

NEWFEMINISM NOW!

MEDIATED SEXUALITY & (IM)MEDIATED FEMINISM IN NEOLIBERAL TIMES: FEMALE DISAPPEARANCE, POLITICAL CORRECTNESS AND «NEOLIBERAL WOMANHOOD»

di Lorenzo Marras

§3

Neofeminism Now!

Dal «Social Feminism» al «Market Feminism»

«What is aimed at in England is “meritocracy”, which is clearly once more the establishment of an oligarchy, this time not of wealth or of birth but of talent. [...] In America such an almost physical division of the children into gifted and ungifted would be considered intolerable. Meritocracy contradicts the principle of equality, of an equalitarian democracy, no less than any other oligarchy».

H. Arendt¹

«Another alternative to solidarity which has had some effect is the idea of individual opportunity of the ladder. It has been one of the forms of service to provide such a ladder, in industry, in education and elsewhere. And many working-class leaders, men in fact who have used the ladder, have been dazzled by this alternative to solidarity. Yet the ladder is a perfect symbol of the bourgeois idea of society, because, while undoubtedly it offers the opportunity to climb, it is a device which can only be used individually: you go up the ladder alone. This kind of individual climbing is of course the bourgeois model: a man should be allowed to better himself. [...] Because of this, the ladder idea has produced a real conflict of values within the working class itself. My own view is that the ladder version of society is objectionable in two related respects: first, that it weakens the principle of common betterment, which ought to be an absolute value; second, that it sweetens the poison of hierarchy, in particular by offering the hierarchy of merit as a thing different in kind from the hierarchy of money or of birth».

R. Williams²

«I'm just lying in a bar with my drip feed on/Talking to my girlfriend waiting for something to happen/And I wish it was the Sixties/I wish I could be happy/I wish, I wish/I wish that something would happen/Where do we go from here?/The planet is a gunboat in a sea of fear».

[Radiohead, *The Bends*, 1995](#)

In qualche modo definibile come una manifestazione del *Mainstream Feminism*, del “Post-femminismo”³ e del *Fourth Wave Feminism*,⁴ quello dei *Social Justice Warrior* dei

¹ H. Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, p. 180.

² R. Williams, *Culture and Society 1870-1950*, Anchor Books, New York, 1960, pp. 350-351.

³ Pur avendo trovato il suo momento a partire dai 2000s e soprattutto nei 2010s, il Post-femminismo ha cominciato ad affacciarsi già alla fine dei 1980s e soprattutto nei 1990s.

2010s è un fenomeno che s'inscrive in un paesaggio storico radicalmente diverso da quello che andò originando il femminismo dei *Sixties*. Un paesaggio, cioè, definito da una profonda trasformazione storica, politica, culturale e soprattutto tecnologica, la quale ha contribuito a determinare una rimodulazione interna al femminismo, che, pur rimanendo nella sua sostanza progressista, ha visto negli anni spostare – per dirla con la celebre e controversa ricostruzione di Nancy Fraser – l'asse del suo centro, dalla critica sociale alla critica culturale, subordinando così «le lotte socio-economiche alle lotte per il riconoscimento», e le lotte per la redistribuzione a quelle per l'identità.⁵ Oppure – il che, da un punto di vista più propriamente

⁴ Sul cosiddetto *Fourth Wave Feminism*, cioè quello che si è andato delineando nei 2010s: N. Rivers, *Postfeminism(s) and the Arrival of the Fourth Wave. Turning Tides*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2017, P. Chamberlain, *The Feminist Fourth Wave. Affective Temporality*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2017.

⁵ La [ricostruzione controversa della storia del “secondo femminismo”](#) a cui facciamo riferimento è ovviamente N. Fraser, *Feminism, Capitalism and the Cunning of History*, «New Left review», 56(56), 2009, pp. 97-117. Ora anche in N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, trad. it. A. Curcio, ombre corte, Verona, 2014, pp. 245-266 (la citazione si trova a p. 257). Pur concordando, nelle questioni qui in oggetto, con le strutture teoriche e storiche di Fraser, di cui facciamo estensivamente uso, qui non ne riprendiamo alcune di quelle che potrebbero essere considerate come sue problematiche generalizzazioni, quelle che stando ad alcuni dei suoi critici lascerebbero intendere che il movimento femminista dei *Sixties* fosse un blocco monolitico che coincideva con il femminismo bianco e di “sinistra” della middle-class statunitense (come fin dai primi 1980s cercò di mettere in evidenza anche Angela Davis in “Donne, razza e classe” del 1981, accusando il femminismo di sinistra dei *Sixties* come implicitamente razzista, e anticipando molto del successivo discorso intersezionale), il quale nei 1960s/1970s tutto essenzialmente “anticapitalista” (nel senso propriamente socialista, come se non esistesse un «liberal feminism» anche prima dell'avvento su scala globale del neoliberalismo) e, nei 1980s-1990s avrebbe, in toto, deciso di abbracciare il neoliberalismo, per arrivare a legittimarlo fin quasi a diventarne l'araldo. L'analisi di Fraser, insomma, tenderebbe ad equivocare femminismo – femminismo, per così dire, “bianco”, middle class e statunitense – e *Left Feminism* (se non proprio *Marxism Feminism*), “dimenticando”, per dir così, espressioni del femminismo come, tra le molte, il *Liberal Feminism*, il *Black Feminism*, il *Third World Feminism* e, perché no, a partire dai 1990s anche l'*Intersectional Feminism* e il *Transnational Feminism*. Di qui l'impossibilità del femminismo storico di rendere conto, in maniera inclusiva, delle diverse identità – razziali, culturali, nazionali, politiche e di classe – della donna, cosa che, com'è noto, ha portato Alice Walker a coniare il termine «womanism» (A. Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1983, pp. xi-xii) al fine di estendere la questione femminista a tutte le identità femminili che, stando a questo discorso, venivano escluse dal femminismo dei *Sixties*, e così farne un discorso parallelo, ma non sempre coincidente, a quello della «Second Wave Feminism». Senza poter entrare nel merito specifico del *womanism* e dell'intersezionalità, allo stesso qui riteniamo che, esattamente come nel femminismo dei *Sixties* le donne/femministe non sempre parlavano all'unisono e su multi punti si differenziavano (e quindi anche nella critica al capitalismo), ed è per questo che in questa sede affronteremo il problema di come il neoliberalismo *mainstream* abbia sedotto e continui a sedurre molte donne e molte femministe, ma, per quel che qui c'interessa, non se lo abbia fatto per il femminismo *tout court*. Ci riferiamo in particolare al *Black Feminism*, al *Third World Feminism* e all'*Intersectional Feminism*, che hanno continuato a criticare il sistema dal punto di vista economico-politico e nella sua totalità organica, in maniera appunto internazionale ed intersezionale, spesso in difesa di un modello socialdemocratico di *welfare* ed *equality* e, alla fine dei 2010s, anche contro ogni compromesso con la cultura delle destre nazionaliste. Si pensi anche a come migliaia di donne l'8 Marzo del 2017 sono scese in piazza a manifestare «[not just against Trump and his misogynist policies, but also against the conditions that produced Trump, namely the decades-long economic inequality, racial and sexual violence, and imperial wars abroad](#)». Cfr. anche B. Honig, *Shell-Shocked. Feminist Criticism after Trump*, Fordham University Press, New York, 2021. Insomma, non sempre i femminismi si sono lasciati sedurre dal neoliberalismo, come il discorso di Fraser potrebbe lasciare intendere. Sul problema dell'esclusione nel femminismo storico E. V. Spelman, *Inessential woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Beacon Press, Boston, 1988. Per una storia e critica del “razzismo” all'interno del femminismo (come anche sulla sua “commodification” da parte della cultura dei 2000s) cfr. anche K. Beck, *White Feminism. From the Suffragettes to Influencers and Who They Leave Behind*, Atria Books, New York, 2021. Sulla politica del *Black Feminism* dai *Sixties* ai 2010s, D. Harris, *Black Feminist Politics. From Kennedy to Trump*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2019. Sulla lettura del femminismo di Nancy Fraser, come anche della sua

marxista/marxiano e socialista,⁶ è forse lo stesso – le lotte comuni per l’emancipazione e per le questioni di genere sono state completamente separate dalle dinamiche della lotta di classe e da quelle dello sfruttamento economico e dall’oppressione patriarcali, facendosi sempre di più una questione individuale, quasi privata, e spesso fondata su di una logica esclusivamente “sentimentale” e sulla strategia del “self-care”, più che su di una logica «critica».⁷ Ed è così

«critica» alla svolta neoliberale, cfr. P. Johnson, *Critique in a Neoliberal Age*, Routledge, London-New York, 2020, pp.126-141. Su ulteriori e possibili criticità della lettura del *2nd Wave Feminism* di Fraser sono state messe in evidenza, tra gli altri, da O. Aslan, Z. Gambetti, *Provincializing Fraser’s History: Feminism and Neoliberalism Revisited*, «History of the Present», 1(1), 2011, pp. 130-147; N. Funk, *Contra Fraser on Feminism and Neoliberalism*, «Hypatia», 28(1), 2013, pp. 179-196; B. Bhandar, D. Ferreira da Silva, [White Feminist Fatigue Syndrome](#); E. Prügl, *Neoliberalising Feminism*, «New Political Economy», 20(4), 2015, pp. 614-631; P. Johnson, *Feminism as Critique in a Neoliberal Age: Debating Nancy Fraser*. «Critical Horizons», 19(1), 2017, pp. 1–17; M. L. Ferguson, *Neoliberal feminism as political ideology: revitalizing the study of feminist political ideologies*, «Journal of Political Ideologies», 22(3), pp. 221–235. Cfr. anche S. Keskinen, P. Stoltz, D. Mulinari (a cura di), *Feminisms in the Nordic Region. Neoliberalism, Nationalism and Decolonial Critique*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2021.

⁶ Va da sé che quando scriviamo “social feminism” non per questo intendiamo “socialist feminism”, che è una declinazione diversa e più specifica. In questo scritto, quando non diversamente specificato, attraverso “social feminism” intendiamo una più generica attenzione dei femminismi alle questioni di ordine economico-sociale e alla causa comune delle donne intese come collettività, ma non per questo spingendosi fino all’idea stessa del socialismo, al marxismo od al comunismo. Per una lettura del “socialist feminism” nei e dei *Sixties*, si veda Z. R. Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and The Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York-London, 1979.

⁷ Ci riferiamo, qui, anche a quello che Patricia Stuelke ha brillantemente definito come «reparative turn» dei 1990s all’interno di molta critica culturale e di parte del femminismo, in particolare quello a vario titolo definibile come «queer», e portato avanti principalmente da Eve Sedgwick. Secondo Stuelke, la logica della “riparazione”, nel rifiuto del valore della logica critica in senso marxiano e/o foucaultiano (e da Sedgwick definita come «paranoide») sia una espressione – se pur involontaria – della governance neoliberale, e piuttosto che una sua “critica”, una sua *ethical response*, rientri invece nelle sue strutture del sentire: «This is a story of how neoliberal racial capitalism in the years of its ascent was tied to an emerging activist, scholarly, and state reparative imaginary at the sites of US empire’s extension. [...] my object in offering an activist genealogy of the reparative at the site of neoliberal racial capitalism and empire is mostly to remain clear-eyed about how reparation, including reparative reading, has historically been implicated in short-circuiting rather than successfully realizing attempts to break with the world as it is in order to create equality [...] Reparation, on the other hand, represents the interpretive (and perhaps activist) wave of the future, a turning away from critique for which there is no need anymore, given its failure not only to predict the future (“the war went on for twelve more years”), but also its inappropriateness in a world in which (supposedly) systems of oppression are so visible that they don’t require exposure or critique. But the centrality of the reparative impulse to Central America solidarity movement culture suggests that the turn from the paranoid to the reparative, as represented by Sedgwick’s own personal “flight from that dangerous-feeling, activist proximity of paranoid/schizoid energies” toward an ethos of “pleasure-seeking” self-care, is crucial to the story of the movement cultures of the 1980s and their relationships to consolidating neoliberal empire [...] The turn toward the reparative was not merely a reformist response to neoliberal culture; it was rather a new intellectual, artistic, and radical activist common sense forged amid neoliberal empire». P. Stuelke, *The Ruse of Repair: US Neoliberal Empire and the Turn from Critique*, Duke University Press Durham-London 2021, p. 4, p. 29, pp. 147-148. «Sentimentalismo», quindi, nel senso che «seems central to the work of building solidarity and politics in general, even if she remains one of our most eloquent explicators of the betrayals of sentimentality’s promise of affective connection across difference: its failure to be revolutionary and the violence of its “humanizing gestures,” given that in the realm of sentimentality, “the ethical imperative toward social transformation is replaced by a passive and vaguely civic-minded ideal of compassion,” and “the political as a place of acts oriented toward publicness becomes replaced by a world of private thoughts, leanings, and gestures.” Sentimentality is the mode of identifying across difference with another’s pain, the mode of crying while reading a book or watching a movie that imaginatively transports one into the experience of the suffering other, the gesture of imagining that “feeling with” and “feeling right” constitutes a form of political action even if it goes no further than a change of heart; what it produces, then, is not unlike that “feeling of ethical action” (that is not necessarily ethical at all) that Laubender identifies as central to the reparative mode» (pp. 25-26).

che in più di un'occasione la lotta di "classe" femminista si è trasformata, allora, in una serie di «lotte di genere» e «per il genere».⁸ A partire dai 2000s, allora, il femminismo è sembrato sempre di più perdere le sue connotazioni propriamente economico-politiche, per ridursi così ad una specificazione, declinata in senso individuale ed individualistico, delle "Identity Politics". Per molti femminismi dei *Sixties*, ed in particolare quelli della differenza (radicale), non era possibile, cioè separare il piano politico, quello socioculturale e quello personale, mentre per il post-femminismo e/o il neofemminismo dei 2010s il piano si riduce a quello personale e culturale, escludendo, se non in seconda istanza, quello politico e sociale. D'altra parte, si potrebbe ben dire che questo è potuto avvenire anche perché le strutture del sentire dominanti in occidente a partire dai 1980s sono diventate espressione congiunturale della svolta neoliberale.⁹

Va da sé, allora, che i due fenomeni («post-femminismo» e neoliberismo) sono andati costituendosi di pari passo, in molti casi sovrapponendosi e manifestandosi come due facce dello stesso percorso. Anche per questa ragione parte dell'attivismo "social" dei 2010s, più che all'interno della logica *Sixties* dei *Social Justice Warrior*, sembra rientrare in quella ricategorizzazione delle lotte per i diritti sociali che andrebbe appunto definita come "Individual Justice Warrior"; un attivismo, cioè, per il riconoscimento dei propri diritti "individuali" – sì civili, ma non sociali – per potercela fare e realizzare desideri e bisogni con solo le proprie forze, senza l'aiuto di nessuno (neanche le altre donne) e così avere le stesse opportunità (*equity*) degli uomini ed eventualmente raggiungere il loro "successo" individuale. L'idea era che, una volta garantita la parità delle opportunità, le differenze tra uomini e donne sarebbero come magicamente sparite e l'uguaglianza finalmente raggiunta. Per la cultura dei femminismi, allora, il fenomeno del *Social/Individual Justice Warrior* e quello della *Woke Culture* possono essere letti come una manifestazione di quello che dai 1990s a vario titolo è stato definito come "Post-Feminism", "Neoliberal Feminism", "Marketplace Feminism", "Market Feminism", "Social Media Feminism", "Popular Feminism",¹⁰ "Mainstream Feminism", "Media-Ready Feminism" e infine, seppur in maniera

⁸ Cfr. T. Cliff, *Class Struggle and Woman Liberation*, Bookmarks, London 1984; A. D'Atri, *Bread and Roses. Gender and Class Under Capitalism*, trad. eng. N. Flakin, Pluto Press, London 2021.

⁹ Si veda una delle primissime e più celebri letture mainstream del "nascente" fenomeno, 1982, il quale già iniziava a fagocitare l'intero spettro politico statunitense, non solo quello conservatore, cioè l'analisi di [Charles Peters per il «Washington Post»](#); ma anche, trentacinque anni dopo, e sempre da un punto di vista più *mainstream*, si legga la breve retrospettiva dell'idea neoliberale da parte di [Stephen Metcalf per «The Guardian»](#).

¹⁰ Prima dei 1990s, Zilla Eisenstein in *Feminism and Sexual Equality. Crisis in Liberal America* definiva il femminismo individualista, [e figlio anche, se non soprattutto, della svolta reaganiana](#), come "revisionist feminism" e/o "revisionist liberal feminism" (accusando di essersene fatta portavoce, nei 1980s, soprattutto Betty Friedan, ma anche Jean Elshtain e Carol Gilligan). Per una introduzione al post-femminismo cfr. A. McRobbie, *The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change*, SAGE, Los-Angeles-London, 2009. A. McRobbie, *Feminism and the Politics of Resilience. Essays on Gender, Media and the End of Welfare*, Polity Press, Cambridge-Medford, 2020. S. Genz, B. A. Brabon *Postfeminism. Cultural Texts and Theories*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009. Per una lettura più generale del rapporto tra post-femminismo e *popular culture* dei 2000s anche il già citato Y. Tasker, D. Negra (a cura di), *Interrogating Postfeminism. Gender and the Politics of Popular Culture*, Duke University Press, Durham-London, 2007; R. Munford, M. Waters, *Feminism & Popular Culture. Investigating the Postfeminist Mystique*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2014. Per un più preciso inquadramento storico del *Neoliberal Feminism* e di alcune delle sue criticità: R. Gill, C. Scharff (a cura di), *New Femininities, Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2011; C. Rottenberg, *The Rise of Neoliberal Feminism*, Oxford University Press, New York, 2018; M.-J. Barker, R. Gill, L. Harvey, *Mediated Intimacy. Sex Advice in Media Culture*, Polity Press, Cambridge-Medford, 2018; J. Kantola, J. Squires, (2012). Sul *Popular Feminism*, anche in rapporto alla recrudescenza, sui social-network e nell'*online culture* in generale, di un virulento antifemminismo,

certo più complessa e sfaccettata, anche “Queer Feminism”.¹¹ È in questo senso, che molto del femminismo *mainstream* e mediatico dei 2010s ha visto soffocare le molteplici anime del

il già citato S. Banet-Weiser, *Empowered. Popular Feminism and Popular Misogyny*, Duke University Press, Durham-London, 2018. Su alcune delle problematicità del *Social Media Feminism*: J. Megarry, *The Limitations of Social Media Feminism. No Space of Our Own*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2020; L. Ayu Saraswati, *Pain Generation. Social Media, Feminist Activism, and the Neoliberal Selfie*, New York University Press, New York, 2021.

¹¹ Il rapporto della teoria *queer* con il femminismo è stato fin da subito problematico, e nonostante una certa narrativa dei 2010s che lo vorrebbe intendere come espressione stessa del femminismo, ancora lo è. In molti casi considerato una evoluzione dello stesso femminismo, mentre in altri una sua perversione, rimane il fatto che la “svolta” *queer* (di cui qui non possiamo occuparci, se non trasversalmente alle questioni in oggetto) a partire dai 1990s ha rappresentato un momento decisivo all’interno dei femminismi e della cultura omosessuale e transgender. Impossibile affrontare, finanche sinteticamente, tale complessa questione in questa sede. Rimandiamo a A. E. Berger, *The Queer Turn in Feminism. Identities, Sexualities, and the Theater of Gender*, trad. eng. C. Poerter, Fordham University Press, New York, 2014. In questo senso non condividiamo pienamente la scelta di Maya De Leo di intitolare la sua pur interessante e coinvolgente storia della comunità LGBT+ come *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+* (Einaudi, Torino, 2021), quasi a lasciare intendere quella ideologia (nei 2010s prevalente) che vorrebbe che la comunità LGBT+, sia, in quanto tale, *Queer* o, quantomeno, abbia trovato nella svolta *Queer* la sua intima e ultima verità. Quando è vero, invece, che molte lesbiche (soprattutto le femministe radicali), molti omosessuali e molti bisex non si identificano affatto con la svolta *queer*, quantomeno non del tutto. A nostro modo di vedere, quindi, il problema di un titolo così fatto è anche, se non soprattutto, storico, cioè quello di estendere una sensibilità – che nasce come termine, come concetto, come disciplina e come struttura del sentire, solo nei 1980s e che prima dei 1980s non “esisteva” in quelle “medesime” modalità del sentire, e non poteva esistere perché non si erano date le condizioni appunto storiche, culturali e materiali perché fosse così concepito – ad epoche storiche dove quel modo di sentire non era possibile che fosse anche solo pensato. Ancora nei 1970s, infatti, *queer* era nella maggioranza dei casi un “insulto” (ad esempio nel [Gay Manifesto di Carl Wittman del 1969, a pag. 3, era usato come equivalente di “Chick” e “Nigger”](#)), prima che, dai 1980s, la comunità Lesbian & Gay lo reclamasse, redimendolo, come espressione propria del proprio essere. Lo stesso problema, cioè, che pervade una certa storiografia “giornalistica” nel parlare di “comunismo” platonico, “fenomenologia” aristotelica, “ontologia” zen, “meccanica quantistica” induista, “gothic-punk” romantico, “neoliberalismo” rinascimentale. E questo tralasciando, ovviamente, che la stessa definizione LGBTQ+ è cosa, per dir così, definibile “postmoderna”, che cioè nasce dopo i 1990s, appunto dopo la svolta “*queer*”. Ed è per questo che, per l’eguale ragione, non concordiamo neanche, quantomeno non del tutto, con Martin Duberman, allorché, nella riedizione del 2019 del suo fondamentale *Stonewall*, aggiunge come sottotitolo *The Definitive Story of the LGBTQ Rights Uprising that Changed America* (Plume, New York, 2019). L’edizione del 2019 di *Stonewall* di Duberman, quindi, sembra manifestare un qualcosa di quello che stiamo cercando di sostenere, poiché si evidenzia una rilettura in chiave “revisionista” (nel senso suddetto), dato che oltre al sottotitolo, la nuova edizione fa un uso più estensivo del termine *queer*, in alcuni casi aggiungendo la sigla LGBTQ, che nell’edizione del 1993 (Dutton, New York, 1993) non compariva quasi mai nel testo principale e solo una volta nella nota biografica dell’autore («...he founded the Center for Lesbian and Gay Studies, the first university-based LGBT research center in the United States») e, come si può ben notare senza la “Q” di *Queer/Questioning*. Questo perché il *queer*, come concetto specifico e disciplina, nel 1992 era ancora “giovane” ed aveva significazioni diverse da quelle poi andatesi successivamente categorizzando; al punto da non essere ancora entrato a pieno titolo nell’immaginario «LGBT» ed ancora non fare parte della stessa comunità come categoria specifica. Ciò per dire, quindi, che i moti di Stonewall sono sì stati un momento decisivo per il movimento LGBT e anche, in prospettiva, per il «*Queer*», ma da un punto di vista strettamente storico non sembrano poter essere classificabili come espressione della lotta per i diritti “*queer*” (quantomeno nel suo senso post 1990s). Mark Stein, nell’altrettanto eccellente M. Stein (a cura di), *The Stonewall Riots. A Documentary History*, New York University Press, New York, 2019, ha ben specificato questo problema: «A further complication is that since the words and concepts used in 1969 are not the same as the ones used decades later, it is often necessary to translate when encountering identity-based terms in primary sources about the riots. I have been referring to “gay bars” in this introduction, for example, because at the time of the riots many lesbians, bisexuals, queens, and transvestites called themselves “gay” and many LGBT people referred to places like the Stonewall as “gay bars”; this might not be the case today, when identity borders and boundaries have shifted. At the time of the riots, to take another example, several key individuals referred to themselves as gay transvestites, but today “gay” and “trans” are commonly viewed as distinct

femminismo (*liberal, leftist, radical, black, third world, intersectional, transnational* etc., fino ad arrivare alle sue varianti *transgender, cyber- e xeno-*) da quella “(neo)liberal”, declinata secondo il *rationale* della nuova concezione del liberismo globale post-1970s e schiacciata esclusivamente sulla questione dell’«Equality» e delle «Identity Politics».

Impossibile, in questa sede, affrontare compiutamente e nel dettaglio, cioè senza una certa dose di semplificazione,¹² le questioni e le problematiche, che concernono un femminismo inscritto nella “everyday sensibility” e nelle strutture del sentire neoliberiste; quel femminismo che si trova costantemente esposto, per usare il titolo di due testi di Hester Eisenstein, ad una *seduzione pericolosa*.¹³ Allo stesso tempo, pur non volendo legittimare conclusioni e tutt’al più aprire ad ulteriori ipotesi e considerazioni, è possibile, però, delineare alcune delle strategie retoriche che hanno contraddistinto le molteplici e mutevoli forme del neoliberismo, per così declinarle secondo quello che all’interno del discorso qui in oggetto abbiamo definito come femminismo *popular e mainstream*.

Innanzitutto, nel *Mainstream Feminism* dei 2010s si è andata sempre di più evidenziando l’accettazione e l’interiorizzazione di una percezione individuale e “imprenditoriale” del sé (*Entrepreneurial Self*) e, quindi, dell’essere «donne». Nella metaforica neoliberale della «governance/governabilità» – cioè la ridefinizione dell’ideale del buon governare e/o del governo ora da intendersi come “private contractor” e “market actor” –¹⁴ il sé, diventa un

identities. Some recent accounts describe the riots as queer because of the heterogeneous character of the participants and the rebellious nature of the uprising, but the meanings of “queer” have changed over the last several decades and there is not much evidence that LGBT people called the riots “queer” then» (p. 18). Sempre di Stein, sulla questione “Queer”, cfr. anche M. Stein, *Queer Public History. Essays on Scholarly Activism*, University of California Press, Oakland, 2022. Al contrario, Sheila Jeffreys, che com’è noto tra le femministe radicali è stata quella che forse maggiormente ha criticato – fin dai primi 1990s – la teoria femminista «queer», la ha definita come un contesto teorico e critico «deeply hostile to feminism» (S. Jeffreys, *The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy*, «Women’s Studies Int. Forum», 17(5), 1994. p. 467) e quindi, soprattutto per le lesbiche, non realmente inclusivo come invece si proporrrebbe di essere; questo perché per Jeffreys la *queer agenda* sarebbe sostanzialmente un’agenda *gay male*. In questo senso, in Jeffreys talvolta fa capolino la tendenza a considerare il movimento gay come queer in quanto tale, cosa che non è del tutto vera, poiché molti gay non si considerano come tali “queer”, e anzi spesso si oppongono alla stessa «queer theory». Cfr. anche S. Jeffreys, *Unpacking Queer Politics. A Lesbian Feminist Perspective*, Blackwell, London, 2003

¹² Ad esempio il fatto che, esattamente come il femminismo/femminismi, non esiste un solo neoliberismo, ma più espressioni neoliberiste, spesso diversamente declinate a livello regionale; oppure che il passaggio dalle politiche keynesiane a quelle monetariste non è mai avvenuto in tutti i paesi allo stesso modo, in maniera lineare, netta e brutale, da un momento all’altro, come in alcuni casi anche questo scritto potrebbe lasciare intendere. Ciò anche per dire che si è avveduti che quanto qui sostenuto può ben essere soggetto a quella sorta trappola, appunto di semplificazione, per la quale descrivere un’epoca in un certo modo, in questo caso come un “grande narrativa” monoliticamente neoliberale, corre sempre il rischio di confondere la descrizione con le cause, presupporla, come se un processo storico possa essere ridotto unicamente al volere di una certa ideologia, alle idee di uno o più gruppi di pensiero e/o di persone e non, come forse è più corretto, in concomitanza con altre, e parallele, trasformazioni culturali, politiche e tecnologiche (ognuna delle quali, poi, diventa soggetta all’influenza ed alla determinazione delle altre).

¹³ H. Eisenstein, *A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization*, «Science and Society», 69(3), 2005, pp. 487-518; H. Eisenstein, *Feminism Seduced. How Global Elites Use Women’s Labor and Ideas to Exploit the World*, Paradigm Publisher, Boulder-London, 2009.

¹⁴ È quello che Antoine Vauchez e Pierre France hanno cercato di mostrare, nel caso specifico della Francia, in A. Vauchez, P. France, *The Neoliberal Republic. Corporate Lawyers, Statecraft, and the Making of Public-Private France*, trad. eng. M. Morley, Cornell University Press, Ithaca-London, 2020. Quindi non si tratterebbe tanto di un neoliberismo che “elimina” lo Stato, un *market fundamentalism unleashed* incastonato in uno Stato “minimo”, bensì di uno Stato esso stesso trasformato in *Market Actor* e, quindi, in una gigantesca azienda, in un apparato “burocratico” al servizio del grande business finanziario.

“capitale umano”, un valore di scambio che «deve» essere sempre pensato come monetizzabile, esattamente come ogni prodotto speculativo. Un sé, insomma, che, in una sorta di *businessification of life*, di finanziarizzazione della vita quotidiana e di economia esistenziale della valorizzazione, ed esattamente come un’impresa, in ogni situazione (economica, politica, intellettuale, familiare, intima od anche romantica) agisce secondo il “proprio interesse”, mettendo da parte ogni (pre)giudizio morale e basandosi, nelle proprie scelte (ed appunto qualsiasi esse siano), unicamente su di un pragmatismo della convenienza, cioè su di un continuo calcolo del rapporto, empirico ed utilitaristico, tra costi e benefici (*Rational Calculation*). Il modo di comprendere il proprio essere, i rapporti con gli altri, ed il proprio agire (nel senso di *rational agency*)¹⁵ in quell’agone che è il gioco della vita, viene così a fondarsi sui principi del mercato.¹⁶ Ed è così che ogni individuo e ogni lavoratore diventano, nella retorica neoliberista, imprenditori. I valori del mercato, permeando e determinando ogni aspetto della vita, rendono il profitto lo scopo principale, finale direbbe Hegel (*Endzweck*), di ogni agire individuale, trasformando le relazioni umane utilitaristiche a pieno titolo, anch’esse sempre regolate dalla logica dello scambio, del consumo ed appunto della “profitization”, negoziabili come in una contrattazione al mercato (“marketplace paradigm”).¹⁷ È, questa, appunto l’estensione delle varianti neoliberali dell’ideale dell’*Homo Oeconomicus* a tutte le sfere dell’umano, non solo a quelle dell’economia, del commercio e del mercato.¹⁸

¹⁵ Sintagma difficilmente traducibile in italiano, che vuole indicare la capacità del soggetto di agire in maniera razionale e/o strategica al contesto sociale/culturale in cui egli si trova; agire nel senso di saper prontamente “reagire” alla realtà, essere in grado di controllarla e modificarla in maniera ragionata, razionale. Di qui la possibilità di tradurre in italiano «agency» magari con “agenzia” od “agentività”, anche se a nostro modo di vedere in maniera pur sempre infelice. In senso kantiano, si potrebbe rendere *rational agency* come la capacità di un individuo di agire in modo libero, ma sempre responsabile e morale, in un determinato contesto, cioè anche come “responsabilità” razionale; la responsabilità, cioè, di colui che agisce razionalmente seguendo il proprio fine, la propria moralità, cioè il “tu devi”. Tradotta secondo la metaforica utilitaristica neoliberista qui in oggetto, e soprattutto quella declinata come *rational choice liberalism* nonché sostanziata dalla teoria dei giochi e/o, una *rational agency* si potrebbe rendere con un agire nel modo e nei confronti degli altri orientato sempre al proprio interesse, alla massimizzazione del profitto, inteso anche, se non soprattutto, come propria “sopravvivenza”. Sulla trasformazione di un’astrusa teoria matematica in una ubiqua e pervasiva struttura del sentire e/o dell’agire dell’essere umano in quanto tale (come anche di un suo collegamento con la logica culturale/militare della guerra fredda): S. A. Amadae, *Rationalizing Capitalist Democracy. The Cold War Origins of Rational Choice Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2003; S. A. Amadae, *Prisoners of Reason. Game Theory and Neoliberal Political Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015. Cfr. anche, per una lettura più divulgativa degli stessi problemi, F. Schirrmacher, *Ego. Das Spiel des Lebens*, Karl Blessing Verlag, München, 2013. Su come, invece, sia possibile tracciare un rapporto tra l’avvento e la diffusione del neoliberismo su scala mondiale e la fine della guerra fredda cfr. F. Bartel, *The Triumph of Broken Promises. The End of the Cold War and the Rise of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2022. Curioso che Bartel, pur affrontando il rapporto tra guerra fredda e neoliberismo da un punto di vista diverso, non citi mai gli eccellenti lavori di Amadae sul rapporto tra politica ed economia e sulle connessioni genetiche tra la logica della guerra fredda ed il “neoliberismo”.

¹⁶ Sulla mercificazione del sé e della «Intimate Life», che può ben assumere l’aspetto di un “servizio” da acquistare e/o da cui trarre profitto cfr. anche A. R. Hochschild, *The Outsourced Self. Intimate Life in Market Times*, Henry Holt and Company, New York, 2012.

¹⁷ Riprendiamo il termine «profitization», seppur qui da noi inteso in un senso più estensivo, da M. Moodie, L. Rofel, *Feminist Theory Redux. Neoliberalism’s Public-Private Divide*, in W. Carlson, Z. Manfredi (a cura di), *Mutant Neoliberalism, Market Rule and Political Rupture*, Fordham University Press, New York 2020, pp. 215-243. Per una panoramica sulla logica del “profitto” all’interno delle diverse teorie neoliberali: R. Chernomas, I. Hudson, *The Profit Doctrine. Economists of the Neoliberal Era*, PlutoPress, London, 2017.

¹⁸ G. Kirchgässner, *Homo Oeconomicus: The Economic Model of Behaviour and Its Applications in Economics and Other Social Sciences*, Springer, New York, 2008. Più in generale, sulla teoria politica neoliberista e sulle

Si faccia però attenzione, qui, alle spie linguistiche, poiché nel sistema metaforico del neoliberalismo non si “ha” un capitale umano, ma si “è” un “capitale umano”; averlo, e non esserlo, implicherebbe, infatti, una differenza tra l’essere umano e il “denaro”, che lascerebbe spazio ad una qualche alternativa. Alternativa che i neoliberalismi ritengono non ci possa e debba essere. L’umano, infatti, in questo modo non rientrerebbe nella “commodification of everything”,¹⁹ relegandolo – com’era, in fondo, anche nel liberismo classico, quello precedente all’avvento dei neoliberalismi già in principio dei 1930s –²⁰ all’interno di un agire economico di mercato, sì fondamentale, ma che non totalizza il mondo della vita in quanto tale – come, invece, hanno voluto fare i neoliberalismi soprattutto a partire dai 1970s,²¹ e che, proprio rispetto a quelli neoclassici, hanno voluto assolutizzare, come principio di soggettivazione e struttura cardine dei sistemi sociali, l’ideologia del *Sovereign Consumer* e così, facendosi compiutamente globali, allargare le logiche dell’economia di mercato alla società in quanto tale, trasformandola in una società di mercato. In questo senso, e a differenza del liberismo classico, con il neoliberalismo si passa dall’aver un’economia di mercato ad essere una società di mercato.²² In una società di mercato, infatti, l’economia non

equivocità del termine “neoliberalism” cfr. anche T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, Stanford University Press, Stanford, 2019.

¹⁹ È l’idea secondo la quale il mercato sarebbe “neutro”, imparziale, non influenzando, cioè, sullo scambio delle merci, su rapporti di scambio e sulla stessa determinazione delle merci in quanto tale. In questo senso, qualsiasi “cosa”, qualsiasi “bene”, fosse anche l’umano, una volta trasformato in merce non verrebbe ad essere toccato, o corrotto, ed anzi dalla stessa mercificazione si vedrebbe valorizzato e reso produttivo.

²⁰ Sulle differenze tra il liberismo classico e i vari neoliberalismi cfr. anche M. C. Howard, J. E. King, *The Rise of Neoliberalism in Advanced Capitalist Economies. A Materialist Analysis*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2008. In questo senso, nella precedentemente citata critica di Funk a Fraser è possibile riscontrare qualcosa di quella tendenza, sempre problematica, a ritenere praticamente equivalenti la forma liberale del capitalismo (per esempio anche quella che è stata espressione della «Great Society») e quella neoliberalista (che, sempre ad esempio, invece considerava la «Great Society», anche quella rivista di Nixon, come uno dei mali del capitalismo e una forma di radicale socialismo) e quindi confondere le forme non socialiste del femminismo dei *Sixties*, quelle *liberal*, con quelle neoliberali. Da qui, e appunto anche in Funk, l’affacciarsi del medesimo problema che si può riscontrare in Fraser, cioè una generalizzazione che non sembra tenere conto delle differenze tra il «liberal feminism» dei *Sixties*, quello appunto legato al capitalismo liberale e della democrazia liberale e al libero mercato, ma non per questo ad una economicizzazione di tutte le sfere del reale, del quotidiano e del sentire, ad una loro “valorizzazione” economica, quella propriamente «neoliberal» dei 2000s, quella, cioè, del *Sovereign Consumer* e dell’essere umano inteso essenzialmente come *homo economicus*, il quale agisce così non solo «al mercato» (come in fondo voleva Adam Smith), ma anche in politica, in chiesa e finanche in camera da letto.

