Filosofi(e)Semiotiche, Vol. 12, N. 1, 2025

Donne per la pace e la sostenibilità: memorie, pratiche, narrazioni

ISSN 2531-9434

Tra Judith Butler e Alessandra Chiricosta: una lettura della nonviolenza e dell'autocoscienza combattente femminista per riorientare lo sguardo fallogocentrico e risignificare la "forza" nelle realtà sociali e imprenditoriali.

[Between Judith Butler and Alessandra Chiricosta: An Interpretation of Nonviolence and Feminist Combative Self-Awareness to Reorient the Phallogocentric Gaze and Reframe "Force" in Social and Entrepreneurial Contexts]

Alberto Grandi

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"

alberto.grandi94@gmail.com

Abstract

[IT] Nel corso della storia occidentale, i femminismi hanno agito come forze trasformative e di "pace", mettendo in discussione assetti di potere e proponendo modelli alternativi fondati sull'equità, sulla coesistenza e sulla sostenibilità delle relazioni. Questo contributo si inserisce all'interno di tale orizzonte, proponendo una rielaborazione delle teorie di Judith Butler e Alessandra Chiricosta – in dialogo con Derrida – orientata a una finalità sociale e aziendale: promuovere pratiche eque e innovative attraverso la decostruzione dello sguardo maschile egemonico. L'intento è quello di rafforzare la partecipazione e la parità sociale e lavorativa di ogni persona, attraverso strategie performative capaci di scardinare il paradigma fallogocentrico che ha storicamente legato la *"forza"* al dominio e alla visibilità maschile. In questo quadro, la *nonviolenza* come azione performativa di Butler e l'*autocoscienza combattente femminista* di Chiricosta emergono come pratiche corporee

ISSN 2531-9434

trasformative, capaci di generare nuovi sensi, sovvertire gerarchie e favorire relazioni sostenibili. Il corpo, da oggetto rappresentazione, diventa soggetto attivo di resistenza e di narrazione, aprendo spazi per nuovi modi di vedere e convivere. L'obiettivo è contribuire alla costruzione di contesti – sociali, politici e lavorativi – in cui la forza non coincida con la sopraffazione, ma con la capacità di trasformare i conflitti in possibilità, promuovendo pari dignità e riconoscimento.

Parole chiave: *Nonviolenza, Autocoscienza Combattente Femminista, Performatività, Fallogocentrismo, Sguardo Maschile.*

Abstract

[EN] Throughout Western history, feminisms have acted as transformative and "peaceful" forces, challenging power structures and proposing alternative models based on equity, coexistence, and the sustainability of relationships. This contribution situates itself within this horizon, offering a reworking of the theories of Judith Butler and Alessandra Chiricosta – in dialogue with Derrida – aimed at a social and organisational objective: to promote equitable and innovative practices through the deconstruction of the hegemonic male gaze. The aim is to strengthen social and workplace participation and equality for all individuals, through performative strategies capable of dismantling the phallogocentric paradigm that has historically linked "force" with domination and male visibility. In this context, Butler's concept of nonviolence as performative action and Chiricosta's feminist combative self-awareness emerge as transformative bodily practices, capable of generating new meanings, subverting hierarchies, and fostering sustainable relationships. The body, from being an object of representation, becomes an active subject of resistance and narration, opening up spaces for new ways of seeing and coexisting. The objective is to contribute to the construction

ISSN 2531-9434

of contexts – social, political, and professional – in which force is no longer equated with overpowering, but rather with the capacity to transform conflicts into opportunities, promoting equal dignity and recognition.

Keywords: *Nonviolence, Feminist Combative Self-Awareness, Performativity, Phallogocentrism, Male Gaze.*

ISSN 2531-9434

1. Introduzione

Nel corso della storia occidentale, i femminismi hanno messo in discussione diversi assetti di potere, proponendo modelli alternativi fondati sull'equità. Queste prospettive hanno agito – e agiscono – come "forze di pace", capaci di riorientare le strutture oppressive e aprire spazi di coesistenza. È in quest'ottica che si inserisce il presente lavoro, proponendo una lettura incrociata delle teorie di Judith Butler[1] e Alessandra Chiricosta – in dialogo con Derrida – al fine di individuare strategie trasformative. Va chiarito, però, che non si intende offrire una trattazione esaustiva del loro pensiero, ma si propone piuttosto una rielaborazione dei loro contributi, orientata a una finalità sociale e aziendale: decostruire lo *sguardo maschile* per promuovere pratiche eque. Nel quadro di una civiltà in cui l'"uomo-maschio" è divenuto canone universale, infatti, la maschilità – intesa come struttura sistemica fondata su gerarchie violente – è divenuta il "Medesimo" (DERRIDA 1995: 103): ossia, il centro di significazione reiterato come norma dell'ordine simbolico (BUTLER 1993: 108). In questo contesto, il *logos* è stato coniugato al *fallo*, generando ciò che DERRIDA ha definito *fallogocentrismo* (1980: 433): un paradigma in cui il maschile, appropriandosi della "forza-*logos*", domina la scena del discorso e della *rappresentazione visiva*. La proposta teorica che qui si vuole sviluppare si muove proprio da questa centralità del vedere – e dell'essere visti – attraverso una lente maschile, mettendo in discussione l'otticocentrismo che struttura le relazioni di potere, attraverso nuove "rappresentazioni" corporee in grado di decostruire una caratteristica *essenziale* della maschilità: la *forza* (CHIRICOSTA 2019: 7). A partire da tali premesse, la teoria della performatività di genere elaborata da BUTLER (1990: 199) – fondata sull'*iterazione* di atti linguistici e corporei – costituisce uno strumento cruciale per comprendere non solo come lo sguardo sociale normi la produzione dei "sé", ma anche come tale processo possa essere sovvertito. In particolare, la *nonviolenza* butleriana

[1] Importante è specificare che Butler si identifica come persona queer, l'uso del femminile nei suoi confronti richiamerà pertanto la sua accezione di "persona queer".

ISSN 2531-9434

si configura come una forma di *"performance"* capace di disinnescare le strutture fallogocentriche attraverso pratiche corporee decostruenti (BUTLER 2020). Questa prospettiva, a mio avviso, trova un'interessante consonanza con la nozione di *autocoscienza combattente femminista* (ACF) proposta da CHIRICOSTA (2024: 60), che rilegge le arti combattenti e le filosofie orientali come pratiche corporee di resistenza, in grado di generare nuove narrazioni e relazioni in ambito sociale e lavorativo. Nonviolenza e combattività, apparentemente in opposizione, si intrecciano dunque come due modalità complementari di *performare* un diverso rapporto con il potere, decostruendo le condizioni sistemiche della *"forza-logos"* fallogocentrica e aprendo a orizzonti di riconoscimento e interdipendenza.
Lo scopo di questo lavoro, in sintesi, è quello di effettuare una lettura intrecciata di Butler e Chiricosta per mettere in luce come pratiche corporee performative, attuate attraverso azioni di nonviolenza e ACF, possano contribuire a riorientare lo sguardo maschile e a promuovere condizioni sociali e lavorative più eque.

2. La costruzione simbolica del maschile come universale in relazione alla forza-logos

Prima di analizzare come le prospettive di Butler e Chiricosta possano generare nuove narrazioni, è necessario soffermarsi su un nodo centrale della tradizione occidentale, ossia il legame tra maschilità e *logos* e la conseguente centralità dello sguardo maschile. Questo passaggio risulta cruciale, poiché le pratiche di ACF e di nonviolenza mirano a riorientare quello sguardo, decostruendo e risignificando suoi aspetti fondanti: come il concetto di "forza". Nel corso della storia occidentale, infatti, l'uomo-maschio si è costituito come detentore esclusivo della *forza* ("muscolare") (CHIRICOSTA 2019: 7) e del *logos* (BUTLER 2004: 85), collocandosi al vertice di una gerarchia che egli stesso ha istituito e la cui legittimità si fonda proprio sul possesso di tali attributi. Questa autodefinizione del maschile come "forza" fallica e *logos*, *con-fonde*

ISSN 2531-9434

questi due elementi, generando una struttura performativa in cui la razionalità e la virilità si sostengono reciprocamente: sviluppando il *fallogocentrismo* (DERRIDA 1980: 433). Questo legame tra maschilità e forza-logos, si è poi perpetuato e ritradotto nel corso delle tradizioni occidentali, giungendo fino a oggi tramite due "prospettive". [2]

