



Monographic Section

## Un fenomeno con nomi diversi. La *cancel culture*, tra intersezionalità e marxismo

BRUNO MONTESANO

*Università degli Studi di Torino*

E-mail: bruno.montesano@unito.it

**Citation:** Bruno Montesano (2023) *Un fenomeno con nomi diversi. La cancel culture, tra intersezionalità e marxismo*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 13, n. 25: 73-88. doi: 10.36253/cambio-14586

**Copyright:** © 2023 Bruno Montesano. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

**Abstract.** In the public debate, on the one hand, the so-called cancel culture (CC) is stigmatised as an attack against the Western tradition and the rationality of dialogue, on the other, it is associated with the oblivion of material issues, substituted by identity claims. These two readings can be opposed by a third that frames the events subsumed under CC in a positive way as ‘intersectionality’, and a fourth that, while appreciating its purpose, challenges its liberal grammar of rights. CC, identity politics and intersectionality – although they identify both broader and more specific sets of problems – can thus be read as the names that different scholars give to the same dynamics. After briefly reviewing some of the literature on the topic, the paper will focus on the conflict between economic instances and identity, first by recalling some reflections from the Marxist tradition on the subject of ‘race’ and gender, and then by looking at two contemporary Marxist texts, by Asad Haider and Ashley Bohrer. With a different stance on intersectionality, but criticising economic determinism, the two authors reason about ways of composing social heterogeneity in a political project. This allows for an original reading of some of the issues involved in the discussion about CC.

**Keywords:** cancel culture, intersectionality, Marxism, identity politics.

### INTRODUZIONE

Nel presente articolo, dopo una breve definizione dei termini *cancel culture* (CC) e intersezionalità e un loro inquadramento nelle più ampie questioni che li riguardano, viene esplorata l’ipotesi che si sia di fronte alla differente qualifica dello stesso fenomeno. Saranno quindi passate in rassegna alcune trattazioni critiche ed altre più positive, imperniando il confronto sulla contrapposizione tra interessi materiali e identità di “razza” e genere e sui modi in cui la tradizione marxista ha affrontato la questione. Infine, ci si confronterà con *Mistaken Identity* e *Marxism and intersectionality* degli autori marxisti contemporanei Asad Haider e Ashley Bohrer. Con una posizione diversa sull’intersezionalità, ma entrambi in polemica con il ridu-

zionismo economicista, i due autori ragionano sui modi per comporre l'eterogeneità sociale in un progetto politico. Questa operazione permette un'originale lettura di alcune questioni implicate nella discussione sulla CC.

### NOMI DIVERSI PER LO STESSO FENOMENO?

La cosiddetta *cancel culture* (CC) può essere definita in modo estensivo o in modo ristretto. La prima formulazione lo associa al concetto di politicamente corretto (PC). PC e CC sarebbero categorie polemiche usate «per criticare pratiche sociali, azioni di militanza politica, e soprattutto modi di pensare e di parlare, che fanno riferimento alla difesa di diritti di minoranze o gruppi subalterni, deboli, perseguitati o vittimizzati» (Dei 2021: 493). In senso più ristretto, la CC è una strategia messa in campo da attivisti per ottenere l'ostracizzazione di alcune parole o fatti (Norris 2023: 148). Nell'articolo ci si riferirà alla prima accezione.

Dei (2021: 498) scrive che ciò che qualifica la CC non sono le negoziazioni della memoria pubblica o dei limiti del discorso pubblico ma una specifica concezione politica «centrata quasi esclusivamente sulle relazioni di 'razza', di genere e di orientamento sessuale». Nelle polemiche contro la CC, spesso si nomina anche l'intersezionalità (Bruckner 2021). Ma se pochi o nessuno rivendica di essere un cancellatore (Clark 2020), molti attivisti o studiosi si identificano con la prospettiva intersezionale (Bohrer 2019).

L'approccio intersezionale tenta di guardare al modo in cui diversi sistemi di oppressione interagiscono e si costituiscono a vicenda sugli assi della classe, della "razza", dell'orientamento sessuale e del genere (*ivi*). Coerentemente con l'approccio intersezionale, la funzione delle pratiche sussunte nella categoria di CC è quella di integrare nello spazio pubblico soggetti precedentemente esclusi e, favorendo una diversa rappresentazione, rafforzarne la capacità di rivendicare risorse simboliche e materiali (Cento 2022; Faloppa 2022). CC e intersezionalità possono esser visti quindi come l'inquadramento degli stessi fenomeni su piani diversi – uno pratico, l'altro analitico – e secondo valutazioni qualitative di segno opposto.

A sua volta, intersezionalità e "politica dell'identità" (*identity politics*) sono termini spesso messi insieme (Lilla 2018). Per "politica della identità" si può intendere «una pluralità di forme di attivismo fondate su esperienze condivise di ingiustizia da parte dei membri di determinati gruppi sociali» (Serughetti 2021: ix). Nancy Fraser (1997: 5) ha scritto che spesso, per definire in modo dispregiativo femministe, antirazzisti e movimenti contro l'eterosessismo, si usa il termine politica dell'identità. Asad Haider (2018) afferma che il termine politica dell'identità, nella sua forma corrente, sia stato introdotto dal *Combahee River Collective* che, non a caso, è comunemente considerato l'antesignano dell'approccio intersezionale (Taylor 2017).

Come si vedrà, chi critica CC e intersezionalità sostiene che le questioni di classe siano marginalizzate (Belardinelli 2022; Lilla 2018). Ma, al contrario, il *Combahee River Collective* era un movimento socialista radicale che affermava che l'oppressione sessuale e razziale si intrecciava con quella di classe nel determinare le "vite economiche e lavorative". Le attiviste del collettivo contestavano tanto il sessismo del movimento antirazzista, quanto il razzismo di quello femminista e il riduzionismo di classe – cieco rispetto a "razza", genere e orientamento sessuale – di quello dei lavoratori (1977: 15-20).

Le posizioni sull'intersezionalità sono molteplici ma, secondo Ashley Bohrer (2019: 92-95), si possono individuare alcuni aspetti condivisi: 1) i sistemi di oppressione si influenzano tra loro ma sono irriducibili gli uni agli altri – nessuno è l'epifenomeno di altri; 2) non sono gerarchizzabili. 3) Le analisi intersezionali tengono insieme dimensione strutturale e individuale. 4) Le identità cui si riferisce sono eterogenee, costituite storicamente e socialmente. 5) L'approccio intersezionale è un orientamento teorico ma la sua emersione deriva dai movimenti; 6) è sia una spiegazione del potere che una sua critica.

Per sintetizzare, chi vuole criticare la *cancel culture* spesso la mette insieme a politica dell'identità, politicamente corretto e intersezionalità. A sua volta, chi intende contestare uno di questi fenomeni, coinvolge le altre nozioni. E effettivamente le quattro categorie, pur avendo estensioni diverse e essendo state create in momenti differenti, ruotano intorno al rapporto tra genere, orientamento sessuale, classe e "razza" e rimandano ad elementi e nuclei di

problemi comuni, quali il rapporto tra parole e società, tra discorso e potere<sup>1</sup>, ma anche tra movimenti e istituzioni, così come quello tra emancipazione e diritto<sup>2</sup>, nonché tra universalismo e identità. Nel dibattito accademico, si parla di politica dell'identità e della differenza da decenni, così come il confronto redistribuzione-riconoscimento<sup>3</sup> si è imposto già negli anni '90 e la questione del politicamente corretto vi fu immediatamente legata (Marramao 2003: 87). Molte di queste questioni hanno a che fare con la forza che il post-strutturalismo ha avuto, in particolare nell'accademia anglosassone (Dei 2021)<sup>4</sup>.

I nodi elencati sopra non possono essere sciolti in questa sede, ma, per orientarsi, si può ipotizzare una tassonomia delle posizioni sulla *logica* che lega CC, politica dell'identità e intersezionalità – ossia l'attenzione al rapporto tra genere, "razza", classe e orientamento sessuale –, consapevoli che non hanno la stessa forza nei diversi luoghi della discussione e nella società e che tra loro vi è da un lato continuità e dall'altro interna eterogeneità.

1) Una prima posizione si oppone alla *affirmative action* (discriminazione positiva) e al "razzismo al contrario". Rifiuta di colpevolizzarsi per passati violenti che, in questa prospettiva, sono comunque parte di un percorso positivo (Bruckner 2021). Il discorso politicamente corretto è qualificato come egemonico e proprio dell'establishment e le politiche per gruppi marginalizzati sono viste come dei ricatti ai danni delle maggioranze (Mastrocola e Ricolfi 2022).

2) Una seconda posizione nega l'utilità dell'intervento sulla sfera culturale ai fini del cambiamento sociale e contrappone interessi economici e interessi di gruppi sociali accomunati da un'identità (Belardinelli 2022). La politica dell'identità rifletterebbe un modo di fare politica narcisistico e inefficace proprio di una "sinistra culturale" che si occupa di diritti civili. A volte questo argomento è accompagnato da un richiamo positivo al patriottismo o al populismo (Lilla 2018; Baccaro 2023).

3) Una terza posizione ritiene che intervenire su linguaggio, storia e cultura possa dare forza, anche nella sfera socio-economica, a chi è escluso o integrato in modo subalterno. Essere costruiti come marginali, rappresentati come mancanti o inferiori nel dibattito pubblico, rende infatti più deboli anche sul luogo di lavoro e davanti alle istituzioni alle quali si chiedono servizi, o dalle quali si è controllati. Le ingiustizie del presente inoltre sono frutto della stratificazione di quelle passate e quindi vanno riconosciute anche attraverso riparazioni o forme di *affirmative action* (Cento 2022; Serughetti 2021; Bohrer 2019).

4) Un altro modo, quantitativamente meno consistente, è quello di approvare le istanze della politica dell'identità ma di contestare le forme che ha assunto nel tempo. Essa oggi rappresenterebbe una mistificazione che permette di sembrare formalmente attenti a comunità LGBTQ+, donne e soggetti razzializzati senza migliorarne le condizioni. Ciò può avvenire sia perché istanze giuste sono state cooptate, sia perché gli strumenti sono inadeguati – in questo caso i diritti liberali (Brown 2002), in sé. L'*identity politics* contemporanea, facendo leva sull'individuo, che è un'unità politica incompatibile con l'emancipazione, impedisce di stabilire alleanze (Haider 2019).

Il dibattito italiano sulla CC, è più giornalistico e pamphlettistico che accademico – con significative eccezioni come il lavoro di Maddalena Cannito, Maddalena Mercuri e Francesca Tomatis (2022) –, e per questa ragione si farà riferimento non solo a testi italiani ma anche a pubblicazioni statunitensi e francesi.

<sup>1</sup> Sul quale rimandiamo, senza pretese di completezza, a F. Baroncelli, *Il razzismo è una gaffe* (1996), V. Pisanty *I guardiani della memoria* (2019) e A. de Benedetti *Così non schwa* (2022).

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, W. Brown (2002).

<sup>3</sup> Tra i vari titoli, A. Gutman (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition* (1994) che ospita i contributi di C. Taylor, K. A. Appiah, J. Habermas, S. C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf; A. Honneth e N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?* (2007). Tra 1995 e 1998 su *New Left Review* avvenne un dialogo tra N. Fraser, J. Butler, I. Marion Young e J. Scott. Per una recente ricostruzione di alcuni aspetti di questi confronti e degli sviluppi successivi, si veda G. Fazio, *Ritorno a Francoforte* (2020).

<sup>4</sup> Anche se la tradizione intersezionale, ad esempio, affonda le sue radici nella militanza delle donne nere afroamericane. Secondo Bohrer (2019), associarla al postmodernismo rende *bianche* le sue origini marginalizzando i soggetti che hanno effettivamente elaborato l'approccio. Ciò non toglie che la forza che questo approccio avrebbe nell'accademia anglosassone può essere legata agli autori post-strutturalisti francesi che solitamente si menzionano in relazione agli studi postcoloniali o femministi. Per una critica al rapporto tra questi autori si rimanda a J.L. Amselle, *Il distacco dell'Occidente* (2009), mentre per un attacco al politicamente corretto come forma di imperialismo culturale statunitense si veda L. Wacquant e P. Bourdieu (1999).

## DIBATTITI SULLA LOGICA DELLA CC

Della tassonomia proposta verranno riprese le posizioni di Pascal Bruckner per il primo gruppo, di Sergio Belardinelli e Mark Lilla per il secondo, a cui verranno contrapposte quelle di Giorgia Serughetti e Michele Cento per il terzo.

Per Bruckner la nuova ideologia dominante è quella della “razza” e del genere che porta ad un «razzismo contro i bianchi», «nuovi paria» (Bruckner 2021:18, 25, 26). L'autoflagellazione che lo sostiene è fatta da bianchi «di solito appartenenti alle classi benestanti» (*ivi*: 27). Per Bruckner, “gender” e “razza” sono «inezie», per cui è sciocco «lacerarsi» e «la cui vacuità farà ridere i nostri discendenti» (*ivi*: 310). Per decifrare «la casistica» che va dalla denuncia della cultura dello stupro al *mansplaining*, secondo Bruckner, bisogna risalire all'intersezionalità (*ivi*: 41). «Da quando il conflitto delle identità ha soppiantato la lotta di classe, tutte le categorie oppresse hanno in comune il fatto di languire sotto il giogo di uno stesso nemico, l'uomo bianco eterosessuale, il colpevole intersezionale per eccellenza» (*ivi*: 42). A *Black Lives Matter* bisognerebbe rispondere *all lives matter*<sup>5</sup>, perché si sta stabilendo una nuova gerarchia dove al posto della «bestia bionda» sta quella «bruna» (*ivi*: 231-232). Affermando un generico antirazzismo, e negando che sia particolarmente urgente, evoca però una «catastrofe», come unica possibilità per cui l'Europa cessi di avere una «maggioranza di pelle bianca» (*ivi*: 232). Si chiede anche perché non si possano fare leggi per «salvaguardare la maggioranza etnica» in Europa (*ivi*: 255).

Gli Stati Uniti sarebbero stretti tra l'estremismo di Trump e i «fanatici della razza», in una «frammentazione senza fine» (*ivi*: 22). In questo quadro si colloca la *cancel culture* che mette al bando il disaccordo e la complessità (*ivi*: 103, 117). Contro le statue di diversi «grandi» del passato c'è una «furia iconoclasta», «un desiderio di raddrizzare i torti del passato (...) a costo zero» (*ivi*: 276). Bisognerebbe invece distinguere il colonialismo «condannabil[e] per principio» dalla colonizzazione «sfaccettata e complessa, malefica e al tempo stesso benefica» (*ivi*: 281).

Una lettura non simpatetica verso CC e politica dell'identità che condivide alcune delle critiche di Bruckner senza arrivare ad affermare che i bianchi siano le nuove vittime è quella di Belardinelli. Secondo Belardinelli, dagli anni '70, la sinistra statunitense ha iniziato a «distogliere lo sguardo dalle classi sociali più svantaggiate» per occuparsi di diritti civili e «di un'ampia varietà di gruppi percepiti come marginalizzati: le donne, i neri, gli immigrati, la comunità Lgbt» (Belardinelli 2021: 25). Di qui una battaglia su linguaggio di cui si vuole rompere il rapporto con le discriminazioni. Inizia il politicamente corretto che poi arriva alla *cancel culture*, dotata di una propria “neolingua”. Opere d'arte e personaggi del passato vengono criticati secondo un criterio che ignora i costumi e gli usi del tempo e che riflette la propria posizione morale. L'esito è la perdita del contesto.

La CC è “l'espressione di una volontà che non riconosce altro limite che se stessa”, è una “rivendicazione tronfia di identità” che non si preoccupa “di rendersi plausibile con atteggiamenti e argomenti ragionevoli”. Non è propria della sola sinistra ma è accomunata dalla “volontà di affermarsi” alla destra che ha assaltato Capitol Hill. Li tiene insieme “un uso isterico, vandalico del tema dell'identità” (*ivi*: 26). Alla radice, oltre alle discriminazioni, c'è la cultura del narcisismo. In un contesto simile è difficile far valere interessi generali e il conflitto passa dal campo economico sociale a quello identitario, dei “diritti di gruppo” (*ivi*: 27). Il politicamente corretto, proprio dei “liberal di buona famiglia” (*ivi*: 32), è “figlio di questa svolta” (*ivi*: 27) e porta alla proliferazione di rivendicazioni di diritti, a prescindere dalla ragionevolezza. Prevale quindi un “emotivismo identitario” in cui il criterio di validità dell'argomento è dato dall'appartenenza a un gruppo e non da un'argomentazione razionale (*ivi*: 28-30).

L'analisi di Belardinelli, a sua volta, è in larga parte sovrapponibile a quella di Lilla (2018). Per Lilla, la sinistra europea dovrebbe contrastare l'immigrazione illegale e ripartire da un nuovo patriottismo (*ivi*: 10). Tanto in Europa quanto negli Stati Uniti «l'interesse per l'economia e la politica estera è scomparso, ogni cosa ha preso a ruotare attorno ai nuovi dannati della terra, i discriminati per ragioni etniche e di genere» (*ivi*: 12). I movimenti per «l'*affirmative action* e la diversità, il femminismo, la liberazione gay» hanno reso gli Stati Uniti più giusti e tol-

<sup>5</sup> Bruckner non fa esplicito riferimento all'uso che la destra statunitense ha fatto di questo slogan per squalificare le proteste antirazziste (Carney 2016)

leranti ma anche più divisi, entropici e meno solidali» (*ivi*: 83, 136). La politica dell'identità impedisce l'impegno politico perché ognuno bada alla propria identità. Per fare questa critica, Lilla ricorre a una citazione del *Combahee River Collective*: «non ci occupiamo dell'oppressione altrui ma della nostra identità» (*ivi*: 88). Il marxismo che si occupava di tutti i lavoratori così è stato abbandonato (*ivi*: 88). Lilla mette in relazione l'intersezionalità tanto con l'identità fluida, quanto con il modo in cui il potere plasma il sé (*ivi*: 91). I giovani di sinistra invece di giustificare le proprie posizioni con delle idee, lo fanno in base all'identità (*ivi*: 93). La sinistra è diventata puritana e moralista e le alleanze, a causa dell'identitarismo, diventano impossibili (*ivi*: 94-95).