²¹ Per la genesi delle politiche neoliberali in Usa ed Europa nei 1970s cfr. M. Prasad, *The Politics of Free Markets. The Rise of Neoliberal Economic Policies in Britain, France, Germany, and the United States*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2006. Più recentemente Gary Gerstle, invece, ha cercato di analizzare il perché, negli Usa, le politiche neoliberali abbiano avuto così successo, colonizzando per quarant’anni l’intero spettro politico americano nonostante apparisse fin da subito probabile che tra le sue conseguenze, per poi vedersi confermato di decennio in decennio, ci sarebbe stata quella di una maggiore disuguaglianza sociale. Pur non concordando con l’idea secondo la quale il neoliberalismo avrebbe visto terminare la sua fase egemonica a partire dall’invasione dell’Irak nel 2003 e soprattutto con l’avvento di Donald Trump, Gerstle fornisce una sintesi efficace di come il neoliberalismo sia riuscito a conquistare sia le menti conservative sia quelle *liberal*, per conciliarle in un qualcosa d’altro, che trascendeva le vecchie dicotomie politiche oppostive.; lo ha fatto attraverso politiche tanto affascinanti quanto aggressive, conciliando, in modo tale da essere l’uno sempre costitutivo dell’altro, deregolamentazione economica e libertà personali, diritti economici e diritti umani/civili, prosperità dei singoli con prosperità di tutti, il cittadino con il consumatore. G. Gerstle, *The Rise and Fall of the Neoliberal Order: America and the World in the Free Market Era*, Oxford University Press, New York, 2022.

²² Come ha messo bene in luce Michael Sandel: «È una discussione che non abbiamo affrontato all’epoca del trionfalismo dei mercati. Il risultato è che, senza rendercene conto, senza aver mai deciso di farlo, siamo passati

deve solo gestire e regolare gli scambi commerciali e finanziari (come è appunto in una economia di mercato), ma deve anche riorganizzare la stessa società sulla logica e le necessità del mercato, regolando e garantendo il funzionamento del sistema sociale e culturale in quanto tale, dalle relazioni tra gli individui ai rapporti tra le forze sociali, della collettività, cioè, intesa come totalità organica. Ed ecco il punto decisivo che differenzia una società dove vige un'economia di mercato da una società di mercato, che ogni aspetto del sistema sociale deve funzionare e regolarsi secondo una logica mercantile, come quel gioco della vita dove ad avere valore, senso, è solo il "profitto". Il neoliberismo, allora, si è rivelato essere non solo una modalità di *governance*, e neanche solo una espressione di razionalità politica ed economica – che a partire dai 1980s ha portato ad una vera e propria trasformazione dell'idea di «Citizenship», ora, il cittadino, da intendersi principalmente come "Consumer", e facendo ulteriormente svanire la differenza tra lo stato ed il mercato – ma un modo d'essere, di esistere, un'ontologia dell'essere individuale, più che «social»: il sé, così facendo, si definisce e "costruisce" sui "valori" della produzione/performance, il consumo e la competizione. Ed è così che lo Stato, in una cosiffatta narrativa, si scopre non essere al servizio del cittadino,²³ ma del mercato, facendosi – a differenza del *laissez-faire* classico, quello precedente alla grande depressione – un suo strumento, sempre più presente, forte, impersonale e tecnocratico; uno stato, cioè, postdemocratico.

Come abbiamo avuto modo di vedere anche in [The Stealer of Dreams. §3 Apocalypse Now!](#), a partire dai 1970s, con lo slittamento verso una politica del "Me", la felicità e il successo (le cui demarcazioni appaiono sempre più fluide) diventano una questione di soddisfacimento (privato) dei desideri individuali, non qualcosa che concerne la società nel suo complesso, quello che nei *Sixties* si definiva come "the common good".²⁴ In un mondo dove le relazioni tra pubblico e privato non solo sono state rovesciate, ma anche riscritte secondo il paradigma dello scambio, anche la soggettivazione femminile, allora, non può non

dall'avere un'economia di mercato all'essere una società di mercato. La differenza è questa: un'economia di mercato è uno strumento – prezioso ed efficace – per organizzare l'attività produttiva. Una società di mercato è un modo di vivere in cui i valori di mercato penetrano in ogni aspetto dell'attività umana. Un luogo dove le relazioni sociali sono trasformate a immagine del mercato. Il grande dibattito assente nella politica contemporanea riguarda il ruolo e la portata dei mercati. Vogliamo un'economia di mercato o una società di mercato? Quale ruolo dovrebbero giocare i mercati nella vita pubblica e nelle relazioni personali? Come possiamo decidere quali beni debbano essere comprati e venduti, e quali vadano governati da valori non di mercato? In che ambiti le ingiunzioni del denaro non dovrebbero funzionare?». M. J. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali dei mercati*, trad. it. C. Del Bò, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 18. Ciononostante, bisognerebbe sottolineare che anche se molti "neoliberisti" sono ben consapevoli che il mercato presenti alcune equivocità, e quindi sia anch'esso un sistema "imperfetto", per loro rimane pur sempre il miglior sistema economico-sociale possibile, un sistema che non presenta valide alternative.

²³ Sulle modalità di senso dell'idea di «Citizenship» rimodulate dall'avvento del neoliberismo si veda J. Mackert, B. S. Turner, *The Transformation of Citizenship. Vol. 1: Political Economy*, Routledge, London-New York, 2017; J. Mackert, B. S. Turner, *The Transformation of Citizenship. Vol. 2: Boundaries of Inclusion and Exclusion*, Routledge, London-New York, 2017; J. Mackert, B. S. Turner, *The Transformation of Citizenship. Vol. 3: Struggle, Resistance and Violence*, Routledge, London-New York, 2017. Sulla scomparsa della differenza tra stato e mercato e le sue conseguenze sull'idea di Citizenship cfr J. Mackert, *Why we need a new political economy of citizenship: Neo-liberalism, the bank crisis and the 'Panama Papers'*, in J. Mackert, B. S. Turner, *The Transformation of Citizenship. Vol. 1: Political Economy*, pp. 99-117.

²⁴ Al momento che l'immaginario femminista viene ad essere colonizzato da una logica cosiffatta, e magari anche da quella declinata secondo le teorie sulla "Public Choice" e sull'«individualismo metodologico» di James Buchanan, allora una donna, per avere successo "pubblico", financo quando si riconosce come "femminista", non può che pensare e agire adeguandosi a tale narrativa, principalmente per il proprio interesse, e solo in seconda istanza, quasi in maniera collaterale, per quello comune.

considerare la propria realizzazione in quanto donna esattamente come deve fare qualsiasi altro individuo e di qualsiasi altro genere, cioè all'interno di una "compulsory individuality", del culto imprenditoriale della *performance* e secondo i dettami etici del "competitiveness imperative".²⁵ Nondimeno, un così fatto "gioco della vita" o, meglio ancora, "gioco per la vita", può facilmente convertirsi in un "carrierismo" il cui "successo" (sostituendo o soppiantando ogni «Human Value» attraverso la pervasività dell'«Economic Value») è sempre di più dettato dalla "posizione" (di potere) raggiunta e/o dal reddito percepito, e sempre meno dall'essere persone "migliori" in senso morale, esistenziale, culturale, sociale, civico, politico, financo spirituale, come aspirazione dell'essere umano ad un destino diverso, più "alto", e non necessariamente legato e/o ridotto (l'umano) unicamente al progresso e alla prosperità materiali, alla produzione e consumo di "merci", molte delle quali spesso, e sempre di più, *worthless* (quantomeno nel suo senso più classicamente "umanistico").²⁶ Ogni donna diventa, così, l'unica responsabile della propria emancipazione e del proprio successo personale e professionale, che peraltro – emancipazione, successo personale e successo professionale – sempre di più si confondono, in molti casi diventando la medesima cosa. Di qui anche l'esaltazione, talvolta al limite della venerazione sempre di più fanatica, di coloro che più hanno successo, talvolta addirittura elevati allo status di idoli da venerare, quasi fossero benefattori, se non salvatori, della società; modelli da seguire ed a cui guardare per il futuro, poiché sono i soli che – da soli e privatamente, compiendo scelte individuali e mai sottoposte al "giudizio" pubblico – possono riuscire dove il modello democratico moderno – quello delle istituzioni e dei modelli partecipativi condivise e ed inclusivi, nelle quali gli individui, in quanto società di eguali, compiono scelte libere e "collettive", di tutti per tutti – ha fallito: guidare il cambiamento sociale e "salvare" il mondo.²⁷ Farlo, cioè, non secondo un modello democratico e partecipativo, ma secondo una sorta di neo-feudalesimo "illuminato" tecno-corporativo.²⁸

²⁵ Non è un caso, così crediamo, che il concetto di "competitiveness" nell'ambito delle politiche sociali sia andato sviluppandosi nei 1950s, per esplodere come vero e proprio imperativo, cioè come misura assoluta di sviluppo economico e sociale nei 1980s. Cfr. anche R. Petrella. *A Critique of the Competitiveness Imperative and Current Globalisation*, in D. Aerts, J. Broekaert, W. Weyns (a cura di), *A World in Transition: Humankind and Nature. The Green Book of "Einstein Meets Magritte"*, VUB University Press/Springer, Brussel-New York, 1999, pp. 1-18.

²⁶ Com'è noto, questo è anche il modello sociale che ha anche contribuito a definire il pensiero economico di Gary Becker (*Social Economics*), premio Nobel per l'economia nel 1992, il quale, oltre ad aver "inventato" il concetto moderno (o, meglio, postmoderno) di «capitale umano» (G. S. Becker, *Human Capital*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1993³), ha fatto dell'allargamento del comportamento economico alla totalità dei comportamenti sociali e delle interazioni umane uno degli aspetti salienti della sua ricerca. G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago-London 1976; G. S. Becker, K. M. Murphy, *Social Environment. Market Behavior in a Social Environment*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2000.

²⁷ Si pensi ai CEO più ricchi e famosi (e soprattutto quello legati alle tecnologie comunicative ed informatiche), che spesso diventano "filantropi" e arrivano a (ri)definire, come veri e propri *role models*, la vita quotidiana di milioni di individui, se non dello stesso sistema di relazioni sociali su cui si basa il sistema neoliberale. Su tale questione cfr. P. Bloom, C. Rhodes, *CEO Society. The Corporate Takeover of Everyday Life*, Zed Books, London, 2018. Seppur semplificando più del dovuto, l'idea di una logica del profitto e del successo portate all'estremo si rovescia in una visione della morale imprenditoriale secondo la quale affinché c'è un profitto e qualcosa è redditizio allora tutto sarebbe permesso. P. Bloom, C. Rhodes (pp. 17-18) incarnano questa "morale" nella figura di Gordon Gecko, protagonista del film *Wall Street* di Oliver Stone, 1987. E questa morale, una volta che la realtà e l'esistenza quotidiana, sociale e/o individuale sono trasformate nel senso della logica del mercato, andrebbe così a definire l'essenza dell'umano in quanto tale. Cfr. anche A. Giridharadas, *Winners Take All. The Elite Charade of Changing the World*, Alfred A. Knopf, New York, 2018 (Ebook Edition),

²⁸ Con la conseguenza, magari, di prendere forma in una sorta di radicalizzazione tecno-scientifica del "[corporate liberalism](#)", in quella che si potrebbe definire una «democrazia corporativa di stampo feudale», la quale è anche

All'interno di questa narrativa – che si articola lungo grandi costrutti ideologici ed etici²⁹ nei quali la soggettività viene definita dalle metafore dell'autodeterminazione e il successo individuale, del duro lavoro, del confidare (unicamente) nelle proprie abilità, del coraggio di rischiare e mettersi continuamente in gioco e quindi dall'ambizione e dalle aspirazioni, trasformando ogni essere umano nello «speculatore di se stesso» –³⁰ la costruzione sociale femminile e le sue rappresentazioni sono addirittura in grado di trasformare la donna in un perfetto emblema della soggettività neoliberale.³¹

Il fascino esercitato dalle politiche neoliberali sul femminismo, infatti, appare più evidente quando si prende in considerazione come ogni *market fundamentalism* – la cui principale promessa è quella che dice che si può sempre essere tutto ciò che si desidera e lo si può fare in piena “autonomia” –³² si presenta come una “forza” per sua natura egualitaria e *pro-diversity*,³³ proponendosi di rendere tutti uguali davanti al denaro. Tanto è vero che, complici i coevi processi storici ed economici di de-industrializzazione e finanziarizzazione, tra le ideologie produttive che fin da subito il neoliberalismo si è proposto di scardinare a forza di *deregulation* e *de-sindacalizzazione*, ci sono state quelle rigidamente gerarchizzate del

l'espressione ultima della *fiction* postmoderna (almeno per Fredric Jameson), cioè il «Cyberpunk»; un mondo, quello delle democrazia corporativa dove, in una realtà compiutamente individualizzata e perfettamente competitiva, a definire gli ideali “democratici” rimane solo la possibilità di acquistare partecipazioni azionarie ed entrare a far parte delle grandi “casate” corporative. D'altronde in una democrazia sostanzialmente da un *market fundamentalism* cosa ci sarebbe di più democratico di “cittadini” che rivendicano il proprio potere attraverso l'acquisto di stock corporativi e possedere questo o quest'altro aspetto della vita sociale (farne parte), di quella, cioè, che una volta si chiamava vita pubblica? Cfr. C. Alphin, *Neoliberalism and Cyberpunk Science Fiction. Living on the Edge of Burnout*, Routledge, New York-London, 2021.

²⁹ P. Bloom, *The Ethics of Neoliberalism. The Business of Making Capitalism Moral*, Routledge, New York-London, 2017. Cfr. anche J. Graafland, *Ethics and Economics. An Introduction to Free Markets, Equality and Happiness*, Routledge, London-New York, 2022.

³⁰ Riprendiamo l'immagine dall'eccellente S. Fraser, *Every Man a Speculator. A History of Wall Street*, HarperCollins, New York, 2005.

³¹ M. Paule, *Girl Trouble: Not the Ideal Neoliberal Subject*, in B. Clack, M. Paule (a cura di), *Interrogating the Neoliberal Lifecycle. The Limits of Success*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2019, pp. 67-93. Cfr. anche E. Atta, *The Emergence of Postfeminist Identities in Higher Education. Neoliberal Dynamics and the Performance of Gendered Subjectivities*, Routledge, New York-London, 2021; S. Pomerantz, R. Raby, *Smart Girls. Success, School, and the Myth of Post-Feminism*, University of California Press, Oakland, 2017. J. Oksala, *The Neoliberal Subject of Feminism*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 42(1), 2011, pp. 104-120; A. Gray, *Enterprising femininity. New modes of work and subjectivity*, «European Journal of Cultural Studies», 6(4), 2003, pp. 489-506. Come abbiamo cercato di mostrare anche in precedenza, con soggettività neoliberale si può intendere, più in generale, una particolare struttura “sociale” che determina soggetti integrabili in un sistema che accorda loro un preciso ruolo “sociale”, e lo fa appunto declinando questo ruolo in senso neoliberale.

³² Partendo dalla realtà post-coloniale del West Bengal (India), Esha Niyogi De ha cercato di mostrare come la retorica globale neoliberale, soprattutto attraverso la cultura popolare televisiva e cinematografica, possa avere un grande impatto sulle determinazioni della soggettività femminile, promuovendo efficacemente la nuova immagine – rivoluzionaria negli Usa dei 1970s come in molte realtà postcoloniali dei 2000s – della donna forte e indipendente, in grado di farsi da sola, finalmente libera, seppur libera in un contesto che, in cambio di questa libertà, chiede di essere liberi in un sistema strutturalmente iniquo e, quindi, in realtà mai realmente libero, poiché lì dove vige una strutturale iniquità non può mai esserci autentica “libertà”. Esha Niyogi De, “Choice” and *Feminist Praxis in Neoliberal Times*, «Feminist Media Studies», 12(1), 2021, pp. 17-34.

³³ Com'è evidente anche in molte delle politiche e rappresentazioni mediatiche dei 2000s/2010. Cfr. A. Brady, K. Burns, C. Davies, *Mediating Sexual Citizenship. Neoliberal Subjectivities in Television Culture*, Routledge, London-New York, 2018. Cfr. anche C. Mahoney, *Women in Neoliberal Postfeminist Television Drama. Representing Gendered Experiences of the Second World War*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2019.

mercato regolato dallo stato, del fordismo e del sindacalismo. Insomma, una struttura sociale e un mercato del lavoro dominati da un preciso regime di genere, quello, centrale nello stato sociale del New Deal, del “breadwinner liberalism”, della *working class/labor force* maschile e basato sul *nucleo familiare* e sul *reddito familiare* (e messo in discussione proprio nei *Sixties* sia dalla nuova sinistra sia dal *femminismo*); un regime, quindi, che per funzionare si è strutturato anche su di una gerarchia di relazioni e una ineguaglianza di genere che, attraverso la forza e il potere, subordinavano le donne e le escludevano dal mondo del lavoro, rendendole dipendenti dal reddito del marito.³⁴ Si consideri anche che nei 1970s in Usa queste criticità si andarono evidenziando in maniera esemplare attraverso un problema che metteva in luce molti dei limiti del *Breadwinner Liberalism*, cioè quello del crescente numero di

³⁴ S. Thistle, *From Marriage to the Market. The Transformation of Women's Lives and Work*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2006. Per una ricostruzione dell'ingresso a pieno titolo delle donne nella forza lavoro, ma da una prospettiva marxiana, cfr. B. Fine, *Women's Employment And The Capitalist Family*, Routledge, London-New York, 1992. Sul rapporto dei femminismi con la questione del «lavoro» e sulla centralità, ancora nei 2010s, del lavoro come luogo di lotta ed emancipazione delle donne si veda S. Ferguson, *Women and Work. Feminism, Labour, and Social Reproduction*, Pluto Press, London, 2020. Ferguson ricostruisce le teorie femministe sui rapporti tra donne e lavoro all'interno del modo di produzione, spesso oppressivo e discriminatorio, del tardo capitalismo secondo tre prospettive principali: *equality feminism*, *critical equality feminism* e *social reproduction feminism*. Di qui l'idea che una reale emancipazione femminile passi non solo attraverso gli strumenti della lotta proletaria, come quello di azioni collettive e organizzate come lo sciopero, ma anche da una collaborazione inclusiva di ogni lavoratore e ogni lavoro – «paid or unpaid, formal or informal» – e di tutte le diverse forme di lotta e resistenza al capitale e alle manifestazioni di oppressione e sfruttamento: «Only then can the strike be a widely diverse confrontation with capital on multiple fronts in the realm of social reproduction and “production” without collapsing one struggle into the other. That is, only then does revolutionary strategy entail incorporating multiple forms of resistance to capital through building a mass movement linking struggles in communities and on the streets with those taking place within paid workplaces. Such a movement is diverse but united in its intent to create a world that prioritizes need over profit, that dislodges labour for capital with labour for life» (p. 139). Per una lettura dello stesso problema, ma declinato nella specifica realtà neoliberale inglese si veda H. McCarthy, *'I don't know how she does it!' Feminism, family and work in 'neoliberal' Britain*, in A. Davies, B. Jackson, F. Sutcliffe-Braithwaite, *The Neoliberal Age? Britain since the 1970s*, UCL Press, London, 2021, pp. 135-154. McCarthy riassume la problematica esattamente secondo la contraddizione qui più volte ricordata: «As a number of scholars have recently observed, the ideological project of Thatcherism rested on accommodating a radical commitment to market values with socially conservative visions of the family. Women were free economic agents, but they could not disavow their traditional social obligations to kin and community. To paraphrase Thatcher, they had to switch over, not switch off» (p. 136). Da notare, seppur in maniera tangenziale rispetto al discorso in oggetto, che pur con tutte le sue ambiguità, l'ingresso delle donne nella forza lavoro nei 1970s ha dato vita ad uno degli ultimi colpi di coda della lotta di classe e del sindacalismo americani; infatti, se la forza lavoro maschile e bianca del «breadwinner liberalism» hanno visto definire il declino (disfatta?) della lotta comune e del sindacalismo fin dai primi 1970s, l'allargamento della «labor/work force» alle donne (come anche alle «people of color, young workers, and southerners») ed attraverso le molte delle conquiste della lotta per i diritti civili e sociali dei *Sixties*, è andato a definire una nuova pagina e nuove forme della lotta di classe e del sindacalismo. Ne ha parlato, egregiamente, L. Windham in *Knocking's on Labor's Door. Union Organizing in the 1970s and the Roots of a New Economic Divide*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2017 (Ebook Edition): «Their experience reminds us that the 1970s were far from the "last days of the working class," as asserted by one historian. Rather, these were the first days of a reshaped and newly energized American working class. Women and people of color had long been members of the working class through their paid employment, families, and communities; what was new in the 1970s was their entrance into the sorts of well-paid, secure jobs set at the heart of the nation's economy. Once they got the coveted jobs, they pushed to unionize. When employers thwarted these organizing attempts, they blocked workers' access to collective bargaining, a key economic equalizer. [...] What did decline, however, was workers' ability to win those union elections. Working people confronted an enormous increase in employer resistance to union organizing in that decade; from 1970 to 1980, the number of charges of employer unfair labor practices more than doubled, as did the tally of illegal firings. Though workers fought to form unions, increasingly they lost their elections. While workers won roughly 80 percent of the union elections in the 1940s, by the late 1970s they won fewer than half.» (Introduction)

donne divorziate, e che in quegli anni raggiunse il suo picco (raddoppiando tra il 1967 e il 1979, e proprio nel 1979 raggiungendo il suo massimo storico); donne che, nella maggior parte dei casi dipendenti economicamente dal loro stato coniugale, si trovavano improvvisamente senza nulla, praticamente in povertà (nel 1976, infatti, si descrissero le quattro milioni di donne divorziate come i nuovi poveri della società americana) e così portando alla ribalta il problema dell'*Economic Citizenship* delle donne.³⁵ Anche da qui, allora la crescente sfiducia, nei 1970s, verso la *New Deal Society* e il *Breadwinner Liberalism*, nei quali l'indipendenza e l'autonomia delle donne non erano parte integrante del funzionamento del sistema sociale. Aggiornando il mantra neoclassico, per il quale il mercato sarebbe l'unica struttura autenticamente imparziale, oggettiva, in grado di considerare tutti gli individui come *rational agent* economici formalmente uguali,³⁶ le politiche neoliberali si proponevano anche questo, cioè porre fine a tale stato di cose,³⁷ fluidificando secolari determinazioni oppostive³⁸ e, quindi, garantendo un'autentica mobilità sociale, in modo che

³⁵ S. Kahn, *Divorce, American Style. Fighting for Women's Economic Citizenship in a Neoliberal Era*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2021. Da questo testo abbiamo anche ripreso l'articolo citato poco prima sulle donne divorziate come "nuovi poveri": A. Lake, *Divorcees: The New Poor*, «McCall's», 18, 1976 [Folder 1.2, Betty Berry Papers (MC 506), Schlesinger Library, Cambridge].

³⁶ Con ancora maggiore precisione si dovrebbe forse dire "Representative agents with rational expectations". Da un punto di vista più strettamente economico, la svolta neoliberale si è andata concretizzando, in particolare a partire dai 1970s, nella tendenza, poi diventata *mainstream*, di ridurre delle teorie macroeconomiche a quelle microeconomiche o, il che è lo stesso, ridurre le teorie macroeconomiche ad "aggregati", enunciati sugli individui, sulle decisioni prese da "rational individuals", com'è in ogni «individualismo metodologico», nel quale gli individui costituirebbero l'unità fondamentale di ogni organizzazione politica razionale, e ogni azione collettiva risulterebbe dall'aggregarsi, come risultante, delle azioni degli individui. Questa logica, seppur declinata diversamente, si è poi andata incanalando anche in quella logica dell'*Austerity* che in Europa ha preso il nome popolare di "[economia della casalinga sveva](#)", e per la quale si ritiene che una logica microeconomica, "individuale", possa funzionare al livello macroeconomico (statale, governativo e/o dell'economia in quanto tale) e/o a livello di azione collettiva. Cfr. J. E. King, *The Microfoundations Delusion. Metaphor and Dogma in the History of Macroeconomics*, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton, 2012; D. Plehwe, M. Neujeffski, S. McBride, B. Evans (a cura di), [Austerity. 12 Myths Exposed](#), SE, 2019. Sull'individualismo normativo/metodologico come prassi fondativa di ogni organizzazione politica autenticamente democratica (di una società di uomini liberi) cfr. J. M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1965.

³⁷ Sulla storia del «New Deal Liberalism» cfr. anche S. Fraser, G. Gerstle (a cura di), *The Rise And Fall of The New Deal Order, 1930-1980*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

³⁸ Si pensi – anche se non è chiara l'incidenza diretta delle politiche neoliberali, se non in astratto – a come a partire dal 1965 sia cambiato, anche a causa dell'ingresso della donna nella forza lavoro, il rapporto, spesso basato su determinazioni di genere, nella distribuzione del lavoro domestico, che è andato modificandosi a favore della donna, ma non riuscendo mai ad eliminare il gap di genere che lo ha sempre contraddistinto. Ruth Schwartz Cowan, con *More Work for Mother* del 1983 ha mostrato, infatti, non solo come lo sviluppo della tecnologia domestica abbia spesso avuto connotazioni di genere, spesso contribuendo pure a determinarle, ma anche, e a differenza di certa diffidenza accademica americana su questioni ritenute "quotidiane", come lo stesso lavoro domestico possa rappresentare perfettamente quella connessione del personale e del politico che è sempre decisiva per ogni politica di emancipazione della donna. (R. S. Cowan, *More Work for Mother. The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*, Basic Books, New York, 1983). In questo senso, si consideri, [come mostrato nel 1985 da John P. Robinson](#), che in soli venti anni il rapporto donna-uomo nell'ambito dei lavori domestici è passato dalle sei ore spese dalle donne contro una dagli uomini, a tre ore contro una nel 1975 per arrivare a 2 ore contro una nel 1985, pur rimanendo la maggior parte del lavoro sempre a carico della donna. Beth Anne Shelton ha analizzato criticamente tale questione in B. A. Shelton, *The Distribution of Household Tasks: Does Wife's Employment Status Make a Difference?*, Journal of Family Issues, 11(2), 1990, pp. 115–135. ? Cfr. anche A. Hochschild (with A. Machung), *The Second Shift. Working Parents and the Revolution at Home*, Viking Penguin, New York 1989 (il testo di Hochschild, particolarmente influente, ha raggiunto la terza edizione, aggiornata, nel 2012); S. M. Bianchi, L. C. Sayer, M. A. Milikie, J. P. Robinson,

tutti – a prescindere dalla razza, il sesso, l'orientamento sessuale, la classe sociale etc. – potessero così accedere al mondo del lavoro sulla base del merito e delle effettive capacità individuali.³⁹ È proprio a partire dai 1970s, e non a caso, che l'ideologia del merito è venuta a considerarsi come il fattore di mobilità sociale “democratico” *par excellence*. A sua volta, il meccanismo della mobilità sociale trovava la sua rappresentazione ultima nel mito del “successo” personale, e riprodotto su scala allargata nella vita quotidiana in quanto tale. Quel

Housework: Who Did, Does or Will Do It, and How Much Does It Matter, «Social Forces», Volume 91(1), 2012, pp. 55-63.

³⁹ Su come la critica al *Breadwinner liberalism*, dai 1960s messo in discussione sia dalla sinistra sia dal femminismo dei *Sixties*, sia potuto convergere, appunto risuonare, con le nuove politiche neoliberali, per poi nei decenni successivi, e all'interno delle stesse politiche, vederlo rinascere sotto forma di *Breadwinner conservatism*, quello che vede nella “famiglia” l'unico porto sicuro dell'individuo nello spazio ignoto del libero mercato si veda R. O. Self, *All in the Family: The Realignment of American Democracy Since the 1960s*, Hill and Wang, New York, 2012 (Ebook edition), Epilogue: «In the nineties and beyond, conservatives anchored their political fortunes to two key propositions. Both dated to the presidency of Richard Nixon but did not become the twin bases of Republican politics until the late 1980s. One was that liberalism had precipitated a revolution in gender, sexuality, and the family that had damaged the nation. The second was that government based on regulatory and social welfare principles impeded the “natural” functioning of the market and was responsible for any economic downturn or sluggish growth. Only by reconstituting the moral center of national life around the heterosexual-male-breadwinner nuclear family and by freeing markets from regulation and lowering taxes could conservatives save America. What is often lost in accounts of this particular kind of conservatism is that the first proposition paved the way for the second. The conservative notion of family values fundamentally changed the frame of debate about rights, public policy, and citizenship and contributed to a wholesale rightward realignment of national politics. Thus, breadwinner conservatism legitimated the transition to a neoliberal ethos in American life; heterosexual male breadwinners, as conservatives saw them, were not dependent on the state for either welfare or rights. The result was a political culture for a new age, one defined by the resurgence of laissez-faire market principles, a diminished welfare state, and a citizen whose nominal “freedom” was in no need of measures to protect that freedom. In this realignment of American democracy, late-nineteenth-century notions of citizen and government had replaced mid-twentieth-century ones. On the flip side of conservative success lies the fate of liberal politics since the sixties. There were two major projects of the liberal left from the Great Society through the rise of the Reagan coalition. One was broadening the social contract to include both new rights and new citizens. This involved struggles for government-supported child care, reproductive rights, antipoverty measures, and workplace rights for African Americans and other people of color, women, and lesbians and gay men, among other objectives. The second project was freedom and opportunity based on identity. The two projects overlapped, and many on the liberal left saw them as indistinguishable. Both these projects were incompletely realized, but identity politics were more successful than social contract politics. As this book has argued, positive rights proved difficult to win. And even those that were won—reproductive rights, sexual harassment protections, affirmative action—were weakened over time in the face of determined conservative opposition. Social contract politics required broad new expansions of state action on behalf of a new generation of Americans, something akin to the New Deal. This was not forthcoming. Meanwhile, American capitalism proved far more adaptable to identity politics than had been predicted in the 1960s and 1970s. New groups—African Americans, women, lesbians, gay men, Latinos—have been welcomed into the consumer and labor marketplace to compete with dollars and talent. This is not to diminish ongoing identity-based discrimination, but rather to note that for educated middle-class Americans racial, gender, and sexual identities were less of a barrier to economic competition in the 1990s and 2000s than they had been in the 1960s. The outcome was a neoliberal political culture with newfound opportunities to compete as “free” citizens for heretofore marginalized groups. Yet as American democracy became more nominally inclusive, it simultaneously grew stingier and less forgiving. Conservative family-values politics were instrumental in forging this outcome. This was so not because family values distracted voters from their economic interests but because conservatives successfully argued that family values could flourish only with a weak government that absented itself from both the market and the “private” domain of family morality. (It must be remembered that abortion, pornography, women's rights, and the like were understood as government invasions of private morality.) In a world where individuals rise by their merits, the market follows its “natural” and “most efficient” course, and families are protected from the moral harm caused by new gender and sexual values, there is no room for a broad social contract that socializes common goods and economic costs».

successo, lo abbiamo più volte sottolineato, che diventa una responsabilità esclusivamente individuale, il frutto del duro lavoro, delle proprie scelte e aspirazioni, dell'ingegnosità, della creatività e dell'intraprendenza e dietro alle quali non c'è, e ci deve essere, mai nessuno. In altre parole, dalla responsabilità, anch'essa sempre e solo individuale, nel gestire, come imprenditrice di se stessa, il proprio capitale umano. Va da sé, che una delle conseguenze di una società e una cultura che arrivano ad interiorizzare una tale visione del sé e dei rapporti sociali, potrebbe manifestarsi nell'essere, l'individuo, così più facilmente portato a non mettere in questione, per i problemi sociali che si manifestano e di cui egli può altrettanto facilmente diventare vittima, il sistema in cui tale società s'inscrive, e così arrivare, invece, sempre ad biasimare se stesso.⁴⁰ E non considerando che, e soprattutto nel post-femminismo, tali conseguenze talvolta rischiano di assumere connotazioni finanche paradossali, cioè quelle per le quali il *self-empowerment* può diventare una forma – postmoderna, invisibile e, quindi, ancor più subdola e pericolosa – di misoginia e antifemminismo; un immaginario, cioè, dove la discriminazione e la violenza non sono più un problema delle donne, ma un problema di quella o quell'altra donna, manifestazione del fallimento di sé stesse in quanto individui responsabili, risultato dei propri errori, cioè colpa loro, e mai l'esito di una società che si scopre come strutturalmente iniqua.⁴¹

⁴⁰ Cfr. D. Harvey, *Cronache anticapitaliste. Guida alla lotta di Classe per il XXI Secolo*, trad. it. V. B. Sala, Feltrinelli, Milano, 2021 (Ebook Edition), 2. *Una breve storia del neoliberalismo*: «Nel 2007-2008 c'è stato un crollo nel mercato immobiliare. Circa 7 milioni di famiglie, negli Stati Uniti, hanno perso la casa. Quando succede una cosa del genere, ci si aspetterebbe che si formi un movimento di massa da parte di quanti sono stati privati dell'abitazione. Ci si aspetterebbe che scendano in piazza a protestare. Qualche manifestazione qua e là c'è stata, ma in generale quel che è successo nel 2007-2008 è che le persone che hanno perso la casa hanno dato la colpa a se stesse. La cultura neoliberista che si è venuta costruendo a partire dagli anni ottanta, cultura dell'automiglioramento, dell'investimento nel proprio capitale e così via, ha portato le persone a incolpare se stesse e a interiorizzare i problemi. Ovviamente c'erano moltissime persone, nei media e altrove, ben orientate a infierire e a colpevolizzare le vittime. Quando le vittime vengono trasformate in colpevoli, rimane sempre, per quanto nascosta, una vocina che chiede: «Davvero la colpa è tutta mia?». C'è disagio, un senso di inadeguatezza. Così, la popolazione che è stata colpita nel 2007-2008 è stata lasciata nel limbo. Ha visto il governo prestare attenzione ai banchieri e medicare le ferite del settore finanziario, ma non ha visto nessuno che venisse in suo soccorso. Invece si è vista imporre una politica di austerità crescente, di riduzione del sostegno pubblico, e ha dovuto affrontare l'ostilità per i propri dannosi fallimenti. E austerità per che cosa? Per ripagare i banchieri? O per ripagare gli ultraricchi? Alle vittime è sorto il sospetto che ci fosse qualcosa di sbagliato». In questo senso il neoliberalismo sembra appropriarsi e radicalizzare quello che Benjamin definì come «culto del capitalismo»: «Il capitalismo è probabilmente il primo esempio di un culto che non libera, ma che invece ingenera senso di colpa. [...] Fa parte dell'essenza di questo movimento religioso che è il capitalismo il persistere sino alla fine, sino al completo indebitarsi finale di Dio, sino al raggiungimento di una condizione di disperazione del mondo nella quale si spera ancora. Ciò che il capitalismo ha di storicamente inaudito è il fatto che la religione non è più la riforma dell'essere, ma la sua disgregazione. E l'estendersi della disperazione a condizione religiosa del mondo, condizione da cui attendersi la salvezza. La trascendenza divina è venuta meno. Dio non è morto, è coinvolto nel destino dell'uomo». W. Benjamin, *Opere Complete. Vol. VIII: Frammenti e Paralipomena*, a cura di E. Ganni, trad. it. E. Leonzio, Einaudi, Torino, 2014, p. 97.

⁴¹ Cfr. K. J. Anderson, *Modern Misogyny. Anti-Feminism in a Post-Feminist Era*, Oxford University Press, New York, 2015 (Ebook Edition), Conclusion: «The claim that feminism is no longer necessary denies the reality of many women's and girls' lives, particularly poor, ethnic, and sexual minority women and girls. In addition, post-feminist discourse encourages young women to believe that they were born into a free society, so if they experience discrimination, it is an individual, isolated problem that may even be their own fault. Increased consumerism among some Western women further divides them from the women in developing nations who make their consumer goods. Portraying feminism as irrelevant silences and marginalizes feminists making feminism seem unpalatable and any kind of feminist movement invisible and immaterial. Consequently, the transfer of feminist power to younger activists coming into consciousness is discouraged both actively and passively. This belief in the irrelevance of activism and a focus on the individual preempts and effectively prevents the solidarity among women that is a feature of any feminist movement» [...] Anti-feminism and

Non è un caso, allora, che cosiffatte tendenze hanno portato a quell'espressione, tipica dei neoliberalismi, che Elizabeth Kiely e Katharina Swirak hanno efficacemente definito come «Criminalisation Of Social Policy», cioè «a consequence of the increasingly dominant perception in wider society that the 'solutions' to crime and poverty are more likely to reside in 'fixing individuals' through criminal justice and other social interventions, and not in the redistribution of wealth and income, sound policy-making, good working conditions or comprehensive welfare provision for all».⁴²

Comunque si voglia vedere tale questione, quel che qui interessa, però, è che appare non essere un caso che per una donna la retorica individualistica e competitiva del *successful-self* e/o della *self-made woman*, ben poteva entrare in risonanza con lo slogan “Anatomy is Not Destiny”, per così diventarne una delle concrezioni più immediatamente percepibili e “utilizzabili”.

Quale fu, però, il prezzo richiesto dal neoliberalismo in cambio della rimodulazione della struttura sociale in senso più liquido e meno gerarchizzato da un regime di genere e della vita quotidiana secondo i mantra della finanziarizzazione? Che le battaglie per l'ingiustizia, l'eguaglianza e le disparità di genere fossero combattute non più ricercando l'aiuto delle istituzioni, del governo o dello stato – in particolare quelli che si materializzavano nelle varie forme dell'assistenza sociale e dei sussidi statali, e in fondo pur sempre considerati come l'espressione di una dipendenza – od anche solo in nome di una lotta collettiva e organizzata di tutte le donne (*State Feminism*),⁴³ ma attraverso l'aiuto del mercato (*Market Feminism*) e ognuna per conto proprio e sempre in competizione, non cooperazione, con tutte le altre.⁴⁴ Tra

sexism are fueled by recent moves away from collective action and toward individualism, consumerism, and privatization brought on in part by the neoliberal politics that took hold during the Reagan presidency and continue into the present».

⁴² E. Kiely, K. Swirak (a cura di), *The Criminalisation of Social Policy in Neoliberal Societies*, Bristol University Press, Bristol, 2002, p. 1.

⁴³ Come mostrato in P. Armstrong, M. P. Connely (a cura di), *Feminism, Political Economy and the State: Contested Terrain*, Canadian Scholars Press, Toronto, 1999, il rapporto dei femminismi con lo Stato si è spesso rivelato profondamente conflittuale, soprattutto tra i 1960s e i 1980s, poiché nello Stato la donna, più degli uomini, vedeva appunto il mezzo privilegiato che poteva aiutarla, sostenerla e proteggerla nelle cause per l'emancipazione (e come già accennato anche quando, da divorziate, si trovano improvvisamente senza alcun “paracadute” sociale); allo stesso tempo, però, non poteva non vedere Stato uno strumento che riproduceva i rapporti sociali patriarcali e le diseguaglianze di genere, e quindi allo stesso tempo garantiva e minava gli sforzi delle donne per una reale emancipazione. Sullo *State Feminism*, si vedano anche J. Lovenduski, C. Baudino, M. Guadagnini, P. Meier, D. Sainsbury (a cura di), *State Feminism and Political Representation*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2005; J. Outshoorn, J. Kantola, *Changing State Feminism*, Palgrave MacMillan, London-New York, 2007; M. Haussman, B. Sauer (a cura di), *Gendering the State in the Age of Globalization. Women's Movements and State Feminism in Postindustrial Democracies*, Rowman & Littlefield, Lanham-Plymouth, 2007; E. Evans, *The Politics of Third Wave Feminisms Neoliberalism, Intersectionality, and the State in Britain and the US*, Palgrave Macmillan, London- New York, 2015; J. Kantola, J. Squires, (2012). *From state feminism to market feminism*, «International Political Science Review», 33(4), 2012, pp. 382-400.

⁴⁴ Come abbiamo già accennato in precedenza e com'è oramai noto, a differenza di quello che si è spesso ritenuto – cioè che il neoliberalismo si opponesse ad ogni idea di intervento dello Stato nelle questioni economiche –, uno dei fattori che hanno fin da subito contraddistinto (già a ridosso della crisi del 1929) le molte anime del neoliberalismo è stata quella di pensare (e proprio a differenza del *laissez-faire* liberista pre-1920s) l'idea di uno stato “forte” che fosse al servizio del libero mercato, uno stato, come abbiamo visto, che avesse la forma e le pratiche di un'impresa. Lo stato a cui il neoliberalismo si è sempre opposto, invece, è quello di tipo protezionistico ed assistenziale, socialista e/o keynesiano, finanche (anche se non sempre) quello della concentrazione monopolistica dei grossi *trust*. In un ordine neoliberale, allora, a differenza dei liberismi pre-1930s, è possibile

le conseguenze più prossime e palpabili di una tale narrativa, non tardava a manifestarsi quella di una vera e propria mercificazione (*marketising*) della stessa idea di eguaglianza;⁴⁵ come anche, si è manifestato, nel solo apparentemente paradossale ripiegamento della donna dalla sfera “pubblica” proprio nel momento dell’entrare a far parte della forza lavoro. In molte delle pratiche neoliberiste, infatti, l’uscita della donna dalla dimensione “privata” del lavoro domestico (appunto dalla mentalità del *Breadwinner Liberalism*, cioè, quella del «Woman’s Place is in The Home»), da una parte non necessariamente coincideva con una “reale” dimensione pubblica della donna, con l’abbattimento di quelle rigide sfere sociali (casa e lavoro) che storicamente la hanno vista

un ben preciso rapporto tra stato e capitale, un rapporto che è ben riassumibile in quello di “embedded liberalism” od anche “Authoritarian Liberalism”. Si veda W. Bonefeld. *The Strong State and the Free Economy*, Rowan&Littlefield, London-New York, 2017. Cfr. anche A. Gamble, *The Free Economy and the Strong State. The Politics of Thatcherism*, Palgrave, London-New York, 1994². Sulle origini del neoliberalismo in generale, invece, la bibliografia è imponente, e ne abbiamo fatto riferimento in altri nostri scritti. Per quel che qui riteniamo opportuno rimandiamo, invece, a G. Becchio, G. Leghissa, *The Origins of Neoliberalism. Insight from Economics and Philosophy*, Routledge, Routledge, London-New York, 2017.

⁴⁵ J. Littler, *Meritocracy as plutocracy: the marketizing of ‘equality’ within neoliberalism*, «New Formations: a journal of culture/theory/politics», 80/81, 2013, pp. 52-72. Va da sé che la rimodulazione del *breadwinner liberalism* seguiva quella economica per la quale il problema economico *par excellence* per una maggiore equità sociale non era da rintracciarsi nella disoccupazione, e nel lavoro (come voleva sia keynesismo sia, in fondo, anche il fordismo), bensì nella gestione dell’inflazione, come invece proclamava il “monetarismo”: «The preferred example here is Henry Ford, who in 1914 had the better idea of paying his employees what was then the whopping sum of \$5 a day. By paying higher labor costs than his competitors, Ford appeared to undercut himself. Instead, he aimed to forge a caste of workers who could afford to purchase the products they produced. Of course, Ford’s workers wouldn’t simply exchange their paychecks for a Model T; they would need credit to acquire a vehicle. To be creditworthy, workers would have to be able to account for where they could be found, not only in the present, but also in the future. It would help to have a permanent address tied to lifelong employment at a predictable level of income. These would come together in home ownership. The home could secure long-term credit and debt and also be an object of further finance. Ford’s model workers would also need a firm conviction that the thing they labored over by day could serve them at night, that they should invest in their own futures, that tomorrow was a brighter day. This is the apocryphal tale of the emergence of consumerism as the American Dream, also known as Fordism. While Ford’s vision was long on exclusions (especially of women and minorities), tolerant of Fascism, and intolerant of the very pleasures typically associated with the consumerist ethos, the faiths he preached are now seen to have fallen on hard times. The fixed commitments to the social life of the worker have been traded in for flexibilities in employment, residence, and consumables-where the customized is now to be considered king. The flight from Ford’s fantasy of the good life is more paradoxical than any simple shift from, say, industrial to service economy could capture. Finance is key. [...] What appeared to rely on an industrial separation between work and home, one that came, interestingly, when service jobs, not manufacturing jobs, were overtaking the farm as the center of work in America, in practice aimed to establish production and consumption on parallel tracks of well-defined discipline and efficiency. On this view, financialization would be Fordism brought home, not so much as gainful self-employment (albeit tied to a boss’s or client’s modem), but as the fully realized labor of consumption. But this reckoning, while refusing any clean break between past and present, leaves too much intact. What it means to own something, just like what it means to be possessed of oneself, undergoes significant modulation under financialization. The securitization of consumer debt, the bundling of individual bills into bonds that can be traded in specialized markets, spreads ownership around in vexing ways. More profoundly, and elusively, the Fordist dream for Americans prescribed a clear separation between present and future. To be a dreamscape, tomorrow had to be different from today in describable terms that could be saved for, but also indescribably different in ways that would allow the future to assume the aspiration and desire that make dreaming possible in the first place. It is in this area that the emergence of rather droll monetary policy, specifically the priority to control inflation through regulation of interest rates by the Federal Reserve Board, can be associated with far more extensive experiential consequences. It is in the intimate but highly mediated links between what amounts to a different governmental disposition toward its own regulatory activity and those it governs that the ascent of finance must be traced». R. Martin, *Financialization of Daily Life*, Temple University Press, Philadelphia, 2002, pp. 18-20.

relegata alla dimensione privata/domestica ed esclusa da quella della produzione, bensì con una nuova forma, più sfuggente ed invisibile, di privatizzazione, appunto quella della sua stessa dimensione lavorativa, dal neoliberismo sempre di più “privatizzata”;⁴⁶ dall’altra, ne abbiamo già fatto cenno, si scontrava con quel riallineamento sociale neoliberale portato avanti da Reagan, e confermato anche da molti dei suoi successori, ed il quale, focalizzando nella famiglia l’unica sicurezza “sociale” degli individui, sempre più orfani di aiuti e strutture pubbliche e governative di sostegno dava vita ad una sorta di “breadwinner conservatism”.⁴⁷

⁴⁶ Una delle equivocità del femminismo (dei *Sixties*) sulla questione dell’ingresso della donna nella forza lavoro, fu talvolta quello confondere/equiparare la stessa emancipazione femminile con l’ingresso nel mondo del lavoro e, quindi, con l’abbandono della sfera domestica, privata. Allo stesso tempo non si riusciva, però, a coniugare realmente questa emancipazione con una autentica dimensione “pubblica” della donna, la quale si è concretizzata in una minore capacità d’influenza democratica sulla condizione della donna e dei suoi diritti, nonché in una diversa forma di “privatizzazione” del lavoro femminile. A questo proposito si veda R. Truth Goodman, *Feminist Theory in Pursuit of the Public Women and the “Re-Privatization” of Labor*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2010: «This focus left a huge gap in feminist theory’s political thinking on the public. It also tended to project an ideal of women’s emancipation from the home as what would count as women’s equality or women’s freedom, not foreseeing that the private would take another form. Instead of disappearing as some women rejected the relegation of their work to the work of reproduction, or as technological advances eased up the demands of domestic work tied to reproduction, sites of the private multiplied. Presently, the private has become a substitution for the public and the state, no longer just a barrier to the state and public life defined through domestic women’s work. I am calling “re-privatization” the current corporate and financial practice of avoiding the regulatory state by directly capitalizing on a type of labor that resembles women’s work of the industrial era in its legal status, tasks, and definitional traits. Such labor is often called “enterprise” or “entrepreneur” and is configured in business lingo as “empowering” because it allows for “freedom” outside of liberal codes, controls, conventions, associations, taxes (often), and the protective status of the traditional “worker: That is, “freedom” in market terms. Currently, women’s work is being “re-privatized” within rising forms of corporate exploitation, dispossession, and debt financing. That is, neoliberalism’s transfer of public functions to private controls is partly happening through such a “re-privatization” of women’s work. As Randy Martin has warned, “Perhaps the most mundane effect of the war on terror is to make clear how much we have to fear from the advance of the private itself”. Rather than a rejection of the private/public divide, what need to be worked out are the different intertwining ways that the private sphere is called into being; that is, whether as (1) the disappearing private sphere of the industrial division of labor; (2) the persistent private sphere of neoliberal modes of exploitation and ownership, from outsourcing to microfinance, that bank on the appropriation and commodification of traits and work regimes traditionally recognized as “feminine”; (3) the understanding of the human individual as having an inner core of the self that precedes entry into the social, like a soul, a personality, desire, sex, suffering, sentiment, or freedom, particularly manifest in formulations of human rights and civil rights; and (4) the place of critique, consciousness, autonomy, and reflection. This last category of the private is needed to challenge market philosophies and the privatization of everything through preserving ideals of social and political improvement and public participation that are not necessarily just an extension of private power» (pp. 1-2). Sul rapporto tra neoliberismo e lavoro femminile e sull’appropriazione da parte del capitalismo neoliberale della femininity come mezzo di «accumulazione», sempre di Robin Truth Goodman, *Gender Work. Feminism after Neoliberalism*, Palgrave Macmillan, New York-London, 2013.

⁴⁷ D’altronde anche Melinda Cooper ha mostrato, in maniera che riteniamo efficace, come «the monetary and fiscal interventions performed by the neoliberal state from Ronald Reagan onward have indeed rehabilitated the value of financial assets that were rapidly depreciating in the 1970s, but in so doing, they have also restored the economic role of the private family in the transmission of wealth. [...] The shift from public spending to private deficit spending as a means of financing investments in “human capital” such as health and education has been well documented in the critical literature on neoliberal financialization. Less noted, however, is the fact that private deficit spending or “privatized Keynesianism” as it is sometimes called, almost invariably takes the form of intergenerational, parental investment, where the family becomes the primary source of economic welfare for those born into a world of ever- diminishing public goods. It is in the specific form of spiraling household debt that neoliberal capitalism has revived the poor- law imperative of family responsibility. [...] Ultimately, then, Posner and Philipson identify the legal institution of marriage as a substitute for social insurance and the most efficient means of minimizing the social costs of health care. In this way, the neoliberal critique of normativity ends up endorsing an alternative form of moral philosophy – one that restores the private family and its legal

È in questo, quindi, che il neoliberismo è stato ed è sempre in grado di mettere in atto una delle seduzioni più pericolose per le donne, quella che in nome di una presunta uguaglianza universale chiede di abbandonare ogni lotta comune, ogni discorso realmente economico-politico e ogni idea di solidarietà; questo anche perché – in ogni movimento organizzato, sia il femminismo sia, più in generale, quello operaio, della classe lavoratrice – se il miglioramento personale è definito in maniera individuale e individualizzata, allora ogni pratica di solidarietà comune (quella che permise proprio alla *working class* di determinarsi come forza sociale e soggetto politico) viene automaticamente a dissolversi. Abbracciando l'etica neoliberale si correva il rischio, così, che nelle lotte per l'uguaglianza non venissero mai messe in discussione le strutture del sistema sociale e i suoi meccanismi di sfruttamento (che, nelle logiche neoliberali tutt'al più dovrebbero essere "riformati", e com'è noto ogni riforma non riesce mai a nascondere del tutto il suo inalienabile retaggio dalle pratiche atomistiche dell'individualizzazione e "privatizzazione") e la ricerca di una parità nei diritti e dell'equità salariale, come accennato poco sopra, si traducesse unicamente nella possibilità di accedere alle stesse opportunità, ma non per questo accedendo a tali opportunità partendo dalle stesse condizioni e/o risorse materiali, sociali, culturali ed economiche (e quindi distribuite e garantite sulla base della diversità delle esigenze) e così essere in grado di sfruttarle al meglio in maniera autenticamente "equa"; in una equità, cioè, che viene ad essere slegata, resa autonoma da ogni reale principio di uguaglianza. Si traducesse, la lotta per i diritti civili, "sociali", in un agone utilitaristico, in una competizione senza pietà, rimorso e solidarietà di tutti contro tutti, delle donne contro le altre donne, ma ognuna per sé, a discapito delle altre.

In questa narrativa, infatti, i diritti civili vengono prima separati, astratti da quelli autenticamente sociali, quelli che ritengono fondamentale il «bene comune» e non soltanto quello personale, poi li si ritiene coestensivi di quelli economici, a loro volta, però, intesi e schiacciati esclusivamente sulla logica del consumo e/o della libertà intesa come "Free to Choose", cioè nella libertà di poter "consumare". Perché in realtà, la «Social Justice» dei 2010s cerca sempre di operare nel modo da separare i diritti civili, individuali, da quelli sociali, della società intesa come un tutto e non solo come una sommatoria di individui; separare i diritti civili da quelli sociali (riducendo, così, quelli sociali a quelli civili) significa anche, però, separare i problemi dei diritti da quelli economici nel senso più estensivo e/o distributivo, quelli dove – in particolare in una «società» di mercato – il guadagno, la ricchezza ed in genere il "benessere" di tutti sono un problema decisivo per la ricerca di una reale "uguaglianza" del corpo sociale. Ed è così che i problemi di «Social Justice» diventano il problema, per l'individuo, di essere libero di consumare ciò che vuole, e finché riguarda se stesso senza coinvolgere altri individui, di essere libero di poter scegliere, avere l'opportunità, di essere e fare ciò che vuole, che desidera.

obligations of care to a foundational role in the free-market order». M. Cooper, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, New York, 2017, p. 125; p. 137, p. 174. Sempre nel testo Melinda Cooper (pp. 68-117) ha sottolineato come tale svolta "conservativa", dopo Reagan, abbia coinvolto, assimilato verrebbe da dire, anche presidenti "democratici", i quali su alcuni aspetti, come appunto il riallineamento "sociale" neoliberalista sui valori della famiglia, talvolta si sono mostrati più neoliberali di Reagan stesso. Ci riferiamo qui, in particolare, al [Welfare Reform Act di Clinton del 1996](#), riforma che venne integrata a livello di «Federal Policy».

Così facendo, però, ovviamente si “depotenziava” e si rendeva obsoleto ogni concetto – considerato decisivo dal femminismo dei *Sixties*, ma non solo – di *Sisterhood*,⁴⁸ ma addirittura si veniva a rendere praticamente impossibile ogni autentica “female friendship”, riconoscendo come normativo e universalizzando, anche nei rapporti tra donne, quello “space between us” magistralmente drammatizzato nel 2005 da Thrity Umrigar.⁴⁹ Una sorta di gioco della vita che, nelle sue forme più estreme (ma sempre più normalizzate ed interiorizzate all’interno della fabbrica del reale da una [Gamification](#) pervasiva ed ubiquitaria), rischia continuamente di fare il passo oltre nella logica videoludica di un “[Battle Royale](#)”, che, così ci sembra, non è un caso che a partire dalla seconda metà dei 2010s sia diventata la categoria, tra i videogiochi, più popolare e di successo.⁵⁰ D’altronde, se si considera (come è stato fatto, ad esempio, da Gary Becker)⁵¹ l’altruismo all’interno di una dialettica della massimizzazione dell’utilità e all’interno delle transizioni di mercato, e lo si ritiene un inutile e problematico orpello e funzionale, semmai utile, come già accennato, solo in un contesto strettamente familiare, allora la conseguenza più prossima potrebbe manifestarsi nella negazione di “valori” sociali come l’altruismo e la solidarietà, e quindi, di converso e più estensivamente, di ogni “giustizia sociale”. Una volta che le relazioni di mercato vengono estese al mondo della vita e rese normative per la stessa definizione del sé, il passo verso l’istituzionalizzazione dell’«avidità» (*self-interest/greed*) come motore principale per la propria crescita, nonché – come sua ricaduta – di quella dell’intero corpo sociale è presto fatto: l’egoismo, la massimizzazione del proprio interesse (strategicamente calcolato, anche quando – in una società in cui, volenti o nolenti, l’agire è sempre strutturato sulle logiche del mercato –si agisce “altruisticamente”) diventa, infatti, uno strumento per raggiungere il «bene» universale, dell’intero corpo sociale e di tutti gli individui.⁵² Diventa, cioè, una virtù.

⁴⁸ R. Morgan, *Sisterhood is Global. The International Women’s Movement Anthology*, Open Road, New York, 2016³. L. Brown, J. Castledine, A. Valk (a cura di), *U.S. Women’s History. Untangling the Threads of Sisterhood*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2017. Va da sé, com’è noto, che il concetto di “sisterhood”, una delle espressioni principali del *Second Wave Feminism*, è stato spesso messo in discussione in maniera più esplicita e “mainstream” dall’emergere dell’intersezionalità (come anche del *Third Wave Feminism*). Infatti, l’idea di una *Sisterhood* universale e globale – a prescindere dalle fattuali differenze economiche, sociali, politiche, economiche etc. tra le (esperienze delle) donne – ed in cui tutte le donne avrebbero lo stesso potere di opporsi all’egemonia patriarcale, correva il rischio di porre e non riconoscere una differenza tra le esperienze delle donne privilegiate – *white & middle class* – le donne di colore svantaggiate, ed in particolare quelle delle minoranze etniche povere.

⁴⁹ T. Umrigar, *The Space Between Us*, William Morrow, New York, 2005. Umrigar declina lo “space between us” nella realtà sociale e culturale dell’India, ma ci sembra possibile sostenere che riesca a ben rappresentare perfettamente una condizione che il neoliberismo tende appunto ad universalizzare e rendere normativa nella quotidianità di tutte le donne, a prescindere dal loro contesto culturale, sociale ed economico.

⁵⁰ In Cina (che nei 2010s è diventato il più grande mercato dei videogiochi *multiplayer online*) si è arrivati addirittura a vietare e/o mettere un freno a tali giochi, quantomeno quelli di maggior successo, poiché «[the gladiator-style mentality of the computer game – where competitors kill each other until only one remains – deviates from the values of socialism and is deemed harmful to young consumers, according to the China Audio-Video and Digital](#)».

⁵¹ Si vedano, ad esempio, G. S. Becker, *Altruism, Egoism, and Genetic Fitness: Economics and Sociobiology*, «Journal of Economic Literature», 14 (3), 1976, pp. 817-826; G. S. Becker, *Altruism in the Family and Selfishness in the Market Place*, «Economica. New Series», 4(189), 1981, pp. 1-15.

⁵² «Love and duty are not the cement of modern societies, although they may be the mortar that holds the bricks of a primitive societies together. Modern society is like a dry-stone wall. Its stones do not need cement. Each stone is held in place by its neighbors, and it, in turn, holds its neighbors in place. The mechanism is reciprocity. Seemingly altruistic behavior, based on versions of the I’ll-scratch-yourback- if-you’ll-scratch-mine principle, require no nobility of spirit. Nor do more general versions like “I won’t scratch your back if you won’t scratch his.” Greed and fear will suffice as motivations; greed for the fruits of cooperation, and fear of the consequences of not reciprocating the cooperative overtures of others. Mr. Hyde may not be an attractive individual, but he can

**We're all created equal.
After that, baby, you're on your own.**

Nobody's going to hand you success on a silver platter. If you want to make it, you'll have to make it on your own. Your own drive, your own guts, your own energy, your own ambition. Yes, ambition. You don't have to hide it anymore. Society's decided that now it's OK to be up-front about the drive for success. Isn't that what the fast track is all about?

If you're one of the fast-track people, your business reading naturally starts with **FORTUNE**. After all, **FORTUNE** has been the magazine of business success for over 50 years. It's the authority...the business magazine you rely on when you've got to be right. It helps the movers and shakers decide how to move and what to shake. It's their early-warning system,

alerting them to opportunities and dangers up ahead. In marketing, management, technology, the works...it's the one that gives you a vital couple of steps on the competition. **FORTUNE** is the business magazine that really can help you make it—and keep it. And it's the one to advertise in when you need to target the fast-track people.

FORTUNE
How to succeed.

© 1982 Time Inc.

Manifesto pubblicitario di «**Fortune**» del 1982 che riassume efficacemente l'universalizzazione metodologica dell'etica neoliberale e la riformulazione dei valori dell'uguaglianza e della giustizia sociale sulla base dei principi del *competitiveness imperative*, e così riducendo il concetto di eguaglianza a quello di uguaglianza delle opportunità (*Equality of Opportunity*).⁵³

Ed è così, che l'allargamento dei diritti e l'inclusione vengono ad essere inglobati nel *rationale* neoliberale, che appare, anche per il femminismo, l'unico possibile orizzonte affinché si possa raggiungere un'autentica parità di genere e *inclusiveness*.⁵⁴

cooperate very effectively with others like himself». K. Binmore, *Game Theory and the Social Contract. Vol 1: Playing Fair*, The MIT Press, Cambridge-London, 1994, pp. 26-27.

⁵³ Immagine ripresa da P. Stuelke, *The Ruse of Repair: US Neoliberal Empire and the Turn from Critique*, p. 2. Sulla riduzione dell'uguaglianza a "equality of opportunity" cfr. M. Friedman, R. Friedman, *Free to Choose. A Personal Statement*, pp. 131-134.

⁵⁴ Per una disamina femminista delle scienze economiche: G. Berik, E. Kongar (a cura di), *The Routledge Handbook of Feminist Economics*, Routledge, London-New York, 2021. Cfr. anche Giandomenica Becchio, la quale, invece, entrando nello specifico del rapporto del femminismo con la teoria economica, e a prescindere dalla questione neoliberale in quanto tale, ha cercato di ricostruire, da un punto di vista storico, le differenze metodologiche e teoretiche tra una «economia femminista» e «l'economia di genere» (e che, è utile sottolinearlo, si addensano principalmente nell'accettare o rigettare la teoria economica vigente, standard, nell'approccio alle questioni sull'ineguaglianza di genere), e ha mostrato come, sempre storicamente, il rapporto delle donne e del femminismo con il pensiero economico si sia sviluppato in maniera ben più complessa di quanto solitamente si è portati a ritenere. Becchio ha provato a farlo evidenziando come la questione della donna sia centrale nel pensiero economico fin dal XIX secolo e che il pensiero economico femminile si sia ispirato non solo al socialismo, ma appunto anche al liberalismo classico. Proprio in questo, Becchio ha provato a rivedere quel mito per il quale l'economia sarebbe stata in genere una disciplina al "maschile", per, così, concentrarsi, invece, sulla storia dell'economia femminista. Più in particolare, Becchio si è soffermata sulle vicende che hanno contraddistinto il pensiero di molte economiste, quelle dell'«International Association for Feminist Economics»,

Tra le principali equivocità di un femminismo neoliberale, di certo quella più manifesta, è possibile, quindi, rintracciarla in quella che vede il femminismo colonizzato da un “competitiveness imperative”,⁵⁵ dimentico del valore dei legami comunitari e sociali, allo stesso tempo combattere per una reale giustizia sociale e per i diritti delle donne (intese nella loro collettività) si può configurare come un’insormontabile difficoltà che sfuma sempre i suoi confini in quelli di una chimera; una difficoltà che non è da intendersi neanche come un ripiegamento (che, com’è noto, può indicare una diversa, ordinata e complessa forma di strategia di combattimento e controffensiva tramite assestamento), ma in un vero e proprio battere in ritirata, capitolare disordinatamente di fronte alle ragioni dell’ineguaglianza (economica) e/o di una *equality* “neoliberalizzata”, per arrivare ad essere considerata al pari di una vaga e identitativa *sameness* (ad essere “lo stesso”, avere le stesse opportunità e/o una astratta “uniformità di trattamento”), lasciando così sul campo le autentiche questioni sull’uguaglianza e/o l’equità che hanno guidato le lotte dei *Sixties* e/o di ogni “social feminism”.⁵⁶

E questo è quantomai vero, in un mondo in cui appunto prevale un ordine esclusivamente economico che sempre di più istituzionalizza, legittimandola, l’ingiustizia e la disuguaglianza sociale e poi le camuffa proprio con la possibilità di essere ciò che si vuole, con la libertà intesa come possibilità di scegliere in un libero mercato e l’uguaglianza, come poco sopra già sottolineato, vedersi ridotta al ruolo di garante di “pari opportunità”,⁵⁷ quelle libertà, cioè, che

come quelle la rivista «Feminist Economics». G. Becchio, *A History of Feminist and Gender Economics*, Routledge, London-New York, 2020 (Ebook Edition). Per la storia dell’economia femminista all’interno dell’accademia cfr. Chp. 3: *The genesis and development of feminist economics within academia*.

⁵⁵ E se anche si volesse abbracciare il mito per il quale la donna sarebbe per sua natura competitiva, rimarrebbe ugualmente vero che il neoliberalismo ha contribuito ad esacerbare tale determinazione polemica e concorrenziale dei questa (presunta) “natura” femminile.

⁵⁶ V. Bryson, *The Futures of Feminism*, Manchester University Press, Manchester, 2021; A. Cawston, *Are Feminism and Competition Compatible?*, «Hypatia», 31(1), 2015, pp. 204–220. Cfr. anche A. D’Atri, *Bread and Roses*, p. 140: «In summary, neoliberal policies fragmented and privatized the feminist movement as well. As individualism reigned supreme, hand in hand with economic policies that drove millions into unemployment, fragmenting and delocalizing the working class, feminism was moving further and further away from a project of collective emancipation, withdrawing to an increasingly solipsistic discourse that was limited to rousing an elite that demanded its right to be recognized in its diversity, tolerated, and integrated into consumer culture. As we argued previously, the dominant paradigm of self-styled postfeminism called for the utopia of individual liberation based on the deconstruction of hegemonic discourses and confrontation with gendered representations of heteronormativity, essentially linked to the reappropriation of desire and the transformation of one’s own body».

⁵⁷ «Neoliberal freedom is, to echo the title of Friedman’s most famous work, the freedom to choose. But to choose what? Not public goods like clean air and water or the fraternity that comes from social equality. Rather, it is, as Hayek puts it, “the possibility of a person’s acting according to his own decisions and plans.” This is what Eric MacGilvray aptly calls market freedom, “freedom to do what you want with what is yours and to enjoy the rewards or suffer the consequences.” The resources you have to enact a plan; how you came to have the interests and desires that your plan is meant to satisfy; whatever training you may have received in planning and decision-making; the outcome of your plan; whether or not you belong to a class of people who routinely have their plans frustrated while other social groups typically succeed— all are irrelevant to your freedom. What remains is a largely formal, negative definition of freedom; the quality and quantity of the choices available to you make no difference to your freedom so long as no other individual is trying to coerce you into choosing something particular. Such freedom is deeply individual; Friedman refers to society as “a collection of Robinson Crusoes, as it were.” The plans such Crusoes devise are always solo projects; Hayek and Friedman never discuss groups negotiating a plan or devising one together. As Hayek puts it, his view does not “exclude the recognition of social ends,” but redescribes them as “a coincidence of individual ends” ». B. L. McKean, *Disorienting*

sembrano dimenticare che la libertà è anche, se non soprattutto, rispondere di sì alle cose che davvero valgono.⁵⁸ Ed è così che il neoliberismo è stato in grado di fare proprie anche le questioni “sociali”, quelle sulla “diversità” e/o quelle delle *Identity Politics*,⁵⁹ per così – inserendole nel circuito del mercato delle “identità (*Identity Marketplace*) – trasformarle in un mezzo per “legittimare” la diseguaglianza.⁶⁰ Al punto che, al momento che la possibilità di essere ciò che si vuole viene garantita, ogni opzione (politica) rischia sempre di valere quanto un’altra, diventando così irrilevante, tutt’al più riducendosi – la politica – a mere variazioni su di un unico tema possibile, correnti all’interno del partito unico globale: quello neoliberale. Con anche (o soprattutto?) il risultato di negare ogni possibilità, e quindi realtà, al “conflitto sociale”, e così facendo assurgere il “capitale” al rango di interesse pubblico, a principale “bene comune”, al quale tutti sono chiamati a difesa della sua salvaguardia ed alla sua prosperità. Se – come giustamente nota Robert Kurz, che vogliamo rendere così – «il capitalismo è definibile come il paradosso di una produzione socializzata in una forma, però, che non è affatto considerabile socializzata»,⁶¹ sociale, se non propriamente come “anti-sociale”, il neoliberismo può essere letto anche come il paradosso di un modo di relazioni sociali “egalarie” (dove tutti nascono uguali ed avrebbero le stesse opportunità), ma che allo stesso tempo, per garantire questa eguaglianza (nel senso della “equality of opportunity”) devono essere intrinsecamente “ingiuste” e, quindi non autenticamente egalarie. Come in una precedente notazione abbiamo già visto – insieme a Jodi Dean –, il problema che potrebbe emergere da una radicale individualizzazione della “politica”, è che – quando totalmente schiacciata sulle questioni dell’identità, quelle culturali e individuali, e che anch’esse rischiano di essere equiparate a merci che sarebbe possibile scambiare, vendere e acquistare – si aprirebbe lo spazio alla sottomissione del politico alla logica del consumo, contribuendo a traghettare la democrazia nella post-democrazia, la politica nella post-politica. Questo anche perché sempre di più, nelle varie espressioni del neoliberismo, si fa fatica a distinguere l’ordine politico da quello economico, quello economico da quello morale, quello morale da quello sociale, quello sociale da quello del quotidiano, e quello della quotidianità da quello della stessa, nuda, esistenza.⁶²

Neoliberalism. Global Justice and the Outer Limit of Freedom, Oxford University Press, New York, 2020, pp. 32-33.

⁵⁸ “Cose” che “valgono”, ovviamente, nel senso “classico”, “alto”, delle virtù, che possiedono un valore morale, intellettuale e spirituale, il quale è perseguito come un fine in sé senza alcun “interesse” (com’è, o dovrebbe essere il vero, il bello e il buono), non (solo) in quello materiale e commerciale, come equivalente generale delle transizioni economiche e “involucro” di valore di scambio e profitto, cioè come merce e/o denaro.

⁵⁹ E se è vero – ne abbiamo già fatto cenno nella §2 (*im*) *Mediated Feminism* – che il capitalismo a partire dai 2000s, ed in particolare nei 2010s, attraverso nuove linee di finanza sostenibile e *Corporate Governance* ha voluto intraprendere una strada più “filantropica”, attenta alle questioni “ambientali” e “sociali” (*Corporate ESG, Environmental, Social, and Governance*), ora viste non come un freno al profitto ed alla crescita economica (come vorrebbe la fazione più intransigentemente friedmaniana del neoliberismo), ma come un ausilio, è anche vero che le questioni ambientali e sociali sembrano essere lette pur sempre secondo il dogma individualista, mercantile e parcellizzato della “società”, come mera sommatoria d’individualità, tutt’al più come individualità “corporative”, non come espressione organica, sistemica, di una comunità il cui fine ultimo è il “bene comune”, non quello delle “corporazioni”.

⁶⁰ Cfr. N. Long, *Identity Capitalists. The Powerful Insiders Who Exploit Diversity to Maintain Inequality*.

⁶¹ R. Kurz, *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*, Tiamat, Berlin 2005, p. 221: «Kapitalismus ist das Paradoxon einer vergesellschafteten Produktion in einer dennoch ungesellschaftlichen Form». In particolare si veda l’intero capitolo: «Das neue Finanzkapital. Globaler Krisenkapitalismus und Finanzblasenökonomie» (pp. 220-298)

⁶² Come avuto modo di vedere poco sopra, ciò non significa, ovviamente, che anche su questi aspetti le politiche neoliberalizzanti siano intrinsecamente progressiste e non contemplino, a seconda delle loro congiunture economiche, politiche e geografiche, forme di radicale e reazionaria regressione. Tant’è anche se l’ordine

Ciò detto, il risultato delle politiche neoliberali sulla condizione femminile si è rivelato, anche nel migliore dei casi, ambiguo, portando, a seconda dei contesti geografici di applicazione, a modulazioni radicalmente diverse.

§3.2

Femsploitation or The Malestreaming of Feminism

«I remember that T-shirt we used to wear in the 70s which featured Thatcher and the slogan "We are all prostitutes", meaning exploitation was a universal fact. At that time, it was thought clever to display some awareness of the social and psychological forces underpinning your actions. Now we think the opposite. Even prostitutes are insulted by the suggestion that they are not free agents, defining the terms of engagement».

[Charlotte Raven, How the "new feminism" went wrong, 2010](#)

«The rhetoric of neoliberalism co-opts themes from the feminist movement of the 1960s and 1970s. Terms such as "empowerment" and "choice" are applied to individual consumer behavior rather than collective action or even individual women feeling empowerment in their choices in personal relationships and private lives. Modern misogyny says women can exert their power through their pocketbooks by purchasing consumer goods and products for self-improvement to make themselves beautiful and sexy (and in the process enriching a range of corporations dependent on our artificially created need to change our bodies)».

K. J. Anderson, *Modern Misogyny*, 2015⁶³

«Intimately tied to postfeminism is the concept of neoliberalism which highlights that the choices women must make today can easily turn them into consumerist objects who supposedly make "free-will" choices about how to represent themselves and their bodies through a makeover paradigm that encourages them to "buy" a singular yet supposedly unique identity».

Patricia R. Boyd, *Paradoxes of Postfeminism*, 2015⁶⁴

È indubbio che la proletarizzazione e neoliberalizzazione delle donne⁶⁵ abbiano contribuito ad un miglioramento della condizione femminile, creando per le donne nuove opportunità e

«patriarcale» del fordismo e della società industriali siano stati «abbattuti», in molti casi ciò non ha scalfito l'ordine ideologico eteronormativo che li contraddistingueva, quello basato sulla famiglia mononucleare, ed anzi si è andati addirittura a riproporlo e rafforzarlo, attraverso quello che siamo andati definendo, con Robert O. Self, «Breadwinner Conservative». Oltre ai testi, precedentemente citati, appunto di Robert O. Self e quelli di Melinda Cooper, si veda anche M. McManus, *The Rise of Post-Modern Conservatism. Neoliberalism, Post-Modern Culture, and Reactionary Politics*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2020; più in generale cfr. anche B. Berberoglu (a cura di), *The Global Rise of Authoritarianism in the 21st Century. Crisis of Neoliberal Globalization and the Nationalist Response*, Routledge, New York-London, 2021.

⁶³ K. J. Anderson, *Modern Misogyny. Anti-Feminism in a Post-Feminist Era*, Oxford University Press, New York, 2015 (Ebook Edition), Conclusion.

⁶⁴ P. R. Boyd, *Paradoxes of Postfeminism*, in A. Trier-Bieniek, *Feminist Theory and Pop Culture*, p. 104.

⁶⁵ Almeno quando non si contempla, nel ritenere che l'ingresso delle donne nella sfera produttiva e lavorativa sia avvenuta essenzialmente a partire dei 1970s, la questione del "reproductive labour", cosa che implicherebbe il

spazi di azione, una maggiore eguaglianza nel mondo del lavoro, che è diventato più remunerativo così da permettere una maggiore libertà, con la possibilità di vivere la propria vita in maniera più autonoma, indipendente dai ruoli a cui il regime moderno e industriale le aveva spesso costrette. Di qui anche il disagio, se non addirittura un vero e proprio rifiuto, da parte di molte donne per il femminismo storico e soprattutto quello dei *Sixties*, quello, cioè, che non dimenticava che si poteva e si doveva essere, per il medesimo rispetto, soggetto e oggetto di un'azione collettiva, gruppale, e che le battaglie erano combattute per tutte le donne non solo per se stesse;⁶⁶ sapeva, cioè, che difficilmente si può fare la differenza quando ciò che si fa lo si fa principalmente per se stesse. Questo aspetto, invece, dai 1990s si è venuto sempre di più a spezzare, venendo meno ogni linea condivisa di sviluppo soggettuale, ogni legame, ogni alleanza, magari inconscia, con la tradizione “collettiva” del femminismo storico e le sue battaglie; una tradizione che non solo ha preceduto il “nuovo” femminismo, ma che ha lo anche reso possibile, integrando nello sviluppo della soggettività determinate identificazioni gruppali e culturali.⁶⁷ Nel neofemminismo si percepisce, allora, quello scontro generazionale che contraddistingue la trasformazione in senso neoliberale delle strutture sociali, e, nello specifico, quello declinato nel legame generazionale tra vecchio e nuovo femminismo, e dove il femminismo stesso, inteso appunto come collettività organizzata con il quale condividere e magari anche tramandare, portare avanti, valori comuni e intergenerazionali, è percepito anche come una minaccia: una minaccia alla propria indipendenza, una minaccia alla propria autodeterminazione e una minaccia alla trovata autorità sul proprio sé e sul proprio corpo (che, però, sono appunto alcune delle conquiste raggiunte grazie alla lotta comune di molte donne e femministe). Tutte possibilità, invece, che finalmente sono avvertite dipendere esclusivamente da se stesse, e che ogni ingerenza esterna, come ogni “dovere” e/o “obbligo” verso una qualsivoglia espressione di collettività organizzata, financo quella del movimento femminista, in fondo rischiano di delegittimare,⁶⁸

fato che tale datazione dovrebbe essere parzialmente rivista. Infatti, essendo ogni «reproductive labour» pur sempre una forma di creazione di valore (forse la più “preziosa” per le versioni più aggressive del “capitale”, cioè quella del lavoro non pagato), ciò dovrebbe implicare appunto una messa in questione della stessa narrativa sulla datazione dell'ingresso delle donne nella forza lavoro a partire dai *Sixties*, e che in questo modo dovrebbe essere retrodatata almeno ai 1920s-1930s.

⁶⁶ È anche in questo senso dicevamo, che una cosiffatta declinazione del femminismo, allora, di “social” (soprattutto nel senso dei *Sixties*) sembra avere solo un vago ricordo; molto, invece, sembra avere del senso proprio del “social” per come andatosi categorizzando nei 2000s, cioè quello legato alla diffusione delle ICTs o, altrimenti detto, dei “Social Network”. A segnare la differenza – che abbiamo già esposto e discusso nella § 2 (im)Mediated Feminism – tra *Social-Media Justice Warrior* dei 2010s e *Social Justice Warrior* dei *Sixties* è, per l'appunto, il configurarsi di un paesaggio compiutamente neoliberalizzato, centrato (quasi) esclusivamente sull'individuo e i suoi “diritti” in quanto singolo “consumatore”. Si pensi a come, e soprattutto in Francia nei 1970s, il “Movimento di Liberazione delle donne” spesso rifiutò di utilizzare il singolare “donna” – e quindi non si parlava di “Movimento per la liberazione della donna” – e “vietava” di parlare a nome proprio (in molte riviste del movimento gli articoli neanche venivano firmati) poiché nessuna donna doveva “appropriarsi” di una questione che doveva riguardare tutte le donne, ogni donna. D'altronde, se nei *Sixties* le donne erano solite gridare “Fight! But not Alone!”, nei 2010s questo slogan per le femministe neoliberaliste e mainstream talvolta pare essersi convertito nel suo contrario, cioè “Fight! But Alone!”, com'è, peraltro, in molta prassi digitale e “social”, dove, verrebbe da dire, si “vive” e quindi si “combatte” «insieme ma soli», *Alone Together*, per rievocare il celebre titolo di un testo di Sherry Turkle sulla cultura digitale e sulle pretese che la tecnologia possa sostituire un reale, concreto e responsabile rapporto con gli altri. S. Turkle, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York, 2011.

⁶⁷ Per una nuova lettura dell'eredità del femminismo dei *Sixties* si veda: A. Maxwell, T. Shields (a cura di), *The Legacy of Second-Wave Feminism in American Politics*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2018.

⁶⁸ C. Scharff, *Repudiating Feminism. Young Woman in a Neoliberal World*, Routledge, London-New York, 2016 (2012); E. Nicholls, *Negotiating Femininities in the Neoliberal Night-Time Economy. Too Much of a Girl?*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2019, p. 8: «The picture regarding the ‘appropriateness’ of particular

minando – come anche il “femminismo” decostruzionista, ad esempio quello derivato da Butler, ha spesso portato a ritenere – la ritrovata e inviolabile autonomia del sé.⁶⁹ Altrimenti detto, poiché il femminismo – quantomeno secondo una certa retorica del post-femminismo – avrebbe “raggiunto” il suo scopo, cioè ottenuto l'eguaglianza di genere, allora per la donna l'ultimo passo nella piena realizzazione di se stesse si compirebbe nella forma di quello stile di vita dove la logica del consumo e del piacere si pretende definiscano la soggettivazione femminile, il proprio *empowerment*.⁷⁰

Ciò detto, e di nuovo, appare evidente che in determinati contesti geografici e politici il neoliberalismo, seppur appropriandosi in senso individualistico delle logiche e pratiche femministe, abbia favorito l'*empowerment* delle (singole) donne, arricchendone lo spettro di possibilità esistenziali, culturali e sociali.

Come già dicevamo, allo stesso tempo non è chiaro, però, se la “*feminization of the labor force*” – cioè, l'allargamento secondo le logiche neoliberali (e in particolare quelle legate alla *deregulation*, alla *colourblind & sexualblind market ideology*) di tutte le sfere e posizioni del

performances of femininity has arguably become more complex with the emergence of claims – disputed by feminist researchers – that we now live in a so-called ‘post-feminist’ society. Feminism is positioned as no longer relevant as the goals of feminists have supposedly been realised, and in a shift away from a focus on passivity and respectability, our ideas of ‘appropriate’ femininity may centre more on female empowerment, autonomy, agency and independence. In this ‘post-feminist’ environment of supposed *gender* equality, women are told they can finally ‘have it all’ and are compelled to be confident, assertive and pleasure-seeking and to strive for success in an individualised and competitive – rather than collective – way in all spheres of their lives. This ‘can-do’ attitude is targeted in particular at younger women and girls, emerging alongside the rhetoric of ‘girlpower’ in the 1990s».

⁶⁹ In fondo la radicalizzazione di Butler dell'autonomia del sé, slegata da ogni teoria che pretenda di farsi autorità al posto del proprio sé, ben si poteva piegare a supportare una visione neoliberale del sé della donna, quella donna che ne abbiamo già fatto cenno, Fraser aveva definito (in questo caso in *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist Condition”*, Routledge, London, 1997) essere chiusa nelle proprie individuali rivendicazioni culturali e identitarie, in una politica culturale, dimentica di ogni prospettiva attivamente politica e/o economica, socialista e autenticamente marxiana. Butler probabilmente rifiuterebbe questa lettura (qui invero un po' semplificatoria) come fece proprio in risposta a Fraser sulla distinzione tra economico e culturale e rivendicando – secondo lei sulla base di Marx – la dimensione sempre economico-politica delle questioni di “*cultural identity*”, come ad esempio quella del “*gender*”, poiché, sempre secondo lei, non è possibile dividere la cultura e l'economia in due sfere politiche separate e incommunicabili. Fraser rispose, in fondo riaffermando quanto già espresso, che la differenza tra economico e culturale non era da intendersi ontologicamente, bensì situandolo sempre in maniera storica, secondo le specificità delle sempre differenti modulazioni del capitalismo avanzato. Cfr. J. Butler, *Merely Cultural*, «Social Text», 52/53, 1997, pp. 265-277; N. Fraser, *Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler*, «Social Text», *Queer Transitions of Race, Nation, and Gender*, 52/53, 1997, pp. 279-289.

⁷⁰ «Postfeminist culture works in part to incorporate, assume, or naturalize aspects of feminism; crucially, it also works to commodify feminism via the figure of woman as empowered consumer. Thus, postfeminist culture emphasizes educational and professional opportunities for women and girls; freedom of choice with respect to work, domesticity, and parenting; and physical and particularly sexual empowerment. Assuming full economic freedom for women, postfeminist culture also (even insistently) enacts the possibility that women might choose to retreat from the public world of work. Postfeminist fictions frequently set aside both evident economic disparities and the fact that the majority of women approach paid labor as an economic necessity rather than a “choice.” As this suggests, postfeminism is white and middle class by default, anchored in consumption as a strategy (and leisure as a site) for the production of the self. It is thus also a strategy by which other kinds of social difference are glossed over». Y. Tasker, D. Negra (a cura di), *Interrogating Postfeminism. Gender and the Politics of Popular Culture*, p. 2. Cfr. anche D. Negra, *What a Girl Wants? Fantasizing the Reclamation of Self in Postfeminism*, Routledge, London-New York, 2008. In particolare il capitolo 4: *Postfeminist working girls: new archetypes of the female labor market*, pp. 86-116.

mercato del lavoro alle donne, come anche a tutti i generi ed etnie – abbia davvero ottenuto i risultati che anche molte donne gli hanno riconosciuto.⁷¹ Non è chiaro, cioè, se abbia realmente favorito la riduzione, se non addirittura la fine dell'ineguaglianza ed in particolare quella salariale,⁷² l'indipendenza culturale e sociale (d'altronde il *gender* è stato talvolta – spesso? – derubricato ad una «individual-level category»),⁷³ e non abbia ottenuto (per dirla con il titolo di un bel testo di Susan Gluck Mezey) solo una “eguaglianza elusiva”;⁷⁴ quella per la quale le donne formalmente sono considerate, al pari degli uomini, come individui liberi (anche nel senso di *liberal*) ed autonomi (*sovereign*), ma *de facto* le strutture economiche, sociali, materiali e governamentali non lo permettono, rendendo l'uguaglianza una sorta di pia illusione; se non, addirittura, quando si viene a scoprire come i processi “egualitari” neoliberali hanno in realtà generato nuovi e ulteriori problemi per le donne,⁷⁵

⁷¹ Come hanno concluso anche Jane Humphries e Carmen Sarasúa: «Being outside the labor force has historically meant four things for women: economic dependence on men, lack of social and political voice, lack of economic recognition, and the shouldering of the entire burden of unpaid domestic and care work. But we have cautioned against the idea that increased participation, alone, can inaugurate independence, give voice, provide recognition, create shared domestic and caring work, and so result in better lives. The terms and conditions of employment matter as does the social and cultural context. Of course, these things are interdependent. Higher WLFPR [Women's labor force participation rate] shifts ideas about *gender* roles and promotes greater equality on the home front. But our brief discussion also shows that reversals do happen, and progress is not guaranteed. The idea that *gender* equality is assured and safeguarded henceforth is probably the greatest myth of all». J. Humphries, C. Sarasúa, *The Feminization of the Labor Force and Five Associated Myths*, in G. Berik, E. Kongar (a cura di), *The Routledge Handbook of Feminist Economics*, p. 177. Nello stesso volume cfr. anche H. Hartman, J. Milli, *Gender discrimination in the US Labor market*, pp. 179-188.

⁷² J. Gregory, R. Sales, A. Hegewisch (a cura di), *Women, Work and Inequality. The Challenge of Equal Pay in a Deregulated Labour Market*, Palgrave MacMillan, London-New York, 1999.

⁷³ E. Prügl, *Neoliberalising Feminism*, p. 619. Sempre nella stessa pagina: «Neoliberalised feminism may provide arguments for *gender* equality and the empowerment of women, but it retains ideological commitments to rationalism, heteronormativity, and genderless economic structures».

⁷⁴ S. Gluck Mezey, *Elusive Equality. Women's Rights, Public Policy, and the Law*, Lynne Rienner, Boulder-London, 2003. L. Benería, G. Sen, *Feminist Challenges to Development Economics*, in G. Berik, E. Kongar (a cura di), *The Routledge Handbook of Feminist Economics*, pp. 29-30: «Feminist economics placed a challenge to globalization from its beginning by questioning neoliberalism and its results in terms of gender in/equality [...] Hence, it is implied that the market, in its neoliberal version, can be relied on to achieve gender equality and improve women's lives. At the same time, the World Bank recognizes that, in the reproductive area, housework and care are still a woman's domain; hence, neoliberalism has been less empowering for women with regard to gender equality in reproduction. [...] Desperate migration lines to the Global North are a reminder of the negative effects of class polarization and of the failures of neoliberalism to mitigate even the most extreme forms of inequality». Cfr. anche: J. Jakobsen, E. Bernstein, *Paradoxes of Neoliberalism. Sex, Gender, and Possibilities for Justice*, Routledge, London-New York, 2022: «Not only does “neoliberalism” name a paradoxical bundle of policies and practices, but contemporary governmentality is also produced by practices that have been layered over time. One of the major arguments of our project is that neoliberal transformations both maintain the old contradictions of capitalism and democracy, and, at the same time introduce new taxing levels of incoherence. Part of what we demonstrate throughout this book is the persistence of classically liberal formations, including gender and race relations, which do not simply disappear, even as new policies and practices reshape and reconfigure these older approaches so as to produce a particularly lethal form of capitalism» (p. 6).

⁷⁵ Per una ulteriore riconsiderazione della soggettività femminile all'interno di un rapporto tra lavoro e *gender* ora inscritto nelle pratiche e nella retorica neoliberali si veda R. Truth Goodamn, *Gender Work. Feminism After Neoliberalism*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2013. Nel già citato – nella §2 (*im*) *Mediated Feminism* – Caroline Criado Perez, *Invisible Women. Data Bias in a World Designed for Men* si vuole offrire un'analisi fattuale (sulla base di quei «dati di genere» che non sono mai stati realmente presi in considerazione) di come, ancora nei 2010s e nonostante tutte le conquiste femminili e/o femministe, le donne sono ancora pesantemente soggette al pregiudizio dell'uomo come elemento cardine della società, del mondo e della stessa evoluzione umana, con la conseguenza – nella fabbrica e nella modellazione del reale – di venire o considerate in seconda istanza o del tutto ignorate.

sottoponendole a nuove forme, spesso surrettizie, d'invisibilità, sessismo e razzismo.⁷⁶ L'esempio forse più immediatamente concreto, può essere quello fin da subito emerso con l'ingresso a pieno titolo nella forza lavoro delle donne alla fine dei 1970s, ovverosia il rapporto tra l'essere imprenditrici di se stesse e l'essere madri, e questo anche solo considerando quanto siamo andati accennando poco sopra, quando dicevamo del fatto che l'ingresso nel mondo del lavoro salariato non ha sostituito quello non retribuito e/o domestico (quantomeno non del tutto e solo per poche donne fortunate), ma vi si è aggiunto,⁷⁷ aumentando così il carico sulle spalle delle donne, e sottraendole ancor di più tempo da dedicare a se stesse.⁷⁸ Oppure se, nella sua cieca, indistinta deregolamentazione e ristrutturazione del sistema sociale sulla base della meritocrazia, della competizione, della "metrification" e di modelli basati sulla performance, il neoliberalismo abbia contribuito davvero ad un miglioramento e all'equità delle condizioni culturali, sociali, lavorative e

⁷⁶ Randolph Hohle ha egregiamente mostrato come le élites bianche abbiano risposto alle conquiste dei movimenti dei diritti civili dei *Sixties*, cambiando pelle al "razzismo" ed utilizzando la logica (neoliberale) della privatizzazione per creare una nuova forma, più subdola e sistemica, di controllo e discriminazione e così aumentando, e non diminuendo, le ineguaglianze razziali e di classe. R. Hohle, *Racism in The Neoliberal Era. A Meta History of Elite White Power*, Routledge, New-York-London, 2018. Cfr. anche A. Lentin, G. Titley, *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*, Zed Books, London-New York, 2011.

⁷⁷ Nancy Chodorow colse questo problema già alla fine dei 1970s. N. Chodorow, *The Reproducing of Mothering. Psychoanalysis and The Sociology of Gender*, p. 213: «Contemporary problems in mothering emerge from potential internal contradictions in the family and the social organization of *gender* – between women's mothering and heterosexual commitment, between women's mothering and individuation in daughters, between emotional connection and a sense of masculinity in sons. Changes generated from outside the family, particularly in the economy, have sharpened these contradictions. At present, new strains emerge as women enter the paid labor force while continuing to mother. Women today are expected to be full-time mothers and to work in the paid labor force, are considered unmotherly if they demand day-care centers, greedy and unreasonable if they expect help from husbands, and lazy if they are single mothers who want to receive adequate welfare payments in order to be able to stay home for their children. Women's mothering also affects men. In response to alienation and domination in the paid work world, many men are coming to regret their lack of extended connection with children. They feel that they are missing what remains one of the few deep personal experiences our society leaves us». Cfr. anche R. O. Self, *All in the Family: The Realignment of American Democracy Since the 1960s* (Ebook Edition), 4, *The Working Mother Has No Wife: The Dilemmas Of Market And Motherhood*.

⁷⁸ Piero Bevilacqua riassume efficacemente alcune delle conseguenze della rivoluzione neoliberalista del lavoro e le sue conseguenze soprattutto per quanto riguarda le donne ed il "tempo", quasi il doppio, che gli viene sottratto rispetto agli uomini, a loro volta penalizzati da questa "rivoluzione" con un mese di lavoro in più rispetto all'epoca del *New Deal Liberalism*: «Ricordiamo, per ora, che la fase montante dell'accumulazione capitalistica, nel corso degli anni Ottanta e soprattutto Novanta, si è realizzata – diversamente dai suoi precedenti storici – non solo con un limitato incremento di posti di lavoro, circoscritto ad alcuni settori; essa si è affermata attraverso forme assolutamente inedite di precarizzazione del lavoro, con l'espulsione in massa di operai, soprattutto anziani, da vari settori produttivi, con la sottoccupazione e con l'aumento considerevole della disoccupazione reale. Nel punto più alto del processo di accumulazione di questa fase, ovvero negli Usa – dove pure si sono verificati incrementi occupazionali che hanno entusiasmato (per poco tempo) anche economisti progressisti –, l'assorbimento di forza lavoro ha avuto caratteristiche del tutto particolari. Una massa considerevole di lavoratori dai 55 anni in su è stata espulsa in seguito ai vorticosi processi di ristrutturazione delle aziende. In parte sono dilagati il part-time e l'occupazione a tempo determinato. Ma ai lavoratori occupati è stato chiesto di allungare sempre di più la giornata lavorativa al punto che nel giro di un trentennio i lavoratori americani hanno visto crescere in media di 163 ore complessive la durata annuale della loro fatica, equivalente quasi a un mese in più all'anno. Per le donne l'aumento è stato di ben 305 ore. Dato assai significativo, perché l'occupazione delle donne – con lavori dequalificati creati nei servizi grazie all'iperconsumo – ha costituito l'elemento che ha fatto innalzare le statistiche dell'occupazione americana negli ultimi venti anni. All'inizio del nostro secolo l'orario di lavoro risultava in media di 200 ore più lungo rispetto agli ultimi decenni. In confronto alla media dei lavoratori europei, gli americani lavorano ora due mesi in più all'anno. Parabola storica di non irrilevante significato, se si pensa che, cinquant'anni fa, gli orari di lavoro degli americani erano i più bassi dell'Occidente». P. Bevilacqua, *Il grande saccheggio. L'età del capitalismo distruttivo*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. XV-XVI.

salariati, ad un'autentica mobilità sociale, e non, invece, ad una più grande sperequazione economica generale e alla riproduzione, su scala allargata, globale, di precise logiche e pratiche dello "sfruttamento" e quindi ad una maggiore diseguaglianza,⁷⁹ un congelamento della mobilità sociale e a nuove forme – invisibili, surrettizie e sistemiche – di discriminazione,⁸⁰ ma anche ad un vero e proprio processo di deculturizzazione, cioè ad una stagnazione culturale, sociale ed esistenziale: una diseguaglianza non più a scapito di un individuo, di un genere, di una etnia o di una classe, bensì di tutti indiscriminatamente.⁸¹ E questo appare vero soprattutto di fronte ad una sempre di più diffusa *Gig Economy* e che, per quanto possibile, nei confronti delle donne non solo si è fatta ancora più inclemente, ma in loro ha anche trovato una delle sue concrezioni privilegiate.⁸² Ed è così che se è vero che quella, quell'altra e quell'altra ancora donna, attraverso il neoliberismo, hanno raggiunto una

⁷⁹ K. Wilson, *Towards a Radical Re-appropriation: Gender, Development and Neoliberal Feminism*, «Development and Change», 46(4), 2015, pp. 803–832.

⁸⁰ Si pensi solo a come dai 1970s in occidente l'aumento complessivo della ricchezza non abbia determinato un reale aumento dei salari, se non per una ristretta cerchia di persone, cosa che – sempre tra i 1970s e i 2000s – ha portato ad una redistribuzione della ricchezza al contrario, cioè concentrandola nelle mani di pochi eletti. Per una dettagliata analisi economica di come le politiche macroeconomiche neoliberali dalla fine dei 1970s ai 2010s negli Stati Uniti abbiano *de facto* aumentato le diseguaglianze, e di conseguenza esacerbato le ingiustizie, L. Young, *Macroeconomic Inequality from Reagan to Trump: Market Power, Wage Repression, Asset Price Inflation, and Industrial Decline*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020. Cfr anche M. Kuhn, M. Schularick, U. Steins, *Income and Wealth Inequality in America, 1949-2016*, «*Journal of Political Economy*», 128(9), 2020, pp. 3469-3519. Appare ancora fondamentale sulla stessa questione – cioè su come il capitalismo neoliberale dal 1973 abbia promesso, se lasciato "scatenarsi", una sorta di paradiso in terra, dove tutti i problemi sociali, economici e politici avrebbero trovato soluzione, per poi, dati alla mano, rivelarsi nel suo contrario – A. Glyn, *Capitalism Unleashed. Finance, Globalization and Welfare*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2006. Cfr. anche J. E. Stiglitz, *Inequality and Economic Growth*, «*The Political Quarterly*», 86, 2016, pp. 134-155; J. E. Stiglitz, *The end of neoliberalism and the rebirth of history*; T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, trad. it. S. Arecco, Bompiani, Milano, 2014; T. Piketty, *Capitale e ideologia*, trad. it. L. Matteoli, A. Terranova, La nave di Teseo, Milano, 2020.

⁸¹ N. Fraser, *Fortune del femminismo*, p. 189: «Un tempo centrate sul lavoro e sulla violenza, negli ultimi anni le lotte di genere si sono sempre più focalizzate sull'identità e sulla rappresentanza. L'effetto è stato di subordinare le lotte sociali alle lotte culturali, la politica della redistribuzione alla politica del riconoscimento. [...] Nella "società della rete", la svolta femminista verso il riconoscimento ha coinciso fin troppo chiaramente con un neoliberismo egemonico che non vuole nient'altro che reprimere la memoria socialista. Ovviamente, il femminismo non si è certo sviluppato solo in questa direzione. La storia recente della teoria di genere riflette un cambiamento più ampio della grammatica delle rivendicazioni politiche. Da un lato, le lotte per il riconoscimento sono esplose ovunque, come testimoniano le battaglie sul multiculturalismo, sui diritti umani e sull'autonomia nazionale; dall'altro, le lotte per la redistribuzione egualitaria sono in relativo declino, come testimoniano l'indebolimento dei sindacati e la cooptazione dei partiti laburisti e socialisti nella "terza via". Il risultato è una tragica ironia della storia. Lo spostamento dalla redistribuzione al riconoscimento è avvenuto proprio mentre un capitalismo aggressivamente globale, guidato dagli Stati Uniti, sta inaspando la disuguaglianza economica». Cfr. anche C. L. Williams, M. Tobias Neely, *Gender Inequality and Feminism in the New Economy*, in J. W. Messerschmidt, P. Yancey Martin, M. A. Messner, R. Connell (a cura di), *Gender Reckonings. New Social Theory and Research*, New York University Press, New York, 2018, pp. 156-172. Per una lettura più ampia della storia del "lavoro" in USA e le questioni (tra le quali quelle di classe, razziali e di genere) che ne hanno definito l'evoluzione, la continua ridefinizione politica e la "crisi" della «Working Class» e/o dell'«Organized Labor» cfr. D. T. Haverty-Stacke, D. J. Walkowitz (a cura di), *Rethinking U.S. Labor History, Essays on the Working-Class Experience, 1756-2009*, Continuum, New York-London, 2010.

⁸² D. M. Figart, *Contingent work and the gig economy*, in G. Berik, E. Kongar (a cura di), *The Routledge Handbook of Feminist Economics*, pp. 189-197: «In contrast, contingent work in the secondary sector was assigned to women and other historically disadvantaged groups. Even today, contingent workers are disproportionately – but not exclusively young, people of color, women, single parents, and persons with less education, that is, who possess only a high school diploma. Gigs are not breadwinner jobs – the aspirational norm of labor markets since the late 19th century. Consequently, gig work is feminized, meaning it is associated with characteristics that are socially defined as feminine» (p. 190).

più concreta «economic citizenship», è altrettanto vero che ciò è potuto accadere in una cornice sociale che sempre di più – lentamente, ma inesorabilmente – è andata modificando la natura stessa della «citizenship», trasformandola (e/o facendola regredire) al rango di privilegio, non di diritto. Un privilegio che, se anche apparentemente non più definito da criteri nobiliari, e però sottoposto alla logica del mercato, del consumo e della competizione.

In questo senso, direbbe forse Marx, da un progresso economico dettato unicamente dall'interesse individuale, non può che scaturire un regresso sociale, poiché in una situazione di *bellum omnium contra omnes*, più che un'affermazione generale si ottiene una generale negazione, quella dove tutti cercano di negare agli altri l'affermazione del loro interesse.⁸³ In questo senso, ciò che definisce uno «stato» neoliberale non è la negazione delle ineguaglianze, bensì la produzione e regolamentazione dell'ineguaglianza (socioeconomica) o, il che è lo stesso, la produzione e regolamentazione – volendo accordare Engels sullo spettro di frequenze, sempre più invisibili, del tardo capitalismo dei 2000s – delle sue intrinseche contraddizioni, dei suoi inalienabili conflitti e dei suoi inconciliabili antagonismi, per evitare che, come fu con quel liberismo che ha portato alla grande depressione, non solo facciano precipitare la società nel caos, ma rischino anche di distruggere se stessi.⁸⁴ Trasformare, come hanno fatto i vari neoliberismi, il precariato in politica economica e, soprattutto, in una vera e propria «classe» sociale (quella degli imprenditori di se stessi),⁸⁵ per così sostituirla al

⁸³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., trad. it. E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 1968, Vol. I: pp. 96-97. In questo contesto di critica alla mano invisibile del mercato, Marx nota come l'interesse individuale, privato, possa darsi unicamente in determinate condizioni sociali, che sono indipendenti dai singoli individui: «Gli economisti esprimono questo fatto nel modo seguente: ciascuno, perseguendo il suo interesse privato e soltanto il suo interesse privato, involontariamente e inconsapevolmente finisce col servire l'interesse privato di tutti, l'interesse generale. Il punto saliente di questa affermazione non sta nel fatto che perseguendo ognuno il suo interesse privato si raggiunge la totalità degli interessi privati, e cioè l'interesse generale. Da questa frase astratta si potrebbe anzi dedurre che ognuno reciprocamente ostacola l'affermazione dell'interesse dell'altro, sicché invece di una affermazione generale, da questo *bellum omnium contra omnes* risulta anzi una generale negazione. Il punto vero e proprio sta piuttosto in questo, che l'interesse privato stesso è già un determinato interesse sociale e può essere raggiunto soltanto nell'ambito delle condizioni che la società pone e con i mezzi che essa offre; quindi è legato alla riproduzione di queste condizioni e di questi mezzi. Si tratta di interesse dei privati; ma il suo contenuto, come la forma e i mezzi della sua realizzazione, sono dati da condizioni sociali indipendenti da tutti».

⁸⁴ Cfr. F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it. D. Della Terza, Editori Riuniti, Roma, 1963, p. 200. Sul come l'adozione delle politiche neoliberiste, soprattutto quando assolutezzate, possa condurre (ed abbia condotto) verso una disuguaglianza sistemica cfr. T. Palley, *Neoliberalism and the Road to Inequality and Stagnation. A Chronicle Foretold*, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton, 2021. Sulla diffusione sistemica dell'ineguaglianza socioeconomica prodotta dalla precarizzazione finanziaria, promossa attraverso l'estensione finanziaria e logica del mercato sempre fluttuante, di quella dell'assunzione del rischio alto e delle grandi ricompense, nonché quella dell'indebitamento strutturale ed esistenziale anche all'interno della microeconomia domestica e/o personale si veda N. Mulcahy, *Class and Inequality in the Time of Finance. Subject to Terms and Conditions*, Routledge, London-New York, 2022. Seppur il lavoro di Niamh Mulcahy prenda in esame l'Inghilterra degli ultimi quarant'anni, le sue analisi e conclusioni possono essere estese (con gli opportuni aggiustamenti regionali e culturali) anche all'intero sistema-mondo neoliberale.

⁸⁵ G. Standing, *The Precariat. The New Dangerous Class*, Bloomsbury, London-New York, 2011; G. Standing, *A Precariat Charter. From Denizens to Citizens*, Bloomsbury, London-New York, 2014. Sarebbe interessante approfondire, anche per altre realtà geografiche, quanto Eloisa Betti ha mostrato sul rapporto tra precarietà, industrializzazione e occupazione femminile nella realtà italiana della seconda metà del XX secolo; cioè A) quanto il precariato sia un fenomeno effettivamente post-fordista, od allunghi le sue ombre anche sul fordismo B) quanto, prima dei 1980s, fosse un fenomeno che già esisteva in maniera anche diffusa, ma riguardava principalmente le donne, che anche quando riuscivano ad entrare nel mondo del lavoro, spesso, e a differenza degli uomini, lo facevano appunto da «precarie». Cfr. E. Betti, *Gender and Precarious Labor in a Historical*

proletariato (ma senza che abbia la possibilità, come è stato per il proletariato, di costituirsi come soggettività politica),⁸⁶ non sembra aver modificato in senso egualitario e redistributivo i rapporti tra capitale e lavoro, mentre appare sempre più evidente il contrario, poiché l'instabilità ha ingigantito le diseguaglianze, l'insicurezza economica e psicologica, e ridotto la stessa mobilità sociale e, di conseguenza, anche i diritti e le libertà.⁸⁷ Più o meno lo stesso, ma questo è un altro discorso, si potrebbe dire del tentativo, da sinistra, di sostituire al proletariato la spesso nebulosa categoria di «moltitudine». D'altronde, anche se il mito della libertà come “libertà di scegliere” (secondo i dettami del «market imperative») e della “meritocrazia” individuale dell'*hardworking* dovessero rivelarsi “vere”, in ogni caso esse sembrano “funzionare” A) per una percentuale ristrettissima della popolazione (tra l'1% e, quando va bene, il 10%) B) principalmente per tempi di prosperità, di vacche grasse.⁸⁸ In tempi di crisi, invece, l'ingiustizia, allorquando istituzionalizzata e resa universale, può ben rivelarsi per quello che è, cioè una negazione della libertà e fonte di diseguaglianze e sofferenze sociali;⁸⁹ ed è proprio in tempi di crisi che ogni individuo – svantaggiato o

Perspective: Italian Women and Precarious Work between Fordism and Post-Fordism, «International Labor and Working-Class History», 89, 2016, pp. 64-83.

⁸⁶ K. Marçal, *Who Cooked Adam Smith's Dinner? A Story About Women and Economics*, trad. eng. S. Vogel, Portobello Books, London, 2015 (*Ebook Edition*), Chap. 12: *In which we all become entrepreneurs*: «There are no workers in neoliberal history. There are only people who invest in their human capital. Entrepreneurs whose own lives are business projects and who bear full, sole responsibility for the outcome. If you succeed, you've invested well, if you fail, you've invested poorly. And so, economics became something other than one form of logic among many. It became a way of life. A person wanders around, makes decisions, lives her life, educates herself or neglects to educate herself and the effects of this are accumulated in her human capital. Economic man is no longer a person who trades things with others, as Adam Smith had imagined people to be. Economic man is an apparatus who invests in himself. If you rob a bank, quit medical school, whiten your teeth – everything is a choice, made like any other business decision, by calculating future gains and losses. More or less successful investments in yourself. The economic system becomes synonymous with human nature, and you can't question your deepest essence. The conflict Marx spoke of dissolves, but not in the way he imagined. It's not the means of production that have changed – instead, the meaning of being human has changed. Neoliberalism resolves conflicts between work and capital by simply turning a person into capital – and her life into a series of investments she makes in her market value. Christian theologians suggested that one could feed a whole congregation with a crust of bread and one fish. We believe that you can feed yourself. We believe in you. It may be a hard world – but it breathes for you. There is no alternative. And the universe genuflects. It's a viewpoint that has made us all equal. The woman at the unemployment agency and the man who waits for his fake documents outside the airport in Dhaka. Each is equally a self-entrepreneur. Just like the CEO who stretches his legs out in his airplane seat to catch a few hours' sleep before his next meeting on the other side of eight hours in business class. No difference between them, just better or worse investments in the capital that is you. And in the amount of start-up capital that you were born with. But what else can be applied to growth? My breast enhancement was an investment, the soap opera star says smoothly. Peel away layer after layer and it's economics all the way. Your life translated into a series of investments you make in your own value. If you take this point of view seriously – and there is no point of view taken more seriously – then you have fundamentally changed what it means to be human».

⁸⁷ Milton Friedman ha ben incarnato, quantomeno presso il pubblico generalista/mainstream, questa polarizzazione di giudizi sul neoliberismo; quella, come ricordato da John Cochrane, che da una parte ritiene che Milton Friedman «was a terrible guy», mentre dall'altra che egli sia «responsible for ending inflation, giving us 20 years of growth and lifting six billion people out of poverty». Cit. in P. Waldie, *Friedman Under Attack*, «Globe and Mail», 21 October 2008.

⁸⁸ Per così, nel caso qualcosa dovesse andare storto, fare in modo che le perdite possano essere “socializzate” attraverso quello Stato che, a differenza del *laissez faire* neoclassico, sembra essere stato lasciato al suo posto anche, se non soprattutto, come garanzia di un eventuale *fail-safe* di così fatte situazioni.

⁸⁹ Se pur dal punto di vista della realtà specifica dell'Australia, sulle conseguenze di una ricategorizzazione delle strutture sociali, economiche ed anche legali in un mondo neoliberale ed in loro impatto sul *Welfare* e sulla vita quotidiana cfr. K. Soldatic, L. St Guillaume (a cura di), *Social Suffering in The Neoliberal Age. State Power, Logics and Resistance*, Routledge, London-New York, 2022.

fortunato che sia – non può che percepire, infatti, l'ingiustizia come un limite, e anche, se non soprattutto, alla propria libertà.⁹⁰ Tant'è che anni di politiche sulla "dittatura" del «libero mercato» hanno portato, però, ad un mondo di lavoratori sempre più schiavizzati, uniformati e super-regolamentati (*overregulated*) da una deregolamentazione selvaggia.⁹¹

D'altronde, e nonostante di primo acchito possa apparire come un controsenso, a guardarlo perspicuamente, un sistema sociale ideologicamente e tossicamente "meritocratico" (nel senso neoliberale della «sopravvivenza del più meritevole») non può che mostrarsi come la negazione di ogni valore egualitario democratico, la cui funzione può essere surrogata, come già dicevamo al termine di *Mediated Sexuality*, in quella di rendere tutti uguali davanti alle diseguaglianze.⁹² È anche in questo senso che talvolta si è parlato di «paradosso meritocratico»,⁹³ quello che mostra⁹⁴ come una ideologia del merito, soprattutto quando

⁹⁰ B. L. McKean, *Disorienting Neoliberalism. Global Justice and the Outer Limit of Freedom*, pp. 113-178. Cfr. anche F. Francioni, *Global Justice, Equality and Social Inclusion: What Kind of "Modernization" of International Law?*, in R. Pisillo Mazzeschi, P. De Sena (a cura di), *Global Justice, Human Rights and the Modernization of International Law*, Springer, Cham, 2018, p. 234: «[...] the recent historical experience shows that a system of pure liberal capitalism based on the unfettered working of the market forces is not conducive per se to conditions of global justice. On the contrary, it is the path to increasing inequality and social exclusion that today generate the backlash against globalization. This leads us to the conclusion that, if economic, social and cultural rights are true human rights under international law, they cannot be considered as an independent variable of the socio-economic system of the State, but they must be deemed to be normative values conditioning the legitimacy under international law of the socio-political system of the State in which they are to be realized».

⁹¹ Cfr. S. Dekker, *Compliance Capitalism. How Free Markets Have Led to Unfree, Overregulated Workers*, Routledge, Londo-New York, 2022.

⁹² Littler mette in evidenza cinque criticità principali nell'ideologia del merito: 1) «The first problem with the contemporary meaning of meritocracy is that it endorses a competitive, linear, hierarchical system in which by definition certain people must be left behind. The top cannot exist without the bottom. Not everyone can 'rise'». 2) «The second problem is that the contemporary logic of meritocracy frequently (though not always) assumes that talent and intelligence are innate: it depends on an essentialized conception of intellect and aptitude. In other words, it primarily assumes an ability which is inborn and either given the chance or not to succeed. This notion of intelligence is overwhelmingly singular and linear». 3) The third problem with the contemporary idea of meritocracy is that it ignores the fact that climbing the ladder is simply much harder for some people than others [...] For some people the rungs of the ladder are not as available or as tangible in the same way as for others: the top is placed out of reach. This can be as much about the social context of the time as, for example, the position of a particular family within it». 4) «The fourth key problem with the contemporary ideology of meritocracy is its uncritical valorization of particular forms of status, in the hierarchical ranking of professions and status it endorses. Certain professions are positioned at the top, but why they are there – and whether they should be there – tends to be less discussed. Why do singer or entrepreneur become roles to aspire to above those of vet or nurse? Why, today, as income disparity widens, are celebrity-based professions rising in ascribed status?». 5) «The fifth key problem with the contemporary ideology of meritocracy, and the one which moves us into the territory of considering why it has such currency and power, is that it functions as an ideological myth to obscure and extend economic and social inequalities». J. Littler, *Against Meritocracy. Culture, Power and Myths of Mobility*, Routledge, 2018, pp. 3-7. Cfr. anche A. del Rey, *La tirannia della valutazione*, trad. it. A. Libero Carbone, elèuthera, Milano, 2018; M. Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Bari-Roma, 2019; M. J. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's Become of Common Good?*, Penguin Books, London, 2020 (Ebook Edition).

⁹³ E. J. Castilla, S. Benard, *The Paradox of Meritocracy in Organizations*, «Administrative Science Quarterly», 55(4), 2010, pp. 543-576; H. van Dijk, D. Kooij, M. Karanika-Murray, A. De Vos, B. Meyer, *Meritocracy a myth? A multilevel perspective of how social inequality accumulates through work*, «Organizational Psychology Review», 10(3-4), 2020, pp. 240-269: «By pointing out that social inequalities tend to be exacerbated and legitimized through work, the CSI-W [«cumulative social inequality in workplaces» model] echoes the warning issued by Young (1958) that meritocratic ideologies can lead to the legitimization of social inequalities. We're not suggesting that organizations should not strive to be meritocratic and distribute opportunities and rewards based on merit, but organizations should not be naïve in assuming that such distributions are free from bias.

strutturata e assolutizzata in senso neoliberale, invece che diminuire le diseguaglianze può addirittura contribuire ad aumentarle⁹⁵ (o quantomeno a consolidarle e/o renderle invisibili attraverso una «sex & colour blindness»),⁹⁶ per arrivare a trasformare, appunto paradossalmente, la diseguaglianza in un elemento cardine e in uno strumento dello stesso sistema meritocratico.⁹⁷ E non considerando come, a ben guardarla, una ideologia furiosamente utilitaristica – quella del capitale umano – al momento che identifica, schiaccia

Meritocracy is not necessarily a myth, but in line with Young's original meaning of the term, the CSI-W indicates that meritocracy can easily become a cover-up for systems in which social inequalities accumulate» (p. 256).

⁹⁴ Soprattutto in una società, come visto in (*im*)*Mediated Feminism*, che rende il problema della disuguaglianza il cardine di ogni progresso verso un'autentica giustizia sociale.

⁹⁵ E quanto ha cercato di mostrare David Stoetz collegando l'exasperazione neoliberale del principio meritocratico alla crescita dell'ineguaglianza e, quindi, all'avvento dei nuovi populismi dei 2010s. D. Stoetz, *Meritocracy, Populism, and the Future of Democracy*, Routledge, London-New York, 2022. «Today, meritocracy has come under scrutiny as fairness for all has been eclipsed by advantage of the few, as mobility has stalled for most households, and as higher education credentials have become standard for work not previously requiring a college degree [...] into the 21st century, the meritocracy was regnant in government, business, and the independent sector, even as popular discord swelled as professionals attained increasing resources and authority, exacerbating inequality [...] Accordingly, by the end of the second decade of the 21st century, the Iron Law of Meritocracy had become reality: the families and communities left behind by globalization, financialization, and professionalization revolted, opting for Brexit and Donald Trump. [...] As had Clinton and Blair before them, Biden and Johnson took a fragmented national infrastructure as given, assuming that citizens could navigate different programs to address dislocations, such as unemployment, evictions, and poverty, at the same time expressing gratitude for the largesse provided by beneficent, meritocratic leaders. But few, if any meritocrats had to traipse to different agencies, complete separate—often duplicative—applications for aid then deal with an indifferent bureaucracy when assistance was not forthcoming. As members of the new American and British elite, meritocrats had private consultants—financial planners, tax accountants, college consultants—to do all that for them. As a majority of citizens struggled through the Great Recession and the Covid-19 pandemic, the meritocracy of the US and the UK appeared oblivious to the plight of working-class Americans and Britons, whose standard of living had degraded for a generation. The election of Trump and Brexit was symptomatic of long-term instability in the polity as populism challenged the meritocracy, in the process flirting with autocracy». (pp. 21-26)

⁹⁶ D'altronde, come abbiamo accennato anche alla fine di *Mediated Sexuality*, la *sexualblind* e *colourblind ideology* – cioè l'idea che il mercato, nella sua cieca propensione all'uguaglianza più radicale, dimentica di ogni "differenza", sia il migliore strumento sociale per porre fine ad ogni discriminazione – sono elementi cardine dell'ideologia culturale neoliberale statunitense fin dai *Sixties*. Ne ha parlato, Daniel Robert McClure in *Winter in America. A Cultural History of Neoliberalism, from the Sixties to the Reagan Revolution*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2021, p. 17: «As the victories of 1960s social movements bore some fruit in the 1970s, the American paradox of inequality in the land of the free found kinship with the arrival of neoliberalism. On the one hand, the 1970s saw African Americans and (especially white) women make inroads within state and civil society after centuries of exclusion. On the other hand, new institutional forms and structural conditions of hierarchy adapted to hard-won gains through a process of "deregulated discrimination," not only reframing ideas of race, gender, sexuality and freedom itself, but also weaving progressive reforms into the logic of neoliberalism». McClure ha cecato di ricostruire la genesi e la storia culturale del neoliberismo americano dei *Sixties*, con particolare riferimento sia alla cultura popolare sia all'evoluzione del femminismo tra i 1970s e i 1980s. Si vedano in particolare i capitoli 5 (*Go West and Turn Right. Settler Colonialism, Neoliberalism, and John Wayne's Possession of History*, pp. 161-206), 6 (*Blood, Breasts, and Beasts. The Feminist Liberation Gauntlet and Flexible Misogyny at the Dawn of Social Equality*, pp. 208-247), 7 (*Does Militancy No Longer Mean Guns at High Noon? Feminist Dialogues, the Corporate Woman, and the Dawn of Neoliberalism*, pp. 248-283).

⁹⁷ N. Talib. R. Fitzgerald, *Inequality as Meritocracy*, «Critical Discourse Studies», 12(4), 2015, pp. 445-462. V. Tašner, S. Gaber, *Meritocracy from a Liberating and Equalising Rationality, to an Oppressive and Inequality Promoting Rationality*, in M. Sardoč, *The Impacts of Neoliberal Discourse and Language in Education Critical Perspectives on a Rhetoric of Equality, Well-Being, and Justice*, Routledge, New York-London, 2021, pp. 155-174.

completamente, ciò che sono su ciò che valgo – su quello che sono in grado di capitalizzare, produrre, fare di me stesso – rischia di trasformare l'umano in quanto tale in un utilizzabile che al momento che non “vale” più lo rende obsoleto o, il che è lo stesso, inutile e, quindi, sacrificabile e sostituibile; con tutte le conseguenze di tale utilitaristica soggettivazione sull'unità del (proprio) sé, tenuto assieme appunto da una correlazione fattasi imprescindibile tra essere e produrre, tra sé e valore (di scambio).⁹⁸

L'integrazione della donna nell'ideologia e nel modo di (ri)produzione neoliberale rende difficile, allora, comprendere se è davvero possibile portare avanti molte delle battaglie storiche e attuali per il riconoscimento, cioè quelle per una “giustizia sociale, a prescindere – come, appunto, in Usa vorrebbe molto del femminismo *mainstream* dei 2010s – da ogni critica dell'economia politica, ignorando, cioè, la realtà di quel conflitto distributivo fra capitale e lavoro che da sempre costituisce il cardine più problematico del meccanismo di riproduzione del libero mercato.⁹⁹ Difatti, al momento che si vuole cambiare la società, ma, appunto, si abbandona il tentativo di cambiarne la mentalità, le sue forme del linguaggio, il suo sistema metaforico e, soprattutto, le sue strutture economiche, di classe e di distribuzione/creazione del reddito, come anche quelle del sentire in cui la visione delle donne e/o delle varie disegualianze s'inscrivono, allora la strada per raggiungere una reale uguaglianza di genere può davvero diventare impervia.¹⁰⁰ E questo in particolare quando si

⁹⁸ E questo grazie anche allo sviluppo e alla diffusione ubiquitaria, dai 1990s sempre più impattante sulla definizione del sé e le sue forme di soggettivazione, delle scienze tecnologiche, NBIC (*Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology, Cognitive Science*). Correlazione che, ovviamente, si ripercuote principalmente sugli anziani, “colpevoli” di essere invecchiati, e sui disabili, “colpevoli” di essere ciò che sono, entrambi “stigmatizzati” per e da una “limitazione” che è sempre di più incompatibile con la logica della produzione tipica delle società iper-moderne, quelle, cioè, che devo produrre incessantemente, 24/7, senza riposo. Cfr. J. Cray, *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Verso, London-New York, 2013. Cfr., seppur da un punto di vista più strettamente filosofico/psicanalitico, anche M. Benasayag, *Funzionare o esistere?*, trad. it. E. Missana, Vita e Pensiero, Milano, 2019.

⁹⁹ Meccanismo che, come abbiamo visto in una nota precedente insieme con Marçal, il neoliberismo cerca di risolvere «by simply turning a person into capital – and her life into a series of investments she makes in her market value». Tra coloro che hanno invece cercato di non ignorare tale problematica, e seppur da punti di vista spesso differenti, si vedano: A. Davis, *Women, Race & Class*, Random House, New York, 1981; N. C. M. Hartsock, *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Longman, New York, 1983; J. K. Gibson-Graham, *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy (with a New Introduction)*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2006; L. Schwartzman, *Challenging Liberalism. Feminism as Political Critique*, Pennsylvania State University, University Park, 2006. Cfr. anche A. Ferguson, *Sexual Democracy: Women, Oppression, and Revolution*, Westview Press, Boulder, 1991. In questo testo, come già accennato in precedenza, Ferguson già richiamava all'attenzione come la speranza del femminismo liberale di poter raggiungere una eguaglianza con gli uomini cercando di “riformare” una società capitalistico-patriarcale, senza però “riorganizzarne” radicalmente, e in senso autenticamente socialista, le strutture economico-politiche, fosse cosa necessariamente destinata al fallimento. Per una critica femminista ad uno “Stato Neoliberale” e al suo ruolo nel plasmare politiche e processi che regolano e riproducono le diverse forme della disegualianza, L. Fernandes (a cura di), *Feminists Rethink the Neoliberal State. Inequality, Exclusion, and Change*, New York University Press, New York, 2018; Cfr. anche N. Räthzel, D. Mulinari, K. Fakier (a cura di), *Marxist Feminist Theories and Struggles Today: Essential Writings on Intersectionality, Postcolonialism and Ecofeminism. Essential Writings on Intersectionality, Labour and Ecofeminism*, Zed books, London, 2020; E. Majewska, *Feminist Antifascism. Counterpublics of the Common*, Verso, London-New York, 2021.

¹⁰⁰ Sul tentativo di dissociare le battaglie del femminismo da una lotta politico-economica e/o di classe, battaglie, cioè, alle disegualianze economiche, financo al capitalismo in quanto tale: V. Pryce, *Women vs Capitalism. Why We Can't Have It All in a Free Market Economy*, Hurst & Company, London, 2019: «Likewise, we will only accomplish economic empowerment for women, and hence wider gender equality, with the help of powerful leadership, social movements and the state. [...] Capitalist systems, left to themselves, cannot easily

ritiene e si accetta, come insegnano la retorica e la razionalità neoliberali, che le relazioni sociali, politiche e di classe debbano sempre essere ridotte a quelle tra eguali e atomistiche unità decisionali.¹⁰¹ Oppure quando si lascia, di contro alle stesse intenzioni che animavano anche il “primo” neoliberalismo (quello dei 1930s/1940s), che si vengano a costituire gigantesche concentrazioni di potere economico monopolistico che non possono che risultare incompatibili con ogni forma di democrazia e di eguaglianza.¹⁰² Se, però, “non esiste la società, esistono solo gli individui” – quelli che pensano unicamente a se stessi, al proprio (interesse), e che i greci definivano anche come *idiôtes*, idioti – allora l’egualitarismo sociale non solo rischia di scomparire dalle priorità della giustizia sociale, ma diventa, come in ogni *libertarianism* (il quale è sempre *market-oriented*) addirittura un ostacolo per un reale progresso economico e “sociale”,¹⁰³ un ostacolo, dunque, che dev’essere rimosso dall’orizzonte dell’immaginario culturale. Il problema, dovrebbe essere evidente, è che ogni democrazia che insieme alle discriminazioni di genere e razziali, non solo non affronti anche quelle di classe, censitarie, basate sulla ricchezza e il patrimonio nel loro senso più estensivo, ma arriva ad equiparare il debito ad una “colpa” e la povertà non solo ad un “peccato”, ma addirittura ad un “reato”,¹⁰⁴ non potrà mai dirsi autenticamente democratica.¹⁰⁵ Insomma, una

produce equality, let alone gender equality. It is not their nature or their aim» (pp. 48-50). Cfr. anche, e più nello specifico della «logica culturale del capitalismo», cioè quella del postmodernismo A. D’Atri, *Bread and Roses*, p. 146: «While difference feminism ultimately succumbed to biological essentialism, these postfeminist theories had the merit of rejecting the idea that difference be transformed into fixed, immobile identities, opening a powerful path in culture and the construction of subjectivity. Politically, however, postfeminist theory is absolutely useless for building up a movement of struggle for the emancipation of all those oppressed by compulsory heteronormativity. Postmodern theories, which aim for differences to dissolve as *identity* categories (or for us to have no need of them), refer to the excluded. Yet because they do not regard the capitalist relations of production that form the basis of these exclusions, they end up in a struggle for “inclusion” (made possible by radical and plural democracy) that, instead of subverting capitalism, eventually clears the way for new, market-based “tolerance” for diversity. A radical questioning of the stability of sexual identities and heteronormativity loses its subversive potential if it does not point out the inextricable relationship between the capitalist mode of production and the multiple fragmentations that contribute to domination. Because what happens instead is that capital integrates, reabsorbs, includes, and neutralizes differences, commodifying them as objects of desire for new, diverse consumers. Rather than subverting established conventions, “nomadism” becomes the basis of a permanent insatiability that adequately feeds back into the consumerism of the included. Performance and permanent displacement of *identity* positions, instead of becoming tools to disrupt hegemonic discourse, create consumers for new market niches; diversity becomes a constellation of fetishized uniqueness».

¹⁰¹ Sulla lotta di classe nell’era neoliberale L. Undiemi, *La lotta di classe nel XXI Secolo*, Ponte alle Grazie, Milano, 2021. Cfr. anche B. Berberoglu, *Class and Class Conflict in the Age of Globalization*, Lexington Books, Plymouth, 2009. Per una lettura della lotta di classe dal punto di vista – per dir così – della “lounge durée” cfr. B. J Silver, *Forces of Labor. Workers’ Movements and Globalization since 1870*, Cambridge University Press, New York, 2003.

¹⁰² Ciò dovrebbe aprire anche un ulteriore discorso sul potere, già in principio dei 2020s al limite di una vera e propria «corporatocrazia», dei social-media e dei colossi della tecnologia informatica e comunicativa, che hanno il potere –coadiuvati anche da quello che, lo abbiamo visto, Antoine Vauchez e Pierre France hanno definito come *Corporate Lawyers* – di [controllare l’informazione](#) e quindi [condizionare la vita pubblica, civile, politica e democratica di intere nazioni](#). Cfr. anche T. Wu, *The Curse of Bigness. Antitrust in the New Gilded Age*, Columbia Global Reports, New York 2018.

¹⁰³ A differenza di quanto qui stiamo argomentando, e confermando proprio la narrativa neoliberale sulla giustizia “sociale”, Nick Cowen in *Neoliberal Social Justice* cerca di mostrare come il neoliberalismo non sia affatto incompatibile con ogni idea di *Social Justice* e anzi possa davvero essere un suo catalizzatore privilegiato. N. Cowen, *Neoliberal Social Justice. Rawls Unveiled*, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton, 2021.

¹⁰⁴ L. Wacquant, *Punishing the Poor. The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, Durham-London, 2009. G. LeBaron, A. Roberts, *Confining Social Insecurity: Neoliberalism and the Rise of the 21st Century Debtors’ Prison*, «Politics & Gender», 8, 2012, pp. 25–49; V. E. Collins, D. L. Rothe, *The Violence of Neoliberalism. Crime, Harm and Inequality*, Routledge, London-New York, 2020. Su come la fine del New Deal Liberalism e/o, per estensione, della *Social Democracy*, a favore delle politiche neoliberiste abbia portato

ad una recrudescenza della logica della “law and order” – sempre antitetica ad ogni idea di giustizia sociale e cominciata a diffondersi già con Nixon, che dalla priorità alla lotta alla povertà strada facendo si è convertito alla lotta alla criminalità e alla droga – e ad un aumento generalizzato della criminalità violenta cfr. R. Reiner, *Social Democratic Criminology*, Routledge, London-New York, 2021. Una perfetta concretizzazione del passaggio dalla povertà come colpa dell’etica protestante/calvinista alla povertà come reato dell’etica neoliberale può essere vista nell’[ordinanza di Bullhead City, in Arizona](#), per la quale la condivisione di cibo in luoghi pubblici per scopi caritatevoli è un reato punibile anche con la reclusione, cosa che è capitata a [Norma Thornton, che nel novembre 2022 è stata arrestata ed incriminata per aver dato da mangiare ai poveri](#).

¹⁰⁵ Ne abbiamo già fatto cenno in *The Stealer of Dreams: §4 Apocalypse Now!*, e precisamente quando abbiamo messo in evidenza come da autori e, ed è giusto sottolinearlo, premi Nobel come Milton Friedman, Friedrich von Hayek e James Buchanan, l’ingiustizia economico-sociale fosse da considerare come motore economico-sociale e un perno della nuova “democrazia” liberale. Milton Friedman lo ha affermato, e in grande stile, in *Capitalism and Freedom* del 1962. E questo non considerando le posizioni radicali di James Buchanan o quelle di Wilhelm Röpke, la cui *Social Market Economy* nel 1964 si manifestò anche nel sostegno – cosa che anche alcuni suoi biografi tendono a dimenticare – sia dell’Apartheid (W. Röpke, [Südafrika: Versuch einer Würdigung](#), «Schweizer Monatsheft», 44(2), 1964, pp. 97-112) sia, nel 1965, alla unilaterale dichiarazione d’indipendenza del governo razzista bianco dell’allora Rhodesia; dichiarazioni che contribuirono a far sì che egli abbandonasse il *Think Tank* neoliberista per eccellenza, cioè la «Mont Pèlerin Society», di cui fu anche presidente tra il 1961-1962. Le radicalizzazioni di Buchanan, invece, sono state denunciate, ad onore del vero con un certo grado di sensazionalismo, in Nancy MacClean, *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right’s Plan for America*, Viking, New York, 2017; più equilibrato, anche in ordine ad una più precisa demarcazione dei confini tra “Liberal Democracy” e “Neoliberalism”, T. Biebricher, *Democracy, Neoliberalism and James Buchanan*, «Journal of Australian Political Economy», 86, 2020 pp. 37-60. Tralasciando posizioni radicali come quelle di Röpke o Buchanan, va da sé che seppur citate come espressione di una stessa tendenza, le espressioni del neoliberismo che fanno capo a Friedman, von Hayek etc. etc. non per questo andavano sempre d’accordo le une con le altre, com’è evidente nella contrapposizione e le tensioni, a partire dai 1960s, tra le sue due espressioni più celebri, e schematicamente riconducibili alla scuola europea, quella di Vienna, ed alla scuola americana, quella di Chicago. Ne ha ben ricostruito le differenze anche Jacopo Marchetti in J. Marchetti, *Free Market Advocacy in the Social Sciences and in Economics: The Analysis of Human Behaviour Between Vienna and Chicago*, in S. Dawes, M. Lenormand (a cura di), *Neoliberalism in Context. Governance, Subjectivity and Knowledge*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2020, pp. 121-137. Su come, dopo i 1980s, molti tra i grandi conglomerati mediatici abbiano contribuito a convincere l’opinione pubblica, anche quella di sinistra, ad accettare l’ineguaglianza come politica sociale ed economica, come anche “camuffarla” all’interno di una cornice “egualitaria”, si veda M. Guardino, *Framing Inequality. News Media, Public Opinion, and the Neoliberal Turn in U.S. Public Policy*, Oxford University Press, London-New York, 2019. Tutto ciò, ovviamente, rientra anche in quella «Criminalisation Of Social Policy» di cui abbiamo già fatto cenno e che è una delle espressioni del neoliberismo. Di qui si dovrebbe comprendere meglio anche quanto già accennavamo in (im)Mediated Feminism, cioè che nella giustizia sociale «digitale» e «social» dei *SJW* e/o dei «millennial», non sembrano più rientrare le questioni derivanti dalla sperequazione, dalle ineguaglianze e discriminazioni di censo e di “classe”, economiche, quelle derivanti dal reddito e dalla povertà. Anzi, non solo, in accordo con il razionale neoliberale, si cerca di cancellare la povertà dai media, ma sempre di più, e soprattutto nei cosiddetti “reality show”, si è anche diffusa la pratica del “poverty-shaming”, cioè la tendenza ad umiliare e svergognare tutti coloro che sono economicamente svantaggiati o dal tenore di vita basso, vuoi perché è una loro scelta, vuoi perché appartengono ad una classe sociale inferiore o povera. Perché, già accennavamo anche a questo, in una visione del mondo neoliberista tali problemi sono anch’essi derubricati a questioni non sociali, bensì meramente individuali. Il che, in quella retorica e mitologica, significa che se si è poveri o si ha quel o quell’altro reddito, si fa parte di quella o quell’altra classe sociale, tutto questo non costituisce un problema sociale di cui la comunità/collettività dovrebbe occuparsi o preoccuparsene, e/o deriverebbe dalle ingiustizie e sperequazioni del sistema economico in cui la società s’inscrive, ma solo dall’incapacità del singolo (o, al massimo, dei suoi familiari) di valorizzare il proprio capitale umano, diventando, per questo, una sua colpa e responsabilità, il risultato delle sue “libere” scelte e/o dell’incapacità nell’aver gestito bene la propria vita e il proprio capitale umano. Ragion per cui, lo stato (e/o la società) non solo non deve essere in dovere di aiutarli, ma aiutarli metterebbe a rischio lo stesso funzionamento della (considerata perfetta) macchina per l’*equality*, l’*inclusiveness* e la vera *democrazia* neoliberista, quella garantita e gestita dal mercato, che solo (così la narrativa ufficiale ritiene) non fa differenze tra gli individui, rendendoli tutti davvero uguali davanti al denaro. Di qui, allora la tendenza per molti guerrieri sociali *millennial* a non considerare, tra i problemi della giustizia sociale, quelli politico-economici e/o quelli della discriminazione e disuguaglianza legati alla povertà e al basso tenore di vita.

politica ispirata all'egualitarismo in un sistema governato da un esasperato "libertarianismo", e dove le diseguaglianze non solo aumentano ma sono considerate strutturali per il corretto funzionamento dello stesso sistema non solo è problematico,¹⁰⁶ ma potrebbe anche apparire – come nel prospettarsi di una sorta di *egalitarian libertarianism* – addirittura un controsenso.¹⁰⁷ Perché non ci può essere mai reale libertà, giustizia ed uguaglianza, senza il venire meno delle (grandi) disparità socioeconomiche.

Ed è così che, quando le battaglie politiche sociali vengono schiacciate su quelle per il diritto alla propria "identità", al proprio "modo" di essere e di presentarsi,¹⁰⁸ ed esattamente com'è per gli uomini, unicamente per una autonomia e controllo di sé e del proprio corpo, allora la ricerca di un'autentica "giustizia sociale" viene a proiettarsi in una lontananza i cui contorni sfumano in quelli del mito; quelli dove – come in una versione culturale e postmoderna della "mano invisibile – nella possibilità di esprimere se stessi, e spesse volte (sempre?) narcisisticamente, inizia e finisce il proprio dovere civico, politico e comunitario, si fa la propria parte per il bene comune, si è "femministe".¹⁰⁹ Insomma, riducendosi il femminismo quasi ad un umanesimo per il riconoscimento dei diritti individuali e

D'altronde, ci si potrebbe chiedere: per i *Social Media Justice Warrior* c'è forse qualche alternativa all'orizzonte del neoliberalismo, quando anche presidenti (neo)democratici come Clinton od Obama hanno fatto proprie, per molti versi perfino ampliandole rispetto ai loro predecessori repubblicani, politiche neoliberali che hanno amplificato le sperequazioni sociali e il dominio della finanza sulla politica e la società civile? Sul "poverty-shaming": K. Hess, L. Waller, *The digital pillory: media shaming of "ordinary" people for minor crimes*, «Continuum», 28(1), 2014, pp. 101–111; G. Redden, *Is Reality TV Neoliberal?*, «Television & New Media», 19(5), 2017, pp. 399–414. A. McRobbie, *Feminism and the Politics of Resilience. Essays on Gender, Media and the End of Welfare*, Polity Press, Cambridge-Medford, 2020, pp. 99-124. Va da sé che oltre le discriminazioni censitarie e classiste, andrebbero considerate anche quelle sulla vecchiaia ([Ageism](#)), sul diventare ed essere vecchi in una società che, ne abbiamo già fatto cenno, rende imprescindibile una correlazione tra essere e produrre (nel senso neoliberale del termine). Cfr. anche, per quanto concerne la questione del rapporto tra *ageism* e media, C. Givskov, L. Nybro Petersen, *Media and the ageing body: Introduction to the special issue*, «European Journal of Cultural Studies», 21(3), 2018, pp. 281-289. Si veda anche, seppur declinato nella realtà mediatica europea, C. M. Scarcelli, D. Chronaki, S. De Vuyst, S. Villanueva Baselga (a cura di), *Gender and Sexuality in the European Media. Exploring Different Contexts Through Conceptualisations of Age*, Routledge, London-New York, 2021. In particolare la parte III: *Elderly have a voice(?): Sexuality, gender and the media across texts and audiences*, pp. 133-202.

¹⁰⁶ Problematico al punto che il neoliberalismo potrebbe arrivare, in questa istituzionalizzazione dell'ineguaglianza (censitaria), a creare una società di consumatori nella quale molti di questi consumatori sono così poveri che sono impossibilitati a consumare. A questo riguardo si veda S. Lansley, *The Cost of Inequality. Why Economic Equality is Essential for Recovery*, Gibson Square, London, 2012. Cfr. anche J. E. Stiglitz, *The Price of Inequality. How Today's Divided Society Endangers our Future*, W.W. Norton & Company, New York, 2012.

¹⁰⁷ Ciò detto, si è anche pensato che proprio la radicalizzazione della logica del mercato, quando connessa e amplificata dall'informatizzazione crittografica delle valute attraverso le tecnologie «blockchain», possa essere in grado di bypassare questa contraddizione politico-economica e riuscire, così, a coniugare le due prospettive. Si veda il tentativo, proprio in questa direzione, di sostituire il «Market Fundamentalism» con un «Market Radicalism» in E. Posner, E. Weyl, *Radical Markets. Uprooting Capitalism and Democracy for a Just Society*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2018.

¹⁰⁸ Da un punto diverso rispetto a quello di Fraser, anche Jodi Dean mette in evidenza il medesimo problema, quello di battaglie per la giustizia sociale della "sinistra" ridotte a battaglie per il riconoscimento e l'identità: J. Dean, *Comrades. An Essay on Political Belonging*, Verso, New York, 2019. Il problema, come già visto in una precedente notazione, è che una radicale individualizzazione della politica, ridotta alla scelta tra stili di vita intercambiabili e opinioni sempre aleatorie, rischia di trasformare la stessa prassi politica in consumo.

¹⁰⁹ E. Prügl, *Neoliberalising Feminism*, p. 626: «This material incorporation has effects for feminism as its language is fitted ideologically to business agendas. The projects surveyed use the feminist language of women's empowerment, empty it of elements of collective struggle, and reformulate it as entrepreneurship development and creating health awareness. Empowerment becomes a matter of shaping responsible selves, women that become internally driven to improve themselves».

l'eguaglianza venir equiparata al diritto di una donna di poter raggiungere il successo in una lotta all'ultimo sangue contro tutte le altre donne e in cui ognuna cerca di ostacolare l'affermazione dell'altra,¹¹⁰ non è affatto chiaro come tali lotte possano essere d'aiuto alla stessa causa femminile e, per estensione, ad ogni giustizia di genere e/o razziale.¹¹¹

E tutto questo, ovviamente senza dimenticare, proprio con Fraser, che varrebbe anche la reciproca, cioè che un femminismo che consideri unicamente l'aspetto economico-politico, ma tralasci quello del riconoscimento, potrebbe incorrere in altre e reciproche criticità.

È possibile, però, trarre un'ulteriore conseguenza, rilevante per la tenuta della stessa idea di giustizia che si vuole reclamare, poiché il rischio di una giustizia intesa solo come giustizia individuale, «dei singoli», è quello di non essere percepita come un'autentica giustizia. È il problema che subito emerge, per dirla con una sorta di ossimoro, in una «giustizia sociale neoliberale» e/o un “corporate welfare”, quello, cioè, di una “giustizia” che viene anch'essa trasformata in un “prodotto” soggetto ad una contrattazione tra “parti”, le quali, come in uno scambio, devono trovare un accordo (principalmente economico), con l'idea, appunto neoliberale, che il denaro è in grado di risolvere ogni problematica o diatriba e il risultato – nel caso di reati di violenza verso le donne – di lasciare intendere che alla vittima, in fondo, interessa solo il denaro, cosa può guadagnarci lei (da perfetta imprenditrice di se stessa) come singola donna: non le interessa, cioè, la giustizia e/o il bene comune delle donne.¹¹² Una così fatta giustizia individuale, soprattutto quando coniugata con l'idea che la parità dei diritti equivalga all'opportunità per tutti di accedere alle medesime sfere del consumo, viene così ad essere percepita, però, non in un senso autenticamente intersezionale, cioè come una giustizia di tutti e per tutti, una giustizia che è sentita coinvolgere tutte le identità sociali, culturali e politiche, le quali si dovrebbero rafforzare solo quando intese come causa comune, in mutua relazione, aperte le une alle altre, e non chiuse nelle proprie rivendicazioni identitarie. Quando

¹¹⁰ A. McRobbie, *Feminism and the Politics of Resilience. Essays on Gender, Media and the End of Welfare*, pp. 47-54.

¹¹¹ Già nei 1990s Wendy Brown notava che: «The point is not that these privations are trivial but that without recourse to the white masculine middle-class ideal, politicized identities would forfeit a good deal of their claims to injury and exclusion, their claims to the political significance of their difference. If they thus require this ideal for the potency and poignancy of their political claims, we might ask to what extent a critique of capitalism is foreclosed by the current configuration of oppositional politics, and not simply by the “loss of the socialist alternative” or the ostensible “triumph of liberalism” in the global order. In contrast with the Marxist critique of a social whole and Marxist vision of total transformation, to what extent do *identity* politics require a standard internal to existing society against which to pitch their claims, a standard that not only preserves capitalism from critique, but sustains the invisibility and inarticulateness of class – not accidentally, but endemically? Could we have stumbled upon one reason why class is invariably named but rarely theorized or developed in the multiculturalist mantra, “race, class, gender, sexuality”?». W. Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995, p. 61.

¹¹² Si consideri come anche in Italia, nel 2021, si è proposta una riforma del processo penale per la quale “[la modifica proposta permetterebbe l'estinzione di reati particolarmente gravi, quali appunto la violenza sessuale, in seguito a condotte riparatorie, cioè a un risarcimento in denaro](#)”, che, *de facto*, lascia intendere che per la giustizia (italiana) alle donne interesserebbe principalmente il denaro, cioè il guadagno che si potrebbe ottenere, aprendo anche ad una revisione, in senso censitario, della giustizia, che così perderebbe il suo essere uguale per tutti, declinandosi esplicitamente a seconda delle disponibilità economiche dell'accusato; accusato che, quando in disponibilità di grosse somme di denaro, potrebbe così esercitare forti pressioni sulla vittima e sentirsi (più) libero di commettere il reato, appunto perché dell'estinzione del reato può decidere non la giustizia, bensì lui (e la controparte) attraverso una contrattazione monetaria. La giustizia, i processi e ogni procedimento giudiziario, così, vengono ad equipararsi a “prodotti”, i quali diventano soggetti, come ogni prodotto, alle regole del mercato, con la conseguenza che il diritto penale verrebbe sempre di più a confondersi con il diritto privato.

intesa unicamente come punizione dei singoli individui che commettono i reati,¹¹³ senza coinvolgere le “istituzioni” (le strutture sociali e le altre espressioni culturali, politiche ed economiche) che ne determinano la possibilità, la stessa idea di «giustizia» rischia di sfumare in significazioni vaghe e postmoderne, ben diverse rispetto a quelle dei *Sixties*, significazioni che quando non ritenute valide “per tutti” arrivano appunto a mettere in dubbio che si tratti realmente di giustizia.¹¹⁴ Si potrebbe ben dire – adattando il titolo del testo di Alison Phipps sulle equivocità e criticità del *white, mainstream feminism* –¹¹⁵ che una giustizia neoliberale, intesa nel senso suddetto, riguarda sempre “me, but not you”.¹¹⁶ Una «Social Justice», cioè, che a differenza della «social justice» dei *Sixties* è strutturata in senso individualistico, consumistico e narcisistico.

¹¹³ E la cui risoluzione delle controversie viene appunto spesso lasciata al confronto “privato” tra le parti coinvolte e (quasi) sempre regolata dal “denaro”.

¹¹⁴ Cfr. M. Green, [One Year of #MeToo: Punishing Individual Abusers is Not the Same as Justice](#); L. Wexler, J. Robbennolt, C. Murphy, [#Metoo, Time’s Up, and Theories of Justice](#). Per un’analisi della questione del movimento #MeToo in epoca neoliberale: L. Hazard, *Sexual Harassment, Psychology and Feminism. #MeToo, Victim Politics and Predators in Neoliberal Times*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2020. Cfr. anche F. Ghadery, *#Metoo – has the “sisterhood” finally become global or just another product of neoliberal feminism?*, «Transnational Legal Theory», 10(2), 2019, pp. 252-274.

¹¹⁵ A. Phipps, *Me, not You. The trouble with mainstream feminism*, Manchester University Press, Manchester, 2020. Pur trovando perfetto il titolo del libro di Alison Phipps, ciò nondimeno non concordiamo con la sua impostazione “postmoderna” e pesantemente influenzata dalla “logica” storica e critica della Critical Race/Whiteness Theory, la quale polarizza le questioni in oggetto in maniera manichea e spesso ideologicamente acritica. Ha cercato di mostrarlo, crediamo efficacemente Jane Clare Jones in [“Unreasonable Ideas” – A Reply To Alison Phipps](#), e di cui condividiamo molte delle argomentazioni. Infatti, nel testo di Phipps si evince che lei e le sue idee sono i «buoni», mentre chi vi si oppone, e solo per il fatto che vi si oppone, sono esseri malvagi e con i quali è inutile dialogare perché essere irrazionali incapaci di ragionare. Che poi non è un’argomentazione critica, bensì moralistica. Altrettanto curiosamente Phipps sembra ignorare che il “femminismo” che lei stessa considera come la soluzione al “big trouble” del *white privileged mainstream feminism* (quello iperbolicamente queer, e per chi scrive altrettanto mainstream, forse ancora di più), fa parte della stessa genia, della stessa “struttura di potere”, del mainstream feminism che vorrebbe condannare; ed infatti Phipps alla fine neanche risponde alla domanda che lei stessa si pone: «white supremacy is so embedded in our psyches that we end up doing it even while we claim (and believe) it is what we oppose»(p. 4). Da una parte Phipps critica tutti gli studi che (secondo lei) non sarebbero validi poiché non sarebbero espressione di studiosi accademici («Many are based outside mainstream academia, although some have university posts) dall’altra ignora che gli studi accademici, i suoi rappresentati e l’accademia stessa – e di cui lei fa parte – è espressione privilegiata di quella stessa struttura di potere «white and racist» ed a cui la Critical Race/Whiteness Theory a cui lei stessa si rifà mette in questione fin dalle fondamenta, esattamente come mette in questione lo stesso «sistema liberale», «including equality theory, legal reasoning, enlightenment rationalism, and neutral principles of constitutional law». Per quale motivo una istituzione bianca, privilegiata, eterosessista, razzista e neoliberale, come è l’accademia, dovrebbe sovvenzionare continuamente studi, convegni, professori ed un’intera agenda politica che sostengono una linea di pensiero che va contro di essa, mentre coloro che – secondo Phipps – farebbero parte di questo sistema di potere invisibile e pervasivo, e lo promuovono, non solo non ottengono alcun finanziamento, ma vengono licenziati, censurati, discriminati e cancellati da ogni discorso sia accademico sia pubblico. In ultimo, non riteniamo convincente che un argomento così complesso venga affrontato con il piglio da critica pamphlettistica e polemista (in particolare contro ogni forma di «gender critical» e contro le cosiddette TERF), al limite della sociologia giornalistica, che il testo propone.

¹¹⁶ Un’epoca, quella del post-femminismo dei 2000/2010s, che – con tutte le questioni di giustizia sociale e “legali” concernenti le donne, come appunto quelle legate al movimento del «Me Too» – avrebbe dovuto vedere fiorire (o rifiorire) un’autentica “feminist legal theory” e/o un “legal feminism”, cosa che però è (stata) frenata, paradossalmente solo in apparenza, proprio dall’ascesa del post-femminismo. Su questa “contraddizione” e su come, secondo le curatrici, il post-femminismo può essere inteso non solo come una “ritirata” dalla possibilità di un vero «legal feminism», ma anche come una sua possibilità cfr. D. Gozdecka, A. Macduff (a cura di), *Feminism, Postfeminism and Legal Theory. Beyond the Gendered Subject*, Routledge, London-New York, 2019.

È in un così fatto contesto culturale, che, come abbiamo avuto modo di vedere anche in *(Im)mediated Feminism*, i movimenti per una presa di coscienza e costante vigilanza “digital” e “social” (*wokeness*), e in particolare proprio l’attivismo femminista, rischiano di potersi definire come d’ispirazione “sociale” solo in maniera non solo equivoca, ma anche paradossale, virtuale, lontano da come tale termine veniva inteso dai movimenti storici per i diritti civili, e così – interiorizzando una logica neoliberale –¹¹⁷ minando la stessa causa per una autentica giustizia sociale, quella che si basa sulla logica del bene comune, dell’un per l’altro, e di cui pretendono di farsi espressione.¹¹⁸ Una soggettività, quella dell’un per l’altra, dove il soggetto non è definito da una costruzione identitaria, monolitica e isolata, individualmente “sovrana”, ma da una soggettività aperta all’esperienza, al dolore verrebbe da dire, dell’altro, una soggettività che sempre si costituisce – per dirla in maniera equivoca – “intersoggettivamente”, appunto nell’apertura al rapporto con gli altri e, più estensivamente, con la società.

Tutte complicazioni che si amplificano, raggiungendo la loro *climax*, allorquando si prenda in considerazione come a partire più o meno dai 1950s si è cercato di far coincidere con l’inaggrabilità di ogni “Market Fundamentalism” non solo la questione dei diritti civili,¹¹⁹ ma addirittura quella dei diritti umani, come se, appunto non solo per l’idea della

¹¹⁷ Lo ha efficacemente messo in evidenza anche L. Ayu Saraswati in *Pain Generation. Social Media, Feminist Activism and the Neoliberal Selfie*, New York University Press, New York, 2021, pp. 2-3: «By anchoring my analysis in theories and criticisms of neoliberal feminism, this book illustrates the complexity of how in using a technological apparatus and digital platforms that are governed by neoliberal logic, these feminists take on a “neoliberal self(ie) gaze” in their social media activism— and therein lies its dangers. To put forward such an argument is to claim that the stakes here are high: if feminists do not recognize and seriously challenge how neoliberalism structures our activism on social media, thereby altering our online activism practices, it may undercut our work toward social justice. Those forms of feminist activism that project a neoliberal self(ie) gaze may go viral and become social media sensations, or even succeed in sending some harassers or abusers (the few “bad apples”) to prison, yet the white heteropatriarchy capitalist structures and corporations remain standing. In some cases, these corporations even co-opt the feminist activists’ ideas to improve their corporate branding, further weakening our feminist movements».

¹¹⁸ Cfr. anche M. J. Sandel, *The Tyranny of Merit. What’s Become of Common Good?* (Ebook Edition), Chapter 2: “Great Because Good”: «For liberals, being on the right side of history did not mean embracing unbridled free-market economics. It meant promoting global capitalism abroad while combatting discrimination and expanding equal opportunity at home. Health insurance reform, family and medical leave legislation, tax credits for college tuition, and an executive order preventing federal contractors from discriminating against LGBT employees were among the policies that Clinton and Obama, at various times, identified with “the right side of history.” [...] Opposing discrimination and expanding opportunity are worthy causes. Hillary Clinton made them the central themes of her 2016 presidential campaign. But by then, when neoliberal globalization had produced vast inequalities of income and wealth, an economy dominated by finance, a political system in which money spoke louder than citizens, and a rising tide of angry nationalism, the project of improving equality of opportunity seemed inadequate to the moment, a pale expression of providential hope».

¹¹⁹ Una delle possibili conseguenze di tale equiparazione potrebbe concretizzarsi in quanto siamo andati dicendo nella sezione 2.1, cioè nella tendenza ad imporre nei media un inviolabile regime espressivo e di visibilità legato alla correttezza politica e alla “giustizia sociale”. Al momento che la giustizia sociale viene ad essere connessa in maniera essenziale con l’idea stessa del neoliberismo, ogni critica al neoliberismo potrebbe essere equiparata ad una critica ad ogni idea di giustizia sociale (per come intesa nei 2010s dai *Social Media Justice Warrior*), poiché essa verrebbe appunto a dipendere dall’adozione o meno delle politiche neoliberali. Altrimenti detto, anche nel caso della ricerca di una effettiva giustizia sociale sembra volersi suggerire l’idea che al neoliberismo non ci sia alternativa. Ed anzi – come ha cercato di mostrare anche Verónica Gago in *Neoliberalism From Below. Popular Pragmatics & Baroque Economies* (trad. eng. L. Mason-Deese, Duke University Press, Durham-London, 2017) – talvolta le possibili alternative (Gago prende in esame lo specifico del mercato nero di «La Salada» a Buenos Aires) che si vogliono opporre alla ragione neoliberale, allo stesso tempo non riescano a sfuggire al suo *rationale*, ed alla fine, però, soccombendovi.

democrazia, ma anche per la definizione stessa dell'essere umano,¹²⁰ al proteiforme e costantemente mutevole neoliberalismo davvero non ci fosse “alternativa”.¹²¹ Va da sé, poi, che diritti civili e diritti umani talvolta vanno così strettamente ad equivocarsi con le pratiche e le teorie neoliberiste, da rendere impossibile parlare dell'una senza richiamarsi agli altri (com'è anche nel caso, ci ritorneremo nell'appendice, in quelli che sono stati definiti come *sexual orientation and gender identity* – «SOGI» – *human rights*).¹²² Una delle “criticità”, quindi, nell'associare i diritti civili, politici e umani con il neoliberalismo in quanto tale, si mostra nel costringere – consciamente od inconsciamente – l'individuo a dover barattare la “free to choose” con l'impossibilità di una critica a quello che si ritiene l'unico sistema sociale, politico ed economico in grado di garantirla, appunto il neoliberalismo; smascherandosi, così, la neutralità politica come il sostegno, financo inconsapevole, ad una precisa ideologia economico-politica. Ed è anche questo il nocciolo della questione, che pur nelle sue molteplici varianti, il tardo capitalismo neoliberale (per i neoliberalisti, al contrario, l'unica forma possibile del capitalismo)¹²³ si compie nell'ideologia definitiva (*ultimate*), diventando così globalmente, ubiquitariamente, pervasivo e organicamente invisibile da riuscire a sfuggire alla media della percezione cosciente, come si trattasse di una seconda natura, cioè di una inviolabile legge universale, immutabile come la legge della gravità o il secondo principio della termodinamica, determinando, quindi, l'ordine appunto “naturale” ed inviolabile delle «cose», delle strutture e dei rapporti sociali. Anche in questo si mostrano alcune delle problematicità di ogni messa in questione del “neoliberalismo”, la contraddizione e/o i doppi vincoli stretti nel cuore del capitale del XXI secolo e, quindi, a cui ogni femminismo che voglia iscriversi all'interno della sua logica si trova pur sempre esposto: da una parte che produce e amplifica le stesse disuguaglianze che pretenderebbe di eliminare e così anche contraddicendo – in nome di una libertà individuale scatenata, cioè in una astratta sommatoria di libertà (quella della dittatura del *sovereign consumer* e/o della *free to choose*) – l'ideale stesso del liberalismo, e che può essere ricercato non tanto nel garantire una libertà appunto astratta (ed in particolare quella di “consumare”), bensì, al contrario, principalmente in quello

¹²⁰ Come ha cercato di mostrare Jessica Whyte in *The Morals of the Market* (J. Whyte, *The Morals of the Market. Human Rights and the Rise of Neoliberalism*, Verso, London-New York, 2019), i diritti umani, quando passati attraverso il catalizzatore neoliberale, diventano una espressione non solo della logica della competizione individuale del *free market*, ma anche il linguaggio della sua “intrinseca” moralità: la libertà, l'autodeterminazione l'uguaglianza, la parità dei generi, la questione razziale, una reale “democrazia” fino ad arrivare agli stessi diritti umani possono avere luogo solo in un mondo governato dal “competitive market”, che, detto altrimenti significa che i diritti possono darsi solo lì dove si adottano politiche neoliberali. È in questo senso, allora, che la questione dei diritti umani – e che per come sono stati pensati funzionano sempre in maniera “individuale”, non sociale/comunitaria/collettiva –, come anche di quello civili, diventa così espressione, il linguaggio stesso dell'etica neoliberale.

¹²¹ Ne ha parlato, dal punto di vista di una critica culturale del postmodernismo, anche Mark Fisher in *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Zero Books, Wicherster-Washington, 2009. Si è discusso, invece, della possibilità di alternative al neoliberalismo in N. Harris, O. Acaroğlu (a cura di), *Thinking Beyond Neoliberalism. Alternative Societies, Transition, and Resistance*, Palgrave Macmillan, Cham, 2022.

¹²² Si veda, per una esaustiva disamina delle questioni SOGI *human rights* e le polemiche che hanno accompagnato il loro supporto da parte di alcune amministrazioni Usa anche all'estero, l'eccellente analisi di Cynthia Burak (che sui SOGI e per quanto riguarda il loro rapporto con il neoliberalismo, si offre una prospettiva diversa rispetto a quella di chi scrive) in *Because We Are Human: Contesting US Support for Gender and Sexuality Human Rights Abroad*, Suny Press, Albany, 2018.

¹²³ Ogniqualvolta parliamo ed abbiamo indicato il neoliberalismo come un nuovo modo d'esistenza, il più recente, del capitalismo, ciò non vuol dire che, marxianamente, non sia possibile definirlo anche, se non soprattutto, come una espressione intrinseca delle sue contraddizioni, e quindi non tanto come una “nuova” espressione, bensì un qualcosa ché connaturato alla sua stessa essenza ed al suo stesso processo.

di considerare tutti i cittadini come eguali, garantirne l'eguale dignità e rispetto;¹²⁴ dall'altra che il neoliberismo è diventato così totalitariamente pervasivo e indispensabile per il funzionamento della macchina sociale che un'alternativa, quantomeno a breve termine, potrebbe determinare una catastrofe di natura economico-sociale di cui è impossibile prevederne le reali conseguenze.¹²⁵

Questo anche per dire che, se anche molte singole donne dovessero arrivare ad ottenere il medesimo “successo” degli uomini, riuscire a liberarsi dall'oppressione utilizzando gli “strumenti” dell'oppressore e adottando la sua attitudine, la sua metaforica, la sua visione del mondo e i suoi modi di produzione e di “creazione” del valore, ma nel farlo si sono condannate all'insuccesso altrettante donne, allora questo successo potrebbe ben rivelarsi nel suo contrario. Altrimenti detto, con le sempre attuali parole di Audre Lord, «the master's tools will never dismantle the master's house».¹²⁶ Lo stesso sembra potersi dire per le vittorie

¹²⁴ Di qui si evidenzia anche una delle differenze considerabili principali tra il liberalismo classico e il neoliberismo (di certo quello sviluppatosi in Usa). Mentre il liberalismo classico non può facilmente scindere libertà e garanzia di uguaglianza sociale (e abbiamo visto come per alcuni interpreti l'uguaglianza, nel liberalismo classico, è perfino più importante della libertà), come più volte accennato il neoliberismo si struttura attorno ad una libertà dell'individuo che, quando assolutizzata, rischia sempre di collimare con ogni autentica forma di giustizia e uguaglianza sociali.

¹²⁵ David Harvey ci sembra avere ben colto la natura problematica di questa contraddizione: «Il fallimento del modello politico-economico dominante è evidente e le proteste politiche proliferano, ma in questo momento si riflette assai poco su come si possano affrontare i problemi di fondo, all'interno o all'esterno dei sistemi di riferimento esistenti della gestione economica dell'economia capitalistica globale. Gli squilibri mostruosi che emergono nell'economia globale invocano a gran voce riaggiustamenti importanti. L'altra faccia della medaglia però è questa: il capitale è troppo grande, troppo mostruoso, troppo enorme per sopravvivere. Non può sopravvivere nella sua forma attuale lungo la sua traiettoria attuale di crescita. Da un lato, non possiamo farne a meno; dall'altro, ha imboccato un sentiero suicida. Questo è il dilemma centrale. Esistono molte contraddizioni nel sistema capitalistico, alcune più rilevanti di altre. Le incredibili disuguaglianze di classe e sociali e le condizioni di un ambiente al collasso sono priorità ovvie, ma poi si presenta anche la contraddizione del “troppo grande per fallire, troppo mostruoso per sopravvivere”. Né la disuguaglianza sociale né il degrado ambientale possono essere affrontati senza tenere conto di questa contraddizione di fondo. Un programma socialista e anticapitalista dovrà negoziare un percorso sul filo del rasoio fra preservare ciò che è al servizio della popolazione mondiale e ciò che appare troppo grande e importante per fallire, senza affrontare la circostanza che sta diventando talmente mostruoso da poter sopravvivere solo accendendo conflitti geopolitici che faranno deflagrare a livello globale le innumerevoli piccole guerre e le lotte interne che già infiammano il pianeta. Questo è il nocciolo del problema. All'epoca di Marx, se si fosse verificato un collasso improvviso del capitalismo, la maggior parte delle persone nel mondo sarebbe stata ancora in grado di procurarsi il proprio sostentamento e di riprodursi. Era ancora ragionevolmente autosufficiente a livello locale per procurarsi il necessario per vivere e riprodursi. Le persone avrebbero potuto mettere qualcosa in tavola per il pranzo, indipendentemente da quello che succedeva nell'economia globale e nei mercati globali. Oggi questo non è più vero in molte parti del mondo. La maggior parte delle persone negli Stati Uniti, in quasi tutta l'Europa, in Giappone e ora sempre di più in Cina, India, Indonesia e America latina dipende in quantità crescente dall'approvvigionamento di cibo attraverso la circolazione del capitale». D. Harvey, *Cronache anticapitaliste. Guida alla lotta di Classe per il XXI Secolo* (Ebook Edition), 1: *Agitazione globale*.

¹²⁶ Interiorizzando la logica neoliberale nella questione dell'uguaglianza, dei diritti e della rappresentazione delle donne, il rischio appare proprio quello di farsi sfuggire la questione “politica, sociale ed economica” che vi soggiace; questione che, al contrario, era ben chiara nei *Sixties*, cioè che l'oppressione e la disuguaglianza *data* dalla rappresentazione oggettivante, mercificata, della donna nei media è espressione di determinati rapporti sociali, economici e politici, quelli definiti dal circuito del capitale, a dal profitto che attraverso di essi riesce ad «estrarre». Rapporti sociali che nei 2010s, non solo non hanno visto spegnere la loro conflittualità, ma per molti versi sono stati anche radicalizzati proprio dall'ubiquità e pervasività del *rationale* neoliberista e dalle tecnologie di cui si può servire, le quali rendono le “immagini” altrettanto ubique e pervasive. Insomma, e di nuovo, senza una critica dell'economia politica che soggiace al sistema sociale che si vuole “cambiare”, è forse possibile un reale cambiamento?

“sociali” di questo o quest’altro gruppo svantaggiato, di questa o quest’altra identità discriminate: quale valore può avere se compiuto non tutti insieme, ma a discapito degli altri gruppi o identità che vengono pur sempre ad essere discriminati? Il problema, a guardarlo retrospettivamente, rimane pur sempre quello che animava su scala globale la *Social Justice* dei *Sixties*: è possibile una giustizia sociale che non sia anche globale? Una giustizia, cioè, che si accontenti di una equità e di una creazione e redistribuzione della ricchezza su scala locale, nazionale, però ignorando le ingiustizie e le ineguaglianze su scala globale, internazionale, può ben rivelarsi essere frutto, e allo stesso tempo sempre a discapito, delle diseguaglianze in atto in altre realtà geopolitiche e sociali.¹²⁷ Perché, ci si potrebbe chiedere, è possibile lottare e difendere i «diritti umani» se questi sono intesi solo in senso “individuale”, cioè se, però, non si lotta anche, se non soprattutto, per un’autentica «giustizia sociale», cioè intersezionale, interclassista ed internazionale. Insomma, una giustizia sociale che, oltre che intersezionale, non sia anche internazionale ed interclassista, è davvero definibile come giustizia “sociale”?¹²⁸

Tirando le fila delle questioni che, seppur in maniera schematica, si sono volute mettere in campo, i limiti che, allora, emergono da un femminismo che vuole essere inteso come neoliberale, e di cui condivide sia la logica sia la retorica (e in particolare il femminismo mediatico, mainstream e popolare),¹²⁹ si mostrano quando ci si domanda se sia realmente possibile rivoluzionare la visione mercificata e quindi sessista delle donne, la quale ancora nei

¹²⁷ C. R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 1979; I. M. Young, *Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model*, «Social Philosophy and Policy», 23(1), 2006, pp. 102- 130. J. Wills, *Contesting World Order? Socioeconomic Rights and Global Justice Movements*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2017; D. Bell (a cura di), *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2019; T. Brooks, *The Oxford Handbook of Global Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2020.

¹²⁸ Utilizziamo qui il termine “internazionale”, invece di transnazionale, unicamente per sottolineare la sfumatura “socialista” della questione e, quindi, differenziarla dalle sfumature neoliberali del concetto di “transnationalism”; *transnationalism*, infatti, può ben intendersi come una specificazione del più vasto processo della globalizzazione. Per una lettura del problema “transnazionale” all’interno del femminismo, e in particolare di quello intersezionale, in una configurazione neoliberista dei rapporti economici e sociali: O. Bezhanova, R. E. Amador, *Intersectional Feminism in the Age of Transnationalism. Voices from the Margins*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London, 2021. In particolare le pagine introduttive di Olga Bezhanova, da cui riprendiamo anche il preciso significato di transnazionale di cui sopra (pp. 1-37). S. Edling, S. L. Macrine (a cura di), *Transnational Feminist Politics, Education, and Social Justice. Post Democracy and Post Truth*, Bloomsbury, London-New York, 2022. Cfr. anche E. Halim Chowdhury, Liz Philipose (a cura di), *Dissident friendships. Feminism, Imperialism, and Transnational Solidarity*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago-Springfield, 2016; in particolare E. Halim Chowdhury, *The Space Between Us: Reading Umrigar and Sangari in the Quest for Female Friendship*, pp. 160-181; Sulla questione del rapporto tra il movimento femminista e l’internazionalismo, seppure declinato sulla realtà argentina dei 1990s-2010s e, in genere, su quella dell’America Latina, V. Gago, *Feminist International. How to Change Everything*, trad. eng. L. Mason-Deese, Verso, London-New York, 2020

¹²⁹ Uno dei momenti decisivi, per la definizione del *mainstream feminism* dei 2010s, è stato la pubblicazione, nel 2013, del bestseller di Sheryl Sandberg, *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead* (Alfred A. Knopf, New York 2013), il quale per molti aspetti è considerabile come il primo, e compiuto, manifesto del femminismo neoliberale. Sull’impatto e l’importanza di *Lean in* di Sandberg si veda K. Hübner, *Neoliberalism and lean in: spaces for feminist solidarity?*, PhD Thesis, University of Warwick, 2019. Sull’onda del successo di Sandberg hanno visto luce anche altri testi sul neoliberismo femminista, dei quali vogliamo qui ricordare quello di Ivanka Trump, *Women Who Work: Rewriting the Rules for Success* (Portfolio/Penguin, New York, 2017) e oggetto di una interessante analisi di C. Rottenberg, *Women Who Work: The limits of the neoliberal feminist paradigm*, «Gender Work Organ», 26 (8), 2019, pp. 1073-1082. Cfr. anche N. Aschoff, *The Profets of Capital*, Verso, London-New York, 2015 (Ebook edition). In particolare il capitolo 1 (*Sheryl Sandberg and the Business of Feminism*) e il capitolo 2 (*The Oracle of O: Oprah and the Neoliberal Subject*).

2010s permea molta (tutta?) la cultura mediatica,¹³⁰ allo stesso tempo, però, abbracciando una ideologia che vede nel *competitiveness imperative*, nella *commodification of everything*, e soprattutto la mercificazione del sé e dei rapporti umani – con la loro trasformazione in strumenti speculativi – il compimento ultimo dell’umano. Come sarebbe possibile farlo, cioè, senza condannare le ideologie dell’individualismo, del consumismo, della finanziarizzazione dei rapporti sociali e della vita quotidiana, della società delle merci, del profitto elevato a forma valore in quanto tale¹³¹ e del “competitiveness imperative”? È possibile, cioè, una società realmente egualitaria senza trascendere una società pervasivamente – ontologicamente si potrebbe dire – *marked-based* e libertaria la quale, invece, si pretende plasmare ogni aspetto della vita, finanche quelli più privati, personali e intimi?¹³² Come sarebbe possibile combattere per una autentica giustizia sociale – ad esempio per come era intesa nei *Sixties*, e soprattutto quando in Usa ci si professa come democratici, in Inghilterra come laburisti, in Scandinavia come socialdemocratici, in Francia, Germania, Italia e Spagna come di sinistra etc. etc. –¹³³ se non ci si preoccupa per gli “altri”, se non si ha e non ci si prende “cura” l’un

¹³⁰ Cfr. anche A. L. Press e F. Tripodi, *Media-Ready Feminism and Everyday Sexism. How US Audiences Create Meaning across Platforms*, p. 161: «By examining media forms across platforms, these cases outline multiple examples of media getting at the crux of feminism – thinking about how *gender* equality transcends the boundaries of work, home, and pleasure and creeps into systems of knowledge and power. By addressing these issues, media work to provoke their audiences – seeking to have us grapple with issues we might not have otherwise considered. But is the logic of popular feminism too ingrained in our society for us to effectively confront and combat the deeply embedded nature of everyday sexism? Therein lies the challenge of the media-ready feminist reception pattern we have documented here. For while media products can push the boundaries, if audiences are unable or unwilling to address the broader structural problems limiting feminist change, the narrative will not be engaged in a meaningful way. In addition, often the feminist meanings encoded into media products remain profoundly biased toward the privileged. The “double standard” and even “work-life balance” are, arguably, concepts unevenly felt by those who hold more power and status in society. Thinking about how to balance career and family, or considering sexual liberation, are indeed important but also fail to engage with problems that other women may feel are more pressing (e.g., income inequality, lack of affordable child care / medical care, domestic violence, access to education, heterosexist and cisgendered societal assumptions, etc.)».

¹³¹ Teniamo presente, anche se nel contesto in oggetto non è presa in considerazione, la problematica questione – e complessa anche all’interno di parte della critica marxiana della società capitalistica – della riduzione del profitto “astratto”, cioè l’economia speculativa, ad unico elemento essenziale e “male” del capitalismo (neoliberale); secondo questo punto di vista dimentichi, cioè, che l’economia speculativa, il “profitto” ed il denaro sono espressioni “superficiali” della forma di merce, della produzione universale di merci, la cui sostanza, invece, sarebbe da ricercarsi nel “lavoro astratto” ed, appunto, nella “forma valore”. Una critica “astratta” alla dottrina del profitto, infatti, potrebbe far ritenere che il problema non sia la produzione “universale” di merci e/o la società capitalistica delle merci, bensì solo una sua declinazione “speculativa”. Ne ha parlato Robert Kurz sempre in R. Kurz, *Das Weltkapital*, ed in particolare proprio il capitolo quinto precedentemente citato: «Das neue Finanzkapital».

¹³² Come abbiamo più volte sostenuto, l’ideologia neoliberale, pur nelle sue molteplici incarnazioni, ritiene che per un corretto funzionamento della società e per il raggiungimento di una “vera” uguaglianza e un’autentica “democrazia”, la logica del libero mercato deve essere estesa a tutti gli aspetti della vita sociale, ai processi è che per poter funzionare correttamente, democraticamente, la vita e relazioni sociali “devono” essere mercificate, regolate dalla logica del mercato.

¹³³ S. L. Mudge, *Leftism Reinvented. Western Parties from Socialism to Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2018. Negli Usa la svolta neoliberale dei liberal, già preannunciata dalle politiche degli ultimi anni di Carter, avverrà tra il 1982 ed il 1984 con l’avvento dei «New Democrats», il cui esponente di spicco era Bill Clinton (e che non a caso nelle due campagne presidenziali, quella del 1992 e quella del 1996, si presentò appunto come “New Democrat”). Sulla neoliberalizzazione del «Democratic Party» a partire dai 1980s e su come invece di risolvere la questione dell’ineguaglianza in Usa, l’abbia addirittura esacerbata si veda L. Geismer, *Left Behind. The Democrats’ Failed Attempt to Solve Inequality*, PublicAffairs, New York, 2022. Geismer aveva già affrontato la questione della trasformazione neoliberale del partito democratico a partire dai 1980s in L. Geismer, *Don’t Blame Us Suburban Liberals and the Transformation of the Democratic Party*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2015. La trasformazione a cui Geismer fa riferimento è ovviamente

dell'altro? Come sarebbe possibile, se ci si preoccupa, *in primis*, di se stessi e poi, unicamente delle élite, che siano esse industriali, tecnologiche, bancarie o finanziarie? Se, come in molta retorica neoliberista, tutti i rapporti individuali e/o collettivi per considerarsi davvero liberi, democratici e anche “moralì”,¹³⁴ devono essere sempre *market-based*, basati sul modello dello scambio e del profitto, allora perché non dovrebbe essere lo stesso per la rappresentazione pubblica della sessualità e/o dei rapporti tra donne, uomini o qualsiasi altro genere? È davvero possibile, insomma, raggiungere una società autenticamente equa, giusta, progressista e senza disuguaglianze di genere e radicali differenze socioeconomiche all'interno di un sistema sociale che, però, ha fatto proprio, per il suo funzionamento, il motore della disuguaglianza e vuole professarsi come neoliberale?

Insomma, è possibile un autentico femminismo senza però, prima, sottoporlo ad un profondo processo di «decolonizzazione»? Senza, cioè, liberarlo – come ha indicato anche Françoise Vergès – non solo dalle ideologie che spesso lo accompagnano, quelle del “razzismo”, del “colonialismo” e dell'imperialismo,¹³⁵ anche dal principale motore – economico e sociale – dell'ineguaglianza,¹³⁶ cioè il tardo capitalismo neoliberale? Questo

il tentativo, da parte di un gruppo di giovani democratici appartenenti al [Democratic Leadership Council](#), di riorganizzare il focus del partito spostandolo dal lavoro organizzato, dai sindacati, dalla difesa delle classi operaie svantaggiate e soprattutto dalla logica del Welfare State, verso la logica della finanza e del mercato, dello “Stato minimo”, per così centrarlo principalmente sulla classe media benestante, ed in genere bianca. D'altronde nell'agosto del 1996 fu proprio Clinton che [firmò una legge che poneva fine al “welfare as we know it”](#). Cfr. M. Carcasson, *Ending Welfare as We Know It: President Clinton and the Rhetorical Transformation of the Anti-Welfare Culture*, «Rhetoric and Public Affairs», 9(4), 2006, pp. 655-692.

¹³⁴ Sul senso della «moralità» dell'economia neoliberista e della logica dell'ineguaglianza che la sottende cfr. M. R. Somers, *Toward a Predistributive Democracy. Diagnosing oligarchy, dedemocratization, and the deceits of market justice*, in J. Mackert, H. Wolf, B. S. Turner (a cura di), *The Condition of Democracy. Volume 1: Neoliberal Politics and Sociological Perspectives*, Routledge, London-New York, 2022, pp. 56-87. In particolare come anche Somers descriva efficacemente il paradosso della moralità del mercato neoliberale a quello della meritocrazia: «[...] where the professed equality of legal citizenship rights contrasts dramatically with vast economic inequalities, the contradiction is compensated for by the discourse of meritocracy – the claim that such extreme disparities are warranted by the differences in people's productive value and contributions. Here is the flaw: while capitalist democracies depend on meritocracy for their legitimation, both meritocracy and market justice are among the chief drivers of the very plutocracy and creeping autocracy that inexorably undermine the democracies they are supposed to buttress. That is the potency and the peril of capitalism's moral economy» (p. 57).

¹³⁵ F. Vergès, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique éditions, Paris, 2019. Cfr. anche F. Vergès, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, Editions Albin Michel, Paris, 2017; M. A. McLaren (a cura di) *Decolonizing Feminism. Transnational Feminism and Globalization*, Rowman & Littlefield, London-New York, 2017; E. Halim Chowdhury, L. Philipose (a cura di), *Dissident Friendships. Feminism, Imperialism, and Transnational Solidarity*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago-Springfield, 2016; F. Boonzaier, T. van Niekerk, *Decolonial Feminist Community Psychology*, Cham, Springer, 2019.

¹³⁶ D'altronde, pur con tutte le sue criticità, si può dire che il «New Deal Liberalism», tra i 1930s ed i 1970s, ha portato gli Usa verso il punto di maggiore redistribuzione della ricchezza nel XX secolo, per poi, a partire dall'adozione delle politiche monetariste neoliberali, cioè dalla fine dei 1970s, e questo nonostante l'aumento del tasso di occupazione, non solo vedere crescere di nuovo l'ineguaglianza, ma farla letteralmente schizzare. Pur non raggiungendo il livello dei 1920s – dove l'1% possedeva quasi il 50% della ricchezza nazionale – si è passati dal +/- 20% dei primi 1970s al quasi 40% della fine dei 1990s, praticamente raddoppiando il tasso di disuguaglianza nazionale rispetto ai *Sixties*. E questo tenendo anche conto del fatto che gli Usa, anche in confronto ad altre nazioni industrializzate che hanno adottato politiche neoliberali, è quella che ha visto crescere maggiormente la disuguaglianza economica. Ne ha parlato, con grande corredo di analisti statistiche e dati, E. N. Wolff, *A Century of Wealth in America*, Harvard University Press, 2017 (Ebook Edition). In particolare si veda I, 4: International Comparisons of Household Wealth Inequality. La conclusione di Wolff è che, almeno per quanto concerne gli Usa ed a differenza di quanto argomentato da Piketty ne «Il capitale del XXI secolo», «wealth

proprio perché ogni neoliberalismo, seppur incastonato in un frame liberale, sembra impossibilitato a non determinare al suo interno, e come suo stesso modo di riproduzione, particolari forme dell'ingiustizia "imperiale", razziale, di classe, di genere, nonché, ovviamente, quelle legate all'età (*ageism*) e alle disabilità (*ableism*). D'altronde, come ha notato Karen Petrou nella sua eccellente analisi delle ragioni dell'esplosione delle disuguaglianze in Usa (cioè le politiche della «Federal Reserve», in particolare da quando, alla fine dei 1970s, sono diventate "ostaggio" del monetarismo neoliberista e dell'ascesa inesorabile della finanza), «when an economy is "financialized" – i.e., when growth depends in large part on financial activities, not real production – financial policy is an inequality engine unto itself. The US is a financialized economy and financial policy is thus a potent inequality force».¹³⁷

Infine – per tornare alle questioni affrontate nella §1 *Mediated Sexuality* ed in qualche modo chiudere il cerchio ed aprendo ad una conclusione –, se la salute, il benessere e la "giustizia" del sistema vengono ad essere garantiti da una logica del mercato e del profitto, allora perché di tali rapporti (sociali, personali e familiari) e della loro rappresentazione non si dovrebbe, al fine di raggiungere un'autentica uguaglianza e parità dei diritti, lasciare al mercato di decidere di una loro regolamentazione "morale" e su di un loro sfruttamento commerciale, gestirli esattamente come ogni trattazione commerciale, sulla base della domanda e dell'offerta e, quindi, dal profitto che potrebbero garantire? Insomma, esattamente per quale ragione la sessualità ed il corpo della donna, dell'uomo o qualsiasi altro genere, quando espressione di una libera e consapevole contrattazione che permette a tutte le parti di "maximize their utility" non dovrebbero – come dicevamo in conclusione di *Mediated Sexuality* e sempre stando alla retorica postfemminista della *femininity* come *bodily property* – essere mediaticamente sfruttati per estrarre profitto, fosse anche per il tramite della pornografia o di una totale e totalitaria sessualizzazione di massa?¹³⁸ Si consideri, a questo riguardo, una logica come quella di Gary Becker, per il quale – come già accennato e anche qui forse semplificando più del dovuto – l'economia (soprattutto quando sostanziata e potenziata dalla [rational choice theory](#) e/o [game theory](#)) diventa una sorta di «filosofia

inequality generally rises if the rate of return on wealth is greater for the top 1 percent than for the middle class». Cfr. Chapter 5: Deconstructing Wealth Trends, 1983–2013.

¹³⁷ K. Petrou, *Engine of Inequality. The Fed and the Future of Wealth in America*, Wiley, Hoboken, 2021 (Ebook Edition); Introduction.

¹³⁸ In una sorta, cioè, di «pornification of the self» e/o di «pornification of girlhood». In ambito *popular/mainstream*, e secondo la retorica post-femminista della libera "sogettivazione sessuale", l'idea che la femminilità sia una proprietà corporale che può essere venduta come una qualsiasi merce ha trovato una sua manifestazione anche nella decisione, in principio dei 2020s, [di molti canali di streaming non esplicitamente a sfondo sessuale \(e principalmente per adolescenti\) di lasciare libertà – nei limiti di alcune regole – alle donne di sessualizzarsi, cioè utilizzare una provocante femminilità e il proprio "corpo"](#) per attirare pubblico, mettendolo in vetrina in atteggiamenti sexy e anche "in vendita" per determinate richieste (attraverso una sorta di *menu à la carte*, come si trattasse di un bene di consumo in un ristorante); ad esempio, come si evince dall'immagine in calce all'articolo linkato, si può pagare la streamer un tot di dollari affinché scriva sul suo corpo (in tempo reale) il nome di colui che è disposto a pagare per vedere soddisfatto questo suo particolare desiderio. Più in generale, sulla commerciabilità e profittabilità della sessualità e del sesso all'interno della cultura visuale, anche *mainstream*, cfr. anche K. A. Ritzenhoff, C. Mcavoy (a cura di), *Selling Sex on Screen. From Weimar Cinema to Zombie Porn*, Rowman & Littlefield, Lanham-London, 2015. Sulla costante, dai 1990s, retrodatazione anagrafica della sessualizzazione femminile e per una critica alla «pornification of girlhood»: M. Tankard Reist (a cura di), *Getting Real Challenging the Sexualisation of Girls*, Spinifex, Melbourne, 2009. Sulla pornografia come, in quanto tale, una violenza sulle donne abbiamo parlato nella §1 *Mediated Sexuality*, qui ci limitiamo a rimandare al lì già citato M. Tankard Reist, A. Bray (a cura di), *Big Porn Inc. Exposing The Harms Of The Global Pornography Industry*.

prima», in grado cioè di rendere ragione di ogni comportamento individuale e collettivo, sociale nel suo senso più ampio, e così “regolarli” per il meglio, rischiando di rendere “ridondanti”, altre scienze e teorie, come la filosofia, la sociologia, l’etica, la psicologia e/o le scienze politiche.¹³⁹ Ebbene, portando alle sue estreme conseguenze una tale logica, non verrebbe forse a revocarsi in dubbio, ad esempio, il perché, appunto quando espressione di razionale «oggettivazione», si dovrebbe escludere dal circuito del capitale la prostituzione (e quindi decriminalizzarla completamente a livello globale),¹⁴⁰ la sessualizzazione e l’«oggettivazione» delle donne, e quindi una loro rappresentazione pornograficamente *mainstream*, financo sessista.¹⁴¹

¹³⁹ G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1976. Da p. 14 Becker precisa ulteriormente la sua posizione: «I am saying that the economic approach provides a valuable unified framework for understanding all human behavior, although I recognize, of course, that much behavior is not yet understood, and that noneconomic variables and the techniques and findings from other fields contribute significantly to the understanding of human behavior. That is, although a comprehensive framework is provided by the economic approach, many of the important concepts and techniques are provided and will continue to be provided by other disciplines. The heart of my argument is that human behavior is not compartmentalized, sometimes based on maximizing, sometimes not, sometimes motivated by stable preferences, sometimes by volatile ones, sometimes resulting in an optimal accumulation of information, sometimes not. Rather, all human behavior can be viewed as involving participants who maximize their utility from a stable set of preferences and accumulate an optimal amount of information and other inputs in a variety of markets. If this argument is correct, the economic approach provides a unified framework for understanding behavior that has long been sought by and eluded Bentham, Comte, Marx, and others». Impossibile, in questa sede, affrontare questioni complesse come quella di una nuova “Political Theory” basata sulla *Rational Choice Theory* e/o sulla *Game Theory*. Per quanto riguarda quanto qui specificatamente in oggetto – il rapporto tra l’economico, la *rational choice theory*, la *game theory*, una “nuova” teoria politica e il (contratto)sociale nel suo senso più estensivo, rimandiamo anche a J. M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, 1974; J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1975; M. P. Petracca, *The Rational Choice Approach to Politics: A Challenge to Democratic Theory*. The «Review of Politics», 53(2), 1991, pp. 289-319; K. Binmore, *Game Theory and the Social Contract. Vol 1: Playing Fair*; K. Binmore, *Game Theory and the Social Contract. Vol. 2: Just Playing*, The MIT Press, Cambridge-London, 1998; K. Binmore, *Natural Justice*, Oxford University Press, New York, 2005; K. Binmore, *Rational Decisions*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2009; J. de Jonge, *Rethinking Rational Choice Theory. A Companion on Rational and Moral Action*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2012.

¹⁴⁰ Di certo non sarebbe d’accordo Julie Bindel, che con il suo controverso, ma eccellente, *The Pimping of Prostitution. Abolishing the Sex Work Myth* (Palgrave Macmillan, London-New York, 2019²) ha cercato di smontare le ragioni del “sex work myth”. Cfr. anche, per una critica della prostituzione come “sex work”, cioè di una sua presunta differenza dal “trafficking” e di ogni sua eventuale “normalization” e “decriminalization”, J. G. Raymond, *Not a Choice, Not a Job. Exposing The Myths about Prostitution and The Global Sex Trade*, Potomac Books, Washington, 2013. Al contrario Elizabeth Bernstein, Sealing Cheng, Sine Plambech e Mario Pecheny in *The Productive Incoherence of “Sex Trafficking”* hanno cercato di mostrare come radicali politiche «anti-trafficking» in *Neoliberal Times* possano contribuire «to hegemonic social relations, like those of neoliberal political economy [...] anti-trafficking discourse has proved flexible enough to accomplish multiple goals in different instances, from the expulsion of migrants to the reinstatement of particular forms of sexual and gendered morality, from the incarceration of racialized Others to the (paradoxical) redemption of the free market». E. Bernstein, S. Cheng, S. Plambech, M. Pecheny, *The Productive Incoherence of “Sex Trafficking”* in J. Jakobsen, E. Bernstein, *Paradoxes of Neoliberalism. Sex, Gender, and Possibilities for Justice*, p. 110, p. 112.

¹⁴¹ Seppur declinate da un punto di vista differente, ha cercato di rispondere a tali domande Michael Sandel nel già citato M. J. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali dei mercati*. Nguyễn-võ Thu-huong, invece, ha cercato di mostrare, nel contesto geopolitico del Vietnam dei 1990s/2000s, il paradosso di un «commercial sex as a function of government-initiated neoliberal market freedoms». Nguyễn-võ Thu-huong, *The Ironies of Freedom: Sex, Culture, and Neoliberal Governance in Vietnam*, University of Washington Press, Seattle-London, 2008. Cr. anche P. Kelly, *Pimping the Pueblo. State regulated Commercial Sex in Neoliberal Mexico*, in M. Hope Ditmore, A. Levy, A. Willman (a cura di), *Sex Work Matters. Exploring Money, Power, and Intimacy in the Sex Industry*, Zed Books, London-New York, 2010, pp. 173-183; J. Suchland, *Economies of*

D'altra parte, è proprio così che si arriva alla possibilità della mercificazione dello stesso femminismo, da cui il capitalismo neoliberale ha assorbito e fatta propria, soprattutto nel post-femminismo, la "rivoluzione sessuale", per così "estrarne" una versione «mainstream» (appunto «popolare», spendibile per un pubblico generalista),¹⁴² della quale può esserne sfruttato il potenziale come un ulteriore "giacimento culturale";¹⁴³ "sfruttata" nel senso di una *feminism exploitation* mediatica, per capitalizzare la cultura dei femminismi (e, di converso, le donne) in ulteriori sfere del consumo al fine di trarre così profitto, aumentando gli indici d'ascolto, le visualizzazioni, i "click" e la vendita di prodotti ad essa correlati (film, serie tv, letteratura, musica, videoclip, videogiochi, pornografia e anche, in genere, il merchandising e/o il mercato dei *sex toys*). D'altronde, perché limitarsi a sfruttare il corpo delle donne, quando si può sfruttarne anche lo spirito. Per molti dei femminismi storici precedenti alla *Third Wave* il problema, però, appare chiaro, poiché in una universalizzazione ed istituzionalizzazione corporativa ed in genere capitalista della sessualizzazione, la sessualità femminile verrebbe probabilmente a trasformarsi in "lavoro" non solo per le "sex workers", ma anche per tutte le donne: «The ubiquity of female sex work as fact and as social narrative affects women who are not sex workers, because under late capitalism, all female sexuality is work».¹⁴⁴

Una *femsploitation* si potrebbe dire, la quale, però, può risultare utile proprio al fine di mantenere intatte le relazioni egemoniche esistenti, che in fondo in una società

Violence. Transnational Feminism, Postsocialism, and the Politics of Sex Trafficking, Duke University Press, Durham and London, 2015.

¹⁴² H. Eisenstein, *Feminism Seduced. How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*, p. IX: «I want to propose an alternative interpretation of the rise of contemporary feminism, within the context of global capitalism, and to introduce the idea of feminist complicity (witting or unwitting), or perhaps a better word would be congruence: in what ways do aspects of the contemporary feminist project aid and abet the strength and power of neoliberalism, or free-market capitalism? To make this argument, I want to show how the many and varied feminist struggles of the 1970s have been selectively filtered into what I call hegemonic, mainstream feminism, of a kind that can be readily used by people whose motives are anything but woman-friendly». Come abbiamo già accennato in precedenza Robin Truth Goodman, in *Gender Work. Feminism after Neoliberalism*, considera l'appropriazione del femminismo e della femminilità da parte del neoliberismo una forma di *exploitation* ancor più generale e "originaria": «[...] neoliberal ideological forces depend on the production of femininity, and how femininity clears a symbolic space through which the "free reproductive labor" of actions, traits, sensibilities, and affects linked to gender can be reconceived in capitalizable form: under neoliberalism, femininity has become the ground of an ongoing primitive accumulation that continues to separate workers from their production. If, for example, sociability and emotions could be the prior gesturings of private life, identified through the domestic as "women's work," now they have become an industry, produced and sold as profitable commodities in privatized processes of self-invention». (p. 2). Cfr. anche A. Roberts, *The Political Economy of "Transnational Business Feminism"*, «International Feminist Journal of Politics», 17(2), 2015, pp. 209–231: «While the renewed attention given to *gender* inequality has the potential to be transformative, the ways in which this has been articulated, namely through the business case for *gender* equality and the fusing of public and private interests, fails to address many of the core concerns raised by decades of critical feminist scholarship. Rather, the wedding of *gender* equality and corporate profitability fails to challenge the broader neoliberal macroeconomic frameworks that have created and sustained *gender*-based inequality while perpetuating essentialized understandings of women and girls and naturalizing the role of corporations creating knowledges about women and *gender* as well as what constitutes development and poverty-alleviation» (pp. 225–226).

¹⁴³ Cfr. A. Zeisler, *We Were Feminists Once: From Riot Grrrl to CoverGirl®, the Buying and Selling of a Political Movement*, Public Affairs, New York, 2016.

¹⁴⁴ «The ubiquity of female sex work as fact and as social narrative affects women who are not sex workers, because under late capitalism, all female sexuality is work». L. Penny, *Meat Market. Female Flesh under Capitalism*, (Ebook edition), 1: An Anatomy of Modern Frigidity.

ipercompetitiva non possono che apparire e rimanere sostanzialmente manifestazione di quella supremazia “maschile” di cui la fundamentalità del mercato è una espressione privilegiata. Perché anche quando la razionalità economica neoliberale vuole presentarsi, come si dice sia il mercato, “neutrale” ed “egualitaria” (al di là di ogni differenza di genere, razziale etc.) la sua strutturazione sulla base del «Competitiveness Imperative», della mentalità imprenditoriale e della logica individuale del profitto e del successo elevati a modo di essere, non sempre riescono a nascondere la loro natura “maschile”, eteronormativa e razziale.

Ed è così, allora, che il celebre *dictum* di Carol Hanisch «il personale è politico» – e che sappiamo essere diventato uno degli slogan *par excellence* del secondo femminismo, quello dei *Sixties* – se tradotto secondo i caratteri peculiari dell’ideologia culturale neoliberale dei 2010s, potrebbe rendersi con: «L’individuale è (a)politico».¹⁴⁵ Un individuale che, come dovrebbe essere oramai evidente, è però da considerarsi come qualcosa di profondamente diverso da ciò che nei *Sixties* si voleva significare con “personale”, con quel «qualcosa», cioè, che – sempre inserito in processi sociali ed economici, culturali e politici, relazionali e psicologici – solo così si può costituire come «soggetto».

L’individuale (a)politico dei 2010s, invece, da una parte è politico solo nella rarefazione del politico, in una sublimazione ideologica del *free to choose* e/o della *consumer choice*, nell’incanalare una precisa posizione economico, sociale e culturale in un valore preteso neutro, inalienabile e universale, alla stregua di un diritto dell’essere umano in quanto tale; dall’altra l’individuale è talmente centrato sul proprio sé e sul suo interesse, da ritenere che il cambiamento e la piena realizzazione di sé si possano realizzare appunto individualmente, a prescindere da quello della società nel suo complesso, potendo l’individuo – grazie, così si ritiene, alle meraviglie del libero mercato garantite dal capitalismo neoliberale – soddisfare qualsiasi desiderio e così poter essere tutto ciò che vuole.¹⁴⁶ È almeno in questo senso, allora, che il neoliberismo appare davvero come il compimento ultimo del capitalismo: il socialismo in una sola persona.¹⁴⁷ Ed è così anche, se non soprattutto, per il femminismo, poiché una volta abbracciato il neoliberismo od una delle sue mutevoli espressioni, può ben trasformarsi, da forza politica che ha fatto del dissenso una forma di ribellione e azione collettiva verso uno *status quo* che ha sempre discriminato e “violentato” le donne per il solo fatto di essere

¹⁴⁵ O, tutt’al più, «l’individuale è culturale», nel senso, appunto, di una declinazione che, abbandonando ogni connotazione politica, si concentra unicamente sulla lotta per il (proprio) riconoscimento.

¹⁴⁶ Quell’individuale, cioè, ricategorizzato a partire dai 1970s, non a caso in quella che si è conosciuta come “Me Decade”, come radicalizzazione e/o reazione della “We Decade”, cioè i *Sixties*. La “Me Decade”, d’altronde, ben si può definire come la madre della così detta generazione *Millenials*, quella che il [Time del 20 maggio 2013](#) ha definito come «The Me Me Me Generation». Una generazione, cioè, che rispetto a quella del «Me» dei 1970s sembra aver portato alle sue estreme conseguenze, elevato «al cubo», il narcisismo individualista dei *Seventies*.

¹⁴⁷ «[Ma nei 1970s] l’idea politica che aveva dato inizio al movimento [*Hippie*] ha cominciato a scomparire. La visione originaria sosteneva che attraverso la scoperta e l’espressione di se stessi sarebbe nata una nuova cultura, che avrebbe sfidato il potere dello stato. [...] Ciò che sempre di più [nei 1970s] emergeva era l’idea che le persone potessero essere felici da sole, semplicemente essendolo dentro di sé, e che il cambiamento della società fosse irrilevante. Fondamentalmente la dimensione politica si è persa ed è stata totalmente sostituita da questo stile di vita e dal desiderio di essere sempre più immersi nel proprio sé. [...] uno dei fondatori originari dell’*Hippie*, Jerry Rubin, si è decisamente mosso in quella direzione [...] convincendosi di poter essere felice e di potersi sviluppare completamente da solo, attraverso il suo sé. “Il socialismo in una sola persona” [...] Anche se questo, ovviamente, è il capitalismo...» Stew Albert, intervistato in A. Curtis, [The Century of The Self, Part 3: There is a Policeman Inside All Our Heads: He Must Be Destroyed](#), 2002, 36’ e ss.

donne, in uno “stile” di vita individuale per poter così esprimere “liberamente” se stesse,¹⁴⁸ ma accettando, non “rifiutando”,¹⁴⁹ quella *rule of inequality* che ha fatto della disegualianza un’ontologia dell’ordine sociale.¹⁵⁰

Perché questo è sempre il rischio di ogni soggetto che viene slegato dai legami sociali e comunitari, trasformato in individuale particella elementare e ridotto unicamente a «consumatore, produttore e esecutore di servizi»,¹⁵¹ mero “capitale umano”; quello, cioè, di

¹⁴⁸ J. Crispin, *Why I Am Not a Feminist. A Feminist Manifesto*, Melville House, Brooklyn-London, 2017 (Ebook Edition), 9: Where We Go from Here: «You are not ruining things for women, you are not betraying your sisters. The choices you make on a daily basis—your haircut, your diet, which petition you sign, the opinions you voice, which television show you either pay for or download illegally—are not destroying the world. But just as much, you are not saving the world. You are not heroically making the world safer for women with your haircut, your diet, the petitions you sign, the opinions you voice, or the television show you either pay for or download illegally. For too long, feminism has been moving away from being about collective action and collective imagination, and toward being a lifestyle. Lifestyles do not change the world. One thing the patriarchal system under which we live definitely wants you to believe is that you are on your own. Independence and freedom are what you wanted, right? So independent, you swing toward fragility and loneliness. So free, you exist in a blank space with no guideposts or reference points. Feminism can and should be an alternative to this isolation. It should be a way of creating alternatives to the way we live. We have a very serious barrier here: we want our lives to be comfortable».

¹⁴⁹ Cfr. B. Honig, *A Feminist Theory of Refusal*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2021.

¹⁵⁰ A questo riguardo si veda L. Duggan, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Beacon Press, Boston, 2003: «Welfare reform and the law and order politics of the past two decades clearly illustrate the dense interrelations among neoliberalism's economic vision and its cultural projects. The goal of raising corporate profits has never been pursued separately from the rearticulation of hierarchies of race, gender, and sexuality in the United States and around the globe. Neoliberals, unlike many leftists and progressives, simply don't assume that there is any important difference between material goals and identity politics. They make use of identity politics to obscure redistributive aims, and they use “neutral” economic policy terms to hide their investments in identity-based hierarchies, but they don't make the mistake of fundamentally accepting the ruse of liberalism—the assertion of a clear boundary between the politics of identity and class. (pp.14-15) [...] The Democratic effort to “end welfare as we know it” did mask the race-and gender-specific operations of the policy change with neutral goals like promoting “self-esteem” and “empowerment” through work “opportunity”. (p. 16) [...] The full range of this identity politics on the right was brought to bear in support of the core issue of neoliberal policy priorities—welfare “reform” (p. 40) [...] But greater acceptance of the most assimilated, gender-appropriate, politically mainstream portions of the gay population had already occurred—in politics, media representations, and the workplace—since the mid- 1990s especially.³ Neoliberal politicians and corporate employers and media in the United States had already moved significantly in the direction of “diversity,” if not toward substantive equality. From the Clinton administration's serious efforts to recruit racial minorities and women into high level government service, and to reduce the range of exclusions of sexual minorities, to the G. W. Bush administration's more clearly token gestures of inclusion, the rhetoric of “official” neoliberal politics shifted during the 1990s from “culture wars” alliances, to a superficial “multiculturalism” compatible with the global aspirations of U.S. business interests (p. 44)».

¹⁵¹ Cfr. R. Kaës, *Il malessere*, trad. it. M. Sommantico, Borla, Roma, 2013, p. 35 e pp. 305-324. Kaës riassume così il “malessere” della contemporaneità: «Nel malessere, fonte di scordatura sono la trasformazione rapida dei legami tra le generazioni, i cambiamenti profondi sopraggiunti, in qualche decennio, nelle relazioni tra i sessi che, per quanto liberatori rispetto alle repressioni di un tempo, sono anche fonte di nuovi disturbi e di conflitti tanto più intensi quanto più le nuove regolazioni non sono sempre inventate. In questo senso, la trasformazione delle strutture familiari, dei legami della socialità, delle strutture d'autorità e di potere, il confronto, spesso violento, con la «terza differenza», che provoca il mescolamento delle culture, tutti questi sconvolgimenti mettono in discussione le fondamenta dell'identità e la permanenza del nostro essere psichico. Tutti giocano la loro parte nell'incremento dei disturbi del pensare, della paradossalità patogena, della violenza incontrollata, della difficoltà d'integrazione e di rappresentazione delle pulsioni nello spazio psichico, nella sottomissione schiacciante al soddisfacimento immediato delle esigenze pulsionali e agli ideali arcaici, nelle rivolte esplosive, qui contro le ingiunzioni consumistiche, lì contro l'indigenza. Nello stesso periodo in cui si sono prodotti questi sconvolgimenti, sono stati scossi le credenze e i miti e con loro le due funzioni vitali che garantiscono: la base

ridursi ad un ingranaggio senza (un) fine di un *processo senza soggetto*, in un mondo di passioni tristi e incolori, attraversato da un malessere sempre più strisciante e pervasivo.¹⁵²

Excursus

The «Butlerian Jihad» Gender Identity as Neoliberal Gender, or Branding Femininity

«Gender is about race is about class is about sexuality is about age is about nationality is about an entire range of social relations. Why should it be otherwise?»

Kath Weston, *Me, Myself and I* 1996.¹⁵³

«Il neoliberismo è alla base di alcune di queste tesi che rivendicano il diritto di ogni persona di fare ciò che vuole in qualsiasi momento, e che per cercare di chiuderci la bocca lo ammantano dell'etichetta di "diritti umani". È dietro alla permissività verso il business del sesso al prezzo dello sfruttamento sessuale di molte donne, è dietro il business degli uteri in affitto, ed è anche dietro il cambio di sesso in base al solo desiderio. Il neoliberismo dà la mano al neo-patriarcato per continuare a dominare le donne.»

Altamira Gonzalo, [La teoria "queer" o come deviare il femminismo dal suo cammino.](#)

Per riprendere alcune delle problematiche messe in evidenza in *Mediated Sexuality*, tra gli esempi della pervasività della neoliberalizzazione delle problematiche "sociali", quelle sui "diritti" e quelle egualitarie, può rientrare anche la questione del "gender", soprattutto nella sua versione riscritta dal più volte citato femminismo *mainstream* postmoderno e decostruzionista, e in particolare quello *queer* e che, per quanto concerne le questioni femministe, fin dai primi 2000s ha trovato anche una sua ulteriore declinazione e formalizzazione in quello che è stato definito come "transfeminism".¹⁵⁴ Come più volte accennato, infatti, dai 1990s si è sempre di più andata imponendo anche l'idea, postmoderna e postfemminista, di eliminare (e paradossalmente solo in apparenza) ogni differenza, anche biologica, tra *sex* e *gender*, e così rendere normativo (per definire l'«identità» delle donne) unicamente il "concetto" di "gender", anch'esso, però, riscritto dal "femminismo" postmoderno e/o queer, decostruito si potrebbe ben dire, anche rispetto alle significazioni

narcisistica della nostra appartenenza a un insieme sociale e il sistema delle rappresentazioni sufficientemente sicure e stabili perché possiamo esistere, pensare e comunicare nella differenza. A essere scordati, sono anche i legami sociali e i legami intersoggettivi: il legame che le persone intrattengono con le diverse organizzazioni della vita sociale e culturale, così come il legame tra queste organizzazioni e il legame tra i soggetti. Dico soggetti e non individui, poiché a essere in difficoltà è precisamente il processo di soggettivazione. La nozione di società degli individui è senza dubbio un'emergenza storica del soggetto singolare nella nostra società di massa e nelle società tradizionali, ma segnala, allo stesso tempo, l'illusione individualista [...]» (pp. 34-35).

¹⁵² Intendiamo qui il «processo senza soggetto» più in un senso hegeliano (come anche in quello datogli da Kaës), che in quello di Althusser. A differenza di quello hegeliano, però, intendiamo il soggetto non come «Soggetto», ma come «soggetto».

¹⁵³ K. Weston, *Me, Myself and I* in K. Weston, *Render Me, Gender Me: Lesbians Talk Sex, Class, Color, Nation, Studmuffins...*, Columbia University Press, New York, 1996, p. 125.

¹⁵⁴ Cfr. il già citato – nella prima parte, *Mediated Sexuality* – E. Koyama, *Transfeminism. A collection.*

femministe dei 1970s/1980s. In precedenza, abbiamo già avuto modo di vedere come, soprattutto a partire dai 1990s, il *gender* sia stato sempre di più inteso in senso individualistico, slegato dalla questione del sesso o dalle preferenze sessuali. Lo si è inteso principalmente in due modi: come *performativity/performance* e/o, e soprattutto, come una percezione del sé, un'identità innata ed appunto costantemente percepita (*gender identity*).¹⁵⁵ Il *gender*, così "riscritto", dovrebbe essere, allora, messo al centro di ogni discorso sulla giustizia sociale, l'eguaglianza, la discriminazione etc., e, così facendo, andando a sostituire, per importanza, il "concetto" di sesso e, quindi, anche quello di donna (intesa come individuo adulto di sesso femminile); concetto di sesso e concetto di "femmina" che a loro volta si sono fatti più problematici, e sono stati sempre di più marginalizzati, quasi "banditi" da ogni discorso pubblico del e sul femminismo. Ed è così, allora, che il *gender*, dai 2000s è stato considerato sempre di più un sostituto (non solo giuridico, ma anche antropologico e ontologico) di *sex*, per arrivare a desessualizzare ogni idea di "identità di genere", a volerla scollegare dalla realtà biologica del sesso e renderla decisiva, a differenza dell'anatomia sessuale, nella questione dei diritti legali, civili e sociali delle «donne» e nella idea stessa di "donna". Così facendo, però, al sesso biologico viene sempre di più negata «realtà», facendolo "sparire" dall'orizzonte del discorso pubblico: il *gender* (*Performativity/Self-Id*) diventa il sesso, il sesso è il *gender*.¹⁵⁶

Anche la questione del *gender* riscritta nel senso della *gender identity* – intesa sia come *performativity/performance*, sia e soprattutto, come "self determination/identification", cioè come un'essenza innata («an innate part of a person's identity») che è sempre frutto di una "scrittura" individuale –¹⁵⁷ può però ben sposarsi, e confondersi, con la causa neoliberale –

¹⁵⁵ Dicevamo, in *Mediated Sexuality*, anche come ancora ai 2020s la definizione di *Gender Identity* non abbia una definizione univoca e "scientifica", oscillando continuamente tra *performativity* ed identità innata, tra *social constructivism* e *essentialism/naturalism*, e così lasciando spazio appunto ad una definizione ancora vaga ed imprecisa, che rende difficile capire cosa esattamente sia il *gender* nella *Gender Identity*: una "costruzione sociale", un'attitudine, un sentire, una *performativity/performance*, oppure un'essenza innata, naturale, depositata, non si sa bene dove e secondo quale processo, nel corpo fin dalla nascita e che, non coincidendo con la fisiologia con la quale si nasce, col tempo e l'esperienza bisognerebbe scoprire se coincide con il sesso biologico oppure no.

¹⁵⁶ S. Cowan, "Gender is No Substitute for Sex". *A Comparative Human Rights Analysis of The Legal Regulation of Sexual Identity*, «Feminist Legal Studies», 13, 2005, pp. 67–96. Cfr. anche S. Whittle, *Respect and Equality. Transsexual and Transgender Rights*, Cavendish Publishing, London-Sidney-Portland, 2002. In particolare le pp. 239-249: "Gender identity": proposed additional Protocol broadenind Article 14 of the European Convention; the need for express inclusion.

¹⁵⁷ Come abbiamo visto anche in *Mediated sexuality*, una ridefinizione – rispetto alla categorizzazione femminista dei 1970s – della categoria di *gender* dai 1990s di cui si è fatta principale ed attiva portavoce la *queer theory*. Un'ascesa, quella della teoria *queer*, che da alcune femministe, e ne abbiamo fatto più volte cenno, è stata vista come un pericolo per lo stesso femminismo. Cfr. S. Je□reys, *Gender Hurts. A Feminist Analysis of The Politics of Transgenderism*, pp. 42-43: «*Queer theory* created a *gender* politics which reduced *gender* to a form of personal expression or performance, and obscured the material power relations of male domination. The aim of *queer gender* politics was to make *gender* flexible and create more "genders". In these ways *queer theory* was in direct opposition to feminist politics and enabled the development of transgenderism as a practice and ideology. Radical feminist theorists do not seek to make *gender* a bit more flexible, but to eliminate it. They are *gender* abolitionists, and understand *gender* to provide the framework and rationale for male dominance. In the radical feminist approach, masculinity is the behavior of the male ruling class and femininity is the behavior of the subordinate class of women. Thus, *gender* can have no place in the egalitarian future that feminism aims to create. In the predominant *queer theory* approach, however, *gender* is something that can be 'played with'. In this *queer* interpretation, *gender* is 'transgressive' when adopted by persons of one biological sex who would normally be expected to display di□erent characteristics. There is, however, no way out of *gender*; it can be swapped but, in this formulation, it cannot be abolished. In this respect *queer theory* suited the socially

quello dell'individualismo più estremo ed espressione della democrazia intesa esclusivamente come *free to choose* e, abbiamo già accennato anche questo, basata non sulla "Libertà", ma sulle libertà e le "opportunità", quelle della logica della *consumer choice* elevata ad ontologia sociale, e nella quale il "possibile" è ridotto e tradito con, appunto, la logica dell'uguaglianza delle opportunità, delle infinite scelte di mercato. Il rischio, allora, è che vadano perse molte delle connotazioni "politiche" e "sociali" sulla parità di genere, quelle forse più vitali, quelle che non sono mai dimentiche del rapporto, sempre complesso e sinergico, tra vita individuale e vita sociale.¹⁵⁸ Una (post)democrazia, cioè, che ha sostituito l'idea di «cittadino» con quella di «consumatore».¹⁵⁹ D'altronde, [come ben espresso sempre Fraser](#), il neoliberismo può essere molte cose,¹⁶⁰ reazionario o progressista, finanche tutte e due le cose assieme: «Out of the collision of these two sets of struggles there emerged a surprising result: a 'progressive' neoliberalism, which celebrates 'diversity', meritocracy and 'emancipation' while dismantling social protections and re-externalizing social reproduction. The result is not only to abandon defenceless populations to capital's predations, but also to redefine emancipation in market terms. Emancipatory movements participated in this process. All of them—including anti-racism, multiculturalism, lgbt liberation, and ecology—spawned market-friendly neoliberal currents».¹⁶¹ Non è un caso, allora che nella «cieca» assimilazione nel "normale" neoliberale di tutte le "minoranze" e nella sua intrinseca propensione alla *workplace equality* e alla *pro-diversity* rientri perfettamente anche l'idea, appunto fatta propria dai "liberal" e da un certo postfemminismo, di una "gender identity" che – appunto – ridefinisce l'idea di "gender"

conservative times of the 1990s when the idea of social transformation was forgotten and various forms of cavorting in line with the system were relabeled as fun and rebellious. *Queer* theory on *gender*, rather than being progressive, should perhaps be seen as coquettish, flirting with male domination and reproducing Transgenderism and feminism its contortions. It locks lesbians and gay men into precisely the old-time *sex* role stereotypes that more progressive movements – gay liberation and lesbian feminism – sought to demolish. [...] In this respect, *queer* sexuality is about whatever turns you on, with no interest in the social construction and political implications of individual desires and practices. *Queer* theory's politics of *identity* represents a fierce individualism».

¹⁵⁸ «This neoliberal rationality is particularly salient when feminist ideas have been inserted into mainstream political and institutional life. *Gender* mainstreaming and diversity management are two technologies that originate in feminist ideas and have entered government bureaucracies and private companies. Public-private partnerships in addition help diffuse feminist ideas into new contexts of development. These technologies have helped adapt feminist ideas to neoliberal rationalities, making new *gender* identities and *gender* difference productive for outcomes ranging from economic growth to business profit. Feminism in this way has become a governing force that operates through networks and the production of expert knowledge and that thrives on principles of holding accountable. It stands next to movement feminism and has been criticised for depoliticising feminist struggles, dramatically altering the political work of social movement activists that see themselves transformed into *gender* experts, surrogates for civil society, and subcontractors of the state. In sum, the neoliberalisation of feminism takes at least three forms: the integration of women and notions of *gender* equality into economic restructuring, the integration of feminism into neoliberal ideology, and the associated change in rationalities and technologies of governance». E. Prügl, *Neoliberalising Feminism*, p. 620.

¹⁵⁹ N. Olsen, *The Sovereign Consumer. A New Intellectual History of Neoliberalism*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2019.

¹⁶⁰ Cfr. anche W. Callison, Z. Manfredi (a cura di), *Mutant Neoliberalism. Market Rule and Political Rupture*, Fordham University Press, New York, 2020; D. Plehwe, Q. Slobodian, P. Mirowski (a cura di), *Nine Lives of Neoliberalism*, Verso, London-New York, 2020.

¹⁶¹ Si potrebbe notare, però, che il "paradosso" (essere allo stesso tempo libertario e coercitivo, liberale ed autoritario, democratico e conservativo) che sottolinea Fraser potrebbe in qualche modo essere esteso, e trovare alcune delle sue radici, alla storia dell'*American Governance* in quanto tale. Cfr. G. Gerstle, *Liberty and Coercion. The Paradox of American Government from the Founding to the Present*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2015.

rispetto alle sue connotazioni politiche dei 1970s-1980s,¹⁶² ed a partire dai 1990s è stata sempre di più intesa come una *self-identification*, una innata, precoce e spesso continuata percezione individuale, soggettiva e una modalità espressiva del sé. Una *self-identification* che appare e si dà, allora, in una sorta di gioco dell'«identificazione infinita», dove il sé può diventare, esattamente come nella decostruzione, un campo aperto alla disseminazione, un “testo” il cui senso può essere continuamente fatto e disfatto dall'interprete, un gioco mimetico, di una *mimesis* dove le copie, le imitazioni sono sempre senza alcun originale,¹⁶³ il

¹⁶² Nel senso, ne abbiamo fatto cenno anche in *Mediated Sexuality*, che l'identità di genere nei 1970s/1980s identificava una precisa questione politica, la quale s'inscriveva in una altrettanto precisa differenza – quella tra sesso e genere – che voleva indicare il «perché» dell'oppressione e discriminazione delle donne – il *sex* e/o il corpo delle donne – e il «come» di questa oppressione, cioè il suo mondo, il ruolo sociale e/o materiale in cui la donna veniva iscritta – il *gender*. Con la trasformazione postmoderna della questione del *gender* in quella della *gender self-identification* (con la conseguente richiesta, e dai 2010s sempre più insistente, di concedergli valore legale e una priorità nella questione dei diritti delle donne rispetto al sesso biologico), la distinzione tra *sex* and *gender* viene a scomparire, e con essa le problematiche politiche sulle quali s'inscriveva. Perché, vale la pena ricordarlo ancora una volta, per molto del femminismo storico dei 1970s è il *gender* che – al fine di raggiungere un'autentica uguaglianza – sarebbe dovuto scomparire, non il *sex*. In una identità di genere nel senso postmoderno, invece, il *gender* soppianta il concetto di *sex*, non solo reiterando, secondo molte femministe, quei precisi stereotipi di *gender* che costituivano il teatro di scontro per il riconoscimento dell'uguaglianza, ma, abbiamo già visto anche questo, rischiando di portare alla scomparsa di ciò che alla base del femminismo stesso, cioè la “femmina”. Infatti, ciò che cade sotto il nome di “*gender expression*” viene spesso ad identificarsi proprio con quegli stereotipi che il femminismo ha duramente combattuto e che pensava fossero diventati qualcosa di un passato oramai lontano. Con sua somma meraviglia, nei 2010s il femminismo storico ha scoperto che proprio quegli stereotipi sono ora utilizzati per definire l'identità (di genere) di una persona e hanno più valore (legale, financo ontologico) di qualsiasi realtà biologica e/o sessuale.

¹⁶³ Cfr. J. Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, pp. 173-176: «According to the understanding of identification as an enacted fantasy or incorporation, however, it is clear that coherence is desired, wished for, idealized, and that this idealization is an effect of a corporeal signification. In other words, acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this on the surface of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of *identity* as a cause. Such acts, gestures, enactments, generally construed, are performative in the sense that the essence or *identity* that they otherwise purport to express are fabrications manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality. This also suggests that if that reality is fabricated as an interior essence, that very interiority is an effect and function of a decidedly public and social discourse, the public regulation of fantasy through the surface politics of the body, the *gender* border control that differentiates inner from outer, and so institutes the “integrity” of the subject. In other words, acts and gestures, articulated and enacted desires create the illusion of an interior and organizing *gender* core, an illusion discursively maintained for the purposes of the regulation of sexuality within the obligatory frame of reproductive heterosexuality. If the “cause” of desire, gesture, and act can be localized within the “self” of the actor, then the political regulations and disciplinary practices which produce that ostensibly coherent *gender* are effectively displaced from view. The displacement of a political and discursive origin of *gender identity* onto a psychological “core” precludes an analysis of the political constitution of the gendered subject and its fabricated notions about the ineffable interiority of its *sex* or of its true *identity*. If the inner truth of *gender* is a fabrication and if a true *gender* is a fantasy instituted and inscribed on the surface of bodies, then it seems that genders can be neither true nor false, but are only produced as the truth effects of a discourse of primary and stable *identity*. [...] I would suggest as well that drag fully subverts the distinction between inner and outer psychic space and effectively mocks both the expressive model of *gender* and the notion of a true *gender identity*. [...] If the anatomy of the performer is already distinct from the *gender* of the performer, and both of those are distinct from the *gender* of the performance, then the performance suggests a dissonance not only between *sex* and performance, but *sex* and *gender*, and *gender* and performance. As much as drag creates a unified picture of “woman” (what its critics often oppose), it also reveals the distinctness of those aspects of gendered experience which are falsely naturalized as a unity through the regulatory fiction of heterosexual coherence. *In imitating gender, drag implicitly reveals the imitative structure of gender itself—as well as its contingency* [...] The notion of *gender* parody defended here does not assume that there is an original which such parodic identities imitate.

sé diventa, allora, un qualcosa d'indifferente alle differenze “sessuali” – ad ogni essenza, “sostanza” od “origine”, e che in realtà sono tracce di un qualcosa di sempre «assente» – e che può variamente e continuamente “trasformarsi”.¹⁶⁴ Ed anche quando non si voglia vedere in alcune delle iperboli decostruzioniste/grammatologiche dell'umano una forzatura dell'etica e dalle quali la bioetica talvolta cerca di mettere in guardia,¹⁶⁵ nella percezione popolare e mediale, però, la (costruzione della) soggettività e/o dell'identità, soprattutto quando inserite astrattamente in una realtà neoliberalizzata, potrebbero ben assumere l'aspetto di una “merce” tra le altre, e che, appunto come una merce, è sempre possibile scegliere di (s)cambiare, confondendosi, così, la stessa costruzione del sé con un prodotto che si sarebbe liberi di scegliere, costruire, creare e scambiare continuamente, in una sorta di “presumption of identity”¹⁶⁶ e di radicalizzazione neoliberalista della “biologia” del genere,¹⁶⁷ radicalizzazione

Indeed, the parody is of the very notion of an original; just as the psychoanalytic notion of *gender* identification is constituted by a fantasy of a fantasy, the transfiguration of an Other who is always already a “figure” in that double sense, so *gender* parody reveals that the original *identity* after which *gender* fashions itself is an imitation without an origin. To be more precise, it is a production which, in effect — that is, in its effect — postures as an imitation».

¹⁶⁴ Andrea D'Atri identifica le criticità di molte posizioni cosiffatte nelle equivocità del più volte citato (post)femminismo di Judith Butler e nella sua pretesa di cancellare ogni differenza tra “sex and gender”, di considerare il *gender* come una “categorical fiction” e/o una “performativity/performance” (nel senso che abbiamo specificato in *Mediated Sexuality*) e il linguaggio come un qualcosa che crea la realtà biologica (della donna), non solo, cioè, limitandosi a descriverla. A. D'Atri, *Bread and Roses*, pp. 140-147. Cfr. anche, sulla questione della «realtà» di un *gender* che, in quanto percezione del sé, soprassiederebbe al *sex* si vedano i già citati – e fortemente contestati dalla comunità transgender – D. Soh, *The End of Gender*; K. Stock, *Material Girls. Why Reality Matters for Feminism*, come anche H. Joyce, *Trans. When Ideology Meets Reality*, Oneworld Publications, London, 2021.

¹⁶⁵ Forzature, che rischiano di determinare a catena una escalation di radicalizzazioni sempre più estreme nelle cosiddette “Identity Politics” nelle loro significazioni iperliberiste, postmoderne e post 1990s, le quali spesso si avvalgono della stessa «logica» che sostanzia la *gender identity* intesa come “self-identification”. Pensiamo qui, ad esempio, a quella radicalizzazione dell'*Identity Politics* che ha preso il nome di *Transableism*, cioè il desiderio/diritto individuale di una persona di acquisire – attraverso modificazioni corporee financo estreme – una disabilità sulla base della propria identità percepita e/o *Body Integrity Identity Disorder*. Radicalizzazione poiché il *Transableism* appare davvero come una questione problematica e controversa, in grado di mettere in grande difficoltà la deontologia medica dei 2000s. Senza arrivare a queste radicalizzazioni, anche le numerose variazioni (liberalizzazioni individualistiche?) dei paradigmi terapeutici della *Gender Dysphoria*, che, va notato, tecnicamente è una condizione medica rara e che non andrebbe confusa, come spesso accade nell'ambito *mainstream*, con il *transgenderismo*, e che, invece e come visto più volte, è solito indicare una percezione del sé che può essere riconosciuta anche a prescindere dalla eventuale diagnosi di *Gender Dysphoria*. Stephen B. Levine ha cercato di riassumere alcune preoccupazioni etiche a proposito dei cambiamenti di paradigma terapeutico per la *Gender Dysphoria* in S. B. Levine, *Ethical Concerns About Emerging Treatment Paradigms for Gender Dysphoria*, «Journal of Sex & Marital Therapy», 44(1), 2018, pp. 29-44. Al contrario, sul rapporto, ancora nei 1990s problematico, tra bioetica e transgenderismo cfr. J. L. Nelson, *The Silence of The Bioethicists. Ethical and Political Aspects of Managing Gender Dysphoria*, «GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies», 4(2), 1998, pp. 213–230. Rogers Brubaker, invece, ha affrontato il problema, forse meno “sensazionalistico”, ma ugualmente complesso e dibattuto del “transracialism”, cioè della “razza” da intendersi come qualcosa di *self-proclaimed*, che può essere “scelta”: R. Brubaker, *Trans. Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2016. Ciò detto, è anche vero che, come dai 1990s è accaduto anche in numerosi altri ambiti culturali, la *queer theory* è in grado di mettere in discussione, e ricalibrare, prospettive teoriche e disciplinari consolidate, com'è appunto la «bioetica». Ne ha parlato Tiia Sudekaarne in *Toward a Queer Feminist bioethics of sexuality*, in W. A. Rogers, J. Leach Scully, S. M. Carter, V. A. Entwistle, C. Mills (a cura di), *The Routledge Handbook of Feminist Bioethics*, pp. 167-180.

¹⁶⁶ *Presumption* è termine nato nel contesto della *consumer behaviour theory* e, pur essendo stato coniato in principio dei 1980s, ha però trovato il suo *momentum* con la rivoluzione digitale e la nascita del web 2.0, andando ad indicare la pratica di combinare nello stesso e per lo stesso il ruolo di produttore e consumatore dei propri prodotti e dando vita a quello che è stato definito anche come “Prosumer Capitalism”. Cfr. G. Ritzer, N. Jurgenson, *Production, consumption, presumption: the nature of capitalism in the age of the digital prosumer*,

dove l'universalizzazione metodologica e ontologica della *free to choose/consumer choice* può arrivare a riscrivere e ignorare le leggi della scienza (d'altronde, la logica e la metodologia scientifiche sono tra le cose che la *Queer Theory* ha cercato di “superare” ed “eludere”, se non proprio rigettare) e sostituirle con le pretese dell'attivismo politico e gli interessi economici.¹⁶⁸ Una costruzione del *gender* che, però, slegata dalla politica, dalle logiche di classe, dall'etnia e finanche dal «sesso» (come in un certo qual modo, lo abbiamo visto in esergo, ebbe a dire Kath Weston già alla fine dei 1980s) e inscrivendosi ora in una cornice economica più che sociale, rischia, così, di perdere ogni connotazione autenticamente critica e politica, se non quella concernente la “libertà”, il “diritto” di poter fare del sé un qualcosa che si è liberi di scegliere come, appunto, si sarebbe liberi di scegliere una merce al mercato (*commodification of the self*). Con la conseguenza, portata avanti dai 2000s, da una parte – già accennavamo anche questo in *Mediated Sexuality* – di trasformare il genere (e anche il “corpo”) in una sorta di «brand» (come potrebbe essere il *Brand Femininity*), e così rischiando di ridurlo a stereotipi che appunto possono essere spendibili come una qualsiasi merce; dall'altra quella, che sempre di più si affaccia in alcune interpretazioni particolari e radicali dell'intersezionalità, e solo in apparenza paradossali, di trasformare ogni “individuo” in quanto tale in una «minoranza» i cui desideri (anche quelli più curiosi ed estremi), potrebbero/dovrebbero *de facto* essere convertiti in diritti (umani) e così essere sempre “garantiti”, finanche con la forza della legge.¹⁶⁹ È in questo, allora, che anche la metaforica

«Journal of Consumer Culture», 10(1), 2010, pp. 13-36; G. Ritzer, P. Dean, N. Jurgenson, *The coming of age of the prosumer*, «American Behavioural Scientist», 56(4), 2012, pp. 379-398; G. Ritzer, *Prosumption: evolution, revolution, or eternal return of the same?*, «Journal of Consumer Culture», 14 (1), 2014, pp. 3-24. Cfr. anche C. Fuchs, *Web 2.0, Prosumption, and Surveillance*, «Surveillance & Society», 8(3), 2011, pp. 288-309. E. Comor, *Revisiting Marx's Value Theory: A Critical Response to Analyses of Digital Prosumption*, «The Information Society», 31(1), 2015, pp. 13-19; D. Dusi, *Beyond prosumer capitalism. Retaining the original understanding of prosumption*, «Current Sociology», 66(5), 2017, pp. 663-681.

¹⁶⁷ Com'è, ad esempio, in molte delle identità «[genderfluid](#)», dove il genere potrebbe cambiare anche da un momento all'altro, da un giorno all'altro, da un'ora all'altra. Nello «spectrum» dei generi secondo la metaforica delle identità di genere, infatti, sono contemplate anche identità definite come [moongender](#), [lunagender](#), [nocturnalgender](#), e che si basano anch'esse su di una variazione della fluidità del genere, cioè sul concetto che il genere può costantemente mutarsi, in questi casi secondo il ciclo del giorno e della notte o, il che è lo stesso, essere influenzato/modificato da tale ciclo.

¹⁶⁸ Va da sé – è curioso doverlo sottolineare – che è nostra convinzione che ognuno debba sempre potere essere libero (da pregiudizi e discriminazioni) di esprimere se stesso come meglio crede, per avere la possibilità di essere sempre ciò che vuole, ed essere considerato uguale a tutti gli altri individui e meritare il medesimo rispetto di chiunque altro ed essere riconosciuto per quello che si è. Ma, così crediamo, ciò diventa problematico quando al fine di ottenere questo riconoscimento si pretenderebbe di riscrivere la realtà, la logica, la scienza, le legge e la biologia per come fino ai 2020s conosciute e accettate. Ad esempio, le *transwomen* hanno la stessa dignità e valore delle femmine adulte come anche di ogni altro essere umano; tuttavia, come abbiamo più volte notato in *Mediated Sexuality*, le femmine adulte hanno una anatomia/fisiologia diversa, che determina esperienze biologiche, fisiche, emotive, mediche ed anche culturali che non sono quelle delle *transwomen* (che ne hanno altre, di pari dignità e valore, ma che non sono le stesse delle donne adulte di sesso femminile) e che dovrebbero necessitare di leggi e diritti definiti sulla base di queste differenze. Altrimenti detto, e di nuovo, scienza e diritti trans non sono incompatibili, lo diventano, però, se si vuole negare la scienza e sostituirla con l'ideologia e l'attivismo politico. In questo caso condividiamo le parole di Debra Soh: «And to be clear, saying that gender is binary is not the same thing as saying that prejudice against gender-nonconforming individuals is acceptable or that we should impose *gender* conformity on them. We can acknowledge that some people are *gender*-nonconforming or *gender*-diverse, and encourage them to be who they are, without rewriting science to facilitate this acceptance». D. Soh, *The End of Gender. Debunking the Myths about Sex and Identity in Our Society*, (Ebook Edition), Myth #3. There are More than Two Genders.

¹⁶⁹ Il concetto di «*Gender Identity*», anche nelle realtà politiche dove più ha trovato riconoscimento, come nel Regno Unito, non ha, però, ancora una precisa definizione legale (e, come visto, i principi di Yogyakarta e loro successive formulazioni ancora nel 2022 non lo sono) ed è questa una delle ragioni che in molti contesti dove

della “gender identity” può trasformarsi in una concrezione radicale, ma privilegiata, della soggettività/soggettivazione neoliberale, inscrivendosi perfettamente all’interno della congiuntura storica del neoliberismo e nella sua cornice ideologica e allegorica,¹⁷⁰ radicalizzando la metaforica appunto neoliberale del poter sempre essere, in un mondo di infinite possibilità, ciò che si vuole,¹⁷¹ e poterlo essere fino al punto di arrivare anche a [sopraspedere la logica della scienza e le leggi della biologia](#).¹⁷²

viene applicato lo rende problematico. Cfr. K. Murray and L. Hunter Blackburn, *Losing sight of women’s rights: the unregulated introduction of gender self-identification as a case study of policy capture in Scotland*, «Scottish Affairs» 28(3), 2019, pp. 262–289. Più in generale, per una storia dell’evoluzione della lotta per l’eguaglianza della comunità transgender nei 2000s-2010s cfr. S. Glick Mexey, *Transgender Rights. From Obama to Trump*, Routledge, New York-London, 2020.

¹⁷⁰ Si veda anche, da un punto di vista strettamente, linguistico: L. Zimman, *Trans self-identification and the language of neoliberal selfhood. Agency, power, and the limits of monologic discourse*, «International Journal of the Sociology of Language», 256, 2019, pp.147-175.

¹⁷¹ Non così la pensa Zillah Eisenstein, che, ne abbiamo fatto cenno anche in precedenza, pur è stata una delle prime tra le femministe che fin dai primi 1980s ha denunciato i pericoli dell’irruzione del neoliberismo e delle politiche “imperialiste” all’interno del *rationale* femminista, per continuare a farlo, sempre da un punto di vista socialista, anche nei 2000s (ad esempio con Z. Eisenstein, *Against Empire. Feminism, Racism, and the West*, Zed Books, London-New York, 2004 e Z. Eisenstein, *Sexual Decoys. Gender, Race and War in Imperial Democracy*, Zed Books, London-New York, 2007). Alla fine dei 2010s, però, Eisenstein ritiene che il *socialist feminism* debba intendere l’essere donna in senso «inclusive of trans, gender-variant, queer, nonbinary identities. It is a specically universal embrace» (Z. Eisenstein, *Abolitionist Socialist Feminism. Radicalizing the Next Revolution*, Monthly Review Press, New York, 2019, p. 7), e quindi includere nel femminismo una ideologia, quella della *gender identity*, che però – ed almeno per come abbiamo cercato di leggerla in questo scritto – appare come una espressione anche, se non soprattutto, di un femminismo postmoderno, postfemminista e neoliberista. Quello stesso neoliberismo che, come dicevamo, anche Eisenstein condannava nel 1984 in *Feminism and Sexual Equality. Crisis in Liberal America* come revisionista e controrivoluzionario (e così rischiando di incorrere in criticità simili a quelle di cui nei 1980s accusava ad esempio Betty Friedan). E se per Eisenstein il patriarcato nel 1984 era da considerarsi come la trasformazione dall’essere femmine e maschi (sesso biologico) in donne e uomini (*politicized gender*) differenziando la donna dall’uomo e privilegiando l’uomo, per molte femministe radicali, attraverso la “gender identity” si compie un passo ulteriore, e il patriarcato si trasforma nella cancellazione di ogni differenza tra maschile e femminile e l’occupazione/appropriazione/invasione da parte dell’uomo dell’essere donna. Anche solo perché nella “gender identity” sembra compiersi esattamente quello che Zilla Eisenstien nei 1980s si preoccupava di evitare, cioè «I do not mean to imply, of course, that equality requires that everyone is, or should be, pregnant. This implication would be problematic on two counts. First, pregnancy cannot apply as a standard for everyone, especially not for males. Second, it posits the kind of homogeneous view of the body that is the trouble to begin with. The ultimate significance, then, of the pregnant body for developing a theory of sex equality is that it reminds us of at least a potential difference between females and males that makes sameness, as the standard for equality, inadequate. In a more general sense, it reminds us of diversity. My refocusing, therefore, does not establish a new homogeneous standard but rather denies the validity of having one at all. If diversity is privileged in and of itself, it undermines anyone preferred standard [...] Sex and gender differences exist, but their significance must remain open-textured while we try to sort through a meaningful notion of equality that does not preclude differences and is not simply based in sameness. We need to work from a position on differences that presumes a radical pluralism while it recognizes the power of discourse that establishes (already) engendered unities. Women differ among themselves, and they are also similarly different» (pp. 1-2 e p. 35). Ma nei 2010s il problema è che la «marketizing of “equality”» portata avanti dal neoliberismo anche attraverso il costruito concettuale di *gender identity* per così confondere *equality* e *sameness*, fa in modo che le differenze tra *sex* e *gender* scompaiano, e ad esistere (normativamente) è ora solo il *gender*, con la conseguenza che, nel caso si volesse ancora discutere della questione analizzata da Eisenstein nel 1984, ad essere *pregnant* diventa – anche attraverso quel processo di cancellazione della “donna” da diversi ambiti discorsivi di cui abbiamo più volte discusso – una più generica “persona”, “mestruatrice”, “portatrice di cervice”, etc. etc. Questo perché, come sempre di più alla fine dei 2010s denunciano molte femministe radicali e non, anche la specificità biologica femminile e/o della “donna”, il corpo della donna, diventano uno spazio di appropriazione maschile, che appunto lo fa proprio, togliendolo alla donna intesa come adulto di sesso femminile, la quale, continuano molte femministe, in nome di una *equality* (*marketized* e neoliberista) in molti aspetti importanti del proprio essere (e sì, Eisenstein non ce ne voglia per questo, anche la

Una soggettività che, per l'appunto, in questo modo non viene più ad essere legata alla biologia sessuale, od ai suoi diversi apparati fisiologici; una biologia sessuale che – e in particolare quando ottusamente essenzializzata in precisi costrutti sociali non renderebbe mai liberi e da cui non sarebbe possibile sottrarsi – poteva davvero apparire come un destino.¹⁷³ Stando alla metaforica della libera determinazione del sé e/o “libertà di scelta” (*Free to Choose*, nel senso, appunto, di poter essere tutto ciò che si vuole e poter fare libere scelte di mercato, “imprenditoriali”, “consumistiche”, in una strenua difesa e lotta per «le» proprie libertà, ma non per questo per «la» libertà) il “valore” dell'individuo – sempre di più inteso come capacità di “estrazione” piuttosto che di “creazione” del valore –¹⁷⁴, potrebbe venirsi a considerare unicamente come il frutto delle proprie preferenze, una libertà costituita unicamente di possibilità, desideri (peraltro, talvolta di un desiderio ridotto a mero appetito, impulso) e dal loro appagamento, nonché e astratta dalle loro conseguenze, dal mondo in cui s'inseriscono e dalle relazioni che lo costituiscono; una libertà, cioè, slegata dalla «necessità», la quale, però, sola ne definisce il senso autentico, in quel rapporto che è alla base di ogni vita sociale, e non può essere scisso, se non assolutizzandone uno dei due aspetti. Desideri, che in questo modo possono facilmente confondersi con i bisogni e che, in una visione oramai totalmente mercantile dei rapporti umani, possono, appunto, essere considerati, in quanto tali, come diritti.

La libertà, allora, può ben costituirsi come un qualcosa che non è il risultato di un vissuto biografico che stringe in uno la soggettività, l'unità del sé, nelle maglie di una storia scritta non soltanto dalle (proprie) scelte, ma appunto anche dalle loro conseguenze e, quindi, anche dalle rinunce e dalla responsabilità rispetto alle scelte degli altri. Una soggettività che vorrebbe farsi sì principale attrice di una storia personale, ma non di una storia condivisa, quella storia, cioè, sempre inscritta in una rete di relazioni (sociali, generazionali e intergenerazionali) che sempre ne definiscono i limiti. La soggettività – stretta in infinite possibilità ed identità – potrebbe, così, diventare indifferente, insensibile, al proprio vissuto esperienziale, all'*embodiment* e/o *lived body*,¹⁷⁵ come anche farsi sorda a quello spazio

motherhood) deve rinunciare a definirsi donna o madre per non offendere e discriminare gli uomini che si percepiscono come donne, e che – quando non espressione di una condizione medica precisa e diagnosticabile – si vogliono appropriare anche dell'essere donne e dei loro spazi. E seppur si possa ben sostenere che varrebbe anche la reciproca, cioè che le donne/femmine hanno la stessa possibilità di occupare gli spazi maschili, la realtà di un mondo ancora strutturato di una disparità di genere che vede intatto il privilegio maschile, sembra manifestarsi un rapporto di privilegio che rimane pur sempre appannaggio dell'uomo.

¹⁷² Anche perché – come già accennato precedentemente – al principio dei 2020s a nostra conoscenza non esistono precisi criteri diagnostici per determinare esattamente quello che l'idea postmoderna di *gender identity* vorrebbe stabilire, cioè (e sempre, qui, semplificando) che l'identità di personale sarebbe un qualcosa (un'idea innata) presente nella mente dell'individuo fin dalla nascita e che non necessariamente coinciderebbe con la propria biologia sessuale.

¹⁷³ È – questa dell'identità di genere, come sospesa tra scelta individuale e necessità biologica – la domanda che percorre anche l'intenso S. Faladi, *In the Darkroom*, Henry Holt and Company, New York, 2016.

¹⁷⁴ Riprendiamo l'analogia, adattandola al contesto al contesto argomentativo in oggetto, da M. Mazzuccato, *The Value of Everything. Making and Taking in The Global Economy*, Penguin Random House, London, 2018.

¹⁷⁵ Intendiamo, in questo caso, l'*embodiment* e il concetto di *lived body* in un senso più specificamente fenomenologico e, ancor più precisamente, secondo quanto descritto da Iris Marion Young in *On Female Body Experience*, p. 16: «The lived body is a unified idea of a physical body acting and experiencing in a specific sociocultural context; it is body-in-situation. For existentialist theory, situation denotes the produce of facticity and freedom. The person always faces the material facts of her body and its relation to a given environment. Her bodily organs have certain feeling capacities and function in determinate ways; her size, age, health, and training make her capable of strength and movement in relation to her environment in specific ways. Her skin has a

psichico dell'inconscio, ai suoi processi (soprattutto quelli di interdizione e di impossibilità) e ai loro effetti sulla strutturazione psicologica del sé e ai limiti che sempre – l'inconscio – impone nei confronti di ogni eventuale narcisistica fantasia. Infatti, volendo continuare a seguire il parallelo psicoanalitico, la retorica neoliberale dell'essere ciò che si vuole secondo la logica del “free to choose”, può trasformare ciò che è stato descritto da Joyce McDougall come i «teatri dell'io» (*Théâtres du Je/Theaters of the Mind*), in una realtà – ad esempio quella del *Theater of Gender* del femminismo postmoderno e/o *queer* – in cui ogni impossibilità, ogni fantasia narcisistica, può diventare reale, «possibile», e così il mondo trasformarsi in un palcoscenico dove ogni rappresentazione psichica può aggettarsi nella sua perfetta concrezione quotidiana.¹⁷⁶ Una libertà, allora, che, quando applicata al mondo della vita e delle relazioni umane e al di là dei contesti mercantili, se sgravata dalla responsabilità delle conseguenze e dal peso delle rinunce, può rivelare l'essere liberi di scegliere come una mezza libertà, una falsa libertà, una libertà illusoria, che non è mai realmente tale.¹⁷⁷

Una specifica, particolare, visione “neofemminista” del gender, allora, convergendo con l'idea secondo cui l'identità di genere (nel senso, sempre, di una *performativity/self-identification* percettiva, ma che vorrebbe anche avere valore di riconoscimento legale) sarebbe un territorio costantemente fluido – flessibile? – tra maschile e femminile – *nec*

particular color, her face determinate features, her hair particular color and texture, all with their own aesthetic properties. Her specific body lives in a specific context – crowded by other people, anchored to the earth by gravity, surrounded by buildings and streets with a unique history, hearing particular languages, having food and shelter available, or not, as a result of culturally specific social processes that make specific requirements on her to access them. All these concrete material relations of a person's bodily existence and her physical and social environment constitute her facticity. The person, however, is an actor; she has an ontological freedom to construct herself in relation to this facticity. The human actor has specific projects, things she aims to accomplish, ways she aims to express herself, make her mark on the world, transform her surroundings and relationships. Often these are projects she engages in jointly with others. Situation, then, is the way that the facts of embodiment, social and physical environment, appear in light of the projects a person has. She finds that her movements are awkward in relation to her desire to dance. She sees the huge city with its thousand-year history as an opportunity for learning about her ancestors».

¹⁷⁶ J. McDougall, *Theaters of The Mind. Illusion and Truth on the Psychoanalytic Stage*, Routledge, 2012, pp 8-9: «By contrast the theater of the Impossible reveals suffering of a more widespread nature, suffering that frequently makes social and work relationships painfully difficult and leaves people hurt and confused. How do we manage to bind the wounds to our narcissistic integrity caused by external realities: the impossibility of being one with the mother; the failure of the illusion that one can control another's thoughts and actions; the realization that we must accept to be one *sex* or the other and do not have the power and sexual attribute of both parents; the fact of aging; and finally, the inevitability of death? Most of us manage to make unstable adjustments to these realities, but there is little doubt that in our unconscious fantasies we are all omnipotent, bisexual, externally young, and immortal. Failure to devise acceptable ways of transforming impossible wishes into substitute satisfactions may create a serious fault-line in the psychic structure, leading to profound narcissistic disturbance»

¹⁷⁷ Cfr. anche Karl Polanyi, che pur non essendo vicino a posizioni marxiste, e in genere socialiste, ritenne, già nel 1944, che il rapporto tra liberalismo economico e la “libertà” fosse problematico, e una volta che la libertà fosse fatta coincidere con la libertà di mercato, ciò avrebbe portato una economia di mercato a trasformarsi in una società di mercato (*Market Society*), determinando, così, diverse storture nella stessa idea di libertà, per arrivare a sostenere, in maniera tanto celebre quanto controversa, che andare oltre un'economia di mercato permetterebbe di raggiungere un autentico, reale regime di libertà e giustizia: «The passing of market-economy can become the beginning of an era of unprecedented freedom. Juridical and actual freedom can be made wider and more general than ever before; regulation and control can achieve freedom not only for the few, but for all. Freedom not as an appurtenance of privilege, tainted at the source, but as a prescriptive right extending far beyond the narrow confines of the political sphere into the intimate organization of society itself. Thus, will old freedoms and civic rights be added to the fund of new freedom generated by the leisure and security that industrial society offers to all. Such a society can afford to be both just and free». K. Polanyi, *The Great Transformation. The Political Origins of Our Time*, Beacon Press, 2001², p. 265.

utrum, né l'uno né l'altro, ma abitabile, nello stesso e per lo stesso, da entrambi –¹⁷⁸, rischia di ridefinire, e proprio contro le sue pretese, la questione sull'identità di genere in un qualcosa di politicamente “neutro”, costitutivo della fabbrica del reale come un'inviolabile legge della natura. L'identità di genere verrebbe, così facendo, ad essere a tal punto virtualizzata da rendere – in un mondo della vita che è diventato un “mercato” e ad essere garantito è un assoluto “free to choose”, cioè «le libertà» – l'individuo sempre di più indifferente alle stesse questioni di natura politica.¹⁷⁹ Appunto un mondo dove la lotta politica, e con essa anche quella di classe, viene sostituita da una serie di “lotte di genere”, per arrivare anche a ridurre (quantomeno per il grande pubblico) l'intersezionalità – e che pure, lo abbiamo visto, è andata a definire una pagina complessa e importante, seppur controversa, del femminismo dei 1990s, quello a vario titolo definito come *Third Wave Feminism* –¹⁸⁰ ad una meno problematica,

¹⁷⁸ «This perpetual displacement constitutes a fluidity of identities that suggests an openness to resignification and recontextualization; parodic proliferation deprives hegemonic culture and its critics of the claim to naturalized or essentialist *gender* identities. Although the *gender* meanings taken up in these parodic styles are clearly part of hegemonic, misogynist culture, they are nevertheless denaturalized and mobilized through their parodic recontextualization. As imitations which effectively displace the meaning of the original, they imitate the myth of originality itself. In the place of an original identification which serves as a determining cause, *gender identity* might be reconceived as a personal/cultural history of received meanings subject to a set of imitative practices which refer laterally to other imitations and which, jointly, construct the illusion of a primary and interior gendered self or parody the mechanism of that construction». J. Butler, *Gender Trouble*, p. 176.

¹⁷⁹ Come reso particolarmente evidente anche in alcune espressioni delle identità non binarie (*genderqueers*): «This variety of genders and *gender* expressions is further complimented by identities created and assumed for play. A number of members of this community, such as genderqueers, have assumed *gender* identities that transgress the binary *gender* system. While genderqueers do not identify full time as either men or women, they do not conceive of themselves as in the middle of the spectrum or as androgynous either. Their *gender* is rather fluid (shifting) and multiple at the same time, which means that their positioning within a variety of genders depends on the context. For example, a person might express a femme side in an encounter with a butch and express a fag partial *identity* with a gay transguy the next day». R. Bauer, *Transgressive and Transformative Gendered Sexual Practices and White Privileges: The Case of the Dyke/Trans BDSM Communities*, «Women's Studies Quarterly», 36(3), 2008, p.238.

¹⁸⁰ Intendiamo qui l'intersezionalità nel suo senso originale, quello definito da Kimberlé Crenshaw nel 1989 – e per il quale i concetti di razza, classe e genere determinino modalità di oppressione e discriminazione che, come degli insiemi, sempre si “intersecano” e “sovrappongono”, e non possono mai essere realmente scissi l'uno dall'altro – e non, invece, nel senso di molte sue successive interpretazioni, in particolare quelle a vario titolo “*queer*”, le quali, così ci sembra, talvolta hanno schiacciato le sue significazioni sociali, politiche ed economiche su quelle della *gender identity*, sulle identità individuali, su minoranze declinate come *individual level category* e sulla inclusività e, come già accennato in precedenza, *de facto* trasformando ogni individuo in una minoranza. Il problema è che quando, per dir così, furiosamente “intersezionalizzato”, il femminismo rischia di perdere la specificità delle proprie battaglie per farsi carico di questioni più “generali” e che non riguardano le donne in quanto tali, ma “everybody” e “everything”. Va da sé che non c'è alcun male per una femminista di occuparsi di questioni sociali, civili, politiche etc. che riguardano tutte le persone, anzi, ma forse non andrebbero combattute in quanto femministe, perché il rischio sarebbe appunto quello di svuotare il femminismo delle proprie specificità, che concernono appunto le questioni che hanno a che fare con donne ed i loro diritti. E così anche l'intersezionalità, che nata per mettere in relazione tutti gli aspetti sociali, economici, razziali etc. delle “donne”, non solo quelli di un certo gruppo di donne (privilegiate), si è però andato estendendo fino a farsi portavoce di tutti i problemi sociali, economici, razziali e politici di tutte le persone (*everybody*). Altrimenti detto, che il femminismo si occupi della questione delle donne nel mondo del lavoro è una questione femminista, che si occupi del diritto al lavoro di tutte le persone, a prescindere dal loro sesso, è sì una lotta che andrebbe combattuta e sostenuta, ma non in quanto femminista. Se, infatti, il femminismo diventa l'occuparsi delle battaglie sociali, politiche etc. in quanto tali, cioè di tutte le persone, allora non è più propriamente definibile come “femminismo”. Ovviamente questa rigida schematizzazione può apparire impropria ed ingenerosa verso le numerose interpretazioni, in seno al femminismo e al movimento *queer*, dell'intersezionalità. Sulle equivocità di molte delle interpretazioni femministe dell'intersezionalità, si veda B. Tomlinson, *Undermining Intersectionality. The Perils of Powerblind Feminism*, Temple University Press, Philadelphia-Rome-Tokyo, 2019: «Critics routinely misrepresent the history and arguments of intersectional thinking, treat it as a unitary

neutra e «cieca» idea di “inclusività”, la quale, però, appare più facilmente assimilabile, “inclusa”, all’ordine sociale ed economico vigente.¹⁸¹

Ed è così che la “gender identity”, intesa come “performativity/self-identification”, se assolutizzata al punto da assumere l’aspetto di una ridefinizione (ontologica e antropologica) dell’essere umano in quanto tale, può ben sposarsi con l’anti-essenzialismo postmoderno più radicale e, quindi, anche con il neoliberalismo più conseguente, stabilendo con esso una correlazione così stretta, quasi un inestricabile groviglio, che la stessa possibilità di ogni *sexual orientation and gender identity human right* non potrebbe mai realmente essere scissa dall’implementazione e dal sostegno delle logiche e delle pratiche neoliberiste, diventando, allora, ognuna espressione dell’altra ed entrambe espressione dell’«essenza» dell’essere umano.

Anche qui emerge, allora, la medesima questione che informava quello che abbiamo visto definire il rapporto tra neoliberalismo e diritti umani: è possibile una *Gender Identity* come *Performativity/Self-Identification* slegata dalle strutture governamentali e del sentire neoliberiste, soprattutto quelle super-individualiste sostanziate dalla retorica della *free to choose*, dalla logica della *Consumer Choice* e da ogni *Competitive Imperative*?

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938.

Tutti i contenuti pubblicati in questa rivista sono Copyright degli autori e, laddove non diversamente specificato, sono rilasciati con licenza Creative Commons: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Per ogni utilizzo dei contenuti al di fuori dei termini della licenza si prega di contattare

entity rather than an analytic tool used across a range of disciplines, distort its arguments, engage in “presentist” analytics, reduce its radical critique of power to desires for “identity” and “inclusion,” and offer a “de-politicized” or “de-radicalized” intersectionality as an asset for dominant disciplinary discourses» (p. 6). Sull’equivocità e radicalizzazioni dell’*Intersectional Feminism* da un punto di vista più propriamente *gender critical* cfr. H. Lawford-Smith, *Gender-Critical Feminism*, pp. 143-164. Per una lettura più generale dell’intersezionalità e le sue differenti declinazioni nei movimenti femministi e *queer* si veda anche E. Evans, È. Lépinard (a cura di), *Intersectionality in Feminist and Queer Movements. Confronting Privileges*, Routledge, London-New York, 2020.

¹⁸¹ Ed è così, lo abbiamo già argomentato in *Mediated Sexuality*, che la donna – vedendo scomparire ogni «sex difference», rischia di vedersi negata la possibilità stessa non solo di essere considerata una «categoria politica», ma addirittura essere considerata “donna”, poiché la biologia femminile ha contato allorquando si sono dovute affrontare, e si devono affrontare e mettere in discussione, questioni, relazioni e strutture che concernono il potere (patriarcale). Sul rapporto, spesso conflittuale, tra femminismo e transgenderismo, si veda anche E. Davies, *Third Wave Feminism and Transgender. Strength through Diversity*, Routledge, London-New York, 2018. Cfr. anche in Y Taylor, S. Hines, M. E. Casey (a cura di), *Theorizing Intersectionality and Sexuality*, Palgrave Macmillan, London-New York, 2010.

l'autore e/o la Redazione, al seguente indirizzo email: redazione.giornaledistoria@gmail.com

The statements, views and opinions expressed in this article/essay are solely those of the author and do not necessarily represent those of «Giornale di Storia», its staff and contributors.

The publisher has no responsibility for the persistence or accuracy of URLs for any external or third-party internet websites referred to in this book/article, and does not guarantee that any content on such websites is, or will remain, accurate or appropriate.