Innanzitutto, la virilizzazione del *logos* si realizza attraverso la sua incarnazione nel maschile, articolata simbolicamente nella tradizione greca e giudaico-cristiana. Nella prima, il rapporto platonico tra oralità e scrittura si incarna in due figure maschili, quella del "padre" e del "figlio", dove la funzione del *logos* viene assegnata al paterno (DERRIDA 1972a: 138); nella seconda, invece, nell'immagine di "Cristo" come portatore corporeo del Verbo (logos) del Dio padre, incarnando nel maschile un *logos* che diviene performativo assoluto (DERRIDA 2008: 397). Queste associazioni maschili del *logos* – all'interno del fallogocentrismo – non solo legittimano determinati corpi a "possederlo" e "usarlo", ma intrecciano anche le caratteristiche del *logos* a quelle maschili, in particolare la "forza". Infatti, non solo il *logos* si è virilizzato, ma anche il maschile si è costituito come *logos* attraverso l'associazione con la "forza (del pensiero)". Il termine "maschilità" indica difatti un nodo di significazione che raccoglie diverse attribuzioni legate alla "forza", quali: "coraggio", "aggressività", "virtù" (dal latino *vir* – "uomo-maschio" – da cui *virile* e *virtus*), ma anche *"logos"*. Ciò ha portato il maschile a elevarsi a "Medesimo", ossia nucleo centrale della significazione, realizzando quel *logos* mediante un agire *virile*. Questa assunzione della forza-*logos* da parte del maschile emerge già nella tradizione greca. In greco, infatti, l'aggettivo *ἀνδρεῖος* (*andreîos*), ossia uomo-maschio (da ἀνήρ, *anēr*), traduce termini come "coraggioso" e "audace", intesi nel loro concretizzarsi in una "virilità guerriera" – ossia in una "*forza* combattente e violenta". Questa parola, *andreîos*, compare ampiamente già nell'*Iliade*, disciplinando molteplici generazioni di uomini alla *"virilità"*.

[2] Sul piano psicoanalitico, si può leggere questa articolazione simbolica anche alla luce di Lacan, per cui il "Simbolico" è strutturato attorno alla funzione del *fallo* come significante privilegiato, organizzando così l'ordine del linguaggio e delle relazioni sociali (LACAN 1966).

ISSN 2531-9434

A questo proposito, Simone WEIL (1940) analizza ampiamente la correlazione tra "forza" e "maschilità" presente nell'*Iliade*, sostenendo come la "forza" sia la protagonista del poema, in quanto "potenza impersonale" che caratterizza gli eroi. Questa "forza", che secondo WEIL si identifica con i protagonisti, è tuttavia agita con un fine preciso: dominare e sottomettere attraverso la "violenza", sia essa *fisica* – la spada di Achille – o *intellettiva* – la "ragione" di Odisseo (1940: 39). In questo senso, fin dai poemi omerici, il termine "maschile" viene significato in relazione alla *forza-violenza* che esso agisce per sottomettere l'altro. Una "forza-violenza" che non si limita, come anticipato, alla sola sopraffazione fisica, ma si articola in molteplici caratterizzazioni associate poi all'*andreîos*. Platone, ad esempio, nel *Lachete*, lega la "maschilità" alla *Virtù*, in particolare nella sua sfaccettatura del *coraggio*. In questo dialogo, infatti, Platone ragiona sull'utilità di insegnare le "arti combattenti" come strumenti per sviluppare il pensiero razionale e strategico (potendo giungere così alla Virtù), associando in questo modo la "forza combattente" a quella della *ragione* (PLATONE 2015: 178a-181d). Questa sovrapposizione platonica ha contribuito a trasferire l'idea di "forza" dalla sfera fisica a quella intellettuale, elevando la "forza del pensiero" a prerogativa maschile. Ciò risulta coerente con la concezione aristotelica dell'"uomo(-maschio)" come *zōon logon echon*, aderendo completamente il "maschile" con il *logos*. Nella tradizione greca, quindi, il maschile diviene per sua stessa definizione "sopraffattorio", "virtuoso" e *"razionale"*, in una parola *"forte"*, elevando e legittimando se stesso come "Medesimo". Tale "forza" maschile, ne consegue, non si limita alla potenza muscolare, ma si intreccia alla razionalità, generando *concatenazioni semantiche* che elevano la maschilità – rispetto a tutto il resto – tanto nel corpo quanto nella mente. Questa articolazione del maschile come forza-*logos* trova una continuità anche nelle attuali configurazioni neoliberiste imprenditoriali. I "sé aziendali" – intesi come costruzioni performative delle figure professionali – infatti, si plasmano attraverso un *lessico fallogocentrico* che valorizza qualità associate alla *razionalità virilizzata*: competizione, prestazione, individualismo e resilienza. L'azienda diventa così uno spazio normativo, in cui la razionalizzazione e la virilizzazione del "sé" professionale sono premiate, interiorizzate e riprodotte

ISSN 2531-9434

come canone. Ne consegue che, se i "sé aziendali" sono riconosciuti come legittimi nella misura in cui rispecchiano attribuzioni "maschili", allora chi non è "maschio" incontrerà maggiori difficoltà nel legittimare la propria figura professionale, poiché si genera una discrepanza tra il genere e la narrazione sociale. Questo scarto produce molteplici criticità. Ad esempio, una donna non solo avrà difficoltà a raggiungere posizioni di comando, ma anche a esercitare tale ruolo, in quanto il comando è associato alla "forza" e la "forza" al maschile. In questo senso, il lessico neoliberista riattualizza la norma sociale di genere, gerarchizzando binariamente le persone in relazione ai loro corpi. Così, la teoria della performatività di genere butleriana – ossia l'*iterazione* di atti socioculturalmente normati che produce i "sé" – si manifesta anche nel contesto aziendale, rivelando come la costituzione, l'attuazione e il riconoscimento delle figure professionali siano orientati da codici fallogocentrici. Tuttavia, trovando nella "forza" un nodo centrale dell'egemonia maschile, lavorare sulla sua risignificazione può contribuire a riarticolare il discorso egemone e aprire percorsi equi. Come vedremo, la pratica dell'ACF può essere letta come un'azione performativa butleriana utile a tali fini, in quanto sfrutta la struttura *iterativa* dell'agire corporeo per ridefinire il concetto di "forza". Attraverso la ripetizione differente di gesti e posture, infatti, l'ACF rompe con il contesto originario in cui la forza è inscritta e apre a nuovi sensi. Ciò è funzionale anche in ambito aziendale, non solo poiché tali pratiche sono utili per prevenire discriminazioni e molestie, ma anche in quanto ridefiniscono le narrazioni di genere e i conseguenti rapporti di potere.

A ogni modo, riassumendo, il "maschile" si è significato attraverso la "forza" – tanto fisica quanto intellettuale – auto-legittimandosi come unico detentore del *logos* ed elevandosi a "Medesimo". Da questa posizione ha potuto stabilire gerarchie e sensi, divenendo canone sociale. Come vedremo, tale canonizzazione ha reso il dominio maschile "naturale" e "legittimo", rendendo la maschilità *invisibile* e consentendole di orientare il proprio sguardo in modo da presentarsi come neutro e oggettivo.

ISSN 2531-9434

3. Dallo sguardo all'azione: decostruire l'hexis fallogocentrica tra performatività e autocoscienza combattente femminista

Il maschile, associandosi alla forza-*logos*, inscritta anche nella funzione simbolica del fallo in senso lacaniano (LACAN 1966), si è dunque costituito come *canone*, naturalizzando la posizione egemonica che si è autoattribuito ed elevandosi a universale. In quanto norma implicita, la maschilità è passata inosservata, sottraendosi così alla riflessione critica. Ciò mostra come, nel paradigma fallogocentrico, il "fallo" non solo si intrecci con il *logos*, ma finisca per dissolversi in esso, dando luogo a un uso virilizzato del *logos* stesso che, da un lato, centralizza il maschile come soggetto universale e, dall'altro, struttura la realtà secondo logiche gerarchiche e violente, proprie di una razionalità modellata sul maschile. La genderizzazione del sapere e la centralizzazione del maschile vengono così *invisibilizzate*, normalizzandosi[3]. Paradossalmente, però, questa invisibilità non è il risultato di un'assenza dallo sguardo, bensì di una sua eccessiva esposizione, secondo due aspetti intrecciati: l'assunzione dello sguardo maschile come prospettiva dominante; e la continua rappresentazione del maschile in posizioni di potere, che finisce per renderlo impercettibile proprio in quanto *onnipresente*.

Per quanto riguarda il primo aspetto, osserva DERRIDA (2008: 348), l'esperienza "ottica" si configura come uno sguardo violento che seziona e *interpreta* l'oggetto visibile: come un'"autopsia". Questa interpretazione "visiva" e "autoptica", però, non è neutra, bensì modellata dalla narrazione egemonica del maschile. Di conseguenza, la scena del "vedere" diventa anche una scena del "sapere" e del "potere", in quanto chi guarda esercita una presa e un dominio sull'oggetto che viene guardato e interpretato (DERRIDA 2008: 350), secondo metriche genderizzate. Un esempio aziendale di ciò si può riscontrare nei processi di selezione del personale, dove l'"immagine" della persona candidata – spesso costruita attorno a codici prestazionali maschili

[3] Per LACAN (1966), questa invisibilizzazione è parte della struttura stessa del Simbolico, dove la funzione fallica agisce come principio organizzatore invisibile ma pervasivo delle relazioni sociali e del linguaggio.

ISSN 2531-9434

– viene assunta come "neutra", ma in realtà riflette uno sguardo fallocentrico che esclude altre modalità di presenza, spingendo la persona candidata a *omologarsi* a quei codici di riconoscibilità. In questo quadro, la persona addetta alla selezione incarna lo sguardo "autoptico", poiché, nel guardare, interpreta e valuta, esercitando una forma di dominio sul "sé" dell'altra persona, trattata implicitamente come oggetto di un'autopsia visiva. La scena del colloquio si configura dunque come una scena di visione performativa, in cui lo sguardo non si limita a descrivere, ma *costituisce* ciò che è considerato accettabile e professionale. Tale effetto performativo dello sguardo "autoptico", coerentemente con la teoria della performatività di Butler, si estende poi a ogni dimensione del sociale, pre-significando strade consone alle persone in relazione al loro genere. In questo quadro, la pratica dell'ACF genera un vero e proprio "problema ottico" di genere, poiché introduce, entro i confini dello sguardo maschile, un linguaggio corporeo non conforme né a ciò che viene codificato come "forza", né a ciò che è riconosciuto come "femminile". Una donna che pratica arti marziali, infatti, contribuisce a costruire una narrazione alternativa del "femminile", rendendo visibile una "forza" che, nel discorso sociale dominante, le è preclusa (CHIRICOSTA 2024: 61).

Nel quadro del paradigma fallogocentrico, dunque, l'esperienza del "vedere" non è mai neutra, ma si configura come uno sguardo plasmato dallo e nello sguardo "maschile". Ciò sviluppa un *otticocentrismo* fallocentrico, dove l'occhio si fa nucleo dell'esperienza conoscitiva, ma le griglie interpretative sono pre-definite da un canone maschile. In questo senso, ciò che si vede – così come ciò che viene mostrato – non è semplicemente dato, ma è performativamente costruito. Che si tratti delle immagini proposte dai media o dei materiali aziendali, la realtà visibile è sempre selezionata e resa "intelligibile" da dispositivi "artefatti" che ne determinano il senso. È in questa cornice che DERRIDA introduce il termine "artefattualità", sottolineando che l'attualità è sempre "fatta" attraverso operazioni tecniche, politiche e simboliche (1996: 3). Questo aspetto di costruzione visiva dell'"attualità" – e dunque della realtà – è ripreso anche da BUTLER in relazione alla definizione di "azione nonviolenta" (2020: 144). Se, infatti, è chi ha il potere che può definire cosa si intende con "violenza", allora anche una protesta pacifica

ISSN 2531-9434

per i diritti LGBTQIA+ può essere, attraverso i canali di informazioni "autorizzati", *mostrata* come violenta, "montando" le immagini in modo da creare narrazioni discriminatorie. Pertanto, chi ha il potere è in grado di "montare le immagini" secondo il proprio posizionamento, sottraendosi – al contempo – da ciò che viene visto. Così, il maschile diventa parte invisibile ma determinante del processo di rappresentazione, dove ciò che esso vede – e decide di mostrare – diviene l'ordine naturale delle cose, poiché gli schemi interpretativi che ne orientano la costruzione restano impliciti (DERRIDA 1993: 16).

In continuità con questa riflessione, lo sguardo "maschile" appena delineato si intreccia con un'altra ramificazione dell'esperienza otticocentrica. Infatti, oltre il "vedere" come sguardo "autoptico" genderizzato, la canonizzazione invisibilizzante della maschilità è anche esito della costante esposizione del maschile in spazi e ruoli di potere. Dalla presidenza di uno Stato alla guida di un'azienda, difatti, la reiterata presenza di corpi maschili in posti di comando produce un'*abitudine* visiva che contribuisce a normalizzare quei corpi e quei comportamenti. La relazione tra corpi, visibilità e abitudine, dunque, contribuisce a strutturare la percezione collettiva del potere e della sua legittimità. A questo proposito, CHIRICOSTA (2019: 34), evidenzia come, nel corso della storia occidentale, chi non veniva riconosciuto come maschio è stato sistematicamente *invisibilizzato* all'interno della scena sociale. Questa esclusione si è realizzata, ad esempio, attraverso la relegazione delle "donne" alla sfera domestica. Al contrario, il maschile ha rappresentato – e in larga parte lo fa tutt'oggi – la figura *visibile* in ogni ambito del potere e della vita pubblica. Questa condizione di perenne visibilità è decisiva nel radicamento dell'egemonia maschile, poiché agisce come un atto linguistico performativo che continuamente riproduce la narrazione fallogocentrica. Di conseguenza, tale narrazione, reiterata e interiorizzata, plasma lo sguardo sociale, abituando le persone a identificare i corpi maschili con il comando e la *forza*. Si produce così un'"*hexis* fallogocentrica", ossia un'abitudine incarnata che orienta le percezioni e i comportamenti, rendendo quel tipo di rappresentazione del potere non solo dominante, ma anche "naturale". Questa "abitudine incarnata" si estende anche nell'ambito aziendale, dove si interiorizzano forme visive

ISSN 2531-9434

del potere e della diversità – in particolare di genere – che plasmano non solo la costituzione dei "sé aziendali", ma anche le loro relazioni e possibilità d'azione. Anche qui, la pratica dell'ACF può essere letta come una strategia performativa decostruzionista – e *nonviolenta* – capace di disinnescare le associazioni tra forza e maschilità. Un esempio potrebbe essere rappresentato da un percorso formativo rivolto alla dirigenza, in cui alla tradizionale *leadership training* venga affiancata una pratica laboratoriale ispirata all'ACF. Attraverso esercizi di consapevolezza corporea mutuati dalle arti marziali, le persone partecipanti – di ogni genere – sarebbero infatti guidate a esplorare modalità di presenza e *forza* non basate sull'imposizione, ma sull'ascolto, il radicamento e la responsività – elementi chiave sia dell'ACF di Chiricosta sia della nonviolenza di Butler. Un'esperienza di questo tipo, pertanto, potrebbe contribuire a rendere visibile – e dunque trasformabile – l'automatismo percettivo che associa la *leadership* a una corporeità maschile, favorendo invece l'emergere di narrazioni alternative.
Pertanto, se "vedere" costantemente i medesimi corpi e comportamenti contribuisce a saldare una specifica *hexis*, allora proporre nuove "immagini" e rappresentazioni implica decostruire tale abitudine, ri-orientando lo sguardo sociale. È proprio in questo quadro che, come approfondiremo, si inseriscono le teorie butleriane della *performatività* e della *nonviolenza*, insieme alla pratica dell'ACF di Chiricosta, poiché strumenti capaci di consolidare nuovi immaginari e rendere effettivo il cambiamento culturale.

4. La nonviolenza come pratica performativa. Butler tra decostruzione del fallogocentrismo e costruzione di spazi equi

Nel paradigma fallogocentrico, dunque, il maschile ha centralizzato i suoi "occhi", invisibilizzando però tale centralità in quanto normata e interiorizzata come *hexis*. Per riorientare tale sguardo, le teorie di Butler – qui assunte come cornice concettuale del lavoro, su cui si innesta la prospettiva dell'ACF di Chiricosta – appaiono particolarmente feconde, in particolare

ISSN 2531-9434

nella sua rilettura della performatività linguistica in relazione al concetto di nonviolenza. Per approfondire, Butler recupera il concetto di performatività attraverso la critica derridiana agli *speech acts* di AUSTIN: ossia, il fatto che il linguaggio non si limita a descrivere, ma produce realtà, a condizione che siano rispettati alcuni criