plausibile la fantasia che almeno una parte della popolazione superi indenne l'evento rivoluzionario violento. Facendo uso di un'errata analogia con la guerra territoriale, i teorici immaginano che durante una rivoluzione la vittoria debba essere conseguita dai protagonisti della lotta, mentre a chi rimane a casa non rimarrebbe che festeggiarli. Tuttavia, a differenza delle guerre di conquista, quando si tratta di una rivoluzione, soggetto e oggetto della trasformazione coincidono. Non viene sottomessa una popolazione straniera, bensì trasformata la propria. La trama della transizione dovrebbe dunque essere raccontata e giustificata dai teorici anche

laddove il popolo fosse diviso nei due generi. Accade invece che le donne, almeno in un primo momento, vengono ignorate e che non si senta il bisogno di raccontare la loro transizione e la loro trasformazione in esseri umano nuovi. Le donne vengono piuttosto ripescate dall'oblio della narrazione ogniqualvolta l'attore principale della trama necessita del loro supporto, ovvero nell'impresa della risoggettivazione post-rivoluzionaria. Ciò che gli scenari rivoluzionari non riescono a spiegare – la trasformazione di uomini inferociti e violenti in soggetti nuovi pacifici e liberi - viene messo in mano alle donne precedentemente escluse dall'analisi e dalla progettualità dell'azione.

A prova di questo sospetto femminista e del trucco androcentrico utilizzato per affrontare il problema della creazione di un soggetto nuovo, von Redecker porta l'esempio di Marx che usa un linguaggio con forti connotati maschili nei suoi inviti alla ribalta e ripesca le donne solo nella fase che ne segue. In aggiunta a ciò, cita dei racconti sulla rivolta contro i colonizzatori in cui il ruolo delle donne è quello di cantare canzoni sui caduti ai bambini, per far nascere in loro il senso di ingiustizia e accendere una fiammella rivoluzionaria e di applaudire i coraggiosi guerrieri che scendono in campo. Le donne, ignorate nelle teorie e negli incitamenti alla lotta dei pensatori rivoluzionari, appaiono poi magicamente nella descrizione della società utopica. Non traumatizzate dalla violenza della rivoluzione, non segnate dalle lotte e dagli scontri perché non partecipino, ecco che senza problemi esse saranno parte integrante di quella popolazione che ora vive in pace, armonia e libertà. L'immaginario rivoluzionario parte allora tutto al maschile con attori uomini per far affiorare le donne come attrici sulla scena solo quando diventa difficile spiegare la transizione dalla lotta alla pace, quando dunque esse risultano utili nell'illustrazione della società nuova e armoniosa proprio perché non segnate dalla violenza dei moti iniziali.

Tuttavia, insiste von Redecker, quando si tratta di creare un mondo nuovo attraverso una rivoluzione, soggetto – donne comprese - e oggetto rivoluzionario coincidono; non sarà escludendo e includendo a seconda delle necessità il sesso femminile nel programma rivoluzionario che si riuscirà a formulare una teoria non contraddittoria e controproducente e a superare il dilemma del passaggio dalla rivolta violenta alla società utopica. Nelle parole dell'autrice,

“per contrastare le immagini di rivoluzione di questo tipo, si tratta di puntare alla contemporaneità del soggetto e dell'oggetto rivoluzionari. Coloro che vogliono il cambiamento, sono essi stessi parte di ciò che deve essere cambiato. Una rappresentazione

plausibile di trasformazione deve tenerne conto, invece di sperare di poter sostituire i protagonisti dietro le quinte.” (FSR 25)

2.2 *Anarchici: androcentrismo e rivoluzione come singolo evento violento*

La critica di von Redecker si rivolge soprattutto a Marx e agli scenari rivoluzionari da lui descritti, come mostrano i riferimenti ai suoi testi all'interno della prima parte del saggio. Vorremmo chiederci, a questo punto, se le stesse critiche rivolte ai rivoluzionari comunisti, si possono trovare anche nei maggiori pensatori classici dell'anarchismo e della rivoluzione anarchica. A questo proposito faremo prima delle brevi considerazioni sul ruolo della donna nel pensiero e nella militanza rivoluzionari dell'anarchismo, per vedere se e quando anche gli anarchici pecchino di androcentrismo [a]. In un secondo momento, più importante per l'analisi del dilemma delle rivoluzioni portato avanti da von Redecker, cercheremo di capire fino a che punto anche la teoria anarchica ignori il problema del passaggio dai moti rivoluzionari alla società auspicata, fino a che punto cioè si è in presenza di un immaginario di rivoluzione come singolo evento decisivo, rapido e violento [b].

a. *Androcentrismo*

Sicuramente l'anarchismo è permeato da pensieri e atteggiamenti sessisti e discriminatori nei confronti del genere femminile. Pur non approfondendo in questa sede il complesso problema e dunque rischiando di generalizzare, ci sembra importante, al fine della nostra analisi, riportare degli esempi di palese maschilismo da parte di alcuni anarchici. La militante femminista Lidia Cirillo nella sua *Lettera alle Romane*¹⁵ chiama in causa il socialista anarchico Proudhon – uno dei padri del pensiero anarchico classico - come esempio di “grande misogino” (LAR 36). Il pensatore francese “sostenne che il posto della donna è nel matrimonio, che per quanto le riguardava l'uguaglianza non esisteva, essendo ella appendice dell'uomo, anzi 'absorbé par son mari'”(LAR 36). Parafrasando “gli insulti che Proudhon riservò alle donne” (ibid.), Cirillo scrive:

“Dalle donne non bisognava tollerare alcuna ribellione perché tollerarla avrebbe significato per gli uomini la perdita immediata di ogni dignità; la donna emancipata del resto era impudica, sporca, perfida, avvelenatrice pubblica, locusta, peste della società. Senza l'uomo la donna non sarebbe mai uscita dallo stato bestiale poiché priva di ca-

¹⁵ Lidia Cirillo, *Lettera alle Romane. Sussidiario per una scuola dell'obbligo di femminismo*, Il Dito e La Luna, Milano 2001 (verrà indicata da qui in avanti nel testo principale e nelle note con “LAR” e la pagina di riferimento).

pacità di invenzione e di astrazione. La sua inferiorità era tripla: fisica, morale e intellettuale.”(ibid.)

Anche laddove la misoginia non fu così esplicita come in Proudhon, tra pensatori e militanti anarchici non mancarono certo elementi di sessismo. Come fa notare Lorenzo Pezzica nel suo libro *Anarchiche*¹⁶, ”gli stereotipi, i luoghi comuni, i pregiudizi “maschilisti” sono presenti – inutile dirlo – anche nel movimento anarchico” (A 20). A prova di ciò l’autore ricorda che la storia dell’anarchismo è stata “per lungo tempo declinata al maschile” (A 15), nonostante la presenza di numerose donne all’interno del suo movimento e del suo pensiero. Anche quando è stata prestata attenzione alle donne ribelli, se ne è parlato “limitandosi a descriverle nel ruolo di comprimario di solidale, figlia, moglie o compagna” (ibid.). Le donne anarchiche, oltre a sposare e sostenere i principi del pensiero anarchico per quanto riguarda la negazione dello stato, di dio e del capitalismo e l’aspirazione a una società uguale e libera, lottavano per l’emancipazione femminile. A differenza dei loro compagni maschi, credevano che la questione dell’oppressione millenaria della donna non si potesse inglobare nell’ingiustizia generale, ma che dovesse essere discussa a parte, per darle l’importanza che si meritava e approfondirne la peculiarità che la distingueva da altre oppressioni. La liberazione della donna, vittima di secoli di assoggettamento dovuto alla cultura patriarcale, è diversa da quello dell’uomo o del lavoratore e va combattuta nello specifico, se è vero che si vuole creare un essere umano nuovo e un assetto sociale completamente diverso.

Tuttavia, i loro compagni e i grandi pensatori poche volte hanno trattato questo problema, non ritenendolo prioritario e preferendo incorporarlo nell’analisi generale. Nella società nuova creata con la rivoluzione, i problemi della donna si sarebbero risolti da sé. Un’eccezione all’oblio della liberazione femminile, oltre che dalle numerose militanti e pensatrici anarchiche, è rappresentata da Camillo Berneri. Quest’ultimo dà però un’immagine della donna emancipata contrassegnata da una tale misoginia, che sarebbe stato preferibile l’oblio anche da parte sua. Berneri vede nella femminista e nella donna emancipata una donna che

“vuole assomigliare all’uomo. Si crede libera, perché è scimmia. Non si avvede che tra la donna e l’uomo ci sono differenze psichiche irriducibili quanto quelle fisiche. Non vuole attuare in sé una vita superiore a quella della donna comune, passivamente one-

¹⁶ Lorenzo Pezzica, *Anarchiche. Donne ribelli del Novecento*, ShaKe Edizioni, Milano – Rimini - Lavis 2013 (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con “A” e la pagina di riferimento).

sta e schiavescamente laboriosa, ma conquistare la libertà volgare del maschio: quello di fare i propri comodi sessuali. Da questa lebbra di modernità scaturisce l'ermafroditico fenomeno dell'emancipata. Fenomeno che sarebbe impressionante fino a portare alle più apocalittiche previsioni sociali e morali, se la cosa non si risolvesse, nella generalità dei casi, in una truccatura. [L'emancipata] è femmina suo malgrado. Può radersi i capelli, può portare il colletto inamidato e i polsini, può arrivare a vestire i pantaloni, ma non riuscirà a non dipingersi le labbra, ad incipriarsi, a bistrarsi gli occhi, ad ossigenarsi. Non potrà non fermarsi davanti alle vetrine di moda, non osservare le toilette delle passanti, non camminare con passo ancheggiante. E, moralmente rimarrà donna, anche se femmina aspirante maschio." (A 206)¹⁷

È significativa anche la domanda rivolta dallo scienziato russo Kropotkin, un altro dei "grandi" del pensiero anarchico, a Emma Goldman, anarchica attiva tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento. Quest'ultima lottava per la liberazione sessuale e per il superamento di usi e costumi restrittivi della libertà della donna. Kropotkin, come racconta Bruna Bianchi nella sua introduzione alla raccolta di alcuni saggi dell'anarcofemminista Goldman, le chiese se "valesse la pena perdere tanto tempo a discutere di sesso" e raccomandava alle anarchiche americane di dare la priorità nella loro azione politica alla liberazione dei lavoratori.¹⁸ Era l'emancipazione della classe operaia – composta per la maggior parte da uomini – il fine principale della rivoluzione, perché quella subita dagli operai era – secondo gli uomini – l'oppressione più evidente, ingiusta e diffusa. Se le donne volevano contribuire a creare un mondo migliore, le si invitava a sostenere *quella* lotta, una lotta ideata dagli uomini e per gli uomini.

Gli anarchici, insomma, non sono esenti "dal retaggio della cultura maschilista, patriarcale e dai pregiudizi nei confronti dell'impegno politico, sociale e culturale delle donne nel movimento" (A19). La liberazione delle donne non problematizzata ma vista semmai come parte dell'esito della rivoluzione sociale, politica ed economica, ha come conseguenza l'inserimento del sesso femminile nel più generale ambito degli oppressi – lavoratori in primis. Non era ritenuto necessario dai pensatori anarchici maschi, che le donne prendessero coscienza della loro sottomissione; una sottomissione che invece le anarchiche ritenevano di tipo particolare e non sussumibile sotto la schiavitù della classe operaia o l'oppressione in generale. Le donne, secondo loro, erano vittime di una tradizione culturale patriarcale e di strutture sociali sessiste esistenti e interiorizzate da secoli. Per questo era

¹⁷ Pezzica cita una parte tratta da Camillo Berneri, *L'emancipazione della donna (considerazioni di un anarchico)*, RL, Pistoia 1970, p. 5.

¹⁸ Emma Goldman, *Femminismo e Anarchia*, Introduzione di Bruna Bianchi, BFS edizioni, Pisa 2009, p. 10.

importante tematizzare il problema, portarlo nelle piazze e stimolare riflessioni affinché anche le donne e la loro condizione potessero cambiare.

Riprendendo dunque il rimprovero ai teorici rivoluzionari espresso da von Redecker nel suo saggio, possiamo dire che anche seguendo i pensatori e militanti anarchici non si riesce a spiegare - se non con l'aiuto di una bacchetta magica - come possa nascere una nuova donna dopo la rivoluzione. Da queste brevi annotazioni, risulta che l'androcentrismo nel pensiero rivoluzionario, rilevato da von Redecker soprattutto in Marx, è presente anche nel pensiero e negli atteggiamenti degli anarchici. La maggior parte di loro, anche quando non è apertamente misogina, certo non ritiene prioritario né degno di nota il rinnovamento del soggetto donna. Negli scenari immaginati di lotta rivoluzionaria, le donne non trovano alcun posto, se non come sostegno degli uomini in lotta per la liberazione da essi ideata e portata avanti. Le donne possono starsene comodamente in seconda fila ad aspettare che la liberazione messa in atto dai rivoluzionari annulli anche il sessismo, il maschilismo, le discriminazioni di genere ecc.

b. Rivoluzione come singolo evento

Al di là dell'androcentrismo e dell'oblio della liberazione della donna, esaminiamo cosa pensano i rivoluzionari anarchici dei veri protagonisti del cambiamento: i lavoratori maschi oppressi. Cerchiamo di capire se in questo caso il dilemma del passaggio individuato da von Redecker è preso in considerazione o se anche gli anarchici, similmente a Marx, non si pongono il problema in modo convincente insistendo su un concetto di rivoluzione - quello di singolo evento violento - che fa sorgere il problema e ne impedisce ogni soluzione.

Per analizzare gli scenari rivoluzionari di alcuni tra i maggiori pensatori anarchici useremo dell'aiuto di Giampietro Berti. Nella prima parte della sua opera *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*¹⁹, Berti riassume i pensieri e le teorie dei più importanti e noti anarchici classici (tutti uomini). Notiamo fin dalle prime pagine che la rivoluzione come “salto storico nel *totalmente altro*” (PA 31) è comune a quasi tutti i pensatori classici dell'anarchismo, anche se non tutti immaginano la rivoluzione allo stesso modo. Il nostro sguardo è rivolto soprattutto a Bakunin, che più di ogni altro ha disegnato lo scenario rivoluzionario e che per questo, come vedremo, verrà citato anche da von Redecker nella se-

¹⁹ Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita Editore, Manduria – Bari – Roma 1998 (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con “PA” e la pagina di riferimento).

conda parte del suo saggio. Bakunin è l'esempio lampante della rivoluzione violenta e del "tutto e subito". Scrive Berti:

"Bakunin configura la teoria anarchica della rivoluzione come teoria che non conosce condizioni storiche particolari ai fini del perseguimento del suo principio *perché fa coincidere, in un medesimo incrocio spazio-temporale, volontà e progetto sovversivo, nel senso che tutto deve accadere subito.*" (PA 267)

La rivoluzione è un evento fulmineo, il cui scopo principale è quello di distruggere con la violenza tutto l'esistente, e le citazioni tratte dai testi di Bakunin ne sono la prova. "Noi intendiamo la rivoluzione come un rivolgimento radicale, come la destituzione di tutte senza eccezione le forme della vita europea contemporanea con altre nuove, completamente opposte. Noi vogliamo distruggere tutti gli Stati, tutte le Chiese, con tutte le loro istituzioni e le loro leggi religiose, politiche, finanziarie, giuridiche, poliziesche, educative, economiche e sociali" (PA 268)²⁰. La rivoluzione è presentata come una fase autonoma rispetto a quella successiva di ricostruzione positiva della società e l'anarchico tiene ben distinti temporalmente il principio della rivoluzione che sta nella distruzione dell'esistente e il fine della stessa che è la creazione della società nuova (PA 269). Lo scenario rivoluzionario è permeato da azioni distruttive e da una volontà annientatrice: tutto deve essere distrutto "simultaneamente, contemporaneamente, immediatamente" (PA 277). Bakunin "*rifiuta la fase di transizione fra la società autoritaria e la società libertaria*" (PA 278)²¹, perché essa favorisce la nascita di un nuovo potere e una nuova classe dominante.

Questo rivoluzionario russo non è tuttavia il solo a proporre uno scenario di questo tipo. Anche per il già citato Kropotkin la rivoluzione "occorre che si svolga in un *breve lasso di tempo*" (PA 350)²² per essere radicale. E secondo l'anarchico italiano più noto e influente, Errico Malatesta, solo "la rivoluzione violenta può risolvere la questione sociale", per questo auspica l'"insurrezione militare" (PA 387, 388)²³. La rivoluzione deve innanzitutto rompere violentemente lo stato delle cose. "La rottura rivoluzionaria è preliminare ad una fase di gradualismo riformatore" (PA 396) e l'azione rivoluzionaria si divide in due tempi: la distruzione violenta delle condizioni materiali in un primo momento, che dovrebbe lasciare poi spazio all'evoluzione umana, "che esige la più ampia libertà per tutti di sperimentare va-

²⁰ Berti cita due testi di Bakunin: *I principi della rivoluzione* e *Programme et objet de l'organisation révolutionnaire*.

²¹ Corsivo mio.

²² Corsivo mio.

²³ Berti cita gli interventi di Malatesta nella rivista "Umanità Nova", Milano 1920 e 1922.

rie forme sociali e che, pertanto, non può essere condotta con metodi coercitivi” (PA 397, 398). Allo stesso tempo distruzione e creazione sono anche atti contemporanei, poiché è distrutto definitivamente solo ciò che è sostituito (PA 399). Come fa notare Berti dopo aver spiegato il disegno rivoluzionario di Malatesta, “rimane oscuro come sia possibili giungere ad un punto politico in cui, spontaneamente, tutta la parte autoritaria della rivoluzione ceda pacificamente le armi a quella libertaria” (PA 402).

Descrizioni di scenari rivoluzionari di questo tipo non lasciano dubbi sul loro carattere repentino, né su quello marziale. Nonostante ciò, secondo von Redecker l’immaginario distruttivo di stampo soprattutto bakuniano ha comunque il merito di aver riflettuto più approfonditamente sulla transizione dall’azione rivoluzionaria alla costruzione della società nuova. Ha preso sul serio la difficoltà di far sorgere dal marciame una società armoniosa futura. Bakunin ha dunque il merito di aver preso in considerazione a modo suo il dilemma del passaggio. Tuttavia la sua proposta non può che essere fallimentare visto che la soluzione a questo dilemma è impossibilitata dalla premessa, consistente in una rivoluzione come singolo evento distruttivo e dalla contraddizione tra mezzi violenti e fine pacifico e libertario che ne segue. Vediamo allora più in dettaglio quali teorici e quali teoriche hanno preso posizione sulla transizione.

2.3 Tentativi di affrontare il dilemma del passaggio

Accanto all’idea di rivoluzione marxista, ve ne sono state altre nella storia che contengono una maggiore attenzione rispetto alla transizione post-rivoluzionaria e dunque dei tentativi di spiegare il passaggio dal moto violento alla società nuova e pacifica. Von Redecker apporta degli esempi di chi non ha ignorato il dilemma del passaggio, ma si è preoccupata/o di problematizzare la costituzione di una nuova soggettività. Il primo tentativo di risolvere il problema – ed è qui che viene introdotto Bakunin da parte dell’autrice - è rappresentato da chi avanza la “pretesa della tabula rasa” (FSR 25). Questa concezione di rivoluzione esige che tutto debba essere completamente distrutto prima che possa anche solo essere pensato qualcosa di nuovo. Von Redecker chiama questa posizione “distruttivo-anarchica” (*destruktiv-anarchistisch* FSR 25) e porta come esempio paradigmatico una lettera sui principi della rivoluzione attribuita all’anarchico Bakunin²⁴, in cui vi è scritto che la generazione pre-

²⁴ Von Redecker cita un estratto della lettera pubblicato in Bakunin 1977, pag. 360. In realtà esistono molti dubbi sul fatto che questa lettera sia stata scritta effettivamente da Bakunin. Tuttavia, viste le altre citazioni, il

sente deve distruggere completamente e senza distinzione tutto l'esistente. La stessa costituzione della società nuova non dovrà poi essere compito della generazione rivoltosa, ma di quella futura, poiché il presente è segnato troppo in profondità dal marciume del sistema in cui si è formato. La società attuale, infetta da una civiltà abietta, non deve neanche esprimersi su quale debba essere il futuro, perché, nella situazione in cui si trova, rappresenterebbe solo un freno per la creazione della società nuova e non farebbe che posticipare, se non danneggiare, la sua nascita. Chi siano però questi soggetti puri capaci di costruire il mondo utopico e da dove possono sorgere le forze nuove non influenzate dal sistema vecchio e marcio, rimane irrisolto. Il dilemma del passaggio viene dunque effettivamente avvertito da Bakunin, che però lo affronta esasperando la violenza e la distruzione della rivolta. Alla questione su come costruire qualcosa di completamente nuovo, la soluzione sembra essere semplicemente che la società utopica è resa possibile dal fatto che del "vecchio" dopo la rivoluzione non rimane più traccia.

A questo proposito, la pensatrice marxista Bini Adamzack fa notare che non solo l'esecrabilità della civiltà attuale, ma anche quella della violenza rivoluzionaria, rendono la generazione contemporanea incapace di creare qualcosa di veramente nuovo. In modo provocatorio Adamzack immagina allora che i figli della rivoluzione ne uccidano gli artefici per non macchiarsi del marciume del passato e degli orrori della violenza rivoluzionaria (FSR 27)²⁵. Tuttavia nemmeno questa ipotetica e cruenta fantasia, secondo von Redecker, risolverebbe – neppure in teoria – il problema della transizione, visto che anche i figli saranno infetti dal virus della violenza essendone stati spettatori, o addirittura artefici. Questa metafora dell'infezione, propria della posizione anarco-distruttiva, mostra che se si tiene ferma l'immagine di una rivoluzione quale singolo evento violento, non si esce dal dilemma del passaggio. Von Redecker fa notare che non ci sarebbe neanche bisogno di queste immagini desolanti, riportate da Adamzack, per far emergere il dilemma. Esso non si presenta solo laddove si è catturati nella spirale della ripetizione della violenza. Il fallimento della rivoluzione avviene già prima, poiché essa, anche se non dovesse portare a una perpetuazione della violenza, di certo non lascerebbe dietro di sé uno spazio sul quale possano prendere piede le pratiche utopiche immaginate in precedenza. La meta della rivoluzione, anche in questo caso, verrebbe posticipata (FSR 27). Diviene chiaro, a questo punto, che il problema

contenuto della lettera poco si allontana dall'idea dell'anarchico russo, anche se non dovesse averla scritta lui. Inoltre la lettera ci permette di chiarire in cosa consiste una delle interpretazioni della rivoluzione che problematizza la creazione del soggetto nuovo.

²⁵ Eva von Redecker cita Adamczak 2007, p. 148.

di come creare la società nuova non viene risolto dalla visione anarco–distruttiva perché si ripresenta tale e quale dopo l’evento rivoluzionario.

Un secondo modo di affrontare il problema della transizione post-rivoluzionaria è chiamato da von Redecker “l’affermazione del miracolo”. Ne sono rappresentanti Hannah Arendt e Rosa Luxemburg. L’idea è quella di individuare la garanzia per la costruzione di una società nuova, collocandone la nascita nell’evento rivoluzionario stesso. La messa in atto dell’utopia in questo caso non avverrebbe dopo, bensì durante i moti della ribellione. Luxemburg confida nella spontaneità delle masse nel riorganizzarsi e creare forme politiche nuove. In questo modo non c’è bisogno di aspirare a un *oltre* la rivoluzione, ma “solo” alla permanenza della stessa in cui la riorganizzazione dell’assetto sociale, politico ed economico si manterrebbe (FSR 28)²⁶. Arendt, da parte sua, fa rientrare la riorganizzazione rivoluzionaria nella sua complessa teoria dell’*agire*, che verrà ripresa con precisione più avanti, e vede la realizzazione dello spirito rivoluzionario nelle forme nuove di politica che effettivamente si sono create dopo la rivoluzione d’ottobre ma non solo. Purtroppo questa posizione è turbata dal fatto che nella realtà queste organizzazioni non si sono mai mantenute nel tempo e che non hanno retto oltre la fase iniziale della rivoluzione. Ammesso e non concesso che in questa idea vi sia una soluzione alla transizione e alla creazione del nuovo, il dilemma del passaggio non viene comunque risolto, poiché si porrebbe il problema della stabilizzazione del nuovo assetto sociale creatosi durante l’evento rivoluzionario.

Von Redecker trae la conclusione che tale posizione abbia senz’altro il pregio di essersi allontanata dalla caratteristica violenza del concetto classico di rivoluzione. Non ha però abbandonato l’idea che la stessa sia un evento, e il problema che impedisce un’uscita dal dilemma della transizione sta proprio in questo:

“lo spirito della rivoluzione non ha una patria permanente nel mondo, perché se l’utopia viene spostata nell’evento rivoluzionario, essa si spegne con la sua fine.” (FSR 28)

Né il modello anarco–distruttivo né quello spontaneistico propongono, dunque, una soluzione produttiva al dilemma del passaggio. Il primo affronta il problema di come si possa ripartire completamente da zero e annullare il passato, ma lo fa proponendo una soluzione oltremodo distruttiva e controproducente che non permette un abbandono dell’immaginario rivoluzionario come evento violento, ma anzi lo accentua. Il secondo, si-

²⁶ Redecker si riferisce a Luxemburg 1977.

tuando la transizione verso una nuova società e soggettività nel momento rivoluzionario stesso, cerca di andare oltre l'immagine di violenza della rivoluzione ma non riesce ad abbandonare il suo carattere di evento. Se il modello distruttivo rimanda a scenari apocalittici consistenti in una spirale di violenza potenzialmente senza fine, la fiducia nello spontaneismo del popolo, che è capace di una riorganizzazione radicale e che si avvera durante la rivoluzione, non garantisce la permanenza dei successi e dei cambiamenti ottenuti. Entrambi posticipano il dilemma del passaggio invece di risolverlo. Mentre la proposta anarco-distruttiva non spiega a che punto e in che modo dalla distruzione si possa passare alla costruzione, soprattutto per l'impossibilità di creare veramente una "tabula rasa", "l'affermazione del miracolo" di Arendt e Luxemburg fa affidamento alla spontaneità delle masse durante gli sconvolgimenti rivoluzionari, che però in nessun modo garantisce il permanere delle nuove conquiste.

Insomma, dopo la completa distruzione o dopo un periodo di spontaneità produttiva ci si ritrova al punto di partenza, in cui bisogna ancora stabilire come nascono le nuove soggettività e forme di organizzazione della società utopica.

2.4 Il modello rivoluzionario femminista

Dopo l'esempio di due modi di problematizzare il passaggio e la constatazione del fallimento di entrambi, von Redecker presenta il terzo modello, quello secondo lei efficace. Questo esempio di teoria e pratica rivoluzionaria non solo abbandona il lato marziale insito nel concetto classico, ma anche quello del singolo evento. Si tratta del modello che l'autrice individua nelle strategie femministe. Come esempio emblematico per questo diverso concetto di rivoluzione, nel saggio viene citato un passo di un testo del 1970 di Francis Beal, pioniera del femminismo nero negli Stati Uniti, che dice:

"We must begin to understand that a revolution entails not only the willingness to lay our lives on the firing line and get killed. In some ways, this is an easy commitment to make. To die for the revolution is a one-shot deal; to live for the revolution means taking on the more difficult commitment of changing our day-to-day-life patterns." (FSR 29)²⁷

²⁷ "Dobbiamo iniziare a capire che una rivoluzione non richiede solo la nostra volontà di offrire in sacrificio la vita sulla linea di fuoco e rimanere uccise/i. Sotto un certo aspetto, questo non è che un onere facile da as-

Appaiono in questa citazione tutti e tre gli aspetti della diversa strategia rivoluzionaria: l'abbandono dell'immaginario di un singolo evento e della tattica marziale; l'accento posto su una realizzazione progressiva del momento utopico nella vita quotidiana; la vita per la rivoluzione. Questo modello può essere definito anche costruttivo–anarchico, contrariamente a quello distruttivo–anarchico, ed è rappresentato in primis, anche se non unicamente²⁸, dalle femministe. L'idea è quella di non attendere passivamente la rivoluzione per cambiare la propria condizione, bensì di tentare di sviluppare dei modelli di società utopica in cui trovino posto le necessità delle donne, a partire dalla società attuale.

L'importanza e la novità del modello di rivoluzione femminista, spiega ancora von Redecker, consiste in una descrizione nuova del rapporto tra utopia e rivoluzione. Per realizzare l'utopia non si aspetta il periodo post–rivoluzionario, non si attende che tutte le strutture esistenti vengano eliminate per realizzare la società immaginata, ma si cerca di creare dei modelli della società immaginaria nel presente. L'evento rivoluzionario, allora, non è più il mezzo per la realizzazione del fine utopico. Questa realizzazione, al contrario, avviene passo dopo passo, in modo provvisorio e con la partecipazione ragionata e responsabile di ogni donna (FSR 30).

Riesaminando e proponendo questo modello, von Redecker va ben oltre la posizione nei confronti della rivoluzione espressa da Brown. Mentre la femminista statunitense si limita a un recupero dell'orizzonte utopico del pensiero rivoluzionario rinnegandone ogni messa in pratica, la studiosa tedesca oltrepassa l'ambito dell'immaginario e ripesca dalla tradizione femminista pensieri volti a guidare l'azione e modelli di pratica concreti. L'idea è di dare valore e riprendere in mano quelle teorie che, pur essendo rimaste marginali rispetto ai concetti di rivoluzione più noti, hanno avuto e possono avere tuttora una grande importanza. In passato, il mito rivoluzionario femminista non è stato portatore di quelle caratteristiche negative che, giustamente, oggi vengono attribuite al pensiero e alla pratica rivoluzionaria classica.

Ciò è dovuto anche al fatto che in questo modello lo scenario muta completamente. L'accento non è posto sulla distruzione, bensì sulla realizzazione immediata del nuovo nelle pieghe e nei margini del sistema attuale che von Redecker, seguendo il sociologo marxista

solvere. Morire per la rivoluzione si risolve nel patto di una fucilata, vivere per la rivoluzione significa caricarsi dell'impegno ben più difficoltoso di cambiare il nostro modo di vivere giorno dopo giorno" (traduzione mia). Si pensi anche alla giovane donna nera rivoluzionaria Angela Davis, che negli stessi anni scrive nella sua biografia intitolata *Autobiografia di una rivoluzionaria*: "La rivoluzione è una cosa seria. Quando ci si impegna nella lotta, dev'essere per la vita". Edizioni minimum fax, Roma 2007.

²⁸ Von Redecker cita anche il socialista anarchico Gustav Landauer.

Erik Olin Wright, chiama “interstizi” (*interstitial change*, *ibid.*)²⁹. Il “cambiamento interstiziale” significa sia “che avviene negli interstizi”, sia che “apre interstizi”. L’utopia non sarebbe più scissa nel tempo e nello spazio dall’azione rivoluzionaria, ma avverrebbe passo dopo passo in quegli spazi del sistema che lo permettono, per quanto possano apparire piccoli e insignificanti, e contemporaneamente avverrebbe creando sempre nuovi spazi di apertura e di sperimentazione di idee e sistemi alternativi. Il cambiamento sarebbe da realizzare in un periodo più lungo e agirebbe da svariati punti di partenza, in modo polimorfo e pluralistico. “La rivoluzione, allora, non sarebbe il principio, ma l’effetto di un accumulo di diverse azioni utopiche di successo” (FSR 31), spiega von Redecker. Il rapporto tra rivoluzione e utopia viene rovesciato e il confine che li divide sciolto. La problematica della contrapposizione tra una dimensione descrittiva e una dimensione normativa insita nelle teorie rivoluzionarie classiche, verrebbe così superata. Il sogno di un mondo radicalmente diversa non sta ad aspettare il grande salto rivoluzionario per farsi realtà. L’utopia che fa da sfondo al mito rivoluzionario viene concretizzato poco alla volta nel luogo presente e nella quotidianità, nelle fessure del tessuto del controllo sociale. La classica immagine di rivoluzione violenta e repentina viene sostituita dalla strategia di pratiche utopiche, con un lavoro locale, immediato e diffuso capillarmente.

Questa reinterpretazione del concetto di rivoluzione sembra risolvere in modo veramente efficace il dilemma del passaggio insito nel pensiero classico. Eliminando, infatti, la divisione tra rivoluzione e utopia, si risolve il problema della transizione impossibile (FSR 32):

“A costo di una durata più lunga, è la stessa utopia, la cui realizzazione progressiva diventa il metro su cui si misura la trasformazione, che non viene intralciata da quegli scenari rivoluzionari, le cui norme e pratiche portano i protagonisti e le protagoniste a una soggettivazione in direzione sbagliata.” (*ibid*)

Se i cambiamenti avvengono *prima* del rovesciamento del sistema e gradualmente, essi permettono anche di rivedere l’ideale di partenza, correggendolo e colmando le lacune tra teoria e pratica. Le rivoluzioni attuate passo per passo consentono una vera e profonda trasformazione della realtà, ma ancor più delle protagoniste e dei protagonisti stessi. Ciò non esclude

²⁹ Questo testo di Wright distingue tra tre tipi di cambiamento: “ruptural change”, che corrisponde al concetto classico di rivoluzione come evento di rottura e cambiamento di sistema, “symbiotic change”, il cambiamento attraverso riforme e “interstitial change” (vedi Wright 2010: 303). Wright collega l’interstitial change alla tradizione anarchica, senza fare però il parallelo con il movimento femminista.

che ci possa essere una rivoluzione anche “in grande”, ma per esserlo deve trovare protagoniste/i pronte/i a vivere e agire in altro modo. Attraverso i cambiamenti interstiziali, le persone possono sperimentare i loro ideali e possono essere in grado di realizzarli a pieno una volta che ciò viene loro concesso.

Contro l'interpretazione di rivoluzione costituita da questo tipo di azioni sono possibili due obiezioni. La prima è che non si tratta più di rivoluzioni, bensì di riforme. Perché, infatti, si dovrebbe ancora usare il termine rivoluzione con un modello di cambiamento prolungato nel tempo? Le modifiche che avvengono passo dopo passo sembrano non avere niente a che fare con una rivoluzione, per cui potrebbero essere teoricamente inserite nel sistema vigente e chiamate semplicemente riforme³⁰. La seconda obiezione riguarda i dubbi sugli spazi in cui creare dei modelli utopici. Può una struttura come il sistema capitalistico essere veramente abbattuta attraverso sovversioni locali, modelli alternativi e cambiamenti interstiziali come le femministe presumono sia possibile con il patriarcato e i ruoli di genere? Affinché questo avvenga, è necessario che i frammenti di utopie nella data società si possano accumulare e possano confluire in un processo di trasformazione universale. Un modello di mutamento sociale radicale che, come propone von Redecker, utilizza quale punto di partenza il riconoscimento della perdita di una certezza storico-filosofica, per certo non può più dare garanzie di una rivoluzione. Tuttavia sono proprio queste supposte garanzie che in passato hanno contribuito fatalmente all'immaginario androcentrico e totalitario, contribuendo a rimuovere la questione della creazione concreta del nuovo utopico (FSR 34).

Von Redecker ha ben presente queste possibili obiezioni, controbattendo a entrambe per difendere il suo punto di vista e le sue proposte. All'obiezione che non si possa parlare di rivoluzione perché ci si trova piuttosto nell'ambito del riformismo, von Redecker risponde che nello stabilire la differenza tra rivoluzione e riforma non è decisivo il fattore temporale. Il criterio deve riguardare piuttosto l'*orizzonte* della trasformazione e valutare se esso consiste nella società intera o solo in alcune parti. Il modello proposto dalla studiosa è in linea con uno dei criteri basilari per la definizione di una rivoluzione, quello cioè dell'universalità delle intenzioni. I piccoli cambiamenti vengono attuati in vista di una trasformazione profonda e radicale. Un altro elemento che potrebbe fare luce sulla distinzione tra cambiamento parziale (riforma) e radicale (rivoluzione) è quello di considerare se le pretese e le motivazioni che vengono avanzate per il superamento di ingiustizie particolari, si

³⁰ Oppure, seguendo la distinzione di Wright della nota precedente: “symbiotic change”.

limitino esplicitamente solo a quell'ambito particolare o possano essere trasferite e ampliate (FSR 33). Le tattiche, le azioni e i pensieri delle femministe rivoluzionarie possono in effetti fungere da esempio per altri gruppi oppressi.

In riferimento alla seconda obiezione, più complicata da risolvere, l'autrice ammette che nonostante l'esercizio rivoluzionario di pratiche utopiche permetta di superare efficacemente il dilemma del passaggio, è comunque da capire se il lavoro negli interstizi del sistema possa mai bastare a indurre una trasformazione radicale. In ultima analisi, questa è una domanda che trova risposte diverse a seconda di come si interpretano le strutture esistenti. Von Redecker non intende il sistema economico e il modo di produzione come delle macrostrutture separate da variazioni locali e immuni alle trasformazioni su piccola scala³¹. In ogni caso a ciò si aggiunge che il modello (femminista) qui proposto non rivendica nessuna esclusività. La soluzione non sta nella semplice affermazione: "Processo invece di rivolta". Si potrebbero immaginare tranquillamente un'azione e un effetto reciproci. Non c'è per forza la volontà di sostituire completamente l'evento rivoltoso con un processo pacifico e di lunga durata. L'idea è piuttosto quella di lavorare, fin da subito e nella società esistente, alla risoggettivazione delle persone e alla riorganizzazione sociale.

Ci può essere dunque un intreccio fruttuoso tra gli scenari rivoluzionari classici e la realizzazione progressiva di utopie nel piccolo: maggiore è l'ideazione, l'elaborazione e la messa in atto di quest'ultime, minore diventa il pericolo del fallimento di una rivoluzione. Se almeno una parte di novità è già attiva ed esercitata, la necessità di una sua creazione magica post-rivoluzionaria diminuisce. La fase post-rivoluzionaria potrebbe partire dalla messa in sicurezza di quei cambiamenti interstiziali già messi in atto. Il fallimento dei meccanismi instaurati in passato dai moti rivoluzionari può essere una lezione preziosa se ci si impegna a colmare l'abisso tra utopia e trasformazione, usando le utopie come strumenti da mettere in atto nel qui e nell'ora. È la realizzazione dell'utopia che apre la strada alla rivoluzione e non la rivoluzione che spalanca le porte all'utopia. Come conclude von Redecker:

“Rivoluzione come guerra ed evento diventa un concetto molto meno paradossale, se il suo compito sta nella difesa di utopie già in atto, invece che nella realizzazione di un modello nebuloso di società, situato nel futuro. Decisivo per me era mostrare che gli scenari drastici di cambiamento non rappresentano i momenti più radicali dello stesso e che la perdita di un certo meccanismo rivoluzionario può essere anche interpretato

³¹ A questo proposito si veda J.K. Gibson – Graham *Waiting for the Revolution*, in *The end of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1996.

in modo da rendere le utopie il mezzo di trasformazione, invece che ogni trasformazione ‘utopica’.” (FSR 34)

Fare riferimento oggi a un concetto di rivoluzione che segua l'esempio di un modello di trasformazione così inteso, significherebbe estendere il concetto di rivoluzione in due direzioni: da un lato deve ricoprire uno spazio più ampio e dall'altro un periodo più lungo. “Rivoluzione” deve poter significare anche attività e pratiche diverse da quelle distruttive e violente e deve poter comprendere al suo interno un processo che si sviluppa nel tempo andando ben oltre il singolo evento. Non si tratta, come ha spiegato von Redecker, di evitare moti rivoluzionari imponenti e su grande scala, bensì di sostituire un atteggiamento di speranza - e inoperosa - attesa con un attivismo quotidiano e capillare che nulla toglie all'ideale rivoluzionario ma, al contrario, lo nutre dandogli vita e realtà.

Una rivoluzione così intesa è stata ideata e portata avanti dalla seconda ondata del femminismo iniziato negli anni Sessanta del secolo scorso. Esempio ne è il testo della femminista statunitense Juliet Mitchell del 1966, in cui l'autrice si chiede in che modo può essere liberata la donna a livello personale, politico, sociale ed economico e che non a caso titola: *Women. The longest revolution*³².

Avendo individuato il problema maggiore delle teorie rivoluzionarie nel “dilemma del passaggio”, von Redecker propone uno sguardo femminista su queste teorie per smascherare l'esclusione della donna da esse e il conseguente trucco androcentrico che inserisce le donne nell'immaginario della rivoluzione solo a fatti avvenuti, quando si tratta di trarre beneficio dallo sconvolgimento provocato dalle lotte combattute dagli uomini. Se una causa della mancanza di un progetto post-rivoluzionario è da attribuire alla connotazione esclusivamente maschile dell'immaginario rivoluzionario, e se per ovviare a questa mancanza si tratta soprattutto di capire che quando si parla di rivoluzione, oggetto e soggetto della contesa coincidono, non stupisce che l'autrice ci inviti a considerare chi non pecca di sessismo e chi non divide la trasformazione personale da quella sociale: le femministe.

Sono proprio loro, inoltre, che portano avanti un'idea e una pratica di rivoluzione non segnate dalle caratteristiche negative indicate da Berti e Brown, come il fondamentalismo, l'imposizione e l'oppressione. Rivisitare e spostare dal margine al centro le riflessioni femministe sui cambiamenti radicali, può permettere oggi a chi ancora crede nella necessità di modifiche profonde della società, di non rinunciare al mito rivoluzionario, ma di prendere in

³² Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Il nuovo femminismo. Nuovo politecnico 53, Einaudi 1972.

considerazione quei modelli di cambiamento che non si sono macchiati di crimini e che non sono condannati necessariamente all'anacronismo e al compianto. Von Redecker invita a non allontanare lo sguardo indignant/i da tutto quello che riguarda la rivoluzione e il suo mito, ma di aguzzare la vista per vedere e prendere in considerazione anche quelle proposte e quelle azioni di cambiamento che non sono illuminate dalle luci dei riflettori e che possono rivelarsi più importanti e feconde.

Capitolo 3

Agire politico e libertà

Dopo l'esposizione delle problematiche legate al concetto di rivoluzione e le proposte per uscire dall'impasse che si è creato anche all'interno di pensieri e movimenti radicali come l'anarchismo e il femminismo, seguiremo ora la proposta di Eva von Redecker di volgere lo sguardo a teorie e pratiche rivoluzionarie diverse da quelle maggiormente conosciute.

Come abbiamo accennato, von Redecker è convinta che la rivoluzione non sia un fenomeno da rimuovere in toto, né per la parte teorica né per quella pratica. Pur essendo d'accordo con le critiche alle rivoluzioni e ai rivoluzionari espresse dall'anarchico Berti e dalla femminista Brown, alle quali aggiunge il problema irrisolto della transizione, von Redecker vuole evitare sia la soluzione drastica del primo, sia quella un po' più accomodante, ma comunque rinunciataria della seconda. In *Feministische Strategie und Revolution*, von Redecker tenta di riabilitare l'ideale della rivoluzione, non perché entusiasta delle rivoluzioni più note del Novecento, ma perché l'abbandono di ogni ambizione rivoluzionaria non le sembra la soluzione corretta nei confronti di chi vuole dei cambiamenti fondamentali e neanche nei confronti di tutti le agenti e gli agenti che in passato hanno lottato per la rivoluzione. A questo fine, la studiosa tedesca inserisce nel dibattito un'importante *distinzione*: Non c'è e non c'è stata solo *la* rivoluzione "classica" e non ci sono e non ci sono stati solo *i* rivoluzionari "classici". Brown fa notare in un passaggio del suo testo che il fallimento della rivoluzione socialista è potenzialmente slegato dal femminismo e dalle sue ambizioni e che il mito rivoluzionario femminista potrebbe sopravvivere indenne a questo fallimento. Tuttavia, ritiene il pericolo di fondamentalismo e oppressione parte di ogni ideale rivoluzionario. In quanto studiosa di questioni di genere, in modo quindi sorprendente, Brown non prende in considerazione modelli e lotte specificamente ed esclusivamente femministi che non rientrano nelle teorie e nelle pratiche rivoluzionarie più famose, presentando caratteristiche proprie. Von Redecker fa notare che senz'altro la teoria classica di rivoluzione è usata come paradigma; viene infatti proposta dai teorici più conosciuti, letti e seguiti e supportata dai moti rivoluzionari e dalle lotte più eclatanti della storia recente. Accanto a queste rivoluzioni tuttavia, ci sono sempre state delle altre con differenti protagoniste/i, in primis le rivolu-

zionarie femministe. Esse non godono della stessa notorietà e non viene data loro l'importanza che si meritano, non solo all'interno della teoria politica. Prova ne è che anche chi, come Brown, si sente tanto vicina al femminismo radicale e rivoluzionario da rimpiangerlo, nel suo esposto non fa riferimento ai testi e alle pratiche femministe dei "tempi non sospetti", in cui l'ideale rivoluzionario era tutt'altro che in crisi.

Applicando una distinzioni tra il concetto "classico" di rivoluzione e quello di altro tipo, von Redecker crede di poter proporre un modello di rivoluzione non destinato necessariamente al fallimento. La proposta, infatti, è di estendere il concetto di rivoluzione per concepirlo come un fenomeno che si attua anche in un periodo più lungo e in modo meno clamoroso rispetto al singolo evento distruttivo e ribaltatore. Una rivoluzione di questo tipo non incorre in contraddizioni e non porta a una problematica di difficile soluzione, quale è quella della transizione presentata da von Redecker. Per questo è più propensa a spiegare in che modo si può costruire un mondo nuovo e diventare soggetti nuovi. La convinzione della studiosa tedesca è che non vi sia bisogno di inventarsi modelli nuovi per risvegliare lo spirito rivoluzionario e la critica radicale dal loro letargo, ma che la storia stessa – e la storia del movimento femminista in particolare – abbia prodotto in passato pensieri e azioni che possono fungere da guida.

Tenteremo allora di prendere in esame più da vicino la sostanza delle idee e pratiche rivoluzionarie "alternative". Innanzitutto si cercherà di vedere quale possa essere una "filosofia di rivoluzione" o, più in generale, una filosofia della politica capace di fare da guida a modelli differenti di trasformazione sociale. In un secondo momento si esaminerà un caso concreto di azione e lavoro per la rivoluzione, ovvero un esempio di lotta femminista che ha fatto propri teorie e modelli alternativi. In ciò che segue, ci concentreremo più sugli aspetti teorici e approfondiremo un'idea di pratica politica che mal si adatta a quella portata avanti dai "grandi" rivoluzionari in quanto elimina in partenza le principali caratteristiche negative che hanno contrassegnato i rivoluzionari e le rivoluzioni del passato, come il rischio di fondamentalismo, la transizione impossibile e la caduta nell'illibertà.

3.1 Linda Zerilli: Femminismo e libertà

Per procedere nella nostra riflessione con un'analisi approfondita di una teoria politica che potrebbe fungere da guida a una rivoluzione "alternativa", ci serviremo dell'aiuto della preziosa opera di un'altra femminista, Linda M.G. Zerilli. La studiosa nel libro *Feminismus und*

*der Abgrund der Freiheit (Il femminismo e l'abisso della libertà)*³³, presenta un modo diverso di agire politico. Il riferimento principale è la filosofia di Hannah Arendt e, nello specifico, la sua comprensione della politica, espressa principalmente, anche se non esclusivamente, nell'opera *Vita Activa*. L'intento di Zerilli è quello di dimostrare quanto può essere utile la rilettura di Arendt per risolvere quei problemi del femminismo che gli hanno fatto perdere di vista l'orizzonte rivoluzionario o, nelle parole dell'autrice, hanno messo in secondo piano la libertà della donna.

Zerilli, come Brown, teme che il femminismo stia gradualmente perdendo la forza rivoluzionaria che lo ha sempre contraddistinto ed è questo il motivo che la induce a riflettere su una teoria politica che possa ridare slancio alle ambizioni delle femministe. Diversamente dalla sua collega, Zerilli non deduce l'atteggiamento rinunciatario e accondiscendente da parte delle donne impegnate per la loro liberazione, dal mutato sentimento generale nei confronti del mito rivoluzionario, ma si impegna a individuare i problemi del femminismo e la sua perdita di slancio esclusivamente all'interno dello stesso. Anche Brown nel suo testo accenna a questioni riguardanti il femminismo nello specifico e indica una causa esterna e una interna alla teoria di genere, che hanno contribuito allo scoraggiamento e alla rinuncia ad ambizioni rivoluzionarie. La causa esterna, lo ricordiamo, Brown la individua nella critica all'idea universalizzata di donna portata avanti dalle femministe rivoluzionarie occidentali a partire dalla fine del 19. secolo. Sono state soprattutto le donne lavoratrici e le donne nere del secolo scorso a rilevare le consistenti differenze presenti all'interno dell' "universo femminile", che conducono a bisogni specifici e diversificati, raramente presi in considerazione dalla donna bianca, occidentale e borghese. La causa interna è squisitamente teorica riguarda l'influenza della filosofia post-strutturalista sugli studi di genere, una teoria che mette in crisi il soggetto – quindi anche il soggetto "donna" – e che ha indotto a dubitare dell'assunto che, nell'intreccio dei fenomeni, siano chiaramente individuabili e distinguibili quelle categorie responsabili dell'oppressione della donna, in quanto quelle stesse categorie sono anche costitutive di ogni fenomeno esistente, donne comprese. Zerilli parte da qui, da quelle idee cioè che hanno influenzato il passato recente e circolano tuttora in ambienti femministi e che hanno assunto un'importanza tale nel pensiero stesso da mettere in ombra

³³ Linda M.G. Zerilli, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, prefazione di Judith Butler e traduzione dall'inglese di Bettina Engels, Verlag Turia + Kant, Wien -Berlin, 2010. Edizione tedesca di *Feminism and the Abyss of Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2005. (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con "FAF" e la pagina di riferimento. Non essendo disponibile una traduzione in lingua italiana dell'opera, le traduzioni sono mie.)

le pretese di cambiamento radicale che pur hanno segnato la nascita di questo movimento. Per uscire dalla strettoia generata dalla problematizzazione poco fertile, seppur importante, di certi aspetti della lotta femminista, Zerilli propone la rilettura di un'autrice, la cui teoria politica offre molti spunti interessanti per le femministe: Hannah Arendt. La studiosa americana crede che Arendt possa contribuire notevolmente allo sviluppo della teoria femminista, e pensa inoltre che una certa idea di agire politico, riscontrabile nei testi politici della filosofa, sia di fatto stata applicata dalle femministe della seconda generazione, quella che parte dagli anni sessanta del novecento.

La proposta di riferirsi ad Arendt per risolvere i problemi del femminismo odierno, è a dir poco originale. Come fa notare Judith Butler, autrice della prefazione al libro di Zerilli, è assai bizzarro associare il pensiero arendtiano a quello femminista, se non altro perché Arendt stessa non si è mai detta femminista e niente ha voluto avere a che fare con queste pensatrici e militanti³⁴. Nonostante ciò la stessa Butler, dopo aver espresso la sua perplessità sull'improbabile accostamento tra il pensiero di Arendt e quello femminista, ammette che Zerilli mette in luce quanto alcuni valori femministi si trovino in perfetta sintonia con il progetto arendtiano e conclude dicendo che come femministe “non possiamo permetterci di rinunciare ad Arendt, anche se lei da parte sua non volle di certo avere nulla a che fare con noi” (FAF 8).

Vediamo allora inizialmente quali sono i punti della teoria politica di Arendt a interessare Zerilli, per esaminare poi nella seconda parte i motivi per cui questa filosofa potrebbe aiutare le femministe a “svincolarsi” da alcuni pensieri e meccanismi problematici e ritrovare l'audacia che le ha sempre contraddistinte. Le posizioni espresse in *Vita Activa*, costituiscono anche un antidoto al potenziale fondamentalismo delle ambizioni rivoluzionarie. Arendt dunque può ridare arditezza al femminismo e contemporaneamente delineare pratiche politiche radicali esenti da imposizioni e ingenuità.

3.1.1 La politica secondo Hannah Arendt

Zerilli è interessata al modo in cui Arendt intende la politica e, nello specifico, l'agire politico. Per questa filosofa – che usa come punto di partenza della sua riflessione la *polis* greca – la politica è un modo di stare al mondo, un'attività umana che, distinguendosi nettamente

³⁴ Butler scrive nella prefazione che Arendt “contestava di essere femminista, dubitava dell'esistenza di filosofe, riteneva le questioni legate alla sessualità una faccenda privata e considerava i corpi segnati dal proprio sesso parte di un concetto dinamico di natura” (FAF 7).

da altre azioni come il fare e il fabbricare, esprime ciò che vi è di libero e perciò stesso di più nobile nell'esistenza umana. L'agire politico si manifesta attraverso l'azione e il discorso ed è l'espressione più alta e contemporaneamente più umana delle persone. La possibilità dell'agire politico dipende da diversi fattori e ruota attorno ad alcuni punti centrali connessi tra di loro e individuabili nella pluralità, nell'assenza di strumentalità e nell'impossibilità del controllo sulle conseguenze dell'agire. La politica è anche il luogo della libertà in cui emerge il "chi" delle persone, contraddistinto dal "che cosa". La libertà è vissuta in uno spazio – quello politico - distinto dall'ambito domestico e sociale ed è collocata non nel soggetto ma nel mondo. Solo così la libertà è autentica, purificata cioè dall'idea di sovranità. Per capire la particolarità delle posizioni arendtiane su politica e libertà, bisogna esaminare più in dettaglio questi punti cruciali.

a. Pluralità

La pluralità secondo Arendt "è specificamente *la* condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica"³⁵. La constatazione dell'inevitabile e fondamentale presenza di pluralità nel mondo umano, rende la filosofa critica nei confronti di quei pensieri che intendono trovare il punto d'unione nella differenza, vale a dire l'essenza o la natura umana. Molta filosofia (politica) è convinta che si possa stabilire in modo definitivo e riguardo all'intera umanità in cosa consiste la natura umana e poggia sull'idea illusoria che all'essere umano sono applicabili le stesse leggi necessarie che valgono per i fenomeni naturali. Influenzati dal moderno pensiero scientifico, molti pensatori hanno creduto che si possano stabilire meccanismi e modelli universali per l'essere umano e la società. In opposizione a questa equiparazione tra studio del comportamento umano e ricerca scientifica, Arendt rileva la "ben nota impossibilità filosofica di giungere a una definizione dell'uomo" (VA 132). Questa impossibilità oggettiva, tuttavia, non costituisce un problema, ma al contrario rende sensato e necessario l'agire umano e la politica stessa. L'incapacità di giungere alla definitiva essenza dell'essere umano, dunque, non solo non impedisce ogni pensiero e azione politici, ma rappresenta anzi il terreno vitale da cui può partire la politica. Arendt ci avverte che quell'impegno politico-filosofico che cerca di cogliere l'essenza dell'essere umano per decidere come migliorare la società e il mondo, cade in una contraddizione tale

³⁵ Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, edizione Tascabili Bompiani, XVIII edizione, Bergamo 2014, tradotto da Sergio Finzi dall'inglese *The human condition*, University of Chicago U.S.A., 1958, p. 7, (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con "VA" e la pagina di riferimento).

da rendere insensato l'impegno stesso. Se si trovasse infatti una definizione della natura dell'essere umano, ogni azione per cambiare le cose risulterebbe inefficace. Se, in altri termini, il sentire e l'agire degli umani fossero regolati da necessità e meccanismi universalmente validi, ogni tentativo di cambiamento dell'esistente risulterebbe vano, perché schiacciato dalle "leggi naturali" dell'uomo che, in quanto necessarie, si ripeterebbero all'infinito senza mutamenti.

Il fatto che gli esseri umani non siano oggetti che si possono sottoporre a esami scientifici con risultati ineludibili, rende potenzialmente utili le loro azioni, poiché sono in grado di produrre degli effetti e dei cambiamenti. Così scrive la filosofa:

“L'azione sarebbe un lusso superfluo, una capricciosa interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni riproducibili dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile come quella di qualsiasi altra cosa. La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà.” (VA 8)

In questo passaggio emerge inoltre che la pluralità ha “il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione” (VA 127), e che questa particolare qualità costituisce “la condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione” (ibid.), le due caratteristiche di ogni attività politica a lungo intesa come tale a partire da Aristotele³⁶. La facoltà appartenente alla pluralità, di comprendere ed esprimere al suo interno sia l'unione che le differenze tra gli esseri umani, è il fondamento di ogni vita politica, poiché l'eguaglianza rende possibile che gli esseri umani si trovino in piazza o attorno a un tavolo a discutere insieme, mentre la distinzione è il motore dell'azione e del dibattito. In altre parole, il fatto che apparteniamo tutte/i all'umanità, ci fa incontrare e discutere da eguali, mentre le irriducibili differenze di ogni singola persona costituiscono il motivo dei nostri incontri e confronti, perché danno senso e contenuto ai dibattiti stessi, che in assenza di diversità non sarebbero nemmeno necessari.

Per questo motivo la pluralità, e quindi le peculiarità di ogni persona e le divergenze tra gli esseri umani, lungi dall'impedire l'azione politica, ne costituisce per Arendt la linfa vitale. Se la pluralità e l'irriducibile diversità nell'eguaglianza possono rappresentare solo un bene per l'azione politica, bisogna tuttavia accettarne fino in fondo le conseguenze, che non sono di

³⁶ “Di tutte le attività necessarie e presenti nelle comunità umane, solo due erano stimante politiche e costitutive di quello che Aristotele chiamò *bios politikos*, cioè l'azione (*praxis*) e il discorso (*lexis*), da cui trae origine il dominio degli affari umani, dal quale ogni cosa meramente necessaria o utile è rigorosamente esclusa.” (VA 19)

poco conto e che verranno esaminate più avanti. Intanto ci interessa approfondire l'idea di azione descritta in *Vita Activa*, per comprendere cosa intende la filosofa con agire politico e perché esso rappresenta l'agire umano per eccellenza.

b. Azione e rivelazione del "chi"

Arendt distingue tre attività all'interno della *vita activa* di ogni essere umano: l'attività lavorativa (il fare), l'operare (il fabbricare) e l'agire (azione e discorso politici). All'interno di questa tripartizione, l'azione politica si distingue nettamente dalle attività del fare e del fabbricare, che invece presentano molte somiglianze tra di loro. L'agire è l'unica attività eseguita dall'essere umano che non è in alcuna relazione con le necessità umane riguardanti la sopravvivenza dei singoli e della specie. Mentre gli effetti del lavoro e le opere fabbricate sono in stretta relazione con i bisogni materiali dell'uomo in quanto organismo vivente, l'*azione* è specificamente *politica*, perché è volta alla riflessione sulle cose del mondo nell'incontro e nel confronto con il prossimo. Quando l'essere umano si trova slegato dal suo lato organistico può entrare nella sfera politica per fare emergere quelle qualità di sé che lo distinguono dagli altri esseri viventi.

È solo nell'incontro pubblico, infatti, che può affiorare la specificità di ogni singola persona. Attraverso il discorso e l'azione politica, scrive Arendt, "gli uomini *si* distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli essere umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini" (VA 128). L'agire politico è dunque l'espressione dell'umanità e allo stesso tempo della peculiarità di una persona. L'affiorare della persona avviene, in primo luogo, perché l'azione politica non è né un fare né un fabbricare. Queste due attività, come è stato detto, riguardano la sopravvivenza e quei tratti della vita di un essere umano che lo legano alla natura e alla necessità e lo rendono uguale a tutti gli altri. L'azione (politica) invece, è un'occupazione che si sgancia dalle attività per la sopravvivenza e introduce l'essere umano in un ambito più alto – poiché libero dai bisogni primordiali - di riflessione sul bene comune. In secondo luogo, la personalità di un essere umano può emergere perché attraverso l'agire politico l'uomo si distingue da un mero oggetto, avendo la possibilità di apparire di fronte agli altri nella sua singola specificità.

L'iniziativa di apparire in uno spazio pubblico, il discorrere e l'agire politico sono essenziali per l'essere umano, perché permettono che la sua umanità – in un mondo del fare e in un universo di oggetti - non vada persa. Per questo la filosofa può sostenere che azione e

discorso costituiscono “l’atto primordiale e specificamente umano” (VA 129). Immerso nella natura contraddistinta da necessità organicistiche di sopravvivenza e circondato da un mondo di oggetti il cui utilizzo è sempre legato in vario modo a bisogni materiali, l’essere umano attraverso l’azione e il dialogo – cioè l’agire politico – riesce sia a distaccarsi da questi oggetti sia a distinguersi dagli altri umani. Per questo motivo, l’atto di apparizione sull’arena pubblica è anche l’atto attraverso il quale l’essere umano rivela il suo “chi”, ben distinto dal “che cosa” che emerge durante le altre attività. Come spiega Arendt:

“Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l’unicità della loro identità personale [...]. Questo rivelarsi del “chi” qualcuno è, in contrasto con il “che cosa” – le sue qualità e capacità, i suoi talenti, i suoi difetti, che può esporre o tenere nascosti – è implicito in qualsiasi cosa egli dica o faccia.” (VA 130)

Non è né nel lavorare né nell’operare che si mostrano le specificità di un essere umano, ci dice Arendt, ma nella sfera politica, dove trova possibilità di espressione *l’essenza* della singola persona, che sfugge a ogni definizione, ma che affiora necessariamente nel dialogo e nell’azione.