Sostanzialmente, «l'identità è reaganismo per gente di sinistra». Le politiche dei gruppi sociali rispondono all'individualismo e al «narcisismo» del tempo (*ivi*: 98). Gli USA stanno attraversando «un risveglio che riguarda il gender e la razza, (...) di tipo religioso più che politico» (*ivi*: 114). Manifestazioni di questo risveglio (“woke”) spirituale sono ciò che viene chiamata CC: «l'inflessibile controllo delle parole, la protezione di orecchie vergini, la promozione di alcuni peccati da veniali a mortali, l'allontanamento dei predicatori con idee impure» (*ivi*: 114-115).

Lilla considera i movimenti per le donne e per i diritti degli afroamericani come incentrati sull'io e afferma che abbiano incoraggiato «un fascino ossessivo per i margini» (*ivi*: 88). Al contrario, per riconquistare gli elettori *working class* moderati, bisogna fare perno sulla cittadinanza, che è uno status politico che «non ha niente a che fare con le nostre identità» e di cui afferma che non vuole discutere le modalità di acquisizione (*ivi*: 115, 119-120). Lilla rigetta anche politiche più redistributive giustificate in termini di diseguaglianze di classe, in quanto chi sta meglio vi si opporrebbe. Al contrario, la solidarietà necessaria a far accettare ai più benestanti di pagare più tasse deve passare dalla condivisione della cittadinanza (*ivi*: 123-124). *Black Lives Matter* «è un caso da maestri di come non costruire la solidarietà» perché “mettere sul banco degli imputati l'intera società americana con la sua storia di razzismo, e con lei tutte le forze dell'ordine (...) ha fatto il gioco della destra» (*ivi*: 127).

Come è evidente a questo punto ci sono dei *tropos* ricorrenti nelle tre analisi del nucleo di questioni che si raccolgono intorno a CC, politica dell'identità e intersezionalità. Tutti e tre denunciano il distacco dal conflitto di classe determinato dalle politiche identitarie – anche se nessuno di essi ne auspica la ripresa. Torna in tutti e tre un riferimento al fatto che chi le pratica sia appartenente “alle classi benestanti”. Tutti e tre rappresentano la politica dell'identità come un sintomo di individualismo che porta entropia (Lilla) e “perdita del legame sociale” (Belardinelli) e particolarismo antiuniversalistico (Bruckner) – in una sorta di riproposizione del conflitto tra comunità e società – e come una torsione delle modalità del dibattito pubblico. L'accusa è che le rivendicazioni siano articolate argomentativamente in modo ricattatorio, sintomatico di un approccio religioso, puritano. Chi legando politica dell'identità a Trump (Bruckner e Belardinelli), chi al reaganismo (Lilla), tutti e tre affermano una specularità tra identitarismo di destra e sinistra.

Rispetto alla critica portata avanti con maggior forza da Bruckner e Belardinelli sulla decontestualizzazione della storia e sull'attacco all'occidente, si può riprendere l'intervento di Cento (2022), mentre all'idea che si stia assistendo al prevalere di una politica dell'identità a scapito delle questioni di classe dedicheremo le prossime due sezioni. Così come sulla perdita del legame sociale e sulle divisioni portate dalla politica dell'identità può essere utile considerare quanto Nancy Fraser (2013) scrisse sulla selettività della protezione prima dell'avvento dei diversi movimenti che denunciavano la propria esclusione dal patto sociale.

Cento afferma che la CC è presa dentro un conflitto culturale che ha nella storia il proprio terreno di scontro. Il campo culturale è «lo spazio di una lotta per il potere» in cui si cerca di affermare una visione del mondo egemonica (Cento 2022: 40). La memoria collettiva è l'esito di questa battaglia. Contro una specifica narrazione del passato, si cerca così abbattendo statue, rinominando edifici pubblici, abolendo feste nazionali di avanzare una narrazione alternativa a quella di chi ha vinto. Quest'ultima, infatti, è una «memoria muta sul sangue e il fango» in cui è emerso l'occidente (*ivi*: 41). Alla nota critica per cui si applicherebbero diktat morali del presente per giudicare epoche passate (*ivi*: 42), Cento oppone la VII delle “Tesi di Filosofia della Storia” di Benjamin (1940: 78-79). Lo storico che apparentemente si astiene da giudicare il passato è in realtà quello che si identifica con i vincitori. Esso si disfa dei vinti e legittima il presente che «è ciò che deve essere e non potrebbe essere altrimenti, perché è il portato di uno sviluppo storico che, per statuto, è progressivo e non giudicabile» (Cento 2022: 43). Restituire la voce a ciò che non ha trovato posto nella storiografia è una forma di intervento nel conflitto sulla memoria. Quando si dice

che si valuta con i criteri di oggi valori di ieri, bisogna chiedersi di chi fossero quei valori. Ne emerge così, dietro all'apparente omogeneità dei punti di vista di un dato periodo, il conflitto entro cui sono inseriti, e l'agency di chi non risulta nella storiografia (*ivi*: 43-45). Certo, denunciare «la barbarie sotto i monumenti della cultura» (*ivi*: 46) deve far attenzione a non cancellarne le tracce, dal momento che ciò potrebbe contribuire a occultare quella violenza. In definitiva, la *cancel culture* ha imposto allo storico di domandarsi perchè non si sia confrontato «con la storia dei non bianchi, delle donne, dei migranti, delle persone LGBTQ, senza dimenticare le stratificazioni di classe e la linea del colore che li e le attraversano» (*ivi*: 52).

Contro la contrapposizione tra classe operaia e afroamericani, donne e comunità LGBTQ+, come se queste identità fossero mutualmente escludenti e non fossero possibili intersezioni tra queste, e sulla specularità tra identitarismo di destra e di sinistra, si può seguire quanto scrive Serughetti (2021). La differenza tra l'uso dell'identità a destra e a sinistra è quella tra “gruppi minoritari” e tradizionalmente esclusi che si attivano a partire dalla propria oppressione e desiderano allargare diritti e libertà e “gruppi maggioritari” che “vogliono essere riconosciuti come l'unico vero popolo o nazione”, escludendo altri gruppi dalla fruizione di diritti (*ivi*: ix-x). Contrapporre le istanze delle donne e delle minoranze razziali e sessuali, e quelle dei ‘lavoratori’, ignora che la classe lavoratrice è composta in larga parte da donne, migranti e minoranze.

Trattare le domande di riconoscimento come separate, (...) alternative alle battaglie per la redistribuzione, significa considerare alcune questioni ‘meramente culturali’, e ignorare quanto la struttura materiale delle opportunità sia influenzata dalle disuguaglianze nel rispetto tributato dalla società ai diversi gruppi (*ivi*: 27).

Fare ciò inoltre vuol dire identificare, in modo nostalgico, la classe lavoratrice con i maschi bianchi eterosessuali e equiparare moralmente richieste di giustizia di minoranze e difese di privilegi di maggioranze (*ivi*: 28).

Sul rapporto tra istanze materiali e identità, Fraser (2013: 127-130) svolge un ragionamento che muove le fila dalle esperienze dei movimenti emancipatori iniziati negli anni '60. Fraser afferma che le disuguaglianze della società di mercato non possano essere affrontate con un ritorno alla protezione tradizionale. Quella protezione è stata infatti denunciata come selettiva e gerarchica dai movimenti antirazzisti, anti-imperialisti, pacifisti, della New Left, del femminismo, della comunità LGBTQ+ e del multiculturalismo. Questi movimenti criticavano la protezione sociale per come era configurata nel Nord globale e negli stati sviluppati nel Sud. La New Left contestava il carattere burocratico del welfare che sottraeva capacità di azione ai beneficiari. I movimenti ant imperialisti e contro la guerra criticavano l'estensione nazionale del welfare che era finanziata con le risorse estratte dai cittadini delle colonie, a loro volta esclusi da quei benefici. Essi contestavano inoltre il disallineamento della protezione: l'esposizione al pericolo era globale mentre la protezione era nazionale. Le femministe attaccavano una protezione che rafforzava il capofamiglia maschio lavoratore e negava la riproduzione sociale svolta dalle donne – su cui si appoggiava. Le attiviste e gli attivisti LGBTQ+ denunciavano il carattere restrittivo e eteronormativo della famiglia che le istituzioni del welfare tutelavano. Chi lottava per i diritti dei disabili evidenziava il carattere escludente delle strutture pubbliche costruite su un modello abilista di mobilità. Il movimento multiculturalista esponeva il carattere oppressivo della protezione sociale basata sulle norme religiose e etnoculturali della maggioranza. Questi movimenti privarono la protezione della sua “innocenza”.

Fraser (1995), in un precedente intervento, aveva stabilito l'interdipendenza tra dinamiche culturali legate al riconoscimento e dinamiche economiche legate alla redistribuzione. Tuttavia, il rischio che individuava nelle politiche di *affirmative action* per donne e soggetti razzializzati era che potessero accentuare la stigmatizzazione dei gruppi che dovevano tutelare. Non cambiando la struttura economica che li subordina sistematicamente, i fruitori di quote e azioni redistributive specifiche avrebbero avuto sempre bisogno di questi interventi correttivi, rafforzando l'immagine negativa che il resto della società aveva di loro. Contro questa possibile spirale, Fraser proponeva politiche socialiste sul piano economico e di decostruzione delle distinzioni identitarie. Solo così si possono affrontare le forme intersezionali di oppressione che, altrimenti, avrebbero posto dei dilemmi tra politiche di accentuazione dell'identità di gruppo e politiche tese all'eguaglianza volte a dissolverla.

## MARXISMI, “RAZZA” E GENERE

Prima di volgerci a quanto due autori marxisti, Asad Haider e Ashley Bohrer, hanno scritto specificamente su questi ultimi dibattiti, guardiamo a come i marxismi abbiano interagito con le questioni di “razza” e genere. L’incompatibilità tra questioni di classe e politica dell’identità (e intersezionalità) a volte è formulata, tanto da chi è interno alla tradizione marxista quanto da chi ne è esterno, secondo lo schema del rapporto tra struttura e sovrastruttura. In quest’ottica, le discriminazioni razziali e di genere sarebbero problemi “non materiali”. Altre volte il problema è posto in termini di “non essenzialità” delle questioni di genere e “razza” nell’emersione e nello sviluppo del capitalismo. Le risposte, nel primo caso, sono volte a negare che razzismo e sessismo siano secondari e che la classe operaia sia un soggetto omogeneo non toccato da essi. Nel secondo caso, le risposte passano dai tentativi di rileggere la storia del capitalismo.

La questione del rapporto tra struttura e sovrastruttura è sia un obiettivo polemico individuato dall’esterno, da parte di chi intende criticare l’intero impianto marxista, sia un problema *interno* al marxismo - e in particolare nella differenza e nella relazione tra quello politico e quello teorico. Ma se il problema ha più a che fare con il suo uso politico che con l’effettiva teoria di Marx, tuttavia si può provare a ripercorrere brevemente, e senza pretese di esaustività, i nodi di questa questione.

La *Prefazione a Per la critica dell’economia politica* (1859) è considerata il riferimento chiave per “la concezione materialista della storia” (Balibar 1993: 132). Oggetto di diverse interpretazioni e conflitti, nel marxismo c’è stato un lungo dibattito che ha cercato di “correggere” la sua lettura riduzionista ed economicista, rimandando ai lavori storici di Marx (1850; 1852) e a una più attenta analisi delle sue opere economiche, a partire dall’*Introduzione* del 1857 (Hall 2016). Nella *Prefazione* di Marx, sembra venir stabilito un rapporto deterministico tra economia e “formazione sociale” (Balibar 1994: 132). Qui Marx (1859: 5-6), apparentemente, pone una distinzione netta tra la “struttura” – la base economica – e la sovrastruttura – le forme politiche e giuridiche dei rapporti di produzione, nonché le forme artistiche e spirituali. Al mutamento della prima segue quello della seconda. Nello stesso testo, il potenziale rivoluzionario - ossia le condizioni materiali (necessarie ma non sufficienti) della rivoluzione - è posto nell’insorgenza di un conflitto tra “le forze produttive della società” e i “rapporti di produzione” (*ibidem*: 5). Questa contraddizione rappresenta la preconditione del conflitto tra detentori dei mezzi di produzione e proletariato (Althusser 1972: 80). Nell’*Introduzione* del 1857, invece, pur dentro una lettura della totalità sociale in cui la produzione predomina (Marx 1857: 20, 24), si afferma che questa abbia bisogno di specifiche condizioni storiche e che “è a sua volta determinata” dai momenti del consumo e della distribuzione, in un’“interazione”. Marx scrive poi di “rapporto ineguale dello sviluppo della produzione materiale con, ad esempio, quella artistica” (*ibidem*: 35).

Allo schema esposto nella *Prefazione*, “gli sviluppi del Capitale apportano se non dei correttivi, almeno un grado maggiore di complessità” – in particolare per il ruolo assegnato alla lotta di classe -, ma cionondimeno tale schema è stato al centro di “incessanti rimesse in discussione nella storia del ‘materialismo storico’” (Balibar 1994: 132-133, 136-137). Dileep Edara, tra gli altri, ritiene che la responsabilità dell’interpretazione semplicistica di quel passaggio sia per lo più di alcuni marxisti che di Marx in sé (2016: 17). Per Alfredo Saad Filho e Ben Fine (2016: 7), non è l’unilineare sviluppo tecnologico che guida il cambiamento sociale ma la mutua determinazione tra quello, la società e la storia, che pure sono “influenzati dal modo di organizzazione sociale”.

Louis Althusser, anche sulla scorta del lavoro di Antonio Gramsci (Hall 1996: 420), con il testo “Contraddizione e surdeterminazione” (1972), per discutere il rapporto tra sfera economica e sfera sovrastrutturale introdusse la nozione di “surdeterminazione” (Balibar 1994: 132). Althusser usa la situazione prerivoluzionaria in Russia per spiegarla. Se il conflitto si svolge tra due classi distribuite specularmente rispetto ai mezzi di produzione, alcune condizioni specifiche sono necessarie per permettere che le forze rivoluzionarie possano abolire lo “stato di cose presenti”. A tal fine, vanno infatti accumulate una serie di contingenti contraddizioni nella sovrastruttura. In Russia queste condizioni consistevano nelle divisioni interne alla classe dominante, nell’isolamento internazionale del

paese, nonché nella distanza tra aree feudali e rurali da un lato e aree urbane industrializzate e siti minerari dall'altro (Althusser 1972: 80-81).

Ciononostante, Althusser è stato successivamente criticato come troppo deterministico (Martin 2008: 10). Ellen Meiksins Wood (1981) arriva quindi a definire struttura e sovrastruttura come mutualmente costitutive: infatti la manifestazione delle relazioni economiche è immediatamente legale e politica, ma il modo in cui le sfere legali e politiche sono definite, a sua volta, definisce come le relazioni economiche funzionino. Ciò che viene prima e ciò che viene dopo è qualcosa che va riconosciuto specificamente a seconda della situazione concreta.

Stuart Hall (1985: 97), a partire dall'intervento di Althusser e sulla scorta delle indicazioni di Gramsci, al fine di contestare il riduzionismo di classe, sviluppa un ragionamento sull'ideologia utile a comprendere il rapporto tra classe, genere e "razza". Hall scrive che non ci sono garanzie che all'oggettiva posizione rispetto ai mezzi di produzione corrispondano coerentemente, all'interno di una classe sociale, posizioni ideologiche uniformi. Questo vale tanto per le classi dominanti, quanto per quelle dominate. Parlare di ideologia rimanda alla possibilità di collocarsi fuori da essa, quando, al contrario, ognuno si colloca all'interno di un'ideologia. "La nozione di 'falsa coscienza' è basata su una relazione empiricista con la conoscenza" (*ibidem*: 97), come se le relazioni sociali potessero essere descritte da chi le interpreta in modo trasparente, senza distorcerle.

In questo senso, Hall (1996: 418) scrive che le formazioni sociali non possono essere ridotte, "appiattendo tutte le mediazioni", ad "una singola linea di determinazione" che porta alla struttura economica. L'economicismo vede le varie dimensioni non economiche delle formazioni sociali "come semplici rispecchiamenti del livello economico su un altro livello di articolazione, e come se non ci fossero altre forze che agiscono in modo strutturale secondo propri meccanismi" (*ibidem*: 418). Al contrario, Hall sottolinea che divisioni sociali e contraddizioni possono determinarsi anche intorno alla nazionalità, la "razza" e il genere. Hall (*ibidem*: 421, 434-436) esprime il rapporto tra queste dimensioni in termini di articolazione, dove ogni livello della formazione sociale (classe, "razza" o genere) non è necessariamente rispecchiato da un altro. Dal momento che la sovrastruttura può retroagire sulla struttura, la relazione tra classe, genere e "razza" non è lineare. Tra di loro si può individuare una linea di tendenza, e pertanto c'è la possibilità che queste diverse formazioni sociali siano allineate, ma ciò non è necessario (Hall 1985: 91, 94). La classe non significa la stessa cosa attraverso corpi, spazio e tempo. La differenza è al centro del capitalismo, che non si sviluppa omogeneamente "attraverso la somiglianza e l'identità", ma piuttosto attraverso la definizione e ridefinizione delle differenze razziali e di genere "irregimentate" (Hall 1996: 438-439). Da un lato, ciò significa che a livello globale il capitalismo ha incontrato formazioni sociali diverse con cui ha negoziato le modalità di estrazione del valore. Dall'altro lato, ciò significa che il razzismo può presentarsi anche dentro settori sindacalizzati della classe operaia, mentre, al contrario, se si seguisse l'idea di un rispecchiamento tra struttura e sovrastruttura dovrebbe prevalere l'unità tra lavoratori marginalizzando le differenze razziali (*ibidem*: 437, 440).

Genere e "razza" possono essere visti quindi come degli aspetti della classe che stabiliscono differenziali di potere e posizioni diverse nella gerarchia sociale. In questo senso le contraddizioni che si determinano in relazione a quelle sfere cessano di essere secondarie ma investono la capacità della forza lavoro di confliggere (Mezzadra 2014: 96, 101). Accanto a ciò bisogna aggiungere due specificazioni. Anzitutto, lo sfruttamento non è solo quello del lavoro libero salariato che avviene nella fabbrica ma anzi spossamento e espropriazione sono parte del processo di accumulazione (Mezzadra e Neilson 2019: 203). E, in secondo luogo, il lavoro astratto - "che implica l'indifferenza per il capitale alle circostanze in cui il lavoro è inserito" - non omogeneizza il lavoro che priva di tutte le sue determinazioni ma piuttosto ne accentua l'eterogeneità (Mezzadra e Neilson 2014: 127-128).

L'eterogeneità delle forme di produzione è una cifra dell'attuale sistema economico globale (Bremen e Van der Linden 2014). La condizione contemporanea è quella della "moltiplicazione del lavoro", in cui proliferano status giuridici, e forme moderne di circolazione di beni e capitali lungo le catene del valore si sovrappongono con forme



di produzione informale (Mezzadra e Neilson 2014). Le differenze di “razza” e genere sono usate per rafforzare il controllo sul lavoro accentuando la vulnerabilità di alcuni soggetti e dividendo la forza lavoro.

Rispetto alle origini del capitalismo, molti marxisti, più o meno eterodossi, oltre a riallacciarsi ai passaggi dove Marx vi fa cenno, hanno sottolineato la centralità della dinamica razziale. Si è così sottolineato il ruolo del colonialismo britannico nel fornire le risorse necessarie alla rivoluzione industriale (Arrighi 1994), o il fatto che la produzione schiavistica sia stata realizzata secondo una moderna divisione del lavoro (Moulier Boutang 2002). Si è anche mostrato che, nella colonizzazione dell’America del Sud e del Centro America, venivano imposte diverse forme di rapporto di lavoro a seconda della costruzione razziale (Quijano 2000). Per spiegare il funzionamento di questi sistemi diversi dall’Inghilterra industriale, Fanon (1961: 4-7) si propose di “estendere il marxismo”. Affermò infatti che in colonia la sovrastruttura fosse la struttura, dal momento che i modi in cui il plusvalore è estratto non sono mascherati dall’ideologia ma sono basati direttamente sulla violenza.

Rispetto alla questione del genere, il problema si pone in relazione al fatto che, nella teoria di Marx, solo la produzione di merci, “in condizioni di lavoro salariate per e sotto il dominio diretto del capitale”, produca valore (Fine e Saad Filho 2016: 41-43). Il lavoro di cura e riproduttivo sarebbe quindi considerato non produttivo. Al contrario, le femministe hanno sostenuto che la produzione di valore dipenda anche dal lavoro non pagato delle donne, dal momento che la riproduzione sociale serve a produrre ciò che produce il valore: la forza lavoro (Mezzadri 2019). Ciò ha delle implicazioni anche sulle origini del capitalismo che, secondo Silvia Federici, non sarebbe nato sulla sola separazione dei contadini dalle loro terre (Marx 1867: 880-938) ma anche attraverso la caccia alle streghe (Federici 2004). La violenza di massa contro le donne servì a sigillare la distinzione tra riproduzione sociale e produzione sociale. Le donne furono perseguitate per naturalizzare il loro ruolo di lavoratrici della riproduzione. Ciò voleva dire che le donne dovessero prendersi cura di tutte le attività necessarie ad assicurare la riproduzione della forza lavoro – dalla riproduzione biologica, ai compiti di cucinare, pulire, educare e prendersi cura dei bambini. Ciò è cruciale nel capitalismo, perchè assegnando il lavoro riproduttivo alle donne come attività naturale, è possibile pagare salari inferiori al vero costo della riproduzione dei lavoratori. Infatti, qualora le donne fossero pagate per il loro lavoro domestico, i costi riproduttivi sarebbero più alti e così i salari (Federici 2012: 16-17).

#### IDENTITY POLITICS E INTERSEZIONALITÀ IN DUE TESTI MARXISTI

In contrapposizione alla critica che postula identità di genere e “razza” come mutualmente escludenti rispetto alla classe, varie correnti marxiste vi si sono confrontate e da ultimi sono usciti due contributi in merito. Se Haider è più critico verso intersezionalità e *identity politics*, pur mantenendo l’attenzione verso le specifiche forme di oppressione di chi è vittima del razzismo, Bohrer difende l’intersezionalità dall’accusa di essere riducibile a mera politica *liberal* e, al contrario, la associa al marxismo. Entrambi guardano positivamente al *Combahee River Collective* dove si usò il termine *identity politics*. Inoltre, anche se in modo diverso, entrambi contestano un universalismo astratto.

##### *Asad Haider*

Asad Haider in *Mistaken Identity* incrocia la propria esperienza di militanza in un campus statunitense con una critica all’*identity politics*. Tuttavia, mantiene nella sua analisi la centralità del problema del razzismo senza ridurlo ad un tema secondario rispetto a quello della classe. Come detto, “A Black Feminist Statement” del *Combahee River Collective* (1977) introdusse il termine *identity politics* nel dibattito pubblico affermando che il progetto di socialismo rivoluzionario fosse stato impedito dal sessismo e dal razzismo presenti nel movimento. Si opponeva al riduzionismo di classe (Haider 2018: 7), così come al nazionalismo nero e alla bianchezza del femminismo. Il

manifesto affermava che «i principali sistemi di oppressione» fossero «collegati» e che bisognasse articolare «la reale situazione di classe» di lavoratrici che «non sono prive di un'identità razziale e sessuale». L'azione politica doveva considerare l'esperienza particolare di soggetti oppressi su diversi assi (*ivi*: 8). Due delle autrici del manifesto, Demita Frazier e Barbara Smith, ricordano che la pratica della coalizione tra gruppi con identità diverse fosse centrale. Con *identity politics* non intendevano dire che solo chi avesse esattamente la stessa esperienza di oppressione potesse fare politica insieme. Volevano ampliare il contenuto di una politica socialista, ma, secondo Haider, il linguaggio dell'intersezionalità e della *identity politics* sono stati usati contro quell'obiettivo dai politici di centrosinistra (*ivi*: 9-10).

Secondo Haider, ciò è coerente con l'idea di politica del liberalismo, secondo la quale le collettività sono divise in individui subordinati a dei poteri. Questa individualizzazione li costituisce come soggetti politici e l'individuo emerge così come unità politica di base. Citando Judith Butler (1998), Haider afferma che nella politica dell'identità la rivendicazione di diritti è articolata in base a delle singole identità lese. Il termine *soggetto* rimanda a questa dinamica. Esso, infatti, significa sia soggetto agente, dotato di capacità politica, che soggetto subordinato ad un potere. «La forma della politica liberale è quella in cui si diventa soggetti che partecipano all'attività politica attraverso la soggezione ad un potere» (*ivi*: 10). Richiedere il riconoscimento di un danno in virtù della propria identità rafforza il presupposto della politica liberale – l'identità – e accentua la soggezione rispetto allo stato (*ivi*: 10-11). Perciò bisogna respingere l'individualità determinata dagli apparati disciplinari che costituiscono i soggetti. Per Haider, l'individualità non va data per scontata. L'identità «corrisponde al modo in cui lo stato ci divide come individui e al modo in cui formiamo i nostri sé in relazione alle varie relazioni sociali» (*ivi*: 11) Ma è un'astrazione, che non dà informazioni sulle specifiche relazioni sociali che la costituiscono.

Per Haider, l'*identity politics* è la neutralizzazione dei movimenti contro l'oppressione razziale. L'ideologia che ha cooptato una tradizione emancipatoria per i fini di una élite. Per criticarlo propone di ripartire dalla tradizione radicale nera, che include il *Combahee River Collective* e che criticava «i precursori» dell'*identity politics*, i nazionalisti neri non rivoluzionari. Il movimento radicale nero delle *Black Panthers*, Malcolm X e Martin Luther King non dovrebbe essere considerato come un movimento che deviò dall'universalismo ma, al contrario, come un tentativo socialista di ripensarlo, criticando la categoria di identità. Invece, il nazionalismo reazionario permise alle élites nere di affermarsi nell'economia e nella politica celando i loro interessi di classe dietro ad un'unità razziale (*ivi*: 12-18).

Bisogna quindi distinguere i movimenti antirazzisti di massa del passato dalle contemporanee ideologie identitarie che servono alle élites multirazziali. Così come bisogna distinguere il tipo di critiche alla *identity politics*. Spesso a criticarla sono dei maschi bianchi che non si interessano dell'esperienza di soggetti non bianchi. O, persone di sinistra che intendono squalificare le richieste che considerano non economiche – che è ciò contro cui si mobilitò il *Combahee River Collective*. Ma in generale l'*identity politics* è un ostacolo, perchè, afferma Haider, riprendendo Wendy Brown, fissa i soggetti a una categoria statica, di vittime, priva di capacità di agire, di potenzialità politica. È una domanda di inclusione, invece che di cambiamento radicale, che reinscrive l'identità universale egemonica e selettiva come neutra. È una politica individualista, che considera l'identità come data e dimentica che è socialmente costruita (*ivi*: 20-24).

Tuttavia, in movimenti come *Occupy Wall Street*, c'è ancora un problema di sottovalutazione della specifica oppressione che subiscono i non bianchi. E il «multiculturalismo liberal» che ha portato Obama alla Casa Bianca non ha impedito l'uccisione di Michael Brown da parte della polizia, dando vita a *Black Lives Matter*. Haider interpreta questo movimento anzitutto come critico verso le élites nere (*ivi*: 28-29).

Dagli anni '90 ci si è abituati all'idea che ogni rivendicazione di riconoscimento da parte di un'identità marginalizzata andasse accolta – «una forma di etichetta discorsiva a volte sintetizzata nel termine *intersezionalità*». Il termine fu coniato con un significato specifico negli studi giuridici da Kimberlé Crenshaw e poi ha acquisito una funzione simile a quella di «abracadabra» (*ivi*: 34). Il termine fu introdotto per analizzare l'incapacità dei tribunali di ammettere discriminazioni su più piani. Essi riconoscevano solo la discriminazione razziale o sessuale e non la sovrapposizione tra le due. La direzione di Crenshaw era la stessa del *Combahee River Collective*: dare conto delle forme di subordinazione meno riconosciute. Tuttavia, oggi l'intersezionalità è pervertita in una pratica giuridica

che impedisce la politicizzazione. Inoltre, la frammentazione identitaria che comporta ostacola le pratiche di solidarietà (*ivi*: 35).

Nelle proteste in cui Haider è stato coinvolto, i separatisti neri contestavano chi potesse parlare di razzismo in caso non fosse nero. La restrizione della definizione di razzismo in “antiblackness” impedì di contrastare altre forme di oppressione. In particolare, le politiche migratorie e carcerarie che colpiscono milioni di persone che si trovano tra le due identità prevalente, quella bianca e quella nera. Un movimento di massa antirazzista era minato attraverso il linguaggio dell’antirazzismo (*ivi*: 35-41).

Haider riconosce che sia comprensibile fare leva sulle identità oppresse, per trasformare in orgoglio ciò che è considerato umiliante. Si è portati ad abbracciare le ferite che costituiscono come soggetti, afferma riprendendo Butler (*ivi*: 62-63). Così come ci sono delle specificità, ad esempio, nell’oppressione dei neri rispetto a quella della *white working class*, posto che queste differenze furono stabilite per impedire la rivolta congiunta di lavoratori in condizioni simili (*ivi*, 53). Tuttavia, la riduzione della politica all’identità porta più danni che altro. Secondo Haider è dannoso autocolpevolizzarsi per il privilegio bianco: i lavoratori bianchi hanno una posizione relativamente migliore rispetto a quelli neri, ma il vantaggio maggiore va ai padroni. I lavoratori bianchi, coalizzati con i neri, avrebbero condizioni molto migliori (*ivi*: 48-49).

Serve perciò una ripresa e ridefinizione di una politica universalista che superi la contraddizione tra *ethnos* e *demos* nelle comunità politiche e tra formale universalità dei diritti e appartenenza nazionale (*ivi*: 104-105). A partire da Marx e Brown, Haider afferma che il paradosso del liberalismo è che i diritti astratti ignorino la concreta condizione di diseguaglianza esterna alla sfera politica. I diritti che dovrebbero riparare i torti finiscono per riaffermarli riducendo i soggetti che dovrebbero tutelare a individui vittimizzati (*ivi*: 106).

Pur se la *identity politics* è nata con il *Combahee River Collective* che voleva analizzare l’oppressione nella sua totalità ed era anticapitalista (*ivi*: 111), oggi è un termine svuotato di significato e politicamente inefficace. Bisogna invece realizzare alleanze volte ad un universalismo “insorgente”, non gerarchico, attraverso il quale si lotti non solo per sé ma anche per chi è diverso da sé. Come fece Toussaint l’Ouvverture chiedendo l’abolizione della schiavitù anche in Francia. La rivoluzione di Haiti rappresentava un universalismo più ampio di quello giuridico dei diritti dell’uomo, un universalismo portato avanti non da vittime passive ma da soggetti politici (*ivi*: 108-109). Rappresenta inoltre la logica della diaspora, che contrasta l’idea che ci siano differenze immutabili e invalicabili tra bianchi e neri. E costringe a pensare le identità come creolizzazione, meticcio, ibridità (*ivi*: 111).

### Ashley Bohrer

Ashley Bohrer in *Marxism and intersectionality* cerca di superare la contrapposizione tra studiosi marxisti e intersezionali, tracciando anzitutto la genealogia dell’intersezionalità e quindi analizzando le critiche reciproche che le due tradizioni si muovono. Nel passato del rapporto tra intersezionalità e marxismo, si possono trovare delle scrittrici, giornaliste e attiviste, anche del Partito comunista, che negli Stati Uniti combattevano tanto l’oppressione di “razza”, quanto quella di genere e di classe. Sottolinearono in particolare la continuità nel lavoro riproduttivo tra schiavitù e impiego domestico salariato (Bohrer 2019: 38-55).

Crenshaw introdusse la categoria di intersezionalità per riferirsi ai modi in cui “razza” e genere interagiscono nel determinare le condizioni di lavoro delle donne nere (*ivi*: 71-72). Tuttavia, il verbo *intersect* e il principio retrostante già circolavano nel femminismo statunitense di colore da un decennio, nei lavori di Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga, nonché di Bonnie Thornton Dill. Il *Combahee River Collective* è considerato uno dei principali precursori. E Patricia Hill Collins, anche se usò il termine «matrici di oppressione» e non intersezionalità, è considerata una delle principali teoriche (*ivi*: 83). Nella definizione di Crenshaw, l’intersezionalità si riferiva a tre aspetti: quello strutturale, quello politico e quello di rappresentazione. Crenshaw evidenziava la specificità delle forme di oppressione quando più dimensioni si intrecciano rispetto a quando si è oppressi “solo” per un fattore. Contestava il fallimento del movimento antirazzista per il suo maschilismo e di quello femminista per il suo razzismo. E criticava le rappresentazioni che contribuivano, attraverso stereotipi e immagini, all’esclusione e marginalizzazione delle

donne di colore. Patricia Hill Collins si riferisce alla reciproca costituzione delle dinamiche di “razza”, classe, genere, orientamento sessuale, etnia, nazionalità, abilità ed età che determinano diseguaglianze interconnesse. Il termine «matrice di dominazione» indica che queste diseguaglianze non possano esser ricondotte ad un solo sistema tra «capitalismo, imperialismo, patriarcato, razzismo o eterosessismo» ma vadano riferite al loro rapporto. Nessuno di questi sistemi è sufficiente a spiegare da solo tutte le forme di oppressione (*ivi*: 86-88).

Come accennato, poste le possibili declinazioni dell’intersezionalità, secondo Bohrer, sei postulati sono condivisi nelle principali teorizzazioni (*ivi*: 92-95):

- 1) Le forme di oppressione sono inseparabili, mutualmente costruite ma irriducibili le une alle altre. In questo senso, non si possono sommare “razza”, classe, genere e orientamento sessuale.
- 2) Le oppressioni non possono essere gerarchizzate: nessuna è più importante delle altre, nessuna causa le altre. Risolvere una delle oppressioni non fa svanire le altre.
- 3) I vari regimi di oppressione vanno pensati insieme, simultaneamente e in congiunzione, a livello personale e strutturale, di rappresentazione e del discorso, familiare e di comunità.
- 4) L’identità è molteplice, basata sull’appartenenza di gruppo, storicamente costruita e eterogenea. È l’esito di concezioni negoziate degli interessi di gruppo.
- 5) L’intersezionalità è un’indicazione teorica ma è radicata nella prassi dei movimenti sociali, fatta di riviste, newsletter e incontri.
- 6) L’intersezionalità è sia un’analisi normativa che descrittiva.

La politica dell’identità dell’intersezionalità concepisce le forme di oppressione di specifiche identità come storicamente determinate. Inoltre, non si è mai né semplici vittime né meri oppressori: c’è una permeabilità tra le due posizioni. La politica delle coalizioni fa parte dell’intersezionalità, essendo radicata in interessi comuni più che in identità comuni (*ivi*: 93-94).

Sulla base di queste caratteristiche, Bohrer rigetta le critiche che alcuni marxisti hanno mosso all’intersezionalità: ad esempio che sia una forma di *identity politics* che rafforza l’ordine borghese centrato sull’individuo e sull’atomizzazione impolitica. L’*identity politics* che non affronta le strutture del potere sarebbe un’altra, mentre l’intersezionalità ne rappresenta una forma che se ne occupa ed è fondata su delle collettività e non su degli individui (*ivi*: 102-105). Alla critica che l’intersezionalità sia un progetto riformista di inclusione nel multiculturalismo liberal, Bohrer risponde che il diritto faccia sì parta del discorso del dominio ma che sia anche un’arena dove le regole della subordinazione razziale possono essere sfidate (*ivi*: 108-109). Rispetto alla critica sulla marginalizzazione della classe, Bohrer scrive che l’intersezionalità permette al contrario di comprendere le gerarchie sul posto di lavoro e i conflitti che vi si determinano (*ivi*: 112). All’accusa di non fornire una teoria di come logicamente o storicamente si tengano insieme le diverse forme di oppressione, Bohrer risponde che ci sono dei lavori storici ascrivibili alla tradizione intersezionale che se ne sono occupati. Nell’oppressione intersezionale il capitalismo ha avuto una rilevanza centrale ma non unica, dal momento che hanno avuto un ruolo anche «la colonizzazione, la supremazia cristiana, ideologie pre-esistenti su sesso e genere, resistenze organizzate, malattie, tecnologie e idee, storie, religioni e costumi non europei» (*ivi*: 114). Anche se non tutti i teorici intersezionali sono anticapitalisti, il miglior uso dell’intersezionalità per Bohrer dovrebbe essere quella finalizzato a spiegare come il capitalismo funzioni attraverso le diverse forme di oppressione (*ivi*: 118).

Bohrer riporta alcuni lavori di studiosi marxisti che si sono occupati di razzismo, sessismo e omofobia per affermare che l’oppressione per “razza”, genere e orientamento sessuale è stata affrontata anche dai marxisti eterodossi. Ripercorre brevemente le teorie che legano l’emersione del capitalismo al colonialismo, la schiavitù e alla violenza contro le donne. E riprende le letture che hanno pensato la sfera economica, politica e sociale come co-costitutive in una relazione di influenza reciproca (*ivi*: 151). Per Bohrer, il capitalismo rappresenta la cornice entro la quale agiamo; «le regole del gioco» non stabiliscono a priori gli esiti dell’azione ma li condizionano. «È rilevante per ogni analisi ma non può spiegare o causare» ogni questione analizzata (*ivi*: 163).

Contro versioni più ortodosse del marxismo, Bohrer sostiene che qualificare le questioni di classe come ciò che accomuna tutti mentre quelle di “razza”, genere e orientamento sessuale come specifiche di alcuni segmenti della società riaffermi un universalismo che marginalizza diversi soggetti (*ivi*: 166). Bohrer passa in rassegna poi diverse

teorie sul rapporto tra oppressione – ossia ogni tipo di dominazione – e sfruttamento – la sottrazione del frutto del lavoro (*ivi*: 185). Rifutando la riduzione e la subordinazione di una delle due dinamiche all'altra, Bohrer afferma l'equiprimarietà di oppressione e sfruttamento. I due processi non sono riducibili l'uno all'altro anche se il capitalismo li racchiude entrambi. Sono «egualmente fondamentali, egualmente radicati in profondità e egualmente strutturanti il mondo contemporaneo» (*ivi*: 198-199).

Il rapporto tra sfruttamento e oppressione è solitamente legato alla divisione dei lavoratori e della compensazione psicologica di chi è relativamente meno svantaggiato. Ma, oltre a ciò, bisogna considerare che chi ha un accesso inferiore «a politica, media, istruzione e altri luoghi del potere sociale» è più vulnerabile a causa dei pregiudizi che ne limitano la capacità d'azione e di rivendicazione di risorse (*ivi*: 154).

Rifutare di stabilire quale categoria tra “razza”, genere, orientamento sessuale e classe sia più fondamentale non vuol dire sostenere che capitalismo, razzismo o eterosessismo siano distinti: «il capitalismo è la struttura dove sfruttamento e oppressione sono necessari» (*ivi*: 200) e la classe è costruita attraverso sfruttamento e oppressione (*ivi*: 200). Ma lo sfruttamento non permette di capire come il potere sociale venga costruito. La riproduzione del capitalismo si basa sui modi in cui alcuni gruppi sociali vengano svantaggiati o esclusi dall'accesso a risorse e potere (*ivi*: 201). Perciò bisogna guardare anche alle sfere sociali, culturali, familiari, psicologiche e intime, oltre che a quelle economiche (*ivi*: 204).

Rispetto alla possibilità di costruire coalizioni, Bohrer afferma che le identità sono coalizioni «internamente eterogenee» (*ivi*: 252). Sono spesso il risultato di sistemi di oppressione e dominazione ma non possono esser ridotte a ciò. Bisogna distinguere quelle imposte da quelle liberamente scelte, quelle fisse da quelle fluide, quelle monolitiche da quelle contraddittorie, dinamiche e aperte (*ivi*: 252). Per Audre Lorde, le coalizioni sono «la dimora della differenza»: vivendo nello stesso sistema di dominazione viviamo già come interrelati. La struttura del *white privilege* opprime anche i bianchi (*ivi*: 254), così come la mascolinità tossica danneggia anche gli uomini (*ivi*: 259). In questo senso, la liberazione degli oppressi libera anche gli oppressori (*ivi*: 257). Il fatto che ci sia interdipendenza tra oppressi e oppressori non implica che ci sia equivalenza nelle esperienze (*ivi*: 258). Un progetto politico comune contro oppressione e sfruttamento può unire nelle differenze (*ivi*: 255). Contro la politica del minimo comune multiplo, si può entrare in coalizioni «senza forzarci a ridursi a ciò che condividiamo con gli altri». Così si «sprigiona la creatività che deriva dai nostri sé, per quanto complessi, contraddittori, o fragili» (*ivi*: 256).

## CONCLUSIONI

Haider condivide le ragioni originarie dell'attenzione alle discriminazioni intersezionali ma considera la forma contemporanea dell'*identity politics* come una perversione di quel progetto. Haider qualifica la *identity politics* come una strategia attenta solo agli individui e che nasconde il dominio di classe. Il richiamo allo spirito originale del *Combahee River Collective* si riferisce da un lato all'accoglienza dei principi intersezionali e dall'altro all'inderogabilità di una rivendicazione anticapitalista. L'assenza di una sua formulazione fa ricadere nell'identitarismo, nel nazionalismo e nell'ideologia che cela gli interessi delle classi dominanti. Tuttavia, Haider si riferisce alla rivoluzione di Haiti per indicare un universalismo non selettivo come lo è invece quello eurocentrico. Nel difficile tentativo di muoversi tra l'eccesso di identitarismo – che però denuncia prevalentemente per i suoi effetti di classe più che per le spirali discriminatorie che a sua volta può innescare – e l'esigenza di riaffermare un universalismo ridefinito, Haider sembra voler affermare il punto di vista marxista contro quello che usa strumentalmente il vocabolario intersezionale. A tal fine, Haider liquida, in modo forse troppo netto, le rivendicazioni di diritti volte a riparare diseguaglianze che colpiscono in modo differenziale i gruppi sociali.

Al contrario, Bohrer distingue tra diverse forme di *identity politics* di cui l'intersezionalità sarebbe una forma ma non l'unica. Bohrer mostra che il contributo dell'approccio intersezionale all'analisi critica è quello di cogliere le forme di oppressione nella loro totalità, anche quando sono esercitate da chi è oppresso, nonché di non prospettare una soluzione delle diverse discriminazioni attraverso il solo conflitto di classe. Tuttavia, anche se Bohrer vorrebbe superare il conflitto tra marxisti e studiosi intersezionali, sembra finire per far prevalere i primi. Enuncia

infatti l'equiprimordialità delle forme di oppressione, ma le inquadra tutte all'interno del capitalismo – di cui, coerentemente, ha una concezione non solo economica –, riaffermando la primazia che sembra voler negare. Rispetto all'intersezionalità, però, la spiegazione dei nessi causali tra le diverse forme di oppressione, con l'eccezione di alcuni casi particolari, non è molto approfondita. Inoltre, per quanto l'obiettivo sia quello di affermare l'intersezionalità come pratica di coalizione, la concezione di identità che Bohrer porta avanti sembra mancare delle precauzioni necessarie a evitarne irrigidimenti.

Si è visto che le critiche alla *cancel culture* mettono insieme politica dell'identità e intersezionalità e contrappongono interessi economici, di "classe" – anche da parte di chi non auspica interventi politici radicali – e identità di gruppo. Tuttavia, è possibile ricomporre le due dimensioni. Così come la denuncia dell'anacronismo del punto di vista attuale sul passato può esser vista come un legittimo tentativo di pluralizzare la rappresentazione storica per favorire soggetti marginalizzati nel presente. Anche se il marxismo è spesso rappresentato come necessariamente alternativo all'approccio intersezionale, al contrario, nelle sue forme eterodosse, si è confrontato con il tentativo di rileggere la storia e di ridefinire la critica dell'economia politica intrecciando le dimensioni di classe, genere e "razza". Tuttavia, come mostrano i due testi analizzati, il lungo dibattito sul rapporto tra universalismo e identità e sul rapporto tra le varie forme di oppressione continua ad essere aperto.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Althusser L. (1971), *Per Marx*, Roma: Editori riuniti.
- Amselle J.L. (2009), *Il distacco dell'Occidente*, Roma: Meltemi.
- Arrighi G. (1994), *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*. Milano: Il saggiatore, 2014.
- Baccaro L. (2023), *I limiti della sinistra culturale*, in «Micromega», 1, pp. 12-18.
- Balibar E. (1994), *La filosofia di Marx*, Roma: manifestolibri.
- Baroncelli F. (1996), *Il razzismo è una gaffe. Eccessi e virtù del «politically correct»*, Roma: Donzelli Editore.
- Belardinelli S. (2022), *Cancel culture: l'identità come volontà senza verità*, in «Paradoxa», anno XVI, 2, pp. 25-38.
- Bello, G. B. (2020), *Intersezionalità. Teorie e pratiche tra diritto e società*. Milano: Franco Angeli.
- Benjamin W. (1940), *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino: Einaudi, 1995.
- Bohrer A. (2019), *Marxism and intersectionality*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- Breman J. e van der Linden M. (2014), *Informalizing the Economy: The Return of the Social Question at a Global Level*, in «Development and Change», 45, pp. 920-940.
- Brown W. (2002), "Suffering the paradoxes of rights" in W. Brown e J. Halley (eds.), *Left legalism, left critique*, Durham: Duke University Press, pp. 420-434.
- Bruckner P. (2021), *Un colpevole quasi perfetto*, Milano: Guanda.
- Butler, J. (1998), *Merely Cultural*, in «New Left Review», I, 227, January-February, pp. 33-44.
- Cannito M., Mercuri M., Tomatis F. (2022), *Cancel culture e ideologia gender. Fenomenologia di un dibattito pubblico*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Carney N. (2016), *All Lives Matter, but so Does Race: Black Lives Matter and the Evolving Role of Social Media*, in «Humanity & Society», Vol. 40(2), pp. 180-199.
- Cento M. (2022). *Passare a contrappello la storia: il mestiere dello storico ai tempi della cancel culture*, in «Paradoxa», anno XVI, 2, pp. 39-54.
- Clark M. (2020), *DRAG THEM: A Brief Etymology of So-Called 'Cancel Culture'*, in «Communication and the Public», 5, 3-4, pp. 88-92.
- Combahee River Collective (1977), "A Black feminist statement" in K.-Y. Taylor, *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective*, Chicago: Haymarket Books, pp. 15-27, 2017.
- De Benedetti A. (2022), *Così non schwa. Limiti ed eccessi del linguaggio inclusivo*, Torino: Einaudi.
- Dei F. (2021), *La cancel culture come subcultura politica*, in «Psiche», 2, luglio-dicembre, pp. 493-509.

- Edara D. (2016), *Biography of a Blunder Base and Superstructure in Marx and Later*, Cambridge: Cambridge Scholar Publishing.
- Faloppa F. (2022), “Breve storia di una strumentalizzazione. Alle origini dell’espressione ‘politically correct’”, in AA.VV., *Non si può più dire niente? 14 punti di vista su politicamente corretto e cancel culture*, Milano: UTET, pp. 69-88.
- Fanon F. (1961), *I dannati della terra*, Torino: Einaudi, 2007.
- Fazio G. (2020), *Ritorno a Francoforte*, Roma: Castelvecchi.
- Federici S. (2004), *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*, New York: Autonomedia.
- Federici S. (2012), *Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, Oakland: PM Press.
- Fine B. e Saad-Filho A. (2016), *Marx’s capital*, Londra: Pluto press.
- Fraser N. (1995), *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age*, in «New Left Review», 212, July- August, pp. 68-93.
- Fraser N. (1997), *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, New York e Londra: Routledge.
- Fraser N. (2013), *Triple movement*, «New Left Review», 81, May-June, pp. 119-131.
- Gutman A. (1994, ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Haider A. (2018), *Mistaken identity*, Londra/New York: Verso.
- Hall S. (1985), *Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates*, in «Critical Studies in Mass Communication», (2), 2, June, pp. 91-114.
- Hall S. (1996), ‘Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity’, in D. Morley e K. H. Chen (eds.) *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londra e New York: Routledge, pp. 411-441.
- Hall S. (2016), “Rethinking the Base and Superstructure” in J. D. Slack and L. Grossberg (eds.) *Cultural studies 1983. A theoretical history*, Duke University Press.
- Honneth A. e Fraser, N. (2007), *Redistribuzione o riconoscimento?* Roma: Meltemi.
- Lilla M. (2018), *L’identità non è di sinistra. Oltre l’antipolitica*, Venezia: Marsilio.
- Marion Young I. (1997), *Unruly Categories. A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory*, in «New Left Review», I, 222, March – April, pp. 147-160.
- Marramao G. (2003), *Passaggio a Occidente*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Martin J. (2008), “Introduction”, in *Nicos Poulantzas reader*, Londra/New York: Verso.
- Marx K. (1857) “Introduzione” in *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica (‘Grundrisse’)*, vol. 1, Torino: Einaudi, 1976.
- Marx K. (1850) *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* in “Opere scelte di Marx e Engels” (a cura di Luciano Gruppi,) Roma: Editori riuniti, 1966
- Marx K. (1852) *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* in “Opere scelte di Marx e Engels” (a cura di Luciano Gruppi), Roma: Editori riuniti, 1966
- Marx K. (1867), *Il Capitale, vol. 1*. Torino: Einaudi, 1975.
- Marx K. (1859), *Per la critica dell’economia politica*, Roma: Editori riuniti, 1979.
- Mastrocola P. e Ricolfi, L. (2022), *Manifesto del libero pensiero*, Milano: La nave di Teseo.
- Meiksins Wood E. (1981), *The separation of the economic and the political in capitalism*, in «New Left Review», I, 127, May-June, pp. 66-95.
- Mezzadra S. (2014), *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Roma: manifestolibri.
- Mezzadra S. e Neilson B. (2014), *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna: il Mulino.
- Mezzadra S. e Neilson B. (2019), *The Politics of Operation. Excavating Contemporary Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- Mezzadri A. (2019), *On the value of social reproduction*, in «Radical Philosophy» 2.04 / Spring, pp. 33-41.

- Moulier Boutang Y. (2002), *Dalla schiavitù al lavoro salariato*. Roma: Manifestolibri.
- Norris P. (2023), *Cancel Culture: Myth or Reality?*, in «Political Studies», Vol. 71(1), pp. 145–174.
- Pisanty V. (2019), *I guardiani della memoria e il ritorno delle destre xenofobe*. Milano: Bompiani.
- Quijano A. (2000), *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in «Nepantla: Views from South», Vol. 1, n° 3, pp. 533-580.
- Saad Filho A. e Fine B. (2016), *Marx's 'Capital'*. Londra: Pluto press.
- Scott J.W. (1997), *La Querelle des Femmes in the Late Twentieth Century*, in «New Left Review», I, 226, November-December, pp. 3-19.
- Serughetti G. (2021), *Il vento conservatore. La destra populista all'attacco della democrazia*, Bari-Roma: Laterza.
- Taylor K.-Y. (2017) *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective* Chicago: Haymarket Books.
- Wacquant L. e Bourdieu P. (1999), *On the cunning of imperialist reason*, «Theory, culture & society», Vol. 16(1), pp. 48-58.