Il modello che ha in mente Arendt può essere raffigurato come una reazione a catena scatenata dalla pluralità degli esseri umani: la pluralità è la *conditio per quam* della politica e quindi le dà vita. La politica, a sua volta, attraverso dialogo e azione, rende concreta la peculiarità umana distinguendo le persone dagli altri oggetti del mondo, che come conseguenza permette l’emergere delle diversità tra un essere umano e l’altro, facendo affiorare “chi” qualcuno sia.

c. Strumentalità

A differenza delle altre attività umane, l’azione presuppone sempre la presenza di altre persone. Dato che “l’azione, diversamente dalla fabbricazione, non è mai possibile nell’isolamento”, perché “azione e discorso necessitano della presenza degli altri”, essi “sono circondati dall’intreccio e dalle parole di altre persone con cui sono in costante contatto” (VA 137). La pluralità umana su cui la politica si basa, secondo Arendt rende impensabile che si possa stabilire un fine per il quale il discorso e l’azione fungerebbero da mezzi. Se la politica è espressione dell’umanità di uomini e donne, il fine dell’agire e del discutere non sta al di fuori della politica; anzi, la ragion d’essere dell’azione e del confronto si trova in queste attività stesse. Riprendendo la nozione aristotelica di *energeia*, Arendt inserisce la

politica nelle attività che non hanno un fine esterno, poiché il *telos* “si trova nella stessa attività”. La vita politica è espressione del “vivere bene” (*eu zèn*), e l’opera politica non è il prodotto dell’azione, ma “esiste solo in pura attualità” (VA 152). Il riferimento ad Aristotele permette ad Arendt di sottrarre l’agire politico alla logica strumentalizzante perché la politica in quanto “realizzazione specificamente umana è assolutamente estranea alla categoria dei mezzi e dei fini” (ibid.).

Emerge qui con evidenza che, a differenza della maggior parte delle interpretazioni dell’attività politica, Arendt non la vuole intendere in modo strumentale, ma critica questo approccio. In esso la filosofa vede la morte della politica, la degradazione di questa al livello delle altre attività umane. La politica, essendo l’espressione dell’umanità e, come vedremo meglio, della libertà, non deve essere utile a qualcosa di altro ma rappresenta di per sé un fine. La filosofa avverte che inserire il criterio di utilità all’interno dell’azione politica è fatale, da un lato perché presuppone che vi sia qualcosa di più nobile dell’umanità e della libertà, e dall’altro perché la strumentalizzazione non è possibile senza intaccare e danneggiare la politica autenticamente intesa. La concezione strumentale della politica porta a concepire lo spazio pubblico come un oggetto che esiste innanzitutto come modello del pensiero, cioè come una serie di regole volte a guidare la realizzazione di tale modello nella pratica. Quando si tratta di attività pubbliche, tuttavia, non si può ragionare in termini di utilità, proprio perché non si parla della fabbricazione di un utensile e non si ha a che fare con una materia definibile e prevedibile. Se si prendono sul serio la diversità di ogni essere umano, l’impossibilità di inquadralo in una teoria sulla natura umana e l’essenziale differenza tra l’azione e la fabbricazione, bisogna allontanarsi dalla “speranza utopistica che si possano trattare gli uomini come si trattato altri “materiali” (VA 137). Sono gli oggetti della natura e le materie del mondo, infatti, a far parte della logica dell’utilità, perché essi sono utilizzabili come mezzi per un fine. L’essere umano non rientra in questa categoria e lo stesso deve valere per il suo agire, che essendo politico, e dunque svincolato da criteri di necessità e utilità, una volta inserito nella logica utilitaristica, cessa di essere tale:

“Fin quando crederemo che nella sfera politica si abbia a che fare con mezzi e fini, non riusciremo a impedire a nessuno di usare tutti i mezzi per perseguire dei fini riconosciuti.

La sostituzione del fare all’agire e la concomitante degradazione della politica in un mezzo per ottenere un preteso fine “superiore” – nell’antichità la protezione dei buoni dal potere del male, e la sicurezza del filosofo in particolare, nel Medioevo la salvezza

delle anime, nell'era moderna la produttività e il progresso della società - sono vecchie quanto la tradizione del pensiero politico.” (VA 169)

Diventano chiari in questo passaggio, la centralità dell'azione e il motivo per cui l'opera della filosofa inizia con la distinzione tra fare e agire e tra materia e essere umano. L'idea di una politica come strumentalizzazione dell'agire umano per il perseguimento di un fine, ha le sue radici proprio nella sovrapposizione tra il fare e l'agire e tra la materia e l'umano, una sovrapposizione che si è andata accentuando nella filosofia moderna. Solo declassando l'azione a fabbricazione e l'essere umano a materia, è possibile inserire la politica nella logica mezzo – fine e individuare lo scopo dell'azione fuori dall'azione stessa.

È in questa sorta di operazione di degrado che l'autrice inserisce lo sforzo di Marx che, con la sua affermazione” secondo cui “la violenza è la levatrice di ogni vecchia società gravida di una nuova“, cioè di ogni mutamento nella storia e nella politica, sintetizza la convinzione dell'età moderna e trae le conseguenze dalla sua più intima fede che la storia è “fatta” dagli uomini come la natura è “fatta” da Dio” (VA 168). Hannah Arendt è tuttavia convinta che la generazione a lei contemporanea è “divenuta pienamente consapevole delle conseguenze atroci che discendono da una linea di pensiero che costringe ad ammettere che tutti i mezzi, purché siano efficaci, sono leciti e giustificati per conseguire qualcosa definito come un fine” (ibid.). Queste operazioni di strumentalizzazione, come spiega Arendt in una nota al testo di *Vita Activa*, hanno un solo risultato possibile: quello di uccidere l'uomo, se non come organismo vivente, almeno “in quanto” uomo. La riduzione – messa in atto in modo più eclatante da Marx - dell'agire politico a strumento e dell'umanità a materia modificabile e plasmabile attraverso l'azione politica

“indica chiaramente la profondità delle autentiche difficoltà inerenti nella facoltà umana di agire, e la forza della tentazione di eliminare i rischi e pericoli che essa comporta, introducendo nel tessuto delle relazioni umane categorie molto più fidate e solide che si riferiscono alle attività con cui affrontiamo la natura e costruiamo il mondo.” (VA 169)

L'utilizzo della politica come mezzo e dell'essere umano e della società come strumenti, è dovuto alla *paura degli effetti* che possono avere le azioni delle persone. All'agire libero spesso vengono preferiti una politica ridotta a utensile e una società trattata come materia plasmabile, perché nella facoltà umana di agire è insita una non calcolabilità che si tenta (invano) di evitare attraverso l'utilizzo di schemi più sicuri e categorie e prevedibili. Arendt non pensa affatto che a causa dell'incalcolabilità che comporta, l'impegno politico sia inutile, e certo

non intende dire che azioni e discussioni non siano guidati da un ideale o, peggio, che non vi è razionalità nell'agire e discutere. Quello che sostiene con forza, è che la politica non può essere considerata uno strumento - pena la sua eliminazione - per due motivi: il primo è che la politica, vera espressione dell'umanità e della libertà, perde la sua ragion d'essere se trattata alla stregua di altri utensili creati dall'essere umano, e la seconda, che ne è la diretta conseguenza e che vedremo adesso, è che la politica non può essere trattata come altri fenomeni, perché l'uomo, e con esso l'agire politico, non è e non può essere calcolabile e prevedibile.

d. Prevedibilità

Affrontiamo ora una delle accennate conseguenze della pluralità: questa e l'azione sono inevitabilmente indici di *imprevedibilità*. Quando agiamo, secondo Arendt, non possiamo sapere le conseguenze del nostro agire, principalmente perché non agiamo mai isolati ma ci troviamo sempre intrecciati in una rete di relazioni. Attraverso i rapporti politici con gli altri eguali emergono le differenze di ciascuno, e con esse l'umanità e la libertà dei partecipanti. Questo risultato dell'azione unito al fatto che ogni agire è inserito in un insieme di relazioni che si influenzano a vicenda, rendono l'azione politica imprevedibile. A causa di questo tessuto intrecciato nel quale si agisce, Arendt arriva a sostenere che "l'azione raramente consegue il suo scopo" (VA 134), appunto perché "l'azione [...] agisce in un medium in cui ogni reazione diventa una reazione a catena e dove ogni processo è causa di nuovi processi" (VA 139). Questa reazione a catena avviene perché, in linea con la pluralità che permette l'agire e il discorso politici, "l'azione e la reazione fra gli uomini non sono mai circoscritte a uno spazio ristretto né possono essere limitate a due partner" (ibid.). All'interno della vita politica "un solo atto, e qualche volta una sola parola, basta a mutare ogni costellazione di atti e parole" (ibid.). Non solo le azioni umane e a maggior ragione i loro effetti sono imprevedibili, ma spesso sono anche decifrabili solo a fatti compiuti, talvolta molto tempo dopo che siano stati messi in atto. Contrariamente a un'opera umana, la quale si può fabbricare seguendo un modello alla lettera e avere in mano il risultato finale in tempi brevi, l'azione ha di per sé un effetto potenzialmente infinito, per cui giudicarne la validità diventa quasi impossibile per l'agente stesso, dato che le conseguenze dell'agire gli sopravvivono. Arendt così spiega l'inevitabile imprevedibilità dell'azione politica:

"Non si tratta soltanto di un'incapacità di prevedere tutte le conseguenze logiche di un atto particolare – nel qual caso un calcolatore sarebbe capace di prevedere il futuro; la

difficoltà deriva direttamente dalla storia che, come risultato dell'azione, inizia e procede non appena sia passato il fugace momento dell'atto. La difficoltà è che qualunque sia il carattere e il contenuto della storia in questione, che avvenga nella vita privata o in quella pubblica, che riguardi pochi attori o molti, il suo pieno significato può apparire solo quando si conclude. Contrariamente alla fabbricazione dove la luce con cui valutare il prodotto finito è fornita dall'immagine o dal modello percepito in anticipo dall'artefice, la luce che illumina i processi dell'azione, e perciò tutti i processi storici, appare solo alla loro fine, e spesso quando i protagonisti sono morti. L'azione si rivela pienamente solo al narratore, cioè allo sguardo retrospettivo dello storico, che quindi conosce sempre meglio dei partecipanti ciò che è accaduto.” (VA 140)

Se la politica si intende come azione umana, vi è una “triplice frustrazione inevitabile”, ovvero “l'imprevedibilità dell'esito, l'irreversibilità del processo e l'anonimità degli autori” (VA 162). L'azione non può sfuggire “all'accidentalità e all'irresponsabilità morale inerente a una pluralità di agenti” (ibid.), scrive ancora Arendt, ed è per questo che la storia politica consiste in tentativi di mettere in mano la responsabilità dell'agire a un uomo solo, isolato dagli altri, che rimanga padrone di tutto quello che fa dall'inizio alla fine. Azione significa di per sé assenza di controllo e imprevedibilità. È a causa di questa strutturale inaffidabilità, che l'agire politico è stato visto spesso con sospetto. La diffidenza verso l'azione, reperibile, come ricorda Arendt, già in Platone e Aristotele, porta alla divisione tra governatori e governati. Questa divisione, più che su una “irresponsabile o tirannica volontà di potenza” (VA 163), “scaturisce dall'ardente desiderio di trovare un sostituto all'azione” (ibid.). È l'imprevedibilità che l'azione porta con sé, questa sua facoltà di scatenare processi imprevisi, che suggerisce la soluzione antidemocratica di mettere il potere nelle mani di pochi rappresentanti.

Se la soluzione scelta è questo, tuttavia, non ci si trova più nel campo della politica, bensì in quello del fare. Attraverso la delega a pochi, viene eliminata l'essenza dell'agire politico: la pluralità. Inoltre, si è nuovamente in presenza della degradazione dell'agire al fabbricare. A qualcuno potrebbe comunque sembrare auspicabile l'abbandono della “vera” politica, piuttosto che un agire caotico, dalle conseguenze e dalle motivazioni sconosciute, *strutturalmente* incerto e infinito, come scrive senza sconti Arendt:

“Mentre gli uomini sono sempre stati in grado di distruggere ciò che era prodotto da mani umane [...] essi non sono mai stati capaci, né mai lo saranno, di annullare o anche di controllare con sicurezza i processi che essi avviano durante l'azione. [...] E questa incapacità di disfare ciò che è stato fatto equivale a una quasi altrettanto com-

pleta incapacità di prevedere le conseguenze di un gesto o anche di avere una fondata conoscenza dei suoi motivi [...].

La ragione per cui non siamo in grado di predire con certezza la riuscita e la fine di ogni azione è semplicemente che l'azione non ha fine. Il processo di un singolo atto può veramente durare nel tempo finché non giunge al termine lo stesso genere umano.” (VA 172)

A differenza delle opere di fabbricazione e dei prodotti del lavoro, un'azione politica “non si esaurisce mai in un singolo gesto” (ibid.), perché questo può cambiare l'intera costellazione della vita politica, provocando delle conseguenze che non erano nelle intenzioni dell'autore dell'azione e che hanno una durata potenzialmente illimitata. L'azione politica di un singolo si inserisce nell'agire politico generale che è un processo potenzialmente senza fine, e l'effetto di un'azione può emergere anche dopo molti anni, probabilmente influenzato e modificato dal corso delle discussioni e da altri agenti. Questa illimitatezza temporale rende ogni speranza di prevedibilità una vana illusione a cui si può reagire soltanto uscendo dall'ambito politico e trasformando l'agire in fabbricare. Tuttavia, con gesto nient'affatto arrendevole, Arendt vede e invita a vedere la forza stessa della politica in questa imprevedibilità e infinitezza temporale. Bisogna rispettare l'umanità e la pluralità a tal punto da non dimenticare che costituiscono la linfa vitale di ogni azione e di ogni politica. Ricordiamo che l'essere umano e la politica, che ne esprime l'umanità e la libertà, non avrebbero senso alcuno se l'azione umana fosse prevedibile. Inoltre, il fatto che gli effetti dell'azione non abbiano limiti temporali, ma siano potenzialmente eterni, può rendere una singola azione oltremodo importante:

“Che le azioni posseggano una così enorme capacità di durata [...] potrebbe essere ragione di orgoglio se gli uomini riuscissero a sopportare il suo fardello, il fardello dell'irreversibilità e dell'imprevedibilità, da cui il processo dell'azione trae la sua vera forza.” (VA 172)

Queste inevitabili caratteristiche dell'azione possono spaventarci meno, del resto, se prendiamo in considerazione che esse riguardano la vita quotidiana di tutte/i noi. Ogni essere umano conosce questa imprevedibilità e irreversibilità, perché si trova spesso a essere “colpevole” delle conseguenze del suo agire che non erano nelle sue intenzioni e che non aveva assolutamente previsto.

Per riuscire a sopportare quello che Arendt chiama “fardello” è necessario ripensare la libertà. Si è detto più volte che l'azione politica è espressione di umanità e libertà, senza

mai approfondire che tipo di libertà la filosofa intenda. Che la politica sia lo spazio in cui affiorano i lati più nobili e preziosi dell'essere umano, è dovuto principalmente al fatto che in esso viene vissuta la libertà. La libertà di Arendt, tuttavia, è una libertà particolare che nulla ha a che fare con la sovranità.

e. Libertà, sovranità e questione sociale

Nella Grecia della *polis* “l'incontestato dominio e la sfera politica si escludevano a vicenda” (VA21). Inizia così la riflessione sulla libertà in *Vita Activa* che prosegue per tutta l'opera. Il punto di partenza per definire questa caratteristica umana è la netta divisione, discorso su cui torneremo, tra sfera domestica e sfera politica nella Grecia antica. In quel mondo così ripartito, il luogo del dominio era l'ambito domestica e quello della libertà l'arena politica. Il potere era proprio del capofamiglia e veniva usato nei confronti delle donne e degli schiavi, ma era assente nella vita pubblica. Era l'apparire nella *polis*, cioè in uno spazio pubblico di discussione, a significare l'espressione e l'utilizzo della propria libertà. L'attività politica era, infatti, il compito e il privilegio del cittadino libero ed essere liberi “significava non governare né essere governati”(VA 24). Nell'eguaglianza tra questi cittadini, impegnati in discorsi e azioni politici, stava “la vera essenza della libertà: essere liberi voleva dire essere liberi dalla disuguaglianza connessa a ogni tipo di dominio e muoversi in una sfera dove non si doveva né governare né essere governati” (ibid.). Il dominio esercitato dal capofamiglia non veniva dunque vissuto come esperienza di libertà da parte del detentore di potere; al contrario, chi comandava era considerato e si sentiva tanto legato al governo quanto coloro che lo subivano. Ciò significa che la sovranità non aveva nulla a che fare con la libertà, ma era segno di dipendenza anche per chi la esercitava. Essere liberi non significava essere sovrani, ma trovarsi al di fuori dei luoghi e dei meccanismi di governo, potere e gerarchia. La libertà si esperiva in piazza, nel confronto tra eguali con altri uomini liberi, senza presa di sopravvento da parte di nessuno, pena la caduta nella servitù.

A partire dall'età moderna, spiega Arendt, la libertà viene invece identificata con la sovranità. Questa identificazione è erronea, perché non tiene conto della pluralità. Pluralità e sovranità si escludono a vicenda, come scrive la filosofa, che così argomenta:

“Se fosse vero che la sovranità e libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe essere libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità. Nessun uomo può essere sovrano perché non un uomo, ma *gli* uomini abitano la terra.” (VA 173)

In un mondo fatto di esseri umani in continua relazione tra di loro e così differenti e mutevoli, “la sovranità è possibile solo nell’immaginazione, che si esercita a spese della realtà” (ibid.). Unicamente chi crede l’uomo prevedibile e le sue azioni controllabili, dimenticando la caratteristica fondamentale delle persone e dell’azione, può pensare di essere padrone delle conseguenze e degli effetti del proprio agire. Un gesto libero, allora, diventa un gesto che non è del tutto nelle nostre mani. Non si sa e non si può sapere, in altri termini, cosa si faccia veramente quando si dà espressione alla propria libertà. Che libertà non significhi padronanza sul proprio agire, a prima vista suona senz’altro sconcertante. Arendt per prima si rende conto della difficoltà di pensare la libertà senza sovranità, quando scrive:

“Se guardiamo alla realtà con gli occhi della tradizione, identificando libertà e sovranità, la simultanea presenza di libertà e assenza di sovranità, dell’essere capaci di iniziare qualcosa di nuovo e di non essere in grado di controllarne o anche solo predirne le conseguenze, sembra quasi obbligarci a concludere che l’esistenza umana è assurda.”(VA 174)

Se è vero che la libertà, espressione più umana e nobile dell’esistenza, porta con sé un alto tasso di imprevedibilità e rischio, e se si medita sul fatto che le nostre azioni non sono da noi controllabili, l’essere umano e la nostra esistenza appaiono insensati. Cosa farcene, in effetti, della libertà, se le azioni che da essa scaturiscono non sono nelle nostre mani? Pur essendo la sovranità umana impossibile, la libertà delle persone si esprime nell’agire politico, e ciò ci proietta in un mondo di pericoli. L’azione, quest’attività così essenziale per gli umani, come abbiamo visto è contemporaneamente la più sfuggibile e incontrollabile.

Per circoscrivere i danni che possono essere causati dall’assenza di padronanza dei propri atti, Arendt trova delle potenzialità nella capacità di agire stessa. È l’agire politico che, attraverso due azioni in particolare, consente la sopravvivenza di un’azione libera nonostante l’assenza di sovranità. Queste azioni vengono individuate dalla filosofa nel perdono e nella promessa, due attività che si completano. La seconda di queste è già ampiamente usata nella vita politica. Arendt in *Vita Activa* non si dilunga in spiegazioni esaustive a questo proposito, ma spiega che il perdono permette di chiudere con il passato e andare oltre, distruggendo i gesti compiuti. Il vincolo a delle promesse, invece, “serve a gettare nell’oceano dell’incertezza, qual è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra uomini” (VA 175). Sono queste due attività che permettono il fluire del tempo dal passato al presente verso il futuro, perché attraverso il perdono si impedisce di

rimanere ancorati in un passato che non piace e attraverso la promessa si permette di individuare dei traguardi e dei punti fermi nel futuro e si responsabilizza maggiormente chi agisce. La promessa e il perdono sono facoltà dell'agire umano che consentono di evitare la conclusione che l'esistenza umana è assurda.

Entrambe le facoltà, inoltre, “dipendono dalla pluralità, dalla presenza e dall'agire degli altri, dato che nessuno può perdonare se stesso e sentirsi legato a una promessa fatta solo a se stesso” (ibid.). Il dovere del perdono è legato proprio all'imprevedibilità insita nell'agire stesso e se non ci fosse il perdono non si consentirebbe alla vita di proseguire: “Solo attraverso questa costante mutua liberazione da ciò che fanno, gli uomini possono rimanere agenti liberi” (VA 177).

La libertà può essere scollegata dalla sovranità, quando la si interpreta, con Arendt, non come proprietà di un soggetto, ma come caratteristica di un *mondo*. Non si fa esperienza di libertà isolati, ma sempre solo in relazione ad altre persone. La libertà si esprime attraverso l'azione con altri e/o in presenza di altri ed è la collettività a creare uno spazio di libertà e a dare la possibilità di sperimentarlo e viverlo. In quest'ottica diventa chiaro che la sovranità è altro, appartiene a sfere – per i greci quella domestica, per Arendt anche la sfera sociale – erette sulla disuguaglianza e dipendenti dalle necessità della vita organica.

Prima di concludere questa breve riflessione sul pensiero politico arendtiano e al fine di comprenderlo a fondo, dobbiamo tornare alla sopra accennata divisione tra sfera domestica e sfera pubblica. Arendt rende chiara la non eguaglianza di libertà e sovranità riferendosi alla *polis*, lo spazio della vita pubblica e politica nettamente separato dalla sfera domestica, che invece è l'ambito del controllo e della dipendenza. La necessità, caratteristica dell'organizzazione domestica privata, è vista come “fenomeno prepolitico” (VA 23), allo stesso tempo sia distinto da quello politico che fondamentale per la sua esistenza. La vita domestica era il centro della disuguaglianza e il capofamiglia il padrone a cui le donne e gli schiavi erano sottomessi. Ogni qualvolta si parli di dominio ci si riferisce dunque a una sfera prepolitica, fatta di dipendenza dalle necessità vitali, di disuguaglianza e di governo.

La politica non aveva la moderna caratteristica di essere funzionale e non rappresentava un mezzo per raggiungere altri fini, il più delle volte sociali. L'importanza del “sociale”, fenomeno essenzialmente moderno, porta a non distinguere le questioni sociali da quelle politiche e ad annullare così la distanza tra i due ambiti (VA 24/25). L'“emergere della società” è responsabile del fatto che la politica sia diventata strumento e che non sia più uno spazio di libertà, secondo Arendt. “La società, a tutti i suoi livelli” infatti “esclude la possi-

bilità dell'azione, come prima la escludeva la sfera domestica" (VA 30), inserendo la vita politica nell'ambito del fare e fabbricare per la propria sopravvivenza materiale. "La società è la forma in cui [...] si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la mera sopravvivenza" (VA 35), argomenta la filosofa.

Tutto ciò ha danneggiato la nostra capacità di azione e discorso, relegata nella dimensione dell'intimità e della vita privata, mentre in pubblico si lavora, si fabbrica, si fa (VA 36). Lo spazio di incontro con l'altro svanisce, ognuno vive nella sua privacy, isolato dagli altri, senza fare più esperienza della propria specificità e dell'emergere della distinzione insite nell'agire politico. Secondo Arendt si può essere liberi solo in un ambiente in cui ci si è liberati dalla necessità, cioè un luogo dove non ci si deve curare delle problematiche materiali legate alla sopravvivenza. La *polis*, o la sfera dell'agire politico "è lo spazio dell'apparire, nel più vasto senso della parola: lo spazio dove appaio agli altri come gli altri appaiono a me, dove gli uomini non si limitano a esistere come le altre cose viventi o inanimate ma fanno la loro esplicita apparizione" (VA 145).

La conseguenza dell'"invasione" delle questioni sociali nella sfera politica ha depauperato quest'ultima delle sue caratteristiche essenziali: l'esercizio della libertà per la libertà che è la prerogativa esclusivamente umana, e lo spazio dell'apparire in mezzo a eguali per discutere e agire su questioni pubbliche slegate dall'ambito della necessità. La posizione così critica di Arendt verso la società non sorprende se si tiene presente che la sostituzione del politico con il sociale spiana la via alla strumentalizzazione dei discorsi e delle azioni politici, che dunque vengono immessi in un mondo, quello della logica mezzo-fine, che, come abbiamo visto, non gli appartiene e li fa morire. Al centro della discussione, allora, non c'è più il mondo ma un soggetto isolato e considerato solo nelle sue necessità. La società, allontanata da quello che era lo spirito politico, crea dei singoli individui separati che si incontrano solo per avanzare pretese spesso non legate alla libertà, ma alle necessità, e fa scomparire lo spazio pubblico in cui si incontrava l'altro da noi per discutere e agire da liberi ed eguali. La logica utilitaristica legata alle questioni sociali spazza via la centralità della libertà e la politica da fine diventa mezzo.

3.1.2 Cosa può insegnare Arendt alle femministe

"La ragion d'essere della politica è la libertà, e il suo campo d'esperienza l'agire" (FAF 15). È con questa citazione di Arendt che Zerilli dà inizio al suo accostamento del pensiero politico arendtiano ai problemi del femminismo. In *Feminismus und der Abgrund der Freiheit (II*

femminismo e l'abisso della libertà) l'autrice propone la filosofa all'attenzione delle femministe per invitarle a ragionare sulla centralità della libertà e dell'azione nel campo politico.

Zerilli critica quel tipo di femminismo che si occupa in primo luogo di questioni sociali. In questo si accosta alla perplessità di Brown esposta nel primo capitolo di questo lavoro. Come la sua collega, nemmeno Zerilli approva che le femministe si limitino a portare avanti una serie di iniziative per stimolare interventi legislativi e riforme sociali volte a raggiungere obiettivi che, pur avendo un'innegabile importanza per la vita quotidiana delle donne, sembrano aver abbandonato l'orizzonte di trasformazione più profonda e radicale. Le considerazioni di Arendt sull'importanza dei temi sociali in politica e sul rischio di una politica ridotta a strumento usato per altri fini, ma anche il ragionamento sulla libertà non legata al soggetto singolo e esente da sovranità, possono ridare alle riflessioni e alle pratiche femministe quell'ambizione rivoluzionaria che lo ha fatto nascere e che lo ha accompagnato e contraddistinto per decenni. È la libertà, secondo Zerilli, a essere stata maggiormente persa di vista dalle lotte femminili, al punto che le battaglie per l'emancipazione sociale della donna rischiano di oscurare l'impegno, ben più radicale, per la sua *liberazione*.

a. La libertà come questione sociale

Secondo Arendt la questione sociale diventa centrale per la politica nel 19. secolo. In quest'arco di tempo, le questioni sociali sono arrivate ad avere un tale peso da rappresentare, oggi, la ragion d'essere della politica. Cosa intenda esattamente la filosofa con il termine "sociale" è difficile da evincere da *Vita Activa* e, secondo Zerilli, non emerge con chiarezza neanche in altri testi. In assenza di una definizione precisa, Zerilli crede di interpretare correttamente "il sociale" e "la società" arendtiani come un'estensione della sfera domestica, interpretazione che abbiamo fatto nostra nella parte precedente. Il sociale, tenendo dunque presenti i passaggi sulle dinamiche della dimora in *Vita Activa*, coprirebbe quelle questioni e quelle problematiche connesse al lato non libero e non peculiarmente umano delle persone, quel lato cioè, che, alla stregua di qualsiasi altro organismo vivente, lega l'essere umano alle necessità della sopravvivenza propria e della specie. Inoltre, il sociale così inteso, risulta essere un campo pervaso dalla presenza di gerarchie e dominio, e dunque un luogo di ineguaglianza e illibertà.

Secondo l'interpretazione di Arendt, le società moderne sono arrivate al punto in cui non vi è più differenza tra pubblico e privato, perché il privato ha ormai invaso il pubblico e preso il suo posto. Non essendo il privato per definizione uno spazio politico di disputa

tra eguali e liberi – poiché liberi lo si è quando ci si sgancia dagli affari privati - i cittadini sviluppano un atteggiamento passivo nei confronti della politica, con il risultato che lo stato sociale viene visto come il solo responsabile per la distribuzione dei beni e per il mantenimento della vita, mansioni che hanno oramai invaso il campo politico.

“L’adeguamento del politico al sociale riduce l’agire politico a un’attività strumentale e funzionale che ha come oggetto la gestione dei rapporti sociali” (FAF 17), spiega Zerilli. La centralità delle tematiche sociali nell’agenda politica, in altri termini, porta a utilizzare il discorso e l’azione tra e di esseri umani come mezzo per raggiungere fini legati alla sfera sociale. Questo principio di funzionalità porta i cittadini a porre l’azione e il giudizio in mano a esperti. Invece di sperimentare in prima persona la vita politica, l’agire viene delegato a rappresentanti ritenuti più idonei a perseguire gli interessi dei singoli gruppi sociali con lo strumento della politica. In questo modo da fine in sé, in quanto luogo di incontro e di libertà, la politica diventa un mezzo.

La posizione di Arendt sul significato di domestico, di privato e di sociale è sempre stata guardata con molto sospetto da parte delle studiosse femministe. La loro obiezione è che questo disprezzo del sociale in realtà rischia di svuotare la politica di ogni contenuto tangibile, rendendola un campo che nulla ha a che fare con la vita delle persone. Si potrebbe controbattere ad Arendt che è proprio la svalutazione dei problemi personali a essere responsabile dell’allontanamento dei cittadini dalla politica. Di cosa bisogna discutere, infatti, se la politica viene purificata da ogni riferimento a bisogni materiali? Qual è la demarcazione esatta tra sociale e politico? E perché le persone dovrebbero occuparsi di politica, se questa è tenuta a escludere i dibattiti sulla povertà, le condizioni abitative, i salari ecc. in quanto problemi *sociali*? Proprio le femministe, che hanno sostenuto con forza che il personale è politico, non possono essere d’accordo con la posizione arendtiana. Questa opposta interpretazione del ruolo del privato e del personale, e dunque della politica, è anche uno dei motivi per i quali Arendt non è mai stata, per le femministe, una pensatrice di riferimento³⁷.

Nemmeno la femminista Zerilli ritiene la posizione della filosofa condivisibile. Tuttavia, essa propone di prendere sul serio la critica arendtiana all’enorme peso della questione sociale e le conseguenze che questo peso porta con sé in termini di libertà e partecipazione.

³⁷ Ciò non vale per tutte le pensatrici femministe. Un’autorevole eccezione la si trova in Adriana Cavarero, conoscitrice profonda del pensiero arendtiano, che nel suo libro *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, ombre corte, Verona 2009, nel capitolo terzo intitolato *Demetra*, pp. 65-96, fa ampio riferimento proprio a *Vita Activa* di Arendt, rilevando l’importanza del concetto arendtiano di *nascita*.

La critica all'onnipresente questione sociale permette di ripensare un aspetto del femminismo effettivamente difficile: non è forse vero che i problemi legati alla giustizia sociale e l'importanza che essi assumono nell'agenda politica femminista, mette in ombra la lotta per la libertà delle donne? Zerilli sostiene di sì e per questo scrive:

“Da interlocutrice problematica ma importante del dialogo femminista, la non-femminista Arendt ci costringe a riflettere in che modo l'orizzonte della questione sociale plasma tutto ciò che non rientra nel suo ambito. E quanto il femminismo, attraverso la sua identificazione con la questione sociale, limiti il proprio orizzonte.” (FAF 19)

Il femminismo lotta per la liberazione delle donne e la libertà è stata la spinta maggiore alla nascita del pensiero e del movimento femminista. Spesso però, spiega Zerilli, molte femministe si sono impegnate a giustificare la pretesa di libertà attraverso la questione sociale (ibid.). La richiesta di libertà delle donne giustamente e automaticamente ha comportato anche una richiesta di maggiore giustizia sociale. Le lotte portate avanti in nome della giustizia sono state evidentemente accolte in modo più favorevole e hanno portato a più conquiste nell'immediato. Per rafforzare la richiesta di libertà, essa è stata allora "impacchettata" in ragionamenti riguardanti la giustizia sociale prima e indirizzata al miglioramento della società poi. Per esempio, è stata usata e va tuttora per la maggiore, l'idea che presunte qualità naturali delle donne – la cura dell'altra/o, l'empatia, la sensibilità, l'emotività e via discorrendo - contribuiscano al miglioramento della società e che è per questo che le donne dovrebbero essere maggiormente presenti nella vita pubblica, ricoprire certi ruoli ed eseguire determinati lavori³⁸. In questo modo la pretesa di giustizia e la questione sociale sono divenuti sinonimi, e la richiesta di libertà delle donne ha assunto sempre più la forma di un concatenamento di giustificazioni.

Questo meccanismo ha portato la libertà a ricoprire il ruolo di mezzo per un altro fine: un mezzo per risolvere problemi connessi alla questione sociale (FAF 21). La liberazione della donna, insomma, è usata in funzione di una società più giusta, più funzionante, più produttiva. La libertà da fine diventa mezzo per un altro fine: la questione sociale mette in secondo piano la liberazione della donna e con essa la pretesa di partecipazione politica. Il miglioramento della società sembra essere diventato la ragion d'essere della libertà femminile, per cui per Zerilli diventa lecito chiedersi se la questione sociale non rappresenti più che

³⁸ Per non parlare dell'argomento oggi più diffuso a favore di una maggiore inclusione delle donne sul mercato del lavoro, cioè quello per cui "senza donne non c'è crescita economica".

altro una posticipazione della richiesta di libertà politica e non la sua condizione di possibilità (FAF 22). La lotta per la libertà è anche ciò che fa del femminismo un movimento radicale con ambizioni rivoluzionarie, per cui la sua sostituzione con la richiesta di giustizia sociale significa – volenti o nolenti - un immediato moderamento delle pretese femministe.

Il femminismo ha speso troppo tempo e troppa energia a confezionare le proprie richieste di libertà in ragionamenti di utilità e giustizia sociale che hanno fatto affossare la richiesta principale. La logica dell'utilità sociale mette in ombra pretese ben più radicali di libertà. E se - chiede Zerilli - certe libertà femminili andassero contro l'utilità generale? La libertà, ci avverte, “disturba l'uso della politica come mezzo per raggiungere un fine; disturba praticamente sempre” (FAF 25). Per questo bisogna innanzitutto riproporre la richiesta di libertà, riposizionarla e riportarla al centro per lottare per la stessa anche laddove non dovesse essere in linea con l'utilità sociale. La libertà, messa in ombra dalla strategia del miglioramento della società, è stata persa di vista. Arendt insegna alle femministe di rimetterla in luce: la libertà – ci dice - si vuole per la libertà e non per altri meriti presunti o reali che essa può avere.

b. La libertà come questione del soggetto

Secondo Arendt, la libertà non è una caratteristica della volontà, ma dell'azione. La tesi della filosofa è che la libertà non può essere limitata al *liberum arbitrium*, cioè alla libertà di scelta tra due alternative date. Una libertà di questo tipo non è innovativa, non fa nascere nulla di nuovo, perché per definizione si limita a ciò che già esiste. Inoltre, se si comprende la libertà come libero arbitrio della singola persona, si cade nella convinzione che essa sia espressione di sovranità. L'interpretare la libertà come sovranità dell'”io-voglio” del singolo, arriva a escludere la comunità, perché la stessa è vista come limite all'esercizio della propria volontà sovrana. La comunità è tenuta a non immischiarsi nel libero arbitrio dell'individuo al punto che essere liberi arriva a significare liberarsi dalla politica. L'identificazione di libertà e sovranità non solo, come ci avverte Arendt, mal si coniuga con la pluralità, ma impedisce anche il vero esercizio della libertà in quanto questo si esprime proprio attraverso l'azione politica.

Secondo Zerilli, allo stesso modo in cui il sociale è stato erroneamente identificato con il politico, da parte delle femministe la libertà è stata identificata con la sovranità. Questo è accaduto in primo luogo perché anche per le femministe, che pur hanno sempre criticato il principio di libertà fondata sulla sovranità, sapendo, in quanto genere oppresso

,che la sovranità di una persona ha bisogno della sottomissione di un'altra, la libertà è comunque rimasta una questione legata al soggetto. Tuttavia, come la questione sociale, anche quella del soggetto è parte di una politica intesa come strumentale, che minimizza la possibilità della libertà come azione (FAF 27). Inoltre, la libertà non richiede solo un "io-voglio" ma anche un "io-posso": l'"io-posso" fa riferimento ai condizionamenti del mondo che ci circonda e che consentono di fare ciò che si vuole. Il problema della libertà della donna si rivela allora come il problema di trasformare le condizioni del mondo comune, e dunque come una questione di agire politico. La politica deve consistere in prassi trasformative che sono in grado di generare qualcosa di nuovo, forme di vita nuove, che favoriscano la libertà (FAF 29).

A questo proposito Zerilli suggerisce di purificare, con l'aiuto di Arendt, la libertà dalle sue implicazioni soggettive. La libertà, arendtianamente, non va identificata con la *capacità* di agire; e quest'ultima non è il problema principale della politica. La libertà è un *modo* di agire. Presupporre la capacità di azione significa purificare libertà e sovranità e seguire un concetto strumentale di politica che rinnega la condizione stessa di una politica democratica e femminista, cioè la pluralità (FAF 30). In politica non si tratta del "cosa" e della capacità di azione, ma sempre di un "chi" e di non sovranità. La politica, nell'ambito dell'agire, è solo possibile se non esiste un'autorità o un/a rappresentante dell'azione, che attiva un processo, controlla più o meno il suo risultato e può usare categoricamente un mezzo per raggiungere uno scopo (FAF 31).

Al centro della teoria dell'agire arendtiano, dunque, non c'è tanto il soggetto quanto il mondo in cui il soggetto si trova ad agire ed è dunque il mondo a essere il luogo della libertà. Il mondo che intende Arendt, è lo spazio concreto oggettivo e soggettivo in cui le cose diventano pubbliche, uno spazio in cui, come agenti politici, incontriamo gli altri, che a loro volta agiscono e interpretano il nostro agire in un modo che non possiamo né predire né controllare. Se la libertà è legata al mondo e non al soggetto, non è la capacità di agire e di prevedere il risultato delle nostre azione a essere centrale, bensì l'esperienza stessa della libertà. Come scrive Zerilli,

"la libertà politica del creare mondi non può limitarsi alla libertà del soggetto, ma deve comprendere dall'inizio il rapporto con una moltitudine di altre persone in uno spazio pubblico, il quale, attraverso l'azione, cioè attraverso la pratica e l'esperienza della libertà, viene costruito."(FAF 34)

La libertà non ha nulla a che fare con la sovranità né di un “io”, né di un “noi” e non può mai essere una questione puramente soggettiva, perché è possibile solo in una comunità politica. La libertà non richiede solo un “io-voglio” ma anche un “io-posso”, strettamente legato alle circostanze. È il mondo, cioè l’“io-posso” che crea le condizioni per esercitare l’“io-voglio”.

Per questo motivo il problema della libertà delle donne si rivela come il problema di *trasformare le condizioni del mondo comune* e dunque quello della possibilità dell’agire politico. La concentrazione posta sul soggetto “donna” da parte di molto femminismo contemporaneo, andrebbe spostata sull’oggetto “mondo” e sulla creazione di spazi che permettono azioni e discorsi liberi.

c. Libertà come questione di mondo

Fintanto che si agisce si è liberi, né prima né dopo, perché agire ed essere liberi sono la stessa cosa, ci insegna Arendt. La libertà è inoltre una pratica, un’azione di cui si fa esperienza solo in rapporto ad altre persone. Il riferimento al mondo antico e alla *polis* presente in *Vita Activa*, è dovuto proprio al fatto che essa rappresenta un luogo di mondo, uno spazio collegato al mondo che ci circonda e agli altri individui. Questa libertà si può vivere solo rinunciando alla sovranità, perché una volta entrati nel mondo comune e in discussione con altri, la sovranità diventa impossibile. Per questo Zerilli scrive che “la non sovranità è la condizione di una politica democratica, la condizione della trasformazione di un “io-voglio” in un “io-posso”, e dunque della libertà” (FAF 38). La libertà politica necessita di altri per essere vissuta ed è limitata nello spazio dalla loro presenza. Essa si esplica attraverso un certo tipo di rapporto con i prossimi in uno spazio contrassegnato dalla pluralità, che Arendt chiama “mondo comune” (*gemeinsame Welt*). La libertà è presente nello spazio pubblico tra le persone che riunisce quest’ultime, e non una qualche caratteristica insita nei soggetti, perché la politica è un luogo nel mondo, fatto di cose e oggetti che stanno tra una persona e l’altra. Questo mondo comune lega e divide: esso riunisce le persone e, contemporaneamente, evita che esse si sovrappongano. Lo spostamento del luogo della libertà dal singolo soggetto al mondo comune può essere di grande aiuto alle femministe così impegnate a discutere attorno al soggetto “donna”.

Zerilli invita le femministe a “riflettere su cosa significa comprendere la libertà in senso democratico-politico come una pratica del costruire mondi (*Welt-Bilden*) fondata sulla pluralità e sulla non -sovranità”(FAF 39). La supposizione di molte femministe della prima

e della seconda ondata, che sia l'appartenenza a uno stesso sesso a unire le donne politicamente, non è sbagliata solo perché le differenze tra donne giocano un ruolo importante e perché la categoria dell'identità è molto labile e sospettosa, come rimarcano molte femministe contemporanee (o della "terza fase"). È sbagliata anche e soprattutto perché non ci dice niente su quale importanza può avere la questione dell'identità per una politica femminista senza quello spazio, nel quale essa possa articolarsi come rapporto politico. Anche da parte delle femministe odierne, pur impegnate in ragionamenti sull'identità e su quanto essa sia influenzata dai rapporti sociali, c'è poca riflessione su come costruire uno spazio politico nel quale possano avvenire i cambiamenti dei rapporti sociali, compresi quelli tanto auspicati tra i sessi. Questo spazio si crea laddove le persone si confrontano agendo e parlando, laddove, in altri termini, si incontrano per motivi politici. Un luogo del genere non dipende da nessuna istituzione o spazio concreto, è molto delicato e vulnerabile, e deve essere rinnovato continuamente attraverso l'azione. Lo spazio di cui parla Arendt, si crea indipendentemente dal luogo in cui si trovano le persone. Osservando la storia delle esperienze dei movimenti e gruppi femministi, si vede come un qualsiasi spazio fisico, che sia un salotto, una strada, una cucina, un bar o una piazza, possa trasformarsi in uno spazio politico in cui le cose diventano pubbliche. La specificità di un luogo di questo tipo consiste nel fatto che esso esiste solo finché le persone parlano e agiscono insieme. È un posto che, dunque, ha continua necessità di essere occupato da donne, curato, difeso e confermato. Che uno spazio sia istituzionale non garantisce affatto, di per sé, che esso sia un luogo di azione politica o di espressione della libertà (FAF 40). Il luogo della politica, creato attraverso l'azione, è qualsiasi spazio che unisca e divida gli esseri umani, indipendentemente dal luogo fisico concreto.

Zerilli riprende queste interpretazioni di Arendt e invita le femministe a intendere la politica né come questione del soggetto, né come questione sociale, bensì come una questione di mondo, o meglio, come l'attività di costruire mondi (*Welt-bildende Tätigkeit*). In questa attività la difesa di interessi e il raggiungimento di un fine possono essere presenti, ma rispetto all'esperienza della libertà sono certamente secondari. Un'interpretazione strumentale della politica vede nel perseguimento di interessi non solo il motore ma la *raison d'être* della politica stessa, per cui parlare e agire fungono da mezzi. Arendt ci insegna invece, che il parlare e l'agire possono essere politici, indipendentemente dagli interessi che seguiamo quando ci incontriamo, o dei fini che eventualmente si traducono in fatti. Ciò non significa che nella politica i traguardi non abbiano significato, ma che il loro raggiungimento

non deve degradare a mezzo il confronto e l'agire assieme ad altre/i. "Gli interessi in sé", specifica Zerilli, "non hanno niente di politico, politica è la pratica del fare mondi attraverso l'articolazione pubblica di questioni comuni" (FAF 42).

L'interpretazione della politica da parte di Arendt, porta a riflettere anche sull'assunto femminista che "il personale è politico", perché se la politica avviene nelle relazioni e nei rapporti, niente è politico *di per sé*. Il termine "politico" designa un *rapporto* tra le cose, non l'essenza o la sostanza di una cosa. Il lavoro riproduttivo non è politico in sé, ma lo diventa quando è messo in relazione ad altri lavori, salariati e non, ed emerge come problema, diventando un motivo per quel discutere e quell'agire attraverso il quale le persone creano e ricreano il mondo comune, cioè lo spazio in cui le cose diventano pubbliche (FAF 43). Gli argomenti di dibattito portati avanti dalle femministe possono anche essere giusti, ma vanno riformulati di modo che la libertà politica non sia compresa e forzata all'interno del quadro delle questioni sociali e del soggetto, ma ricopra il ruolo principale.

Le femministe molte volte hanno indirizzato la libertà verso qualcosa che sta al di là della richiesta di libertà o della pratica di libertà stesse. Si sono impantanate in giustificazioni - la questione sociale e quella del soggetto - che non tengono conto dell'essenziale: la creazione di qualcosa di nuovo, di inaspettato, di impreveduto, che non è il risultato di un processo logico o storico ma, come dice Arendt, qualcosa di "infinitamente improbabile" (FAF 45). Sono queste pratiche, infatti, l'espressione più alta della politica, perché esse non pretendono di basarsi su dati storici ritenuti certi e non mirano a fare della politica un mezzo per soddisfare un fine ben previsto. Le pratiche della libertà non sono uno strumento il cui utilizzo è indirizzato a risultati estrinseci a esse, ma implicano già di per sé una politica vitale e un cambiamento profondo. Le pratiche della libertà sono l'espressione più alta di quello che Arendt chiama la *weltbildende Freiheit*, ovvero la libertà che costruisce mondi. La filosofa ci insegna che non bisogna retrocedere davanti all'incertezza dell'agire umano, poiché è il prezzo per la nostra libertà.

Questo prezzo tuttavia, secondo Zerilli le femministe tendono a non pagarlo volentieri. Se la libertà è la facoltà di un inizio nuovo, allora ha carattere abissale - da qui il titolo del libro *Il femminismo e l'abisso della libertà* - e aporetico, che spesso si preferisce negare o non considerare. A causa di questa paura dell'abisso, tutti i tentativi di autorizzare il femminismo come forma inaugurale dell'azione politica attraverso la ricerca di un motivo, l'hanno diretto verso la falla della pretesa di verità o di correttezza normativa. Arendt ci avvisa che la richiesta di libertà da parte delle donne non ha bisogno di giustificarsi attraverso la prete-

sa verità di un mondo più giusto. Le giustificazioni e gli appelli alla verità sono un modo per arginare la potenziale illimitatezza e imprevedibilità dell'agire umano. Attraverso Arendt, Zerilli ci induce a interrogarci sul prezzo politico della paura di fronte all'abisso della libertà (FAF 46).

d. Pratiche della libertà

Un rischio collegato alla paura dell'abisso ce lo mostra la storia sulle radici rivoluzionarie del femminismo. Anche il femminismo è contrassegnato dallo spirito rivoluzionario, dalla volontà di iniziare qualcosa di completamente nuovo. Lungo tutta la storia dei movimenti femministi, sembra tuttavia aleggiare lo spettro di un certo utilitarismo pronto a scendere a compromessi e accontentarsi, e capace di far perdere di vista, almeno in parte, la richiesta principale del femminismo: la libertà delle donne. Un movimento che ha a cuore la libertà dovrebbe trovare "esempi disturbanti" (*verstörende Beispiele*) di pratiche femministe di libertà politica. Questi "esempi disturbanti" poggiano su due principi. In primo luogo, essi non devono essere inquadrabili nelle note categorie come la società, il soggetto o quant'altro, ma devono pretendere la libertà per la libertà, senza aggiunta di alcun tipo (FAF 47). In secondo luogo, non devono aspirare a nessun riconoscimento di una verità universale e a nessuna teoria esaustiva e definitiva sul cambiamento radicale e sulla rivoluzione. Per sottolineare questo aspetto, Zerilli fa riferimento anche ad alcuni testi di Castoriadis che, in linea con la posizione arendtiana sull'impossibilità di una teoria esaustiva e sul decadimento della politica in tecnica, rimarca il fatto che la convinzione che i cambiamenti politici radicali avvengano grazie a una conoscenza completa di ciò che deve accadere, non tiene conto del reale svolgimento dei fatti storico-politici. Prendiamo brevemente in prestito dunque – con Zerilli – un illuminante passaggio di Castoriadis³⁹:

“La pretesa che un progetto rivoluzionario si debba basare su una teoria completa, avvicina la politica a una tecnica e rende il suo campo d'azione – la storia – un possibile oggetto di un sapere chiuso ed esauriente. Il rovescio di questa argomentazione, che dall'impossibilità di un tale sapere esaustivo deduce l'impossibilità di qualsiasi politica rivoluzionaria chiara (cioè teorica e critica), relega tutte le attività umane a uno standard fittizio e quindi nega in ultima analisi l'insieme della storia.” (FAF 60)

³⁹ Zerilli cita Cornelius Castoriadis *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Suhrkamp Frankfurt am Main, p. 128.

Anche se la maggioranza delle femministe ammette che un sapere di questo tipo non è né possibile né auspicabile, molte di loro fanno comunque fatica, a causa della loro concezione strumentale della politica - in cui, come avverte Zerilli, continuano a cadere -, a immaginare che il femminismo possa fare a meno di un tale sapere, che possa fare a meno di criteri oggettivi o di riferimenti esterni alla lotta per la libertà, secondo i quali definire, articolare e giustificare le richieste politiche.

Arendt rifiuta la distinzione platonica tra fare e sapere e la divisione gerarchica tra quelli che sanno e quelli che agiscono e mette in dubbio che il carattere dell'azione politica consista nell'essere un'attività guidata da regole, le quali sono progettate da una teoria che assume la forma di un modello e indica risultati già conosciuti prima dello svolgimento dell'azione stessa (FAF 61). "Il fatto che difficilmente una femminista affermerebbe che la politica sia un'attività puramente razionale", scrive Zerilli, "non cambia di nulla la tendenza di intendere la politica come qualcosa che deve avvicinarsi a una tecnica, la quale dispone degli strumenti gnoseologici e teorici adeguati per giustificare la verità o la falsità delle pretese femministe" (FAF 62). L'autrice porta come esempio parte della seconda fase del movimento femminista, che pretese che la teoria dovesse essere radicata nelle pratiche e nella quotidianità delle donne, un passo importante in direzione di una comprensione arendtiana della politica come esperienza concreta di libertà. Questo movimento, tuttavia, presuppone anche che l'agire teorico consistesse nel formare concetti critici, volti a liberare le donne dal cieco attaccamento alle convenzioni sociali.

Per quanto queste iniziative fossero importanti, Arendt non crede nella centralità dello sviluppo di quadri teorico-critici all'interno dei quali muoversi. Non pensa che la politica, a mo' di registro delle azioni umane, pretenda dai propri partecipanti di essere in possesso di una teoria integrale del loro agire. La politica non è un'attività strumentale basata su pratiche di sapere, pratiche il cui compito è quello di apportare prove, rilevare verità o falsità, fornire giustificazioni ecc. Non crede che la mancanza di un sapere completo abbia a che fare con un'incapacità di pensiero critico o con un agire privo di riflessione. La politica consiste in altro. Essa non può sussistere basandosi sulla sola presunta razionalità e scientificità né sulla riflessione sui mezzi adeguati per raggiungere un fine prefissato. È bene sottolineare, a riguardo, che Arendt non abbraccia l'ideale di politica per così dire "romantico" e spinto da emozioni e impulsi irrazionali. Semplicemente sostiene che un progetto politico basato sulla razionalità e scientificità sia una chimera, che non esista.

La politica non è strumento ma vita, che ha un valore in sé e che per questo non necessita né di presunti saperi esaustivi né di giustificazioni. La politica, come la rivoluzione che ne rappresenta l'espressione più radicale, ha un legame profondo con la libertà e con la costruzione di mondi, che può anche avere degli sviluppi impreveduti e giungere a risultati non premeditati, proprio perché nasce dall'esperienza concreta della libertà. Queste costruzioni di mondi, per come le intende Arendt, attingono all'immaginazione, a motivazioni non introducibili del tutto nell'ambito del razionale e non volte alla conoscenza ineccepibile delle conseguenze del proprio agire. L'impossibilità di predire il risultato dell'azione appare come problema solo in riferimento a una concezione della politica che segue i criteri del mezzo/fine.

La libertà di costruire nuovi mondi, in cui consiste l'azione politica autentica, deve comprendere uno spazio più ampio di quello teorico, critico e razionale. Solo in questo modo, incarnandosi nella vita concreta e trovando ispirazione anche nell'immaginario di ognuno, la libertà, e con essa la politica, occupa il suo vero ruolo e giunge alla sua espressione più alta. Anche per quanto riguarda il femminismo allora, va rimarcata la voglia e la capacità di creare una realtà diversa, il potenziale di far nascere qualcosa di inaspettato e inaudito e la volontà e l'audacia di modificare il mondo. In questo modo non si perde l'ambizione rivoluzionaria e non si cede a compromessi che fanno perdere di vista, attraverso dei risultati tanto immediati quanto modesti, la conquista principale a cui puntare, ovvero la libertà. Se il mondo non vuole le donne libere, queste sono chiamate a modificarlo, attraverso la creazione di spazi, di aree politiche arendtianamente intese, in cui fare esperienza della libertà, per rafforzarla e ampliarla. È questa l'invito di Zerilli alle femministe:

“Se scegliamo un quadro di riferimento orientato verso il mondo e l'azione, ciò ci darà abbastanza spazio per comprendere il femminismo come pratica della libertà inaugurale e creativa. Anche se la capacità di iniziare qualcosa di nuovo è sempre stata di grande importanza per il femminismo come movimento politico, esso l'ha tendenzialmente perso di vista, accecato dalle problematiche sociali e da quelle legate al soggetto.[...]. [Le pratiche di libertà *ndi*] possono creare degli spazi pubblici, che danno vita ad altre condizioni per le quali una richiesta risulta come politica e modifica il contesto in cui le identità vengono costituite. Questa possibilità si fonda sul potere inaugurale del parlare e dell'agire. La nostra capacità di proiettare un termine come *donna* in contesti nuovi e inattesi, è collegata al potere fondato sulla costruzione di comunità politiche e di nuovi legami con il mondo e con gli altri, che concedono più libertà. *Come facciamo a*

intendere e apprezzare il femminismo, se non ci teniamo davanti agli occhi ciò che esso promette: il potere, insito nella creazione di comunità politiche e nel discorso, di modificare il mondo?” (FAF 44)⁴⁰

Conclusione

Rimarchiamo al termine di questo capitolo tre punti fondamentali che sono emersi sia esplicitamente, sia in modo più velato: l'importanza dell'opera di Zerilli all'interno della riflessione sulla rivoluzione [a], il motivo per cui un testo di Arendt, che non presenta esplicitamente una teoria rivoluzionaria, può aiutare le femministe a non abbandonare le loro ambizioni rivoluzionarie [b] e la centralità della libertà e della costruzione di mondi [c].

a. Zerilli non è la prima, all'interno di questo lavoro, a cercare le cause dell'abbandono dell'orizzonte rivoluzionario in una parte consistente del movimento femminista e delle sue teoriche, e non è la prima a trovare le pretese avanzate da molte femministe odierne poco coraggiose e troppo accondiscendenti. Già Brown, come esposto nel primo capitolo, riflette sull'impatto importante che correnti teoriche come il post-strutturalismo hanno avuto sul femminismo, mettendo in dubbio le categorie e le metodologie di osservazione della realtà tradizionali. In ultima analisi, per le femministe si tratta soprattutto della categoria dell'identità e del genere. Il post-strutturalismo e autori come Foucault incontrano l'entusiasmo delle femministe anche perché vi sono sempre state all'interno del movimento aspre dispute intorno alla categoria “donna” con le donne nere, le donne povere, le donne lesbiche ecc. che accusavano le femministe bianche, benestanti ed eterosessuali di universalizzare il loro tipo di donna senza considerare che esso ha invece delle connotazioni precise. Il post-strutturalismo sembra dare spunti importanti per riflettere sulla problematicità della “categoria donna” e di quanto questa sia, almeno in parte, una costruzione sociale.

Già Brown cerca di trovare una soluzione all'abbandono del rivoluzionamento per ridare vita alle attività femministe che sembrano essersi ridotte principalmente al raggiungimento di traguardi modesti, dipendenti dall'agenda politica e dal governo di turno. La soluzione viene allora trovata da Brown nel non abbandonare ciò che di produttivo e stimolante c'è nel mito rivoluzionario, cioè l'apertura verso mondi nuovi e la critica radicale. Questa soluzione non soddisfa von Redecker, la quale evidenzia che ci sono state teorie e pratiche rivoluzionarie che non vanno dimenticate, semmai migliorate e aggiornate, e non soddisfa

⁴⁰ Corsivo mio.

neanche Zerilli, che da un lato non vede nella centralità della riflessione sul soggetto interno al femminismo un dato di fatto intangibile, e dall'altro ragiona più a fondo sul motivo per il quale le femministe si limitino spesso a richiedere cambiamenti sociali per le donne. Zerilli critica la centralità che hanno assunto sia la riflessione sul soggetto donna che le questioni sociali. Non intende dire che il dibattito per rendere la "categoria donna" il più inclusivo possibile – si pensi alla notevole riflessione odierna sulle trans e sulle persone intersessuali – sia priva di importanza o che la lotta per una maggiore giustizia sociale non sia rilevante, ma ci avvisa che questi due aspetti riempiono a tal punto i luoghi delle teorie e delle pratiche femministe, da non lasciare più spazio alla richiesta principale del femminismo. Si tratta allora di dare l'importanza che si merita a ciò che il femminismo l'ha fatto nascere e che ha fatto di esso un movimento rivoluzionario: la libertà.

b. In *Vita Activa*, Arendt non si occupa esplicitamente di rivoluzioni e teorie rivoluzionarie. Il termine compare poche volte, facendo emergere più che altro la posizione di Arendt che von Redecker nel testo qui trattato chiama "l'affermazione del miracolo" e che accosta a quello di Luxemburg. Von Redecker accenna ad Arendt quando porta degli esempi di teoriche e teorici che hanno preso sul serio il "dilemma del passaggio" delle rivoluzioni, chiedendosi come sia possibile passare dai moti violenti della rivolta a una società equa, pacifica e libera. Arendt crede nella spontaneità del popolo di organizzarsi e agire da sé nei momenti di "vuoto di potere" creati dalla rivoluzione, pensando all'esempio dei Soviet. In una parte di *Vita Activa*, in cui la filosofa riflette sul fatto che non sono mai stati i partiti e i sindacati a essere rivoluzionari, in quanto "partiti di interesse" (VA 159), Arendt rimarca il ruolo "improvviso e straordinariamente efficace" (VA 158) dei moti degli operai non pilotati dall'alto e l'importanza delle "ribellioni spontanee" (VA 271) e della capacità di autogestione dei Consigli (Soviet) contrari sia ai partiti che al potere e per questo mai accettati dai rivoluzionari di professione. Ricordiamo che von Redecker riconosce la centralità di questi fenomeni, ma rimane scettica sulla capacità di permanenza delle gestioni spontanee una volta passato l'entusiasmo iniziale.

Nonostante Arendt non presenti la sua teoria politica come teoria rivoluzionaria, è stata scelta, attraverso il testo di Zerilli, per aiutarci a esaminare un'idea di teoria e soprattutto di pratica rivoluzionaria alternativa a quelle più note. Il primo motivo di questa scelta è che l'idea arendtiana di politica come libertà, se presa sul serio, rende i rivoluzionari immuni dal rischio di fanatismo e oppressione. Il principio per cui la politica non deve essere

usata in modo strumentale per fini altri da quelli della libertà, mina alla base ogni tentazione di trattare l'essere umano e la società come una materia modificabile dall'alto. La contrarietà alla tesi dell'esistenza di una natura umana universale e la constatazione della pluralità come caratteristica principale dell'umano, evitano inoltre qualsiasi fondamentalismo. La logica mezzo-fine, espulsa con decisione dall'ambito politico da parte di Arendt, porta a non giustificare nessun mezzo – a maggior ragione un mezzo illiberale – per raggiungere la libertà, come invece, - e ce lo ricordano Berti e Brown - hanno fatto troppo spesso i rivoluzionari di mestiere. L'avversione a ogni strumentalizzazione evita inoltre, che la libertà stessa venga usata come mezzo per raggiungere altro – una società meglio funzionante, più produttiva, più giusta. La libertà si vuole per la libertà e si raggiunge attraverso la libertà, insegna Arendt, per cui l'impegno deve e può solo essere quello di renderla possibile attraverso la creazione di spazi in cui se ne faccia esperienza concreta, senza scendere a compromessi con nessun sistema economico e politico che impossibiliti questo tipo di esperienza.

Che Arendt lo scriva o meno, questo è rivoluzionario. Ricordiamo che la filosofa stessa, nel definire che cos'è una rivoluzione in senso moderno, mette in rilievo soprattutto la caratteristica della pretesa di una libertà intesa in senso nuovo, ovvero una libertà che sia universale e che sia pubblica. Il pensiero che tutti gli abitanti della terra siano degli esseri umani che hanno diritto a esprimere la loro libertà, perché è contemporaneamente anche la loro specificità umana e la loro parte più nobile, è potenzialmente rivoluzionario. Non a caso in *Vita Activa* si legge che non si sono mai avute “serie ribellioni di schiavi nei tempi sia antichi e moderni”, perché in quanto *animal laborans*, essi erano incapaci di distinguersi e quindi “di impegnarsi nell'azione e nel discorso” (VA 158) e di rivendicare “la libertà come un diritto inalienabile di ogni uomo” (VA 271). Se gli esseri umani vogliono esprimere la loro libertà, devono poter partecipare direttamente e senza delega alla vita politica di una comunità che si sviluppa in un luogo libero, senza governanti né governati.

Il primo motivo per cui è stato fatto riferimento alla teoria politica arendtiana, è dunque la sua radicalità e la sua attenzione nei confronti delle caratteristiche spregevoli della politica che sono poi quelle delle rivoluzioni e dei rivoluzionari chiamati in causa da Berti e Brown.

Il secondo motivo per la scelta di Arendt riguarda la problematica più specificamente femminista, motivo per cui è stata individuata come interlocutrice da Zerilli. Le lotte interne alle problematiche e alle questioni sociali, di cui tanto si occupano le femministe, non sono rivoluzionarie; tendono al contrario a ridurre l'azione a strumento. Sono la libertà e il suo esercizio invece, a essere rivoluzionari. Le donne devono puntare principalmente a

questo, in primo luogo perché ciò impedisce di perdere di vista l'orizzonte rivoluzionario e in secondo luogo perché è la libertà a rendere un essere umano degno di essere così chiamato. Le donne, chiuse nel loro spazio domestico nella Grecia antica, non facevano parte della vita pubblica e politica della polis e per questo per loro era impossibile essere libere. La lotta delle femministe al sistema patriarcale e sessista, che riduce le donne a oggetti, si vince solo rendendo le donne libere, di modo che possano esprimere la loro umanità. È la creazione e la salvaguardia di spazi di libertà per le donne a cambiare radicalmente la loro posizione nella società, la loro vita quotidiana, la loro condizione di oppresse. Ed è l'esperienza concreta della libertà, del discutere e agire insieme, l'unico modo per non riprodurre in continuazione l'oppressione, per non fare identificare le donne sempre e comunque con il genere discriminato o il "secondo sesso"⁴¹. Attraverso l'agire politico, esse sono capaci di lottare e far valere le proprie idee e sono in grado di portare avanti le proprie ambizioni senza un'incondizionata assimilazione all'immagine di vittime, bensì a quella di promotrici e protettrici della propria libertà. Chi non lotta prima di tutto per la libertà, come dice Arendt rispetto agli schiavi, ha interiorizzato la sua sottomissione. Non si tratta, per le donne, di battersi anche contro l'interiorizzazione dell'inferiorità?

Attraverso Arendt, Zerilli argomenta inoltre che, essendo la politica e la libertà una questione di azione e discorsi in rapporto con le altre e gli altri, la problematica intorno al soggetto "donna", pur rappresentando un contributo essenziale alle riflessioni delle femministe, non deve mettere in ombra la questione politica. Arendt insegna che nulla è politico di per sé, ma che lo diventa quando viene inserito in una discussione pubblica tra eguali. Si tratta dunque di creare dei luoghi di incontro in cui ciò possa avvenire.

c. Ricollegiamoci, in conclusione, al punto da cui eravamo partiti, e cioè al testo di von Redecker. L'intento di questo capitolo è quello di seguire la proposta di von Redecker di individuare altri modi di vedere la rivoluzione. Zerilli avvisa le femministe che Hannah Arendt può essere utile a riscoprire l'orizzonte rivoluzionario e le ambizioni radicali a cui sembrano aver rinunciato. Von Redecker, tuttavia, pone l'accento sulle pratiche concrete da parte delle femministe a partire dagli anni 60 del secolo scorso. E infatti Zerilli – e lo vedremo nel prossimo capitolo - pensa che la teoria politica di Arendt sia stata messa almeno

⁴¹ Come vuole il titolo della "bibbia" del Novecento per il femminismo in cui viene svolta dall'autrice un'analisi del ruolo subalterno della donna, rimarcando che esso non deriva da nessun destino biologico o psichico ma esclusivamente dall'assetto filosofico e sociologico. Simone De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012.

parzialmente in pratica da alcuni movimenti femministi del passato, e precisamente dalla seconda generazione, a cui si riferisce anche von Redecker.

La teoria politica di Arendt è quella della costruzione di mondi. “Costruire mondi” significa due cose: innanzitutto creare degli spazi di libertà, degli spazi fisici, situati nel mondo, in cui ci si incontra per fare politica, ovvero per agire e per discutere. In secondo luogo, proprio questi spazi creati per l’esercizio della libertà permettono a loro volta la costruzione di mondi, di realtà alternative. La creazione di spazi di libertà porta alla costruzione di mondi nuovi, mai visti e da sperimentare proprio a partire da quello spazio. Sono questi gli “esempi disturbanti” di cui parla Zerilli con Arendt, o gli “interstizi del sistema” in cui saggiare l’utopia che intende von Redecker; luoghi cioè, in cui la libertà viene sperimentata, si fa vita e diventa esperienza, spazi in cui si agisce e si discute attraverso la libertà e per la libertà, al di là delle tematiche che si dibattono e delle azioni che si intraprendono. La libertà e la lotta coerente in suo nome è un ambito molto insicuro e vulnerabile, imprevedibile e incontrollabile, ma è anche e prima di tutto l’unico che permette di non far degradare la politica – e a maggior ragione la rivoluzione - in strumentalizzazione, dominio e fondamentalismo.

Hannah Arendt ci insegna che l’esercizio della libertà autenticamente intesa è di per sé radicale e rivoluzionaria, con tutti i rischi – l’imprevedibilità, l’illimitatezza temporale, l’incontrollabilità – che esso comporta.

Capitolo 4.

Pratiche di libertà: le donne della libreria di Milano

Questo capitolo si occupa dell'analisi di pratiche di libertà all'interno della nostra riflessione sui modelli di rivoluzione alternativi a quelli più noti. Le pratiche analizzate sono quelle messe in atto dagli anni sessanta agli anni ottanta del secolo scorso da parte di alcuni movimenti femministi italiani. Probabilmente molte di queste femministe non sono mai state considerate dai più delle rivoluzionarie, e forse neanche loro stesse si credevano tali. Nel testo del movimento femminista che esamineremo nel dettaglio, poche volte appare il termine "rivoluzione", nonostante le pratiche e le idee portate avanti mirino a un cambiamento radicale dell'assetto socio-politico e alla creazione di un altro mondo. Alcuni movimenti di donne di quegli anni, come il gruppo romano di Rivolta Femminile, evitano di proposito di parlare di "rivoluzione" proprio per distinguersi dal "rivoluzionarismo ufficiale" che viene guardato con sospetto, poiché ritenuto ideologico e permeato di mascolinità. Tuttavia, secondo von Redecker, questi movimenti con le loro riflessioni e le loro strategie, fanno parte di coloro che permettono che non tutto ciò che cade sotto il nome di "rivoluzionario" venga respinto con sdegno e che non tutto ciò che è stato pensato e fatto in riferimento a cambiamenti radicali e ambiziosi sia ritenuto superato.

Alcune femministe della seconda generazione, infatti, propongono un modello alternativo di rivoluzione proprio perché sono molto lontane – spesso in modo consapevole ed esplicito – dal fondamentalismo dei rivoluzionari di professione individuato da Berti e Brown. Secondo von Redecker, le donne italiane degli anni sessanta e settanta hanno portato avanti una teoria e una pratica rivoluzionarie che possono ancora fungere da guida, perché ritenute vincenti ed efficaci nonché esenti da quelle caratteristiche negative legate ai rivoluzionari e alle pratiche messe in atto che portano molti ambienti – inclusi, almeno in parte, il femminismo e l'anarchismo – a volgere le spalle alla rivoluzione.

Una parte del testo di von Redecker, come abbiamo visto, sta nello smascherare la mancanza maggiore delle teorie rivoluzionarie, che consiste nel non aver problematizzato il dilemma del passaggio, rendendo con ciò teoricamente e praticamente impossibile una

transizione libera, produttiva e positiva dai moti rivoluzionari (violenti e improvvisi) alla costruzione di una società nuova.

Von Redecker invita a “rispolverare” quei modelli di capovolgimento politico, economico e sociale che si sono occupati seriamente di due punti principali, quelli cioè che evitano di cadere nel dilemma del passaggio di impossibile soluzione: innanzitutto il fatto che quando si tratta di una rivoluzione, oggetto e soggetto di lotta coincidono, motivo per cui chi la vuole portare avanti non può limitarsi a svolgere un lavoro solo “esterno”, riguardante l’organizzazione sociale e le istituzioni politiche, ma deve intraprendere anche un lavoro “interno” di presa di coscienza e di risoggettivazione; in secondo luogo la constatazione che un cambiamento radicale possa implicare una fase lunga e laboriosa a cui è necessario dedicarsi fin da subito. Quelle messe in moto dalle femministe sono pratiche che non aspettano una rivoluzione repentina, eclatante e distruttiva per attivarsi e avviare un cambiamento, ma si impegnano a trovare e a mettere alla prova strategie e pratiche rivoluzionarie a partire dal presente.

Con queste premesse presenteremo ora il testo della libreria delle donne di Milano. La descrizione delle riflessioni e delle pratiche contenute in quest’opera non sono certo l’unica alternativa presente alla rivoluzione per come essa è comunemente intesa, né si intende proporre il collettivo della libreria delle donne come gruppo esente da difetti – le partecipanti per prime non si credono tali. Si tratta, tuttavia e senza dubbio, di pratiche ambiziose e con pretese radicali che possono insegnare ancora qualcosa sulla rivoluzione e che per questo meritano la nostra attenzione.

Anche Zerilli nel suo *Il femminismo e l’abisso della libertà* chiama in causa le femministe degli anni sessanta e analizza il testo delle milanesi. Chi si avvicina maggiormente all’idea di politica arendtiana, di cui l’autrice propone la riattualizzazione, a suo avviso sono proprio le femministe della seconda generazione e al loro interno, appunto, le donne della libreria di Milano. Zerilli vede in loro delle donne che hanno fatto un tentativo serio e valido di messa in atto di ciò che chiama, con Arendt, “pratiche di libertà”. Tra i tentativi di far rivivere il femminismo come liberazione della donna ci sono infatti le narrazioni della seconda generazione, che hanno cercato di trasmettere il sentimento e l’euforia del nuovo inizio, che i gruppi e le donne che vi partecipavano provavano. Le femministe della terza generazione, ovvero quelle a partire dagli anni novanta del secolo scorso sono secondo Zerilli, “se non proprio ingrato, allora sicuramente cieche nei confronti del proprio passato politico” (FAF 47). A discapito delle critiche mosse nei loro confronti, Zerilli propone di interpretare nuo-

vamente quei testi femministi “conosciuti e sconosciuti, lodati e condannati” (FAF 48) che hanno messo in primo piano la libertà come pratica e hanno descritto le diverse attività in cui questa libertà si esprime e i vari tentativi per creare un mondo nuovo. Zerilli si interessa in particolare al gruppo della libreria delle donne di Milano perché in esso pensa di individuare “un’espressione collettiva della fondazione di libertà” (ibid.). A conoscenza del rimprovero portato avanti da molte femministe della generazione odierna di essere delle “essenzialiste”, l’autrice trova che non sia fatta loro giustizia e che la concentrazione sulla questione del soggetto “donna”, centrale nel dibattito femminista contemporaneo, metta in ombra l’attenzione e l’impegno attuati dalla generazione precedente attorno alla problematica della libertà e le forme alternative di associazione politica a esso connesse.

Come vedremo in dettaglio, il collettivo della libreria delle donne di Milano interpreta la libertà come l’attività di creare mondi (*welt-bilden*), ponendo l’accento sulla differenza sessuale non come forma di soggettività, ma come pratica politica dei liberi rapporti tra donne (FAF 51). Questi rapporti contengono la formulazione di un nuovo contratto sociale che non è indirizzato all’identità (naturale o sociale) femminile, ma alla disponibilità di incontrare altre donne in uno spazio pubblico. In questo, come in molti altri punti, le femministe milanesi sono in linea con l’idea di politica di Hannah Arendt. Una politica femminile basata completamente su pratiche volte all’esperienza e all’ampliamento della libertà non ha infatti bisogno di ulteriori giustificazioni, come il miglioramento della società, l’uguaglianza degli esseri umani o quant’altro. La sua ragion d’essere si trova esclusivamente in sé stessa (FAF 52).

La pratica della libertà politica ha bisogno della creazione e della continua reinvenzione di spazi capaci di far incontrare le persone, di un luogo che, arendtianamente, lega e divide gli individui. Il testo delle donne della libreria di Milano descrive i tentativi del femminismo italiano di creare questi spazi e, attraverso essi, la libertà e un mondo nuovo. Si intitola *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell’idea e nelle vicende di un gruppo di donne*⁴² e racconta una storia di libertà e liberazione femminile durata più di vent’anni e fatta di tentativi, critiche e autocritiche, e ancora di testi, dibattiti, pensieri, allontanamenti e avvicinamenti. “Le autrici”, come scrivono esse stesse sulla copertina del libro, “hanno partecipato alla nascita e alla crescita del movimento delle donne. Esse fanno

⁴² Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell’idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Seller, Torino, 1987 (verrà indicato da qui in avanti nel testo principale e nelle note con “NCD” e la pagina di riferimento).

riferimento alla propria esperienza, a documenti del passato, alla pratica politica che hanno in comune fra loro, così come alle idee e alle pratiche politiche di altri gruppi, di altre donne con le quali hanno in comune l'attenzione all'ordine simbolico e il lavoro per modificarlo". Come vedremo, la modifica dell'ordine simbolico è la parte più ambiziosa e difficile della rivoluzione pensata dalle donne in questione, nonché la controproposta più decisiva e netta al "rivoluzionarismo ufficiale".

La traduzione tedesca del libro delle milanesi ha un titolo meno "modesto" e, secondo chi scrive, anche più calzante, ovvero *Come nasce la libertà femminile. Una nuova pratica politica*⁴³. A differenza di quello italiano inoltre, riporta al suo interno l'elenco delle autrici⁴⁴, spiegando che esse si firmano con il nome "libreria delle donne" perché la libreria – gestita da una cooperativa di sessanta donne – era per loro il punto di riferimento politico, cioè rappresentante un luogo simbolico di una determinata pratica politica.

Vediamo allora in modo approfondito, in cosa consiste l'analogia del pensiero e delle pratiche di queste donne con l'idea di azione politica e di libertà sostenute da Hannah Arendt principalmente in *Vita Activa*, oltre ad analizzare, lo ripetiamo, un esempio di un pensare e agire rivoluzionario differente.

4.1 Come nasce la libertà femminile

Non credere di avere dei diritti descrive la nascita e la storia di una politica del fare che ruota attorno a due punti chiave che emergono e si affermano come centrali in conclusione di varie esperienze e diversi tentativi di pratica. Al centro della politica delle donne ci sono la libertà e la differenza sessuale, mentre vengono abbandonati altri terreni di lotta e di intervento giudicati secondari se non controproducenti, come l'uguaglianza, il soggetto e l'utilità sociale.

Il progetto di liberazione femminile del collettivo di Milano fa leva sulla differenza sessuale delle donne. Questa differenza non ha nulla a che fare con l'utilità sociale di presunte caratteristiche femminili, che hanno solo l'effetto di livellare tutte le donne rendendo-

⁴³ Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, traduzione dall'italiano di Traudel Sattler, Orlanda Frauenverlag, Berlin, 3. Edizione 1999.

⁴⁴ In ordine alfabetico: Luisa Abbà, Laura Balestrini, Lia Bellora, Valentina Berardinone, Piera Bosotti, Fiorella Cagnoni, Grazia Campari, Pat Carra, Lia Cigarini, Vita Cosentino, Sylvie Coyaud, Mariola de Angelis, Flora de Musso, Renata Dionigi, Cristiana Fisher, Micaela Francisetti, Francesca Graziani, Gabriella Lazzarini, Angela Loaldi, Wilma Lorenzi, Mariri Martinengo, Donatella Massara, Bice Mauri, Luisa Muraro, Tiziana Nasali, Elen Paciotti, Rita Prasotti, Milena Raimondi, Sandra Rio, Laura Roseo, Renata Sarfati, Traudel Sattler, Claudia Shammah, Giovanna Silvestri, Fabiola Somaschini, Bibi Tomasi, Nilde Vinci, Grazia Zerman.

le un unico magma indistinguibile e sono basate su generalizzazioni e stereotipi, nella maggior parte dei casi formulati e sostenuti da uomini. La differenza femminile ha significato solo ed esclusivamente se essa porta alla libertà della donna, se la conduce a fare esperienza della propria libertà, autorizzandola a esprimere i suoi desideri. Come scrivono le milanesi, “è politicamente inefficace quanto umanamente iniquo far dipendere il significato della differenza femminile da contenuti di natura etica – come, del resto, da qualsiasi altro contenuto” (NCD 152). Le milanesi non accettano che la libertà della donna venga messa in secondo piano da altri valori, come la giustizia universale o l'utilità sociale, e non accettano che la differenza sessuale si basi su “caratteristiche femminili” che il mondo maschile le ha sempre attribuito. Come spiegano le autrici:

“La società ha sicuramente bisogno delle donne e, nei momenti di crisi o di emergenza, ha anche bisogno di fare riferimento alla differenza femminile. Ma il femminile che viene chiamato in causa nei momenti di crisi è un femminile *senza libertà*. Sono cioè quelle istanze che, in conseguenza della divisione sessista del lavoro, le donne incarnano più degli uomini, come la cura invece del possesso, la conservazione invece dello sfruttamento, ecc.

Il bisogno sociale di presenza femminile non va oltre questo riferimento ambiguo, dove non è dato discernere quello che risponde veramente all'esperienza femminile dalle rappresentazioni stereotipate di essa.” (NCD 58, 59)⁴⁵

Le donne della libreria si rifiutano di fondare la pretesa di libertà sia sull'uguaglianza tra donna e uomo, che su una presunta differenza della donna capace di migliorare la società. Di fatto non respingono solo la fantasia di sovranità tradizionalmente legata alla libertà, ma anche la logica della necessità e utilità, che rinchiude le donne nell'ambito della loro funzione sociale (FAF 132).

Il collettivo, è bene ripeterlo, non intende in nessun modo riferirsi a quella differenza sessuale che si basa su “caratteristiche femminili”, ma fa appello a essa solo ed esclusivamente perché, nell'opinione delle donne che ne fanno parte, la libertà può nascere solo nella differenza: la libertà di esprimersi in un mondo non segnato dal maschile e la libertà di far nascere cose nuove.

Per il collettivo milanese la libertà non è determinata dal grado di libertà individuale garantita dalla costituzione e che comincia laddove ha termine la politica. Non si è libere se la costituzione (maschile) in vigore riconosce giuridicamente dei diritti alle donne pari a

⁴⁵ Corsivo mio.

quelli degli uomini. Non è nel vedersi riconosciuti dei diritti da un'istituzione figlia dell'esclusione femminile, ciò a cui ambisce una donna che vuol essere libera. La libertà è tutt'altro: è fin da principio una pratica innovatrice, creativa e collettiva di *creazione di mondi*, che crea rapporti irriducibilmente contingenti e politicamente importanti tra donne come esseri sessuati, che altrimenti non troverebbero spazio (ibid.).

La differenza sessuale su cui insistono le milanesi, inoltre, non ha nemmeno a che fare con la questione del soggetto. Inserendo il progetto politico in uno spazio riferito alla libertà in cui viene affrontato il problema di creare mondi, il collettivo ci spinge a pensare la differenza sessuale in termini *politici*, ovvero come pretesa di un'esistenza sessuata, che deve essere definita, che, in altre parole, deve essere tematizzata in uno spazio *pubblico* e in un rapporto *pubblico* con altre richieste avanzate (FAF 133). In questo modo le milanesi sperano di superare sia l'idea, spesso maschile ma anche di certo femminismo, che le donne sono tutte uguali, sia la negazione di una differenza sessuale che incide su tutta l'esistenza femminile. Le donne devono avere l'occasione di sentirsi membro eguale all'interno di un gruppo e, contemporaneamente, di essere riconosciute nella loro specificità (FAF 134).

Vediamo allora quali sono le pratiche e le riflessioni per una politica di liberazione della donna basata sulla differenza sessuale, che ha messo in atto il collettivo della libreria.

4.1.1 Strappare il contratto sociale

Alla questione femminile non c'è soluzione "finché delle donne si continua a ragionare e pensare dal punto di vista storico- sociale senza mai capovolgere questa prospettiva, senza mai mettere le donne, mettersi come donne, nella posizione di soggetto che pensa a partire da sé la storia e la società" (NCD 26), scrivono le femministe della libreria. Questa constatazione induce il collettivo a tornare all'origine del contratto sociale, per rilevare che esso porta le caratteristiche maschili e che tra uomo e donna nessun patto sociale è mai stato stabilito. Dagli uomini le donne sono sempre state considerate una massa omogenea, mentre tra di loro erano isolate (FAF 134), il che ha impedito da un lato la partecipazione alla politica maschile e, dall'altro, l'unione politica tra donne. Questa dinamica perpetuata nei secoli ha portato le donne a non ricoprire mai un ruolo sociale deciso da loro.

Ne consegue immediatamente che le donne devono disinteressarsi alla loro funzione sociale e pensare a sé stesse a prescindere dal loro ruolo nella società. Coloro che lottano per l'integrazione della donna nella realtà sociale e politica attuale, scrivono le milanesi, "non mettono in questione la società a partire da sé donne, ma se medesime in funzione

della società” (NCD 26), una società, cioè, espressione di un mondo che “resterà in contrasto con esse perché maschile, nato cioè con l’esclusione della donna, che è al centro di un altro tipo di mondo, nettamente separato” (NCD 27). L’intenzione del collettivo è quella di “trovare il coraggio di cominciare daccapo, per diventare, da condizionate, condizionatrici, membri della storia che fanno la storia” e il modo per diventare condizionatrici è “una *rivoluzione sociale* basata sulla libertà della donna” (NCD 28⁴⁶).

Il contratto sociale maschile non può essere un esempio di rapporti liberi tra donne, perché il suo principio, l’uguaglianza, spinge il femminismo nella logica contraddittoria che l’uguaglianza porta con sé e la cui absurdità per la donna diviene evidente con la semplice domanda posta dalla teorica femminista francese Luce Irigaray, autrice di riferimento del collettivo milanese: “Uguaglianza con cosa?”. Le lotte per l’uguaglianza delle donne si misurano su un modello maschile e si adeguano a esso. Le milanesi propongono perciò un’alternativa alla scelta tra uguaglianza e differenza per tematizzare e praticare il femminismo, ed è la libertà, ovvero il rapporto libero tra donne poiché “la libertà guadagnata nei rapporti fra donne per una donna è la sua libertà e [...] il patto sociale con cui lei si lega nella libertà alle sue simili, la lega al mondo intero” (NCD 170).

Convinte che il dibattito uguaglianza-differenza non faccia procedere di un passo il femminismo, il collettivo subordina l’uguaglianza alla libertà (FAF 135). L’uguaglianza con l’uomo nella società data e l’inserimento delle donne nella stessa, non amplia la libertà femminile. “Le donne per parte loro”, si legge a proposito nel testo del collettivo, “sanno che la società degli uomini ha bisogno della loro presenza ma non della loro libertà” (NCD 172).

Sacrificare l’uguaglianza per la libertà significa rompere il contratto sociale esistente e formare un nuovo patto esclusivamente tra donne:

“La libertà femminile, insomma, non viene dall’essere ammesse nella società maschile né da una rivendicazione nei suoi confronti, ma da quella elementare contrattazione con cui una donna scambia con altre sue simili il riconoscimento della propria esistenza contro la significata accettazione della comune appartenenza al sesso femminile.” (ibid.)

Ma perché le femministe dovrebbero distruggere un contratto che si fonda anche sulla libertà? Dopo tutto il patto sociale, seppur maschile, si basa – oltre che sull’uguaglianza dei cittadini - sulla libertà e sull’autonomia dell’uomo. Zerilli a questo punto invita a riflettere di che libertà si stia parlando e cioè senz’altro di una libertà legata all’illusione

⁴⁶ Corsivo mio.

della sovranità. Questa libertà come sovranità per le milanesi è pura forma, un “io-voglio” senza un “io-posso”, per usare le parole di Arendt, per cui il collettivo sostiene che chi vuole essere libera deve rinunciare alla sovranità e trovare la propria libertà in rapporto con le altre donne (FAF 136).

Il collettivo rifiuta l'idea che la libertà femminile debba dipendere da contenuti di tipo etico come da qualsiasi contenuto. La politica delle donne non ha il compito di migliorare il mondo. La libertà femminile è radicalmente immotivata, essa trova la sua *raison d'être* solo e unicamente in sé stessa. “La politica femminile non ha lo scopo di rendere la società migliore ma di liberare le donne e di far libere le loro scelte” (NCD 152), per cui non è inserendosi nel sistema esistente che la donna si libera, bensì non prendendolo nemmeno in considerazione e impegnandosi a creare insieme alle sue simili qualcosa di completamente diverso, che è il frutto del libero rapporto (politico) con altre donne:

“Perché la libertà femminile si garantisca da sé medesima – senza di che non è libertà ma emancipazione, come non a torto viene chiamata – è indispensabile che le circostanze storiche che hanno favorito dall'esterno la nostra liberazione siano, per così dire, rese superflue. Tradotte o sostituite dalla libertà stessa che si riproduce da sé e produce le condizioni materiali necessarie al suo esercizio.” (NDC 179)

Una libertà che non ha queste condizioni “sarebbe già di per sé molto precaria. Ma non è nemmeno libertà”, scrivono le donne del collettivo, “perché anche chi è dotata di poca immaginazione non può impedirsi di guardare indietro nel tempo o vicino in paesi meno ricchi e risentire che la sua esistenza di donna è sotto la minaccia di una violenza negatrice che la farà a pezzi se questo sarà il bisogno sociale” (NCD 178).

Queste riflessioni così importanti per il femminismo occidentale, sono decisive per la costituzione di un ambito e di una pratica della libertà pubblica delle donne. Esse vanno al di là del quadro giuridico (FAF 137), disinteressandosi delle riparazioni in forma di leggi e mirando direttamente al traguardo, che può essere solo la libertà. Sono le osservazioni qui citate che portano il collettivo milanese a impegnarsi per la libertà femminile a partire dalla creazione di un “luogo della libertà femminile conquistata e fondata sui rapporti sociali fra donne” (NCD 180), uno spazio completamente estraneo alle, e indipendente dalle, istituzioni create dalla cultura maschile e sessista, che si fonda sulla convinzione della necessità di far nascere qualcosa di nuovo. Scrivono le donne del collettivo:

“Non faremo dipendere la libertà femminile, la nostra e quella delle nostre simili, dai progressi di una cultura che da tempo immemore si è nutrita di disprezzo per il nostro sesso. Faremo viceversa. Ci leghiamo in un patto di libertà con le nostre simili e con il mondo attraverso le nostre simili e da qui, garantite di esistenza sociale libera, faremo quello che rimane da fare perché la società si liberi dal disprezzo per il sesso femminile.” (ibid.)

Il legame in un patto di libertà non è programmato in un futuro auspicato, né situato in luoghi utopici che prima o poi si materializzeranno. Il tentativo di unire le donne per fare esperienza di libertà e creare un mondo nuovo all’insegna della differenza deve partire – ed è partito – da subito, dal momento cioè in cui queste considerazioni sono state fatte. Non ci sono vie per arrivare alla libertà se non quella della libertà stessa e non resta dunque che cercare tenacemente il modo migliore per metterla in atto. ”Quando?”, si chiedono le donne di Milano, “Adesso. Non ci sono, né possibili né necessarie, delle tappe intermedie. Differire nel tempo è necessario quando c’è da raggiungere scopi che sono diversi dai loro mezzi, come seminare il grano per mangiare il pane, mentre nel lavoro sociale per avere esistenza sociale libera il mezzo è uguale al fine. La libertà, infatti, è il solo mezzo per arrivare alla libertà” (NCD 182).

4.1.2 Dall'autocoscienza alla politica

Le storie raccontate nel libro *Non credere di avere dei diritti* accadono soprattutto – ma non solo- intorno alla libreria delle donne di Milano, inaugurata nell’ottobre 1975. L’esperienza fa seguito agli anni delle pratiche di autocoscienza, pratiche in cui le donne si trovano tra di loro e discutono i loro problemi e le loro difficoltà in un clima di identificazione completa dell’una con le altre, un clima di cosiddetta “sorellanza”⁴⁷. Il punto di partenza della lunga pratica politica dei movimenti delle donne si esprime “nella pratica del piccolo gruppo di sole donne che fanno autocoscienza” (NCD 31), a partire dagli anni sessanta. Essa consiste in un “gruppo volutamente piccolo, non inserito in organizzazioni più vaste, formato esclusivamente da donne le quali si riuniscono per parlare di sé o di qualsiasi altra cosa purché sia in base alla propria esperienza personale” (NDC 32). Anche a Milano “il piccolo gruppo di autocoscienza fu la pratica politica predominante fra il 1970 e 1974” (NCD 33), raccontano le autrici. Il punto di forza di questa pratica è che, come testimonia una partecipante,

⁴⁷ Per approfondire e vedere l’esperienza in merito di altri gruppi femministi si veda lo scritto *Significato dell’autocoscienza nei gruppi femministi* in Carla Lonzi, a cura di, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile 1,2,3, Milano 1974, p. 141

“le donne non devono più adeguarsi alle opinioni altrui, abbiamo finalmente trovato la libertà di pensare, dire, fare ed essere ciò che *noi decidiamo*” (NCD 34). Un altro risultato positivo è il sentimento di unione tra donne creatosi grazie a questa pratica, poiché “quando la comune identità è riconosciuta, ha il potere di unificare le donne fra loro quanto e meglio di qualsiasi organizzazione” (NCD 35).

Le donne di Milano iniziano tuttavia negli anni, a individuare accanto all'importanza di questa pratica – le donne ragionano insieme sulla propria situazione e finalmente parlano in prima persona delle proprie esperienze e dei propri pensieri – anche i suoi limiti, che sono segnati dall'assoluta uguaglianza tra donne, uguaglianza che certo di fatto non c'è. Con il passare del tempo inizia a emergere una “sensazione soffocante di non poter essere diversa” (NCD 51). Questo trovarsi in gruppi piccoli per parlare comincia inoltre a mostrare di aver poco effetto sulla realtà circostante: “La coscienza della nostra realtà/diversità di donne non può diventare indifferente al mondo senza precipitarci nuovamente nell'inesistenza”, argomenta per esempio una partecipante, che mette in evidenza che “la nostra pratica politica non può farci il torto di rafforzare la nostra emarginazione” (NCD 55). Dopo l'esperienza dell'autocoscienza si tratta allora, per le femministe milanesi, di fare un passo in più “verso il mondo”, come raccontano le autrici:

“Il femminismo era cominciato con la scommessa di fare politica in una maniera che non aveva nome di politica. Da questa scommessa aveva preso avvio il movimento delle donne con uno slancio che giocava a favore di quelle che volevano rinnovare la scommessa. Ora si trattava di *dare forma sociale* e trasformare in *contenuti politici* quella parte dell'esperienza umana femminile che le donne stesse stentavano a mettere in parole (NCD 56)⁴⁸

A partire dal 1976 il lavoro politico di trasformazione prosegue così in forme nuove. Intorno al 1976, infatti, ha inizio la cosiddetta *pratica del fare* tra donne (ibid.). Cominciano allora “a costituirsi gruppi che si dedica[.]no alla realizzazione di qualcosa, come librerie, biblioteche, case editrici, luoghi di ritrovo” (NCD 89). Il bisogno di *luoghi sociali* nei quali far incontrare le donne porta il collettivo milanese ad aprire una libreria per donne, perché, come spiegano loro stesse, “la pratica politica deve [...] darsi il tempo, i mezzi e i luoghi per trasformare la realtà del nostro corpo espropriato [...] per trasformare la realtà sociale, politica e ideologica, nella quale le donne sono sfruttate, ridotte al silenzio, rimosse” (NDC 93). Il

⁴⁸ Corsivi miei.

testo inaugurale della nuova idea di *politica del fare* dice: “Il tempo, i mezzi e i luoghi adeguati vogliono dire creare delle situazioni in cui le donne possono stare insieme per vedersi, parlarsi, ascoltarsi, mettersi in relazione l’una all’altra e alle altre.[...] In questo luogo noi affermiamo i nostri interessi ed apriamo una dialettica con la realtà che vogliamo trasformare”. I termini nuovi di questa impostazione sono “creare e trasformare, creare nuovi luoghi sociali femminili per trasformare la realtà data. *Oggetto di trasformazione sono sia le donne coinvolte nel progetto sia la società*” (ibid)⁴⁹

Le femministe che portano avanti questo progetto sono contrarie sia alle manifestazioni di massa perché “passato lo sfogo le cose restano come prima” (NDC 94), sia a quello che chiamano “femminismo ideologico”, che “funziona come un discorso preconstituito, tutto fatto che si sostituisce alla produzione di idee attraverso la modificazione collettiva della realtà” (NCD 95). È considerata ideologica anche la “grande semplificazione” dell’uguaglianza e il “non sapere fare i conti con le differenze che separano le donne tra loro” (NCD 96).

La libreria creata dalle donne di Milano rappresenta il tentativo di uscire da una soreslanza vissuta ormai come improduttiva, per non identificare il femminismo con quest’ultima, ma, al contrario, per mettere la politica prima di ogni comunanza. Questo fa sì che inizino a incontrarsi donne che non sono state amiche in precedenza, né buone conoscenti, né donne accomunate da singole mobilitazioni. Diventa centrale un progetto comune, un quadro collettivo – lo spazio della libreria – in cui ognuna può mettere sul tavolo le proprie posizioni e le proprie idee (FAF 144). Non si tratta più di cambiare uno stato d’animo, ma di creare e modificare il mondo e di realizzare luoghi sociali per cambiare la realtà data. “La prima, fondamentale invenzione fu quella di aprire, all’interno della società, luoghi e momenti separati di socialità femminile autonoma” (NCD 59), ricorda il collettivo, che sviluppa la propria politica della differenza sessuale come pratica quotidiana del fare nello spazio inaugurato dalla libreria (FAF 145). “La creazione di nuovi rapporti sociali fra donne, che toglie dall’isolamento e dall’omologazione, diventa così fonte di esistenza sociale e di diritto” (NCD 77),- questo l’intento dei nuovi incontri.

La libreria è un luogo politico perché qui si incontrano donne in un luogo pubblico e libero, e la nuova pratica è quella dei rapporti sociali tra di esse. Questa pratica è un modo insolito di fare politica e molte si accorgono che il sistema dei rapporti sociali può essere

⁴⁹ Corsivo mio.

modificato - non in modo astratto, ma concretamente, inventando nuove possibilità per impegnare la propria energia. La libreria nasce per essere il “luogo in cui si raccolgono esperienze e idee da far circolare” (NCD 102), un “luogo *politico*, perché in esso le donne si frequentano *pubblicamente e liberamente*” (NCD 103,104)⁵⁰.

Lo spazio di incontro è la condizione di partenza della politica e nasce dalla semplice quanto essenziale constatazione che c'è “bisogno di una biblioteca perché oggi l'aggregazione è difficile” (NCD 108). Le donne sono spinte in quel luogo sociale da un *interesse comune conditio* che, come dice Arendt in *Vita Activa*, è ciò che nel senso originale del termine è *inter-est*, ciò che è situato in mezzo e che crea le relazioni che legano le persone tra di loro. Nella teoria politica arendtiana orientata all'agire, questo “*infra*” tra le persone ha la doppia funzione, come abbiamo visto nel capitolo precedente, di unire e di differenziare (FAF 146,147). “L'azione e il discorso”, infatti, secondo Arendt, “mantengono la capacità di rivelare l'agente” anche se il contenuto della discussione ha come riferimento [...] un mondo che fisicamente si trova tra loro e dal quale derivano i loro interessi specifici, oggettivi, mondani” (VA 133). La libreria, in cui le donne con interessi simili si incontrano, funge allora da condizione di base per la politica e per la rivelazione dell'unicità di ogni singola partecipante. Gli interessi “costituiscono nel senso più letterale del termine, qualcosa che *inter-est*, che sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle. La maggior parte delle azioni e dei discorsi riguarda questo *infra*”, spiega Arendt e aggiunge più avanti che, “gran parte delle parole e degli atti sono intorno a qualche realtà oggettiva del mondo, in aggiunta al fatto di consentire il rivelarsi di chi parla e agisce” (ibid.). Oltre a questo spazio mondano, fatto di relazioni oggettive e contenuti riguardanti il mondo comune, infatti, c'è anche “uno spazio relazionale completamente diverso che ricopre il primo, e che consiste di atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano gli uni *agli* altri. Questo secondo spazio, o *infra*, soggettivo non è tangibile, poiché non esistono oggetti tangibili in cui esso può cristallizzarsi. [...] Ma con tutta la sua intangibilità, questo spazio è non meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune” (ibid).

La riflessione di Arendt evidenzia un punto semplice ma importante e che spesso rischiamo di perdere di vista, come fa notare Zerilli commentando la creazione della libreria da parte del collettivo femminista: emergere come persona e parlare presuppone la presenza di altri esseri umani, che hanno punti di vista che non sono i miei. Condizione per

⁵⁰ Corsivi miei.

l'esistenza dell'interlocutore è la pluralità umana. Il riconoscimento di differenze sociali per le milanesi deve rappresentare la risposta alla politica identitaria femminista. Il senso della pratica del fare è questo, cioè l'emergere di *differenze*. Il rispecchiamento completo con le altre donne, proprio del clima di sorellanza, crea un forte senso di comunanza e fa incontrare e parlare le donne, ma non permette alle stesse di esprimere le loro specificità; non permette – arendtianamente – l'emergere del “chi”. La libreria e gli incontri in esso organizzati sono il tentativo di dare voce alle differenze delle donne, di modo che lo spazio sia prima di tutto politico e non perda il contatto con la società.

Ma la pratica del fare e gli incontri nella libreria, a cui sono seguite pubblicazioni con gli interventi di tutte, non ha il risultato sperato. La specificità della singola donna, quando emerge nel discorso, non porta con sé un arricchimento. La lezione di come si gestiscono le differenze tra donne fallisce, poiché anche se le differenze iniziano ad emergere, non hanno però significato. Senza poter giudicare le disparità, cadono nel nulla. Alla fine, l'emergere di diversità non ha assunto importanza maggiore di quanta ne aveva nella pratica dell'autocoscienza. Non è la differenza sociale tra le donne che crea la pluralità (FAF 148), commenta Zerilli nella sua ricostruzione, e le milanesi sono costrette ad ammetterlo. Non basta, insomma, dare la parola a tutte, pubblicare riviste alla cui stesura ogni donna può partecipare, esprimendo la propria specificità. Se ci si limita a questo, le donne rimangono tutte allo stesso livello, senza che nessuna abbia mai più autorità delle altre. Invece che dare parola a tutte, ciò che si verifica concretamente è che a parlare sono sempre le stesse, che la rivista, dando spazio a tutte, inizia a risultare noiosa, ripetitiva e di profilo sempre più basso. Le differenze, insomma, emergono, ma non hanno nulla di produttivo. Scrive Zerilli a proposito:

“La pluralità non è un fatto demografico o esistenziale, ma un rapporto politico tra differenze sociali; essa richiede che io faccia qualcosa riguardo a queste differenze, *che io le faccia valere in un modo politicamente significativo*. La presenza di interlocutrici femminili non si lascia ridurre all'indifferenziata messa a protocollo delle opinioni di ogni singola donna. Questa messa a protocollo sembra rendere giustizia alle differenze, ma in realtà le livella e le distrugge. L'idea di tener ferme le opinioni di tutte, offre tutt'altro che la garanzia politica che tutte abbiano un'“esistenza”; al contrario, distrugge il luogo in cui una tale esistenza si può realizzare: l'interazione con il mondo della politica femminista.” (ibid.)⁵¹

⁵¹ Corsivo mio.

La sospensione del giudizio del femminismo precedente la creazione della libreria, quello dell'autocoscienza, si è mantenuto e non ha niente di liberatorio: al contrario, se primeggia la necessità del consenso da parte delle altre, le donne non esprimono i loro desideri ed essi si spengono. Esporre le differenze non sembra bastare, se esse non vengono valorizzate attraverso il giudizio, perché sono senza valore e non inducono a uno scambio e arricchimento vero tra donne, risultando per questo improduttive.

Il collettivo di Milano decide, allora, di esporsi al giudizio: le femministe rompono definitivamente non solo con la sorellanza ma anche con l'uguaglianza valoriale tra donne e scoprono la qualità politica insita nella differenza: la disparità.

4.1.3 La scoperta della disparità e la sua significazione

La differenza tra donne non è data solo dall'appartenenza a gruppi sociali diversi, ma da gusti e avversioni differenti che possono essere ricondotti all'appartenenza di gruppi diversi, ma non si esauriscono in questa. La pratica dei primi progetti aveva fatto emergere un'immagine uniforme del mondo femminile, non perché le femministe fossero state cieche nei confronti delle differenze, ma perché non sapevano come gestirle, come valutarle e come giudicarle. Per incompetenza politica tendevano a soffocare le diversità e le differenze di opinione. "Senza uno spazio per conflitti seri e per opinioni contrastanti non c'è neanche lo spazio per desideri e nessuna possibilità di una politica autentica"(FAF 152), osserva Zerilli. L'uguaglianza tra donne è ideologica e non ha nessun rapporto con la realtà.

La scoperta della disparità ha qualcosa di liberatorio⁵². Innanzitutto è liberatoria perché ci si sbarazza dell'ideale dell'uguaglianza e dell'appartenenza a un gruppo oppresso che soffoca l'espressione esente da lamentela del desiderio femminile. Le differenze tra donne esistono: diversi talenti, diverse capacità e diverse posizioni sociali. Se le femministe trovano il modo di gestire queste differenze, esse non rappresentano un pericolo per la pratica femminista, ma senz'altro un arricchimento (FAF 151).

A questo proposito, nel suo testo Zerilli torna sul problema dell'uguaglianza e osserva che a differenza della terza generazione di femministe statunitensi che si battono per l'uguaglianza giuridica delle donne, le milanesi sono molto scettiche nei suoi confronti, poiché "indipendentemente dall'evidente distanza, che c'è tra l'ideale dell'uguaglianza e la real-

⁵² "Non fu necessario molto tempo per accettare quello che per anni non avevamo mai registrato apertamente, pur avendolo davanti agli occhi. Non eravamo uguali, non eravamo mai state uguali e subito scoprimmo che non avevamo nessuna ragione per pensare di esserlo. L'orrore del primo momento si cambiò nel sentimento generale di essere un po' più libere" (NCD 131).

tà dell'onnipresente discriminazione, il principio di uguaglianza - sia in rapporto agli uomini, che in rapporto ad altre donne - sembra porre l'uguaglianza come presupposto per diritti politici e sociali delle donne" (FAF 154). L'uguaglianza, però, non è ciò che deve raggiungere il principio politico di uguaglianza, poiché esso, secondo Arendt, è "antipolitico" in quanto "il principio di uguaglianza, che domina l'ambito pubblico, può solo essere realizzato da disuguali" (FAF 155). Dal punto di vista storico, il principio politico di eguaglianza ha avuto spesso come conseguenza il livellamento delle differenze sociali e sessuali e ha costretto queste, dietro il pretesto della neutralità e della generalità, a un'assimilazione al metro di misura maschile. Se uguaglianza si intende come termine *relazionale* e non statico, essa diventa un principio che non nega le differenze. Si tratta allora piuttosto di chiedere chi o che cosa decide quali caratteristiche siano necessarie per il confronto e per il trattamento equo (ibid.). Le milanesi infatti scrivono che "finché lo squilibrio registrato era soltanto della donna nei confronti con l'uomo, l'orizzonte era neutro. Una giustizia neutra imponeva alle donne di non confrontarsi tra loro, con la promessa di portarla alla parità con l'uomo e con il risultato che l'esperienza femminile restava imprigionata in sé, senza traduzione sociale" (NCD 134).

Per questo è giunto il momento di riconoscere il valore politico della disparità tra donne, per cui la singola donna deve ammettere "che un'altra sua simile può possedere qualcosa che lei cerca per sé, e non pretende invece di stare alla pari con tutte" (ibid.). Così facendo, può essere individuata una donna che faccia da mediatrice con la società e che permetta alla sua simile di farsi valere anche al di fuori degli spazi per sole donne e di essere visibile nel mondo:

"Il gruppo separato delle donne, forma politica inventata con il femminismo, è già pienamente una forma di mediazione sessuata e ha dato al sesso femminile esistenza sociale visibile e autonoma. Ma esso non è più questa mediazione quando funziona da riparo e albergo di una differenza altrimenti insignificante, e in esso si ragiona in termini di un dentro e di un fuori, che è il segno della ritornante scissione." (NCD 139)

Mediazione con la società e non riparo da essa, è ciò che il concetto e l'esposizione della disparità intendono apportare alla pratica femminista. Il collettivo per questo motivo inizia a lavorare con quelli che chiama "prototipi" per le donne, per far loro riconoscere, attraverso ciò che c'era prima, le loro differenze. I prototipi in questione sono icone femminili, come grandi autrici del passato. Il riconoscimento della disparità tra donne prende avvio quando l'attenzione viene posta sulle loro opere letterarie. Attraverso la lettura comune di autrici

come Jane Austen, Emily Brontë, Charlotte Brontë, Elsa Morante, Gertrude Stein, Silvia Plath, Ingeborg Bachmann, Anna Kavana, Virginia Wolf, Ivy Compton- Burnett, emergono dei gusti completamente diversi che vanno oltre il sillogismo: le autrici sono favolose, questa autrice è una donna, dunque questa donna è favolosa. Le donne del collettivo raccontano che “le scrittrici preferite [le] aiutarono a rappresentare la fonte femminile di autorità e a rappresentarla congiuntamente al manifestarsi delle [loro] diversità” (NCD 132). In questa pratica di giudizio si prende coscienza della diversità *significante* tra donne. Attraverso la divergenza delle opinioni, non sussumibile entro, né superabili attraverso, nessuna regola, le milanesi si accorgono del potere liberatorio e stimolante della disparità. Dato che “l’egualitarismo” dei gruppi politici “preclude[...] la potenza simbolica delle [...] diversità” (NCD 133), bisogna riuscire a riconoscerle e a farne uso, perché ciò è il primo passo per rendere possibile l’espressione della differenza in un luogo sociale libero (FAF 153).

La disparità scoperta e riconosciuta attraverso autrici del passato non è l’unica pratica che può essere utile al femminismo e non basta. La possibilità di non dipendere da criteri altrui (cioè maschili) ma di sviluppare la capacità di attribuirsi dei valori, necessita di una forza, di un desiderio femminile, che valorizzi sia il sesso femminile di per sé, sia la donna individuale nella sua differenza dalle altre. Invece delle icone di donne irraggiungibile, che a loro volta rischiano di livellare tutte le altre che non possono raggiungere il loro splendore, si cerca un prototipo di donna in carne e ossa. Se sono solo le donne che possono autorizzare una pratica femminista della libertà, come pensa il collettivo, allora la donna di riferimento deve continuare a essere parte della pratica. Deve continuare a essere disponibile a giudizi, discussioni e dibattiti, altrimenti rischia di trasformarsi in una fonte di autorità trascendente e soffocante la libertà (FAF 156). In altri termini, le milanesi sono impegnate a trovare un modo per esprimere le disparità tra donne anche attraverso il riconoscimento di un’autorità femminile. Bisogna acquisire la competenza politica di mettere in relazione le differenze tra donne e giudicarle. Il primo passo in questa direzione è la simbolizzazione femminista della differenza sessuale.

Oltre al confronto tra le autrici, il collettivo pensa a qualcosa di migliore, di più concreto e più accessibile: la *madre simbolica*. Questa non è né una copia dell’autorità di origine maschile né vuole simboleggiare quei legami di parentela che dall’inizio hanno impedito il femminismo. “La madre simbolica è un’immagine originaria segnata sessualmente, a partire dalla quale potrebbe essere organizzata una pratica femminista della libertà, un nuovo contratto sociale” (FAF 157), spiega Zerilli. La figura della madre simbolica non si può inten-

dere senza una pratica politica di rapporti tra donne. La madre simbolica per le milanesi, “sottrae la figura materna alle raffigurazioni di stampo maschile e ce la fa presente in forme rispondenti ai nostri bisogni e interessi” (NCD 159). Le femministe ricorrono a questa immagine per risolvere un problema decisivo identificato dall’inizio dei loro tentativi, ovvero la difficoltà per le donne di ammettere la grandezza del loro desiderio. Esso non trova una via per exteriorizzarsi, non può presentarsi nella società senza indossare la maschera di valori neutri o il costume di una qualsivoglia qualità femminile.

È a questo punto che in *Non credere di avere dei diritti* viene raccontata la storia del catalogo giallo. La constatazione di fondo che le donne non sono tutte uguali, induce il collettivo allo sforzo di capire che *significato sociale* ciò possa avere per le donne (FAF 150). Il catalogo giallo nasce con lo scopo di “cercare un simbolico delle donne” (NCD 127) e introduce il concetto di madre simbolica, che le autrici così spiegano:

“Senza madre simbolica, ossia senza mediazione sessuata, le ricchezze prodotte da donne circolano nel corpo sociale sotto un segno neutro e non tornano a vantaggio del sesso femminile. Il riconoscimento della loro vera origine, se viene, viene il più delle volte con l’invidia tra donne. Senza mediazione sessuata la ricchezza posseduta da una donna può essere risentita dalla sua simile come qualcosa di sottratto a lei.

La madre simbolica mette fine a questo triste regime di miseria. Nel suo regime di disparità, riconoscibile e giocabile, diventa mezzo per arricchirsi.” (NCD 135)

In politica il desiderio si presenta come servitore del bene sociale per cui le donne devono giustificarlo attraverso l’utilità sociale. “Esiste [...] un’innegabile esitazione femminile ad ammettere che una donna, come ogni essere umano, nel suo profondo vuole non qualcosa ma tutto”, osserva il collettivo. “E a dirselo. L’enormità del proprio desiderio fa paura quando non si hanno strumenti di soddisfarlo e di rilanciarlo per il resto“ (NCD 136). Il desiderio femminile non corrisponde a nessuna utilità, a nessun valore sociale, ma unicamente al desiderio di una libertà, che non è segnata dalla riconciliazione e non cade sotto il termine dell’uguaglianza. La madre simbolica assume allora la funzione di incoraggiare la donna nei suoi desideri e nelle sue iniziative, incitandola ad andare avanti.

Il nuovo contratto sociale del femminismo deve costituire la base per la libertà delle donne. Questo contratto nell’idea delle femministe può essere incentrato sulla madre simbolica che autorizza le donne nel loro desiderio di libertà, e non lo fa appellandosi alla ragione o a principi immutabili, ma solo nel contesto della pratica politica, legata all’azione e alla discussione quotidiana, in rapporto con un’altra donna, con l’aumento del desiderio e

vicino alle cose di tutti i giorni. La madre simbolica spiega da dove arriva la legittimità sociale della differenza femminile. Concretamente consiste in donne per un'altra donna, che la sostengono nell'esprimere i propri desideri nei confronti del mondo. Questa forma di mediazione sessuata non è un assoluto: al di là delle pratiche materiali e simboliche nelle quali si formano i rapporti liberi tra donne essa non esiste (FAF 158). "Le donne", scrivono le autrici, "hanno bisogno della potenza materna se vogliono esistenza sociale libera. La madre raffigura simbolicamente la mediazione sessuata, ciò che le mette in rapporto con il mondo aprendo un circuito vitale fra il sé e l'altro da sé della loro esperienza, altrimenti scissa tra un'intimità indicibile e un esterno estraneo" (NCD 155).

4.1.4 Una pratica politica della differenza sessuale

La pratica che fa emergere il desiderio di origine femminile di modo che diventi una ricchezza collettiva, viene chiamata dalle femministe della libreria *affidamento*. Il rapporto di affidamento tra donne è una questione politica, insieme contenuto e strategia nella lotta essenziale per la liberazione. Nella sua forma più chiara, la persona a cui ci si affida è la donna, o le donne, che sostengono il proprio desiderio di libertà, che invitano a continuare. L'autorità che si richiede alla donna a cui ci si affida non è individuale ("noi, chiaramente, non pensiamo che il darsi autorità sia un atto individuale" (NCD 153). L'autorizzazione si riceve da una persona che è nella posizione di darla. Ma questa persona non possiede l'autorità se la donna che gliela richiede non le riconosce di possederla. Spiega Zerilli che "diversamente dal riferimento a figure di donne idealizzate, care ad altre femministe, il rapporto asimmetrico dell'affidarsi permette anche un rapporto orizzontale, reciproco: l'autorità che legittima i desideri delle donne non è nulla senza l'autorità che le viene riconosciuta" (FAF 159).

"L'affidarsi di una donna alla sua simile" non è una questione privata, ma un rapporto sociale, per questo diventa "un contenuto di lotta politica" (NCD 18). "Una politica di liberazione, come abbiamo chiamato il femminismo, deve dare un fondamento alla libertà femminile", scrive il collettivo. "Il rapporto sociale di affidamento tra donne è insieme un contenuto e uno strumento di questa lotta più essenziale" (NCD 19).

L'affidamento non è una sorellanza, una regola o una forma politica atemporale. Secondo le stesse ideatrici "probabilmente esistono altre soluzioni, forse anche migliori" (NCD 187), ma l'affidamento è un passo decisivo verso una mediazione femminile con il mondo e verso la simbolizzazione produttiva e incoraggiante della disparità tra donne, per-

ché rappresenta “la forma della mediazione sessuata femminile in una società che non prevede mediazioni sessuate ma soltanto quella maschile rivestita di validità universale”(ibid.). “L’affidamento”, si legge ancora nel testo, “si stabilisce dove una donna sperimenta, nei confronti del mondo, estraneità e voglia di vincere, insieme. E fra lei e il mondo non c’è niente di mezzo che possa rimediare all’estremità di questa contraddizione tranne che la riconosciuta necessità di una mediazione femminile. Il riferimento a una propria simile in questo contesto mette fine alla sterilità simbolica del sesso femminile” (NCD 139).

L’affidamento è una pratica politica contingente che tra il 1966 e il 1988 si forma a Milano come possibile risposta all’assenza di un luogo simbolico per le donne e alla mancanza di rapporti tra donne. È una pratica necessaria per motivi contingenti che può assumere anche un’altra forma, ma che risponde a un bisogno ritenuto necessario: la mancanza di autorità femminili positive. Se il compito del femminismo è di creare la base per la libertà delle donne senza dare una giustificazione razionale o sociale a questa libertà, allora il rapporto di affidamento costituisce questa base. “Ciò che autorizza le azioni e le pretese di una donna, non è dunque né un assoluto, una figura, la cui autorità si giustifica da sé e non ha bisogno di ulteriore comprensione o azione, né un’epistemologia politica, perché le richieste politiche non sono pretese di verità” (FAF 160), sottolinea Zerilli. L’affidamento, inoltre, rappresenta una soluzione al problema femminista della libera volontà. Esso simboleggia la trasformazione di un vuoto “io-voglio” nella libertà, situata nel mondo e più concreta, dell’ “io-posso” (ibid.).

Il riconoscimento dell’autorità non è sinonimo di conoscenza, ma di una *gratitudine* della donna verso una o più donne che le sono davanti o che l’hanno preceduta, che la incoraggiano e la ispirano. “La gratitudine verso altre donne è espressione di reciprocità, non di gerarchia; è un riconoscimento reciproco delle condizioni di non sovranità della libertà femminile; in essa si incrociano la richiesta di comunanza e la richiesta di individualità” (FAF 161), scrive Zerilli. Ciò che manca alla semplice esposizione delle differenze tra donne, ovvero la significazione delle differenze per una maggiore libertà, ora emerge attraverso il riconoscimento di un’autorità che non è superiore, bensì incoraggiante. L’affidamento a una o più donne permette di formulare ed esporre il desiderio femminile di libertà. La singolarità di ogni donna assume un significato sociale e politico, in quanto trova nella madre simbolica una mediazione con la realtà. Questo può tuttavia avvenire solo se una donna si sgancia dal sentimento di comunanza generato tra le donne dall’appartenenza al genere oppresso e tenta di fare un passo in più verso la libertà, riconoscendo ciò che deve ad altre

donne, poiché la libertà non è una conquista individuale. “Lo sbaglio di molte donne come di tutta la politica del vittimismo è di pensare che allora una donna non deve niente a nessuno. E non vedere ciò che invece deve ad altre donne”, scrivono le femministe del collettivo. “Il prezzo femminile della libertà è pagare questo debito simbolico. [...] La semplice riconoscenza nel rapporto fra donne è l’atto su cui si fonda praticamente la libertà femminile” (NCD 158).

L’appartenenza al sesso femminile non deve essere più una condizione accettata con risentimento, ma un fatto che permette di fare di necessità virtù: proprio nella condizione non scelta di essere nate donne – anche se svantaggiate – si può trovare l’origine della libertà. L’esperienza dell’oppressione permette una conoscenza e uno sguardo lucido sulla società che spesso non appartiene a chi non viene discriminato. Le milanesi invitano a scorgere le potenzialità politiche che una situazione svantaggiata può portare con sé in termini di conoscenza e consapevolezza:

“Noi chiamiamo politica femminile il progetto di cambiare la realtà data facendo leva su queste possibilità che ogni donna, ogni essere umano, possiede di trasformare in sapere della realtà ciò che dalla realtà patisce. Chi viene al mondo con un corpo femminile, dalla realtà naturale e sociale patisce la sua differenza sessuale. Trasformare in sapere circa la natura e la società e i loro rapporti, è la sua possibilità umana e il suo di più sociale.” (NCD 175)

La donna, che lo è suo malgrado, secondo il disegno del collettivo cerca e vuole la libertà femminile tramite altre donne. La politica della differenza sessuale, come viene concepita dalle italiane, intende trasformare l’”io- voglio”, legato alla necessità, imprigionato nella fantasia del controllo sul sé e nutrito di risentimento, in un “io – posso”, che vive la libertà in una comunità femminile che è sia circostanza che scelta. Questo nuovo patto o contratto sociale non è fondato su una serie di principi decisi razionalmente e presunti come apodittici, ma su una *promessa*, quella di raggiungere una richiesta comune e di riconoscere il debito dovuto ad altre donne (FAF 162).

La base di una comunità femminista così concepita, che pone al centro una figura femminile (un prototipo o la madre simbolica), non è un punto fermo fatto di verità assolute, che lega a sé le partecipanti e le loro eredi. Al contrario: la differenza sessuale al di là del riconoscimento ufficiale di una donna che sostiene e incoraggia una sua simile, non ha garanzie. Essa si esplica nella pratica politica quotidiana del fare e mantenere promesse. Questa facoltà secondo Arendt è decisiva per una libertà senza sovranità, poiché limita in qual-

che misura l'imprevedibilità dell'agire umano. Essa rende sopportabile il fatto che le conseguenze del nostro agire non possano mai essere previste con certezza (FAF 163). "La funzione della facoltà di promettere", si legge in *Vita Activa*, "[...] è, come tale, la sola alternativa a una padronanza affidata al dominio di sé stessi e al dominio esercitato sugli altri; essa corrisponde esattamente all'esistenza di una libertà che fu data nella condizione dell'assenza di sovranità" (VA 180). Le promesse hanno il "carattere di isole precarie di certezza in un oceano di incertezze" (ibid.), e la capacità di farle e mantenerle trasforma la cruda realtà dell'esistenza di differenze tra donne in qualcosa di politicamente significativo: in autorità femminili positive e interlocutrici autorizzanti (FAF 164). Essa trasforma il rispecchiamento tra simili e oppresse in reciprocità produttiva e trasformante.

4.2 *L'ambizione rivoluzionaria*

Nella formulazione politica che le femministe italiane danno alla differenza sessuale, essa appare come pratica di libertà che non intende né creare né distruggere l'identità, ma scommette sull'affidamento, sul riconoscimento e sulla gratitudine, sul dare e mantener promesse e sulla facoltà di valorizzare e valorizzarsi. La pratica politica della differenza sessuale, indirizzata verso la creazione di mondi e verso rapporti tra donne come nuovo patto sociale, cerca di trasformare la forma della quotidianità femminile. Se si intende la differenza sessuale come la creazione di uno spazio politico, essa non è applicabile a qualsiasi donna, bensì a quelle che intendono la loro appartenenza sessuale in modo politico. La pretesa politica si fonda sul significato della libertà senza sovranità e si esprime in forme pubbliche visibili.

Ciò può rendere scettiche coloro che vedono nel femminismo la richiesta di uguali e pieni diritti per le donne. Le milanesi avvertono che i diritti hanno la tendenza di diventare degli artefatti senza vita e di tramutarsi addirittura in strumenti politici pericolosi, qualora perdessero la loro relazione con le pratiche di libertà. La libertà consiste nello scambio di parole e azioni, che può portare o meno alla richiesta di diritti (FAF 167). La libertà non è compresa necessariamente nella rappresentazione politica che risulta dall'istituzionalizzazione delle richieste avanzate. I diritti giocano un ruolo importante soltanto se la donna li richiede e li usa per sé stessa e raggiunge, attraverso di essi, nuove libertà che la invitano a continuare. È l'affidamento a un'autorità femminile che rende possibile ciò. Le richieste di diritti rivolte allo stato non possono sostituire le pretese politiche che le femministe avanzano l'un l'altra

(FAF 168). Il collettivo della libreria di Milano vuole tramutare il proprio sapere in riconoscimento, per cui arriva a sostenere che è più importante riconoscere un'autorità femminile e affidarsi a una madre simbolica o a una o più altre donne, piuttosto che avere dei diritti riconosciuti. L'ambizione delle femministe è quella di creare liberamente un mondo nuovo, non dipendente dalle istituzioni esistenti, bensì nel segno della differenza.

4.2.1 *Dall'oppressione alla libertà: la rivoluzione simbolica*

Il collettivo della libreria di Milano non limita la questione della libertà alla riflessione sui modi possibili in cui liberarsi dalla condizione di oppressione. Non è tanto la *liberazione da* quanto la *libertà di* che interessa queste femministe. La libertà è interpretata come facoltà e capacità di fondare nuove forme di associazione politica, diverse e indipendenti da quelle esistenti. In questo progetto rivoluzionario la differenza sessuale rappresenta la possibilità del *nuovo*, perché è nella differenza e non nella contrapposizione all'esistente, né nel desiderio di rivalsa all'interno del mondo dato, che può nascere una donna libera.

Le donne milanesi, come abbiamo visto, rilevano come all'inizio del loro percorso femminista sia accentuato "il tema dell'oppressione femminile e come, per contro, non vi si esprima un pensiero rivolto alla realtà se non per quello che riguarda lo stato di subordinazione dei confronti dell'uomo" (NCD 36). Questa enfasi del ruolo di vittime è stato il risultato – oltre che, ovviamente, dell'oppressione di genere esistente - della pratica dell'autocoscienza che, come abbiamo detto, "va bene ma non basta" (NCD 39), perché, nelle parole delle milanesi, "ci rende consapevoli, ma non ci dà in mano strumenti, non ci fa sviluppare un potere contrattuale nella trasformazione del sociale, ma solo consapevolezza e rabbia" (ibid.). La pratica dell'autocoscienza è una "pratica politica a termine" perché se "aveva tolto la differenza di essere donna dalla posizione di essere detta, l'aveva messa nella posizione di parlare da sé" (ibid.), non produceva però strumenti politici di libertà legati al mondo e alla realtà. Questa procedura rendeva uguali tutte le donne, mettendo spesso tutte sullo stesso livello di miseria e impediva l'emergere delle loro differenti progettualità di vita e delle possibilità reali di modificare il mondo a loro vantaggio. In questo modo veniva negata l'esistenza al sesso femminile – esisteva solo una "situazione femminile", con la quale nessuna si identificava veramente. Racconta il collettivo che:

"Vinceva l'immagine della donna oppressa; i rapporti liberi fra donne non avevano figura sociale; era perpetuata la miseria del sesso femminile. Naturalmente era la rappresentazione astratta ad essere misera. Nella realtà le donne si differenziavano con pro-

getti, desideri, bisogni molto diversi. Si riferivano l'una all'altra con modalità svariate, non riducibili alla reciproca identificazione, si regolavano di conseguenza, si definivano fuori dalla rappresentazione astratta, si riconoscevano fra loro per essere donne mute, scriventi, analfabete, passive, ambiziose.” (NCD 74,75)

“Quello che mancava è un'alternativa all'icona della donna come vittima” (FAF 142), sintetizza Zerilli. Il femminismo, avvolto e schiacciato dalle dinamiche del vittimismo, tendeva a cadere dunque nella logica del risarcimento non perché tutte si sentissero perennemente oppresse, ma perché mancava un simbolo di libertà femminile. Era assente un'autorizzazione simbolica del desiderio femminile che perciò si sentiva in permesso di emergere solo nella sua forma negativa. Le milanesi si sono allora decise per un “lavoro politico al simbolico”, perché ciò che mancava al femminismo italiano non era l'esperienza di libertà, ma la sua rappresentazione simbolica. A causa di questa mancanza, l'esperienza di libertà risultava sempre oltre il raggiungibile e non poteva essere utilizzata come risorsa per innovazioni future. La rappresentazione simbolica è centrale per evitare che vengano descritti i problemi di una categoria di donne –quelle più svantaggiate – e presentati come tipici della situazione di tutte.

”Nel simbolico femminile subalterno dire l'oppressione sofferta era dire l'essenziale del sesso femminile” (NDC 119), “non donne in carne e ossa, desideranti e giudicanti, ma figure del sesso femminile oppresso e come tali giustificatrici del femminile tutto”(NCD 120), e questo andava modificato, perché aveva un effetto immobilizzante e limitante e non portava alla liberazione delle donne. Si è scelto perciò di impegnarsi per una “necessaria modificazione simbolica” che consisteva nel “privilegiare, rispetto alle critiche e alle accuse verso la società, per quanto fondate, la rappresentazione della libertà femminile” (NCD 124). Questa necessità si trae da lunghi anni di esperienza di lotta che hanno dimostrato che “se l'esperienza femminile non si traduce in forme sociali libere, questo si deve al fatto che le donne entrano nella società senza avere né l'idea né il modo di esserci con la forza della propria sessualità. Vi entrano come un sesso perdente” (NCD 125). In questo modo esse non conoscono la libertà, ma solo la richiesta di riparazione al torto subito. Le milanesi puntano tutto sulla traduzione sociale concreta del desiderio di libertà femminile, poiché “finché una donna chiede riparazioni, qualunque cosa ottenga, non conoscerà mai la libertà” (NCD 156).

Il traguardo ambizioso del collettivo è quello di seguire una politica sul leitmotiv della libertà invece che su quello delle ferite, sul desiderio di un “di più” piuttosto che sull’uguale situazione di oppressione comune a tutte le donne (FAF 143). Riassumono le autrici:

“Da una parte, abbiamo detto, c’era la posizione di vedere nelle donne un gruppo sociale oppresso bisognoso di rappresentanza, portatore di rivendicazioni, oggetto di interventi risolutivi, almeno in parte, dei suoi problemi. Dall’altra, invece, le donne sono un sesso che vuole darsi esistenza, linguaggio, efficacia nei rapporti sociali, a partire dalla sua originaria differenza e nella sua vivente singolarità, per cui ciascuna donna, due donne, alcune donne in rapporto fra loro devono prendere direttamente la parola trovando esse stesse il mezzo di tradurre i contenuti della propria esperienza in contenuti sociali, senza mediazione maschile.

Per le donne che sostenevano questa posizione, escludere la mediazione maschile non significava più escludere ogni forma di mediazione. Esse si erano ormai rese conto che la differenza femminile, per esistere nel mondo, per non essere più oggetto muto di interpretazioni e azioni altrui deve produrre da sé le forme della sua mediazione.” (NCD 86,87)

La libertà di agire delle donne è stata rinnegata perché ritenuta debole rispetto a un’idea di libertà assoluta, oppure è stata vista attraverso lo sguardo della sovranità: la libertà di una o di poche contro quella di molte. Mancavano figure femminili capaci di mediare tra i desideri delle donne e la realtà. Questa mediazione con la sfera pubblica non doveva più essere rappresentata da un uomo, cioè da un’autorità maschile che aveva confinato le donne nella logica del risarcimento e della rivalsa. “Bisognava dare il massimo di autorità ai mezzi inventati dal movimento delle donne – essenzialmente, i rapporti liberi fra donne – e fare delle donne stesse una fonte di autorità, per la differenza femminile la sua fonte di legittimità in ogni senso del termine” (NCD 87). La libertà della donna nasce allora da una creazione di un mondo non più segnato al maschile, bensì da un mondo fatto di rapporti liberi tra donne in spazi politici creati appositamente, in cui le donne agiscano e discutano – cioè, arendtianamente, facciano politica -, esponendosi nella loro specificità in una comunità di donne eguali, ma diverse, altrettanto libere, desiderose e capaci di valorizzarsi.

4.2.2 La rivoluzione della differenza

Il mondo nuovo da costruire non può e non deve essere costretto a costituirsi con violenza. La rivoluzione del pensiero femminile non deve distruggere niente, perché “creare il nuovo è la differenza” (FAF 138). La distruzione del mondo esistente per crearne uno nuovo non ha senso per le femministe, poiché non è detto che ciò che è distrutto non pos-

sa ricrearsi, in forme diverse, ma con la stessa essenza e lo stesso senso. L'impegno delle femministe allora – e per questo insistono tanto sul simbolico – è creare delle nuove combinazioni di senso, modi di vedere sé stesse e il mondo in maniera profondamente diversa. In questo modo, il sistema costituito è destinato a indebolirsi automaticamente, perché privato della forza simbolica che lo tiene in piedi attraverso un'altra e nuova combinazione di senso a cui le donne, riconoscendosi in esso, faranno riferimento.

Questa è un'interpretazione di rivoluzione radicalmente diversa dall'immaginario prevalente, e di un rivoluzionarismo di segno opposto a quello delineato da Berti e Brown nei primi capitoli. Riportiamo dunque per intero quello che è l'ideale rivoluzionario di queste donne:

“Forse è il caso di ricordare che la rivoluzione portata dal pensiero femminile non si lascia dietro un mondo distrutto per cui sarebbe giocoforza andare avanti. La rivoluzione del pensiero sessuato ha un'irreversibilità logica in quanto forma di pensiero che supera quello di un pensiero neutro – maschile. Ed ha anche degli elementi costringenti nella condizione umana del sesso femminile. Ma non ha la necessità storica che si attribuisce, forse a torto, alle rivoluzioni sociali e che queste talvolta si danno distruggendo il mondo preesistente.

Le rivoluzioni sociali distruggono per costruire e pensare il nuovo. Ma alla rivoluzione del pensiero femminile non serve distruggere perché il nuovo da pensare è una differenza e ciò che la differenza rende pensabile per la conoscenza e il governo del mondo. La sovversione riguarda il modo in cui le cose sono combinate insieme, cioè il loro senso. Ci sono combinazioni nuove che tolgono senso alla realtà data e così la cambiano, facendola *deperire*. In questa operazione tutta la violenza si concentra nel pensare e attuare delle nuove combinazioni in contrasto con quelle che la realtà data presenta come le sole dotate di senso e di valore. *La distruzione fisica non avrebbe la stessa efficacia perché vi sono combinazioni che, pure distrutte, conservano il loro senso e si può essere certi che si ri-presenteranno.*” (NCD 143, 144)⁵³

Come Nietzsche, osserva Zerilli, le italiane pensano che la salvezza dal passato significhi attribuirsi nuovo valore, creare nuovi valori (FAF 139). Questi valori hanno la loro ragion d'essere nella libertà femminile e il loro modello nella differenza sessuata. Nessun capovolgimento improvviso e nessuna distruzione possono garantire quello che è il tentativo delle femministe in questione: creare un mondo nuovo non contrapponendosi a quello esistente ma sottraendogli definitivamente ogni significato e consenso.

⁵³ Corsivo mio.

Conclusione

Nei vent'anni che vanno dal 1966 al 1986, principalmente a Milano, è stato creato un fenomeno che non aveva ancora né nome né spazio nel mondo: il rapporto libero tra donne. Le donne coinvolte hanno avuto il merito “di trasformare la tradizionale immagine di sofferenza nella figura più radicale di libertà femminile” (FAF 171). Il collettivo di Milano ha compreso che il femminismo non ha senso senza la libertà. L'interpretazione del genere femminile come genere oppresso che emerge in alcune pratiche femministe, si risolve con la rabbia e la richiesta di risarcimento. Esso può solo raggiungere traguardi insoddisfacenti e parziali nonché offuscare un lato della storia e dell'esistenza femminile meno noto ma più disturbante e destabilizzante: l'esistenza di quelle donne che pretendevano la libertà semplicemente perché volevano averla.

Il collettivo milanese ha deciso di rifiutare le giustificazioni per la propria pretesa di libertà secondo modelli arcinoti come la creazione di una società migliore, il trionfo della giustizia sociale ecc. Lungi dall'essere strumento per fini più nobili, la libertà viene messa al centro e diventa ciò che dà il nome alle loro pratiche. La libertà politica non essendo né una sostanza, di cui si è in possesso, né un oggetto, che si può riconoscere, emerge attraverso l'azione (FAF 173). Per questo le milanesi respingono una libertà intesa come una cosa garantita dall'acquisizione di diritti. I dispositivi legislativi non sono la misura della libertà.

Le donne di Milano sono rivoluzionarie: hanno l'intenzione di creare un mondo nuovo, l'ambizione di farlo da sole nel segno della differenza e la radicalità di non affidarsi a nessuna istituzione esistente, perché tutte segnate sia nella loro storia che nel loro presente da quello che vogliono eliminare: il disprezzo per il sesso femminile. Non si appellano ai politici, non chiedono il riconoscimento di diritti, ma impegnano le loro energie per immaginare una realtà diversa, creata da loro, che tolga importanza e significato a quella esistente perché mette in risalto simbolizzazioni, mediazioni e combinazioni di senso nuovi. Le donne della libreria hanno pensato a un altro tipo di rivoluzione, diverso sia nei contenuti teorici sia nei modelli e nelle pratiche portate avanti. “Il nuovo non può quindi nascere per forza” si legge nel testo femminista. “Anzi, il primo effetto della politica femminile è di mostrare che le costrizioni sopportate come se fossero senza alternative, tali non sono. E che, in generale, le imposizioni sociali sono sempre meno potenti di quanto una (o uno) se le raffigura quando vi si sottomette. Il movimento delle donne è contrassegnato in maniera originale da questa consapevolezza.” (NCD 144). Non è dunque a uno sconvolgimento re-

pentino, portato avanti con la violenza, ciò a cui mirano queste rivoluzionarie, bensì alla creazione di un mondo nuovo che non si costruisce sulle rovine di quello vecchio, ma in alternativa a esso e a partire da subito.

Senza attendere che il sistema in atto venga eliminato, queste femministe della seconda metà del secolo scorso attuano un lavoro sul simbolico per permettere che le donne, nei rapporti con le altre, facciano concreta esperienza di libertà politica e sociale. “Pensiamo al discorso della complicità femminile con il dominio sessista, e ancor più, alla necessità di modificare sé stesse come l'altra faccia di ogni progetto di modificazione della società. Il pensiero politico femminile ha messo in evidenza che l'ordine simbolico ha un'efficacia materiale non inferiore a quella dell'ordine naturale, idea in sé non nuova ma nel movimento delle donne tradotta in pratica politica” (ibid.), afferma il collettivo.

L'arduo lavoro sul simbolico come metodo di liberazione delle donne è meno eclatante e le pratiche radicate nella quotidianità sono meno clamorose delle narrazioni e dell'immaginario legati al mito rivoluzionario più diffuso, ma non per questo meno rivoluzionari. “Forse tutte le rivoluzioni sociali, senza saperlo, sono nella loro essenza di natura simbolica, come pensava Simone Weil”, sostengono le femministe della libreria. “La rivoluzione portata dal pensiero femminile sa di esserlo. In essa l'elemento dirompente non è guadagnato sopra o contro la continuità che le cose materiali, le cose legate al nostro essere corpo, intrattengono fra loro. Pensiamo al modo in cui ha preso figura l'autorità simbolica femminile: dalla nuova combinazione di rapporti liberi tra donne, attraverso parole e gesti di vita quotidiana, ricombinando insieme le esigenze particolari così da farne un veicolo vitale per il significarsi del desiderio femminile” (ibid.).

Le rivoluzionarie femministe sono consapevoli che una rivoluzione comincia dall'individuo, dalla risoggettivazione delle donne, in quanto parte del sistema di oppressione. Solo una rivoluzione che tenga conto anche del lavoro sul soggetto innesca un processo irreversibile. “La liberazione di chi era oppressa dalla figura dell'oppressore più che dall'oppressore in carne e ossa, questa liberazione non è conclusa, non è irreversibile finché lei [la donna] stessa non trova il modo di sostituire la costrizione esterna con una necessità interna. Finché lei stessa non vede che il mondo ha bisogno della sua libertà” (NCD 145), afferma il collettivo. Solo attraverso la consapevolezza delle partecipanti, il loro impegno in prima persona per un cambiamento e la creazione di nuove combinazioni di senso, come le chiamano le milanesi, i valori in vigore si possono superare senza che essi si ripresentino il giorno dopo, forse indossando un'altra maschera, ma con lo stesso contenuto. Bisogna al-

lora incoraggiare e stimolare la libertà femminile, rendendola parte della quotidianità delle donne, che devono poter fare esperienza della stessa. “Ci sono cose, tra queste la libertà femminile”, infatti, “che non vengono per necessità storica ma avvengono perché favorite” (NCD 188).

La libertà della donna, per come la intendono le femministe della libreria di Milano, non è una conquista fatta una volta per tutte, con la presa del potere, la distruzione delle istituzioni o quant’altro. La libertà per una donna inizia laddove lei stessa sia capace “di darsi l’autorità di giudicare e decidere da sé” (NCD 173). Molto spesso le donne sono state protagoniste di movimenti di liberazione e di moti rivoluzionari, ma la libertà che hanno conquistato durante questi eventi, una volta terminata l’avventura, non sono riuscite a mantenerla. Una vera rivoluzione per la libertà duratura delle donne, non la si fa dunque sul campo di battaglia, bensì incoraggiando le donne a iniziare a vivere la libertà al proprio interno, oltre che nel mondo e nella vita quotidiana, attraverso l’affidamento e le figure di riferimento come la madre simbolica, attraverso lo scambio con altre donne per costruire un altro patto sociale e attraverso una mediazione femminile con la società.

Ciò implica un lavoro lungo e faticoso, a volte frustrante e soprattutto molto arduo perché in continuo dialogo con la realtà. Le teorie sono messe sempre e prontamente sul banco di prova, attraverso la sperimentazione, le pratiche e l’osservazione e non sono mai presentate come delle verità intoccabili. Ciò comporta come conseguenza cambiamenti vari, passi indietro e in avanti, errori e nuovi tentativi e un continuo contatto con la vita reale e quotidiana delle donne. C’è probabilmente molta più responsabilità e un impegno più serio per la rivoluzione in questo progetto di modificazione del quotidiano e del simbolico, che non in una rivolta spontanea e spettacolare di rivoluzionari romantici e virili.

Le milanesi non si riempiono la bocca di frasi d’effetto per incontrare entusiasmi facili nelle masse femminili, ma fanno appello a donne pronte a impegnarsi seriamente per un cambiamento. “Non è escluso che alla prova dei fatti la nostra esperienza risulterà essere soltanto una delle tante vicissitudini storiche del fragile concetto di donna” (NCD 9), ammettono loro stesse nell’introduzione al libro sulla loro storia. L’umiltà, la consapevolezza delle difficoltà e la distanza da ogni teoria definitiva e universalmente vera si ripresenta durante tutto il racconto delle loro vicissitudini. Inaugurando lo spazio della libreria delle donne a Milano, dove si intendeva organizzare incontri, le ideatrici raccontano che “la pratica del fare non prevedeva soluzioni, per definizione era aperta a più esiti possibili, essendo stata concepita perché il desiderio femminile venisse allo scoperto” (NCD 107). La nuova

modalità viene da subito descritta come tentativo che ha bisogno di un riscontro con la realtà prima che si decida, insieme alle altre donne, se valga la pena portarla avanti. Questo modello di pratiche, teorizzate sempre a partire da problemi emersi o dalla spinta a fare un passo in più, è la norma all'interno del movimento di Milano. Come le autrici stesse spiegano, "il movimento delle donne si distingue da altri movimenti politici perché muta velocemente le sue pratiche. Questa caratteristica è accentuata nel femminismo milanese dove assume la forma della vera e propria sperimentazione. Si cambia politica per ragioni e con modalità differenti di volta in volta, sia per tentare un approccio nuovo a un vecchio problema sia per l'insorgere di un problema imprevisto" (NCD 57).

Siamo molto lontani dal "rivoluzionarismo ideologico", in cui il da farsi viene espresso in termini definitivi e con espressioni intrise di solennità, dove non mancano tentativi di manipolazione e risulta possibile ogni distorsione della realtà in quanto è assente il riferimento alla vita reale delle persone. Nessun fondamentalismo è possibile nel modo di operare delle donne del collettivo, perché esse, ancorate nella realtà e osservatrici critiche delle proprie pratiche di volta in volta messe alla prova, non pensano di avere in mano nessuna verità. E questo non perché le femministe in questione intendano creare un movimento meno radicale, né tantomeno perché manchino di ambizione e immaginazione. Il motivo sta nell'aver fatta propria la posizione espressa in *Vita Activa* da Hannah Arendt, e cioè quella dell'impossibilità di conoscere la natura umana fino in fondo e in termini assoluti, nonché dell'illusorietà del controllo sulle azioni e le loro conseguenze, a maggior ragione se si tratta di sperimentare delle pratiche nuove. Così infatti descrivono la loro decisione di cambiare il simbolico femminile e trovare una mediazione con la società che funga da incoraggiamento a procedere attraverso l'affidamento e il riconoscimento dell'autorità femminile: "[...] noi vediamo la necessità dell'affidamento perché questa si è mostrata a noi, ma non possiamo dimostrarla fino in fondo perché non vediamo fino in fondo. *Riconoscerlo non indebolisce i nostri argomenti*. Significa che i nostri argomenti ci sono stati dettati per una parte, che non sapremmo misurare, dalla forza di cose che non sono sotto il nostro controllo ma ci sono favorevoli" (NCD 187/188⁵⁴).

Questo, lo ripetiamo, non fa del collettivo milanese un movimento meno rivoluzionario di altri, ma anzi dimostra lo sforzo ben più serio e l'impegno più duraturo per creare

⁵⁴ Corsivo mio.

un mondo nuovo e una realtà diversa, dove l'oppressione di un genere da parte dell'altro non esiste più.

Il collettivo milanese è un gruppo di donne che hanno fatto della liberazione la propria ragione di vita – e non di morte come molti martiri della rivoluzione –, pensando a delle pratiche politiche che possano cambiare veramente e profondamente la società sessista, mettendosi in gioco senza garanzie, e sperimentando metodi completamente nuovi senza pretendere di trovare con ciò immediatamente e definitivamente la risposta giusta all'esigenza di libertà delle donne:

“L'atto di quelle che si riunirono fra sole donne e cambiarono di conseguenza metodi e contenuti del fare politica, è un esempio di trasgressione liberatrice. Il loro esempio ha legittimato altre, ma niente e nessuno garantiva a loro stesse che ciò che stavano facendo era giusto. Il valore della differenza femminile non è iscritto nel sistema dei rapporti sociali, e niente di ciò che bisogna fare perché abbia esistenza si presenta con la garanzia della cosa giusta. Noi, in carne e ossa, dobbiamo metterci al posto della garanzia mancante, della giustizia ancora da fare, della verità da conoscere. È un passaggio inevitabile.” (NCD 153)

Le donne della libreria di Milano hanno messo in pratica la riflessione sulla rivoluzione di Francis Beal che abbiamo citato con von Redecker proponendo modelli di rivoluzione che non cadono nel “dilemma della transizione” e che l'autrice tedesca chiama anarco-costruttivi. Esse hanno tentato di vivere per la rivoluzione piuttosto che dichiarare la loro disponibilità a morire per essa. Hanno intrapreso un cammino che per certi versi è molto più difficile di quello di sacrificare la propria vita, cioè quello di cambiare profondamente il mondo e le donne, modificando il modo di vivere giorno dopo giorno e lavorando sugli aspetti di limitazione della libertà femminile che di volta in volta emergono, senza gesti eclatanti, senza dichiarazioni dirompenti, con un linguaggio deciso ma mai patetico, rimanendo ancorate alla realtà delle donne e non a una teoria rivoluzionaria preconfezionata.

Capitolo 5

Il pensiero anarchico

Al principio di questo lavoro, prima della riflessione sulla perdita dello spirito rivoluzionario in ambito femminista, abbiamo riportato l'opinione dello studioso del pensiero anarchico Giampietro Berti sulla rivoluzione e i suoi principali protagonisti, espressi ne *Libertà senza Rivoluzione*. Nonostante l'attenzione nel corso del lavoro si è rivolta al movimento femminista e alle sue interpreti, gli anarchici non sono stati dimenticati; al contrario, essi non sono mai stati assenti dalla nostra analisi, sebbene la loro presenza è rimasta implicita. Basti considerare che le pratiche rivoluzionarie che von Redecker ritiene produttive e di cui abbiamo analizzato un esempio, sono denominate *anarco-costruttive*, anche se portate avanti da femministe. Cercheremo ora di accennare ad alcune idee di rivoluzione che, come quella delle femministe, non incorrono a contraddizioni insolubili, né sono espressioni di fanatismo e totalitarismo del pensiero.

La controproposta che von Redecker fa alla sua collega Brown, infatti, è la stessa che suggeriamo allo studioso dell'anarchismo chiamato in causa. L'analisi di Berti sui rivoluzionari è tanto spietata quanto lucida e necessaria. Smascherare senza mezzi termini l'irrazionalità e il fondamentalismo presente nelle teorie rivoluzionarie e soprattutto nei personaggi rivoluzionari storici più famosi, compresi alcuni anarchici, è un lavoro prezioso che richiede coraggio e onestà intellettuale. Certo, c'è chi l'ha fatto già negli anni sessanta del secolo scorso, come mostrano gli esempi di Rivolta femminile, della libreria delle donne di Milano e di molti altri movimenti femministi, ma ciò non toglie l'importanza della presa di coscienza anche da parte dell'anarchismo. È infatti vitale e giusto dire che anche i testi anarchici classici non sono esenti da pretese di verità universali e dal modello di rivoluzione come processo rapido, per non parlare del linguaggio carico di violenza e fine a sé stessa con cui talvolta sono stati scritti.

Anche nel caso degli anarchici tuttavia, seguirei il suggerimento di von Redecker, quello cioè di introdurre dei distinguo tra le varie interpretazioni della rivoluzione. Ci sarebbe innanzitutto da rilevare la differenza tra i testi scritti da alcuni teorici e rivoluzionari anarchici che inneggiano a un rapido capovolgimento violento e le pratiche rivoluzionarie

realmente messe in atto. Gli anarchici, infatti, per principio non sono mai andati al potere e non hanno mai né oppresso nessun popolo provocando morte e distruzione né imposto la volontà e la visione del mondo di una minoranza alla maggioranza. Oltre a questa distinzione vi è quella, più significativa per la nostra riflessione, tra diverse visioni di rivoluzione.

Non essendo questo il luogo in cui approfondire con la dovuta serietà e precisione un modello diverso di rivoluzione anarchica, come è stato fatto nel caso delle femministe di Milano, ci limiteremo a dare qualche indizio e qualche spunto. Von Redecker, nel porre l'attenzione su una rivoluzione che non sia un evento rapido e apocalittico, cita soprattutto le femministe degli anni sessanta del secolo scorso, ma non solo. Tra i sostenitori di una visione anarco-costruttiva che si contrappone a quella anarco-distruittiva, vi è Gustav Landauer, socialista anarchico che visse a cavallo tra Ottocento e Novecento. Anche il testo *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*⁵⁵ a cura di Luciano Lanza, che attraverso una raccolta di saggi afferma l'importanza e l'attualità del pensiero anarchico, comincia con la seguente citazione di Landauer: "l'anarchia non è una cosa del futuro, ma del presente; non è fatta di rivendicazioni ma di vita. [...] In quest'ottica il cambiamento radicale non è affidato a un "evento magico", ma nasce dalla quotidianità, da relazioni capaci di sottrarsi alla logica dominante"(AO 9).

La riflessione anarchica attuale prende ispirazione da questo tipo di visione di cambiamento. Ed è la pratica quotidiana di sottrazione al potere, il modello rivoluzionario a cui sembrano far riferimento i pensatori anarchici del presente. Nello stesso libro, Saul Newman in un saggio su quella che definisce "ontologia post-anarchica", pone infatti l'accento non sulla grande rivoluzione, ma su un agire politico radicale che si innesta nel qui e ora. Newman scrive che "ribadire i molteplici atti di resistenza che prendono corpo localmente e quotidianamente ci permette di pensare la politica radicale in un modo molto più tangibile rispetto a chi si pone in attesa del grande evento rivoluzionario" (AO 166). Ritroviamo in questo saggio anche il tema, già affiorato nel testo di von Redecker, delle azione negli interstizi del sistema politico-economico in vigore. "Un insurrezione", osserva Newman, "va a costruirsi attraverso le molteplici e locali resistenze che prendono campo nelle pieghe sociali della vita quotidiana"(ibid.).

Anche Newman riserva delle critiche al movimento anarchico classico e al suo modo di interpretare la rivoluzione. Ma più che di fondamentalismo, fanatismo e irrazionalità, i

⁵⁵ Luciano Lanza, a cura di, *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, libertaria 2014, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2013, p. 9 (d'ora in poi indicato nel testo con "AO" e la pagina di riferimento).

teorici della rivoluzione vengono accusati di una visione sbagliata dell'*atto* della rivoluzione, che si tratta di correggere. L'autore infatti sostiene che "l'anarchismo classico [...] è finito nella trappola di vedere la rivoluzione come un punto terminale e totalizzante, una grande sovversione della società esistente che deve essere raggiunta una volta per tutte, con ciò sottovalutando l'importante questione del metodo e dell'organizzazione. Questo ci ha portato verso una forma di semplificazione e di assolutismo nella sua politica rivoluzionaria" (ibid.). La semplificazione e l'assolutismo nella politica rivoluzionaria è ciò che causa il "dilemma del passaggio" rimarcato da von Redecker. Emerge qui con evidenza che è stato glorificato il grande momento rivoluzionario senza dare troppa importanza ai dettagli, ovvero al come è possibile la costruzione di un mondo e di un uomo nuovo. "Invece", continua Newman, influenzato anche dalle riflessioni sulle dinamiche di potere da parte di Michel Foucault, "è necessario riconoscere che l'insurrezione contro il potere è più frammentata e incerta, emergendo da luoghi differenti, e spesso soggetta a strategici ribaltamenti" (ibid.). Anche negli ambienti anarchici, dunque, si assiste a una riflessione sulle pratiche da portare avanti, pratiche che, come insegnano le femministe della libreria di Milano, possono cambiare a seconda dei mutamenti e delle necessità che emergono durante il percorso.

Un'ulteriore analogia con le riflessioni delle femministe italiane di qualche decennio fa, è individuabile nel riconoscimento che un cambiamento radicale non può avvenire se ci si concentra soltanto sulle cause esterne dell'ingiustizia e dell'oppressione. Quando si tratta di rivoluzioni, come ci ricorda von Redecker e come capiscono perfettamente le femministe, soggetto e oggetto coincidono. Non basta combattere contro le costrizioni imposte dall'alto, ma si rivela altrettanto urgente creare nuovi tipi di relazioni e lavorare su sé stessi. La lotta per la libertà passa prima di tutto attraverso le pratiche contro l'interiorizzazione del dominio e delle dinamiche di potere per trasformarla, attraverso un impegno quotidiano, in desiderio di libertà. Così si esprime Newman:

"[...] la rivoluzione contro il potere deve essere anche una rivoluzione contro l'identità e i ruoli: un processo di soggettivazione radicale con cui sottrarci alle morsa del potere. Perciò la politica insurrezionalista dovrà affermarsi a livello molecolare del soggetto: sottoporre a critica la complicità e il coinvolgimento del soggetto con quel potere che lo domina attraverso identità e luoghi inamovibili, che trova sostentamento nelle pratiche quotidiane. In altre parole lo scopo dell'insurrezione deve non solo essere quello di trasformare più profondamente l'immediato spazio circostante e le relazioni sociali di ciascun individuo, ma anche quello di lavorare al livello della sua psiche: i due progetti sono anzi indivisibili." (AO 166/167)

E come se fossero nuovamente le milanesi a parlare, Newman sottolinea che quella che lui chiama insurrezione “non va solo contro un’oppressione esterna ma, ancor più fondamentalmente, va contro il dominio auto-interiorizzato”(AO 167).

Infine Newman invita ad attuare un ribaltamento di utopia e rivoluzione. Per evitare il dilemma del passaggio, von Redecker propone di fare dei tentativi per vivere, almeno in parte, la forma utopica di società a partire dal presente, di anteporre temporalmente l’utopia all’eventuale evento rivoluzionario. Non dunque prima la rivoluzione e poi la società utopica, ma spazi di utopia nel presente per non finire col rendere utopica la rivoluzione. E anche per l’anarchico “la forza dell’utopia non risiede nel modo offerto per dare un ordine alla società *dopo* la rivoluzione, ma nel disorganizzare la società così com’è oggi, nel fornire un punto di rottura nei rapporti sociali *in atto*, insinuando al loro interno un elemento di radicali eterogeneità” (AO 168)⁵⁶.

Se è questa l’idea di rivoluzione, i movimenti sociali e politici attuali e le attività e le forme di lotta contemporanee possono essere lette in maniera completamente diversa. Il mito rivoluzionario non è superato, piuttosto è cambiata l’immagine sul modello da mettere in atto. Allo stesso modo, l’anarchismo non è un movimento in crisi, ma, con le dovute modifiche, attuale più che mai. È quello che sostiene l’antropologo e attivista anarchico David Graeber nel saggio *L’anarchismo del ventunesimo secolo* (AO 39-46). Agli antipodi rispetto alle preoccupazioni di Berti, scrive che “il secolo anarchico è appena iniziato” (AO 44). Secondo questo studioso “sta diventando sempre più chiaro che l’era delle rivoluzioni non è finita. E sta diventando ugualmente chiaro che il movimento rivoluzionario globale del ventunesimo secolo avrà le sue radici non tanto nella tradizione del marxismo o del socialismo in senso stretto, bensì nell’anarchismo” (AO 39). Graeber interpreta i movimenti contemporanei in questo modo, perché ritiene che da sempre gli anarchici, con le loro teorie e pratiche di cambiamento, si siano distinti dai rivoluzionari più noti del secolo scorso e dai loro modelli fallimentari di rivoluzione. Anche secondo questo anarchico un certo tipo di rivoluzionarismo è definitivamente superato, e chi è impegnato seriamente per un cambiamento radicale questo lo ha capito bene. La consapevolezza di ciò può provocare un momento di disillusione e scoraggiamento, come osserva Brown nella sua analisi del sentimento di lutto. Graeber, tuttavia, non ritiene che uno scoraggiamento iniziale debba portare necessariamente all’immobilità e alla resa. Piuttosto trova nell’abbandono della fede in un ca-

⁵⁶ Corsivi miei.

povolgimento globale che prima o poi avverrà, un invito a non stare in attesa del grande evento, ma ad agire subito per creare spazi di libertà nel presente:

“Un numero sempre maggiore di rivoluzionari ha iniziato a riconoscere che “la rivoluzione” non avverrà come un grande momento apocalittico, l’assalto a qualche equivalente globale del Palazzo d’Inverno, ma attraverso un processo lungo in atto per la gran parte della storia dell’umanità (anche se – come per quasi tutte le cose – ha accelerato nella sua fase finale) pieno di strategie di fuga ed evasione e confronti drammatici che – come la maggior parte degli anarchici pensa – non dovrebbero mai arrivare a una conclusione definitiva. È abbastanza sconcertante, ma offre una notevole consolazione: non dobbiamo aspettare il “dopo la rivoluzione” per poter iniziare a intravedere la vera libertà.[...] per un anarchico, infatti, cercare di creare delle esperienze non alienanti di vera democrazia, è un imperativo etico. Solo creandosi la propria forma di organizzazione nel presente, creando almeno una sommaria approssimazione di una società libera in cui un giorno chiunque dovrebbe essere in grado di vivere, si potrà essere sicuri di non cadere nuovamente nel baratro. Dei tetri rivoluzionari privi di gioia che sacrificano tutti i piaceri alla causa possono solo generare delle tette società prive di gioia.” (AO 39)

A giudicare dalle tendenze attuali, dunque, nemmeno in campo anarchico la rivoluzione auspicata è quella di un rivolgimento violento dall’oggi al domani. Resta da vedere se, come per il femminismo, anche per l’anarchismo vi sono già nel passato delle teorie e degli esempi di pratica a cui oggi si possa fare riferimento. L’esempio di Landauer sembra confermare che anche la tradizione anarchica possa vantare al suo interno dei modelli rivoluzionari alternativi, non consistenti in prediche di rivoluzionari fanatici convinti di essere portatori di verità incontrovertibili e non contrassegnati da un immaginario di rivoluzione come evento eclatante, rapido e sconvolgente che tanti problemi ha portato con sé.

Alla luce di questi brevi esempi viene da chiedersi se ciò a cui deve rinunciare l’anarchismo sia davvero l’ideale rivoluzionario, come propone Berti, visto che i teorici e gli attivisti sembrano inseguire un modello di rivoluzione che nulla ha da spartire con quello contraddistinto da fondamentalismo e imposizione. Se c’è qualcosa con cui deve chiudere definitivamente l’anarchismo, in quanto, ad avviso di chi scrive, ne rappresenta la somma incoerenza, questo è l’androcentrismo. È bene prendere le distanze da un certo tipo di rivoluzionarismo del passato, come fa Berti e come, in modo meno esplicito e radicale, sembrano farlo molti pensatori anarchici contemporanei. Sarebbe tuttavia ancor più urgente, distanziarsi una volta per tutte dal maschilismo presente nella storia del pensiero e dei movimenti anarchici. I brevi cenni fatti sul sessismo nelle file anarchiche nel secondo capitolo

di questo lavoro, avevano lo scopo di capire quanto androcentrico fosse quel pensiero, per individuare anche nell'anarchismo la falla teorica del "dilemma del passaggio", visto che la mancata riflessione sulla transizione dai moti rivoltosi alla società utopica è da attribuire anche all'assenza di presenze femminili nell'immaginario dell'atto rivoluzionario. È però chiaro che ciò che è emerso innanzitutto e in modo più lampante è la presenza, fra gli anarchici, di un pensiero intriso di sessismo. Un movimento che si batte per la libertà di tutti gli esseri umani di tutto il mondo, si rivela, almeno in parte, incapace di comprendere anche le donne in questa liberazione. Ciò avviene talvolta perché vige la convinzione che alla libertà femminile ci pensa la rivoluzione anarchica a cui, se lo vogliono, le donne possono partecipare, senza dover pensarla e combatterla in prima persona. L'esempio di Kropotkin che invita le militanti anarchiche a dedicare la loro energia alla lotta dei lavoratori e non alle questioni sessuali rivela che l'oppressione della donna è ritenuta meno importante rispetto a quella della classe lavoratrice. Talaltra, invece, non si può negare che vi è una misoginia profonda ed esplicita, come hanno dimostrato gli esempi di Proudhon che ritiene la donna inferiore all'uomo e di Berneri che vede nella donna emancipata una scimmia intenta a imitare l'uomo senza averne le reali possibilità.

Come racconta Sheila Rowbotham nel suo libro *Donne, resistenza e rivoluzione*⁵⁷, "molti rivoluzionari maschi non riuscirono a liberarsi da un profondo disprezzo per le donne" e "non seppero applicare alle donne alcuni degli ideali che propugnavano" (DDR. 89). Anche alcuni tra gli anarchici più famosi fanno parte di questi rivoluzionari. Non a caso Bruna Bianchi nell'introduzione alla raccolta di saggi dell'anarchica e femminista Emma Goldman ricorda che "la certezza che le disuguaglianze tra i generi si sarebbero risolte con l'instaurazione di un nuovo ordine sociale era diffusa tra i compagni di lotta delle femministe anarchiche che si trovarono a dover sfidare prima di tutto la sottovalutazione, l'indifferenza e talvolta l'ostilità degli uomini con i quali lavoravano fianco a fianco"⁵⁸. Chi crede che la liberazione della donna avvenga come conseguenza di una rivoluzione sociale, non prende molto sul serio il ruolo attivo delle donne nella rivoluzione, né la peculiarità della loro oppressione, e ha un effetto demotivante sulla partecipazione femminile alla liberazione. "Può essere vagamente incoraggiante sentirsi dire che in un futuro remoto, molto dopo la liberazione totale di tutti gli altri esseri umani, verrà creato un mon-

⁵⁷ Sheila Rowbotham, *Donne, resistenza e rivoluzione. Una analisi storica per una discussione attuale*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino, 2. Edizione 1976 (verrà indicata da qui in avanti nel testo principale e nelle note con "DDR" e la pagina di riferimento).

⁵⁸ Emma Goldman, *Femminismo e Anarchia*, Introduzione di Bruna Bianchi, BFS edizioni, Pisa 2009, p. 10.

do nuovo per le donne”, scrive ancora Rowbotham. “Ma è improbabile che ciò spinga qualcuna all’azione” (DDR 108).

Se la preoccupazione del movimento anarchico è la perdita di terreno e attrattiva e se l’anarchismo vuole continuare a rappresentare un bacino di idee e iniziative valide, non è il mito rivoluzionario che deve lasciarsi alle spalle, ma il sessismo. Non va eliminata la componente rivoluzionaria, per quanto a tratti ingenua e in parte anacronistica, ma quella maschilista e misogina che affiora dagli scritti di alcuni degli esponenti più importanti. A questo proposito, un buon inizio potrebbe essere quello di dissociarsi dalle posizioni sessiste e cominciare a considerare anche le donne anarchiche che ci sono state nella storia. E di parlarne come persone capaci di intendere e di volere e non come compagne, mogli, sorelle e amanti degli anarchici maschi. Il testo *Anarchiche* di Lorenzo Pezzica va in questa direzione. Anche gli storici del pensiero, che rappresentano il punto di riferimento di molte e molti che intendono capire e approfondire l’anarchismo e la sua storia, nel loro lodevole sforzo di elencare i pensatori e rivoluzionari di un movimento così eterogeneo, potrebbero nominare i passaggi misogini e l’atteggiamento sessista di alcuni suoi esponenti e prenderne le distanze. Specialmente se intendono fare un’analisi degli elementi del pensiero anarchico da superare, non può mancare un’esplicita perplessità nei confronti di posizioni e opinioni maschiliste. Un atteggiamento critico nei confronti di ispiratori e maestri e l’avversione a ogni accettazione indiscussa di idee e posizioni rientrano, del resto, nello spirito anarchico e contribuiscono a tenerlo in vita.

Conclusion

L'entusiasmo per la rivoluzione, che nel Settecento aveva riempito di ottimismo nei confronti del progresso della storia umana il filosofo Immanuel Kant e che era presente in modo significativo anche nell'Ottocento e Novecento, è entrato in crisi. Tra i maggiori critici c'è proprio chi appartiene a tradizioni di pensiero e movimenti politici che più di altri nella rivoluzione avevano riposto la propria fiducia. Il risultato dei capovolgimenti socio-politici più tragici e famosi del secolo scorso, ha trasformato l'entusiasmo in demoralizzazione e ha condotto a un forte scetticismo nei confronti dei rivoluzionari, visti ormai più come guerrafondai senza scrupoli che come persone dedite alle esigenze dell'umanità. Il pensiero politico radicale rischia di veder franare irreversibilmente il terreno su cui ha costruito le proprie teorie e il proprio impegno. Alcuni quesiti emergono con urgenza: Che posizione bisogna prendere nei confronti della rivoluzione? Come si può continuare a lottare per un cambiamento radicale in un momento di generale disillusione senza perdere credibilità?

Von Redecker trova la soluzione in una riflessione accurata sul significato di "rivoluzione". La studiosa ritiene parziale ed errato attribuire questo termine soltanto alle lotte clamorose, rapide e distruttive, guidate da rivoluzionari maschi forti e virili, pronti a impadronirsi del potere con la violenza. Se è questa l'unica interpretazione corretta di ciò che è una rivoluzione politico-sociale, le conclusioni di Berti e Brown che rilevano la necessità di allontanarsi da ogni rivoluzionarismo, sono giuste e inevitabili. Se invece si effettua un'estensione del concetto di "rivoluzione", possono essere incluse anche quelle pratiche e ancor più quelle agenti rivoluzionarie del passato che si sono distinte dall'idea di rivoluzione come singolo evento sulle cui macerie costruire il nuovo e si sono impegnate in pratiche rivoluzionarie di tipo completamente diverso.

Riprendendo a questo proposito la definizione arendtiana di "rivoluzione", dei quattro criteri che devono essere presenti per poter usare questo termine, solo uno di essi nella reinterpretazione del concetto perde importanza. Mentre, infatti, rimangono immutate le caratteristiche riguardanti l'aspirazione alla libertà pubblica di tutte/i, l'universalità delle intenzioni e la nascita di qualcosa di completamente nuovo, solo la violenza non risulta più un tratto essenziale. È una modifica relativamente marginale se si considera che il significato di "rivoluzione" qualche secolo fa è stato capovolto. Ma è di grande importanza se con

von Redecker si sostiene che il problema maggiore delle rivoluzioni sta nell'averle ideate come rapidi processi di distruzione. I criteri di universalità, libertà e capovolgimento sono presenti anche in movimenti rivoluzionari che vedono nell'impegno per la rivoluzione un percorso duraturo e fatto di piccoli passi, poiché non sono più la violenza e la *durata* a contrassegnare una rivoluzione e a distinguerla da una ribellione o da una riforma, bensì le aspirazioni e *l'orizzonte*.

La strada da seguire consigliata da Brown, di introdurre il concetto di post-rivoluzione non convince. Il prefisso "post" dovrebbe esprimere elementi di continuità e di discontinuità con le rivoluzioni del Novecento permettendo di tenere in vita lo spirito critico e la voglia di trasformazione. La continuità sarebbe quella con l'immaginario di un mondo diverso, giusto e libero e con una critica radicale alla società e le sue istituzioni; la discontinuità quella con il fondamentalismo dei rivoluzionari e con le pratiche violente e repressive portate avanti dagli stessi. Ma questa soluzione al problema del tramonto del mito rivoluzionario presenta un grande problema: parlare di post-rivoluzionarismo mette sullo stesso piano tutto l'impegno per la rivoluzione che nel passato c'è stato, facendo sembrare i rivoluzionari e le loro pratiche tutti ugualmente esecrabili. Invece, persone impegnate in un cambiamento radicale e militanti scettiche e critiche verso i rivoluzionari di mestiere e il loro atteggiamento fondamentalista sono esistite anche in passato e sono state artefici di modelli di rivoluzione diversi da quelli più noti. Le femministe, per esempio, hanno delle teorie e degli esempi concreti di agire politico radicale da cui si può trarre spunto anche nel presente. Si tratta solo di tenerne conto e di dar loro l'importanza che si meritano.

Ed è questo l'invito di Eva von Redecker. All'interno del dibattito sulla rivoluzione, propone di spostare dal margine al centro le riflessioni e le iniziative delle femministe in quanto molte di loro hanno fatto propria un'immagine di rivoluzione non viziata da pretese di verità universali, non tendenti al fanatismo e non miranti alla rapida e violenta distruzione dell'esistente. Non hanno avuto questo progetto perché non individuavano i fattori dell'oppressione solo all'esterno degli individui, perché non pensavano che ci potessero essere programmi rivoluzionari che non fossero in continuo contatto con la realtà e che dunque non necessitassero di essere modificati, rivisti, migliorati. Non pensavano che un cambiamento globale si potesse raggiungere in un periodo breve di tempo e non credevano che la disponibilità a morire per la rivoluzione fosse di utilità a qualcuno, ma che, al contrario, ciò era parte di un immaginario tanto romantico e affascinante quanto ideologico e segnato esclusivamente al maschile.

Spostare dal margine al centro le riflessioni e le pratiche femministe, significa anche uscire da una visione androcentrica di rivoluzione, una visione, che, come pensa von Re-decker, è la maggior responsabile dell'interpretazione di rivoluzione come gesto singolo e del linguaggio "marziale" intriso di immagini di uomini forzuti e virili, pronti a morire al fronte in un'errata analogia con le guerre di conquista. Per molte femministe, inoltre, il "dilemma del passaggio" dall'insurrezione rivoluzionaria alla nascita di una società nuova, giusta e libera, presente nelle teorie rivoluzionarie più famose, non si è posto. Non hanno mai avuto intenzione, infatti, di aspettare che un'azione esterna guidata da alcuni rivoluzionari porti loro la libertà. Al contrario, queste donne pensavano che tutta la loro vita dovesse consistere in piccole messe in pratica dell'utopia, del mondo, della vita e della società auspicata, in ogni singolo gesto pubblico, privato e personale, negli interstizi del sistema vigente. Molti movimenti femministi sono stati scettici già negli anni sessanta del secolo scorso nei confronti di una politica rivoluzionaria tutta concentrata sul "momento apocalittico" della grande rivoluzione. Il modello di vita desiderato non doveva essere il risultato dell'attesa rivoluzione ma andava realizzato in anticipo, perché la riuscita della rivoluzione dipendeva proprio da queste anticipazioni. La ristrutturazione della società e delle soggettività è, infatti, un compito pre-rivoluzionario e non post, anzi, è già pratica rivoluzionaria.

Il titolo che la femminista statunitense Juliet Mitchell ha dato a un suo saggio del 1966, ovvero *Women, the longest revolution*, significa sia che la rivoluzione delle donne necessita di tempi e modi che non sono quelli legati all'immaginario classico della rivoluzione, sia che lo sforzo rivoluzionario di una donna dura tutta la sua vita. Tra i testi di autrici donne che riguardano l'impegno rivoluzionario, molto diffuse sono le autobiografie (da Emma Goldman fino ad Angela Davis) in cui vengono raccontate lotte portate avanti per lunghi anni, se non per una vita intera. Lo stesso testo esposto in questo lavoro, *Non credere di avere dei diritti*, racconta una storia di pensieri e pratiche durata più di vent'anni.

Queste femministe ci insegnano che è sbagliato dividere l'utopia dalla rivoluzione e distinguere i due piani anche temporalmente, con l'utopia che dovrebbe seguire l'atto rivoluzionario e che quindi verrebbe messa in atto soltanto una volta che il grande capovolgimento fosse accaduto. Esse non vivono la dissociazione tra presente e futuro che questa visione implica, perché sono scettiche nei confronti di una comprensione dell'agire politico eroica e marziale. Non è affatto vero, del resto, che i momenti più radicali e importanti di mutamento siano o debbano essere quelli di lotta, distruzione e violenza.

Anche fra gli anarchici c'è chi ha interpretato il concetto di rivoluzione in senso esteso. È stato fatto in passato e lo si fa ancor più nel presente. Attraverso questa estensione sia temporale, sia rispetto ai metodi da adottare, sono inoltre meglio inquadrabili e analizzabili i movimenti di protesta e le forme di lotta attuali. Oltre alla possibilità di analizzare i nuovi modelli di antagonismo, la reinterpretazione del concetto di rivoluzione permette di dare alle e ai militanti radicali l'importanza che meritano.

Questo lavoro non intende dare una risposta definitiva a tutti i problemi legati al pensiero rivoluzionario. L'intento è di smontare l'ipotesi secondo cui tutti i pensieri e modelli rivoluzionari sono potenzialmente fondamentalisti e illiberali. Va da sé che l'estensione del concetto di "rivoluzione" non è la soluzione a ogni difficoltà che il pensiero di un cambiamento sociale e politico che sia radicale e universale comporta. Se, infatti, una reinterpretazione del concetto risolve i problemi della transizione da moti violenti alla società pacifica e se elimina gli elementi di fondamentalismo e i meccanismi liberticidi, presenta tuttavia e inevitabilmente altre e nuove problematiche.

Innanzitutto l'estensione del concetto di rivoluzione potrebbe avere come conseguenze che l'immaginario della rivoluzione perda ancora più in attrattiva di quanto non sia già accaduto. È certamente più facile appassionarsi e trarre ispirazione da personaggi famosi e rivoluzioni imponenti che non dal lavoro faticoso, quotidiano, lungo e forse senza nessun cambiamento stupefacente, portato avanti dalle femministe, spesso nell'anonimato più assoluto. Se l'impegno per la rivoluzione copre l'arco di una vita e non porta a significanti risultati immediati si rischia che i più non siano disposti a dedicarsi alla stessa.

Oltre a ciò, si è in presenza di un nuovo "dilemma del passaggio", meno tragico in quanto non implica nessuna oppressione e nessun spargimento di sangue, ma non meno problematico. Il dilemma consiste nel passaggio da pochi/e militanti rivoluzionari/e alla maggioranza degli esseri umani. Un movimento che si allarga in modo pacifico sembra, infatti, destinato a perdere in radicalità. Più si estende, meno è rivoluzionario. Berti avvisa che "le masse non sono mai state rivoluzionarie" e il collettivo della libreria di Milano ha commentato una manifestazione di 200.000 donne che, a loro avviso, non avanzavano pretese consapevoli e radicali in questo modo: "una massa senza testa – meglio 50 donne che vivono quotidianamente una pratica politica effettiva che 200.000 per le quali il giorno dopo

tutto resta come prima”⁵⁹. Da un lato, dunque, sembra inevitabile che per mantenere una certa radicalità e per non perdere di vista l’orizzonte rivoluzionario, i movimenti, pur pensando alle donne tutte o all’umanità intera, non possano avere un numero illimitato di partecipanti. Dall’altro lato tuttavia, se le pratiche politiche rivoluzionarie rimangono di poche/i, è difficile che conducano a una rivoluzione universale. La nuova difficoltà sta dunque nel diffondere pratiche rivoluzionarie di una minoranza in modo tale che diventino quelle della maggioranza senza ricorrere all’imposizione. Per quanto riguarda il femminismo c’è il rischio che si creino al massimo delle isole felici con donne che almeno parzialmente hanno trovato la loro libertà, ma che rimangono all’interno di un oceano di donne oppresse. Ammesso e non concesso che questo sia possibile, si può parlare di pratiche e di donne rivoluzionarie, ma certo non di una rivoluzione. Secondo Von Redecker le grandi strutture della società e dell’economia non sono immuni ai cambiamenti locali e su piccola scala. È da considerare, tuttavia, il pericolo che piccoli spazi di utopia vissuta all’interno della società da parte di minoranze garantiscano la stabilità della stessa più che metterla seriamente in crisi e favoriscano il mantenimento del sistema vigente invece di distruggerlo.

Infine, se i tempi del capovolgimento sono prolungati, come prevede l’estensione del concetto di rivoluzione, anche le forze conservatrici hanno maggiore occasione di trovare il tempo e i modi di organizzarsi e reagire.

Queste questioni, tuttavia, non rappresentano necessariamente un freno all’entusiasmo rivoluzionario, ma possono rappresentare, al contrario, le nuove sfide da cogliere per il femminismo e l’anarchismo. È essenziale però accettare che un modello perfetto e una soluzione definitiva su come dev’essere portata avanti una rivoluzione sono impossibili da trovare, e soprattutto è fondamentale non permettere che i rivoluzionari criminali e le rivoluzioni disastrose si impadroniscano di tutti i possibili significati di “rivoluzione” come se non ci fossero altri esempi di pratiche e persone rivoluzionarie. C’è chi ha lottato guardandosi bene dal prendere il potere - gli anarchici - e in modo ancor più significativo c’è chi da sempre si batte seguendo un’idea diversa di rivoluzione – le femministe.

Nell’alternativa tra l’abbandono completo dell’ideale della rivoluzione e il tentativo di introdurre dei distinguo per non fare di tutta l’erba un fascio, questo lavoro invita a scegliere la seconda. Come si è cercato di dimostrare, sembra la soluzione più corretta nei con-

⁵⁹ Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Orlanda Frauenverlag, Berlin 1988, p. 15.

fronti delle rivoluzionarie del passato e quella più incoraggiante per chi continua a pensare che urge un cambiamento profondo e che ci si debba e possa impegnare per attuarlo. Un conto, infatti, è far tesoro degli errori del passato, compresi quelli altrui, un altro è abbandonare ogni ambizione rivoluzionaria tradendo così la propria storia.

Anche se si ritenesse ingenua e anacronistica la speranza che von Redecker pone tutt'ora nella forza ed efficacia delle pratiche rivoluzionarie e si optasse per il proposito più modesto di Brown di mantenere vivo solo lo spirito della rivoluzione, ciò può solo accadere attraverso l'attenzione a teorie e pratiche rivoluzionarie diverse e la loro diffusione. Come si mantiene vivo, infatti, lo spirito rivoluzionario, se tutto il rivoluzionarismo è bollato come fondamentalista e oppressivo? Solo spostando dal margine al centro quelle teorie ed esperienze rivoluzionarie del passato che non si sono macchiate di fanatismo e crimini, e solo facendo riferimento ai loro esempi si può provocare l'effetto incoraggiante di non abbandonare la fede nelle possibilità di cambiamento e di combattere la sensazione di lutto che Brown trova tanto controproducente.

L'obiettivo di questo lavoro non è, infine, quello di sostenere che le femministe della seconda generazione hanno fatto la grande rivoluzione, né se ne sente la necessità. Si tratta piuttosto di dimostrare che queste femministe potrebbero aver messo in moto una rivoluzione intelligente e potenzialmente molto produttiva, che richiede di essere portata avanti. Se essa condurrà un giorno al raggiungimento di tutti gli obiettivi e alla vera e definitiva liberazione di tutte le donne o di tutti gli esseri umani del mondo, non è dato sapere. L'agire politico, come dimostra Hannah Arendt, è inevitabilmente imprevedibile. Ma il ruolo delle femministe odierne può essere quello di imparare da chi le ha precedute e, con le differenze che si ritengono giuste apportare, continuare le loro pratiche rivoluzionarie. Come secondo le donne della libreria di Milano ognuna per essere libera deve pagare un debito simbolico e provare riconoscenza verso le donne che l'hanno preceduta (poiché non è vero che anche se svantaggiate “non si deve niente a nessuno” NCD 158), così può fare il femminismo attuale con quello che lo ha preceduto. Questo gli permetterebbe di trovare lo slancio e continuare la via verso la libertà e verso un mondo in cui il genere femminile non sia più subalterno, come evidenzia Zerilli quando critica l'oblio del femminismo attuale nei confronti del proprio passato.

In effetti le femministe che, come Brown, prendono le distanze dalla rivoluzione, si dimenticano di chi le ha precedute e che sono le stesse che in gran parte avevano già preso le distanze dal “rivoluzionarismo ufficiale” molto prima del sopraggiungere della disil-

lusione generale rispetto a esso, pur non rinunciando alle proprie ambizioni radicali. Il compito del femminismo non è farsi carico dei fallimenti altrui, ma quello di dar forza alla propria tradizione, senza dubbio criticandola e modificando le teorie e i modelli di lotta che si ritengono più pertinenti in dati momenti. Ciò non deve condurre, tuttavia, a farsi distrarre e influenzare eccessivamente da altri movimenti o dalla disillusione generale quando si stabilisce che cosa sia una rivoluzione, e dalla paura di avanzare pretese troppo radicali quando si chiede la libertà. In questo modo le femministe, con tutte le differenze che ci sono tra le varie posizioni e con le numerosissime difficoltà che ogni progetto di cambiamento profondo incontra, possono continuare a sviluppare le loro idee di trasformazione senza perdere in radicalità e facendo onore alle rivoluzionarie del passato, loro sì veramente esemplari.

Bibliografia

Testi principali:

- ARENDRT Hannah, *Sulla Rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006.
- ARENDRT Hannah, *Vita Activa. La condizione umana*, edizione Tascabili Bompiani, XVIII edizione, Bergamo 2014, tradotto da Sergio Finzi dall'inglese *The human condition*, University of Chicago U.S.A., 1958.
- BERTI Giampietro, *Libertà senza Rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 2012.
- BERTI Giampietro, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita Editore, Manduria – Bari – Roma 1998.
- BROWN Wendy, *Women's Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics*, Routledge, London 2003.
- LANZA Luciano, a cura di, *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, libertaria 2014, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2013.
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Seller, Torino, 1987.
- PEZZICA Lorenzo, *Anarchiche. Donne ribelli del Novecento*, ShaKe Edizioni, Milano – Rimini - Lavis 2013.
- ROWBOTHAM Sheila, *Donne, resistenza e rivoluzione. Una analisi storica per una discussione attuale*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino, 2. Edizione 1976.
- VON REDECKER Eva, *Feministische Strategie und Revolution*, in *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, ed. Landweer, Newmark, Kley, Miller, edito da tran script Verlag, Bielefeld 2012.
- ZERILLI Linda M.G, *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, prefazione di Judith Butler e traduzione dall'inglese di Bettina Engels, Verlag Turia + Kant, Wien -Berlin, 2010. Edizione tedesca di *Feminism and the Abyss of Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2005.

Testi citati:

- CIRILLO Lidia, *Lettera alle Romane. Sussidiario per una scuola dell'obbligo di femminismo*, Il Dito e La Luna, Milano 2001.
- GOLDMAN Emma, *Femminismo e Anarchia*, introduzione di Bruna Bianchi, BFS edizioni, Pisa 2009.
- KANT Immanuel, *Conflitto delle facoltà*, 1798.

Testi nominati:

- CAVARERO Adriana, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, ombre corte, Verona 2014.
- DAVIS Angela, *Autobiografia di una rivoluzionaria*, minimum fax, Roma 2013.
- DE BEAUVOIR Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012.
- GOLDMAN Emma, *Vivendo la mia vita*, La Salamandra, Milano voll. 1,2,3; Zero in condotta, Milano 1994, vol. 4.
- GIBSON Katherine, GRAHAM Julie, *The End of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2006.
- LONZI Carla, a cura di, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Scritti di Rivolta femminile 1,2,3, Milano 1974.
- MITCHEL Juliet, *La condizione della donna*, Il nuovo femminismo. Nuovo politecnico 53, Einaudi 1972.
- WOLLENSTONECRAFT Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, 1772 in *Tempo di rivoluzione. Sui diritti degli uomini e delle donne*, Edizioni Spartaco 2004.

Altri testi di riferimento:

Anarchismo:

- A RIVISTA ANARCHICA (in particolare i numeri 377-385 in cui viene dibattuto il libro di G. Berti *Libertà senza Rivoluzione*).
- PANI Filippo e VACCARO Salvo, *Il pensiero anarchico. Alle radici della libertà*, Atlanti della filosofia, Demetra, Verona 1997.

Femminismo:

- CAVARERO Adriana, RESTAINO Franco, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- PASSERINI Luisa, *Storie di donne e femministe*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
- ZERILLI Linda M.G., *Doing without Knowing. Feminism's Politics of the Ordinary*, Political Theory, Vol. 26, No. 4, Sage Publications, 1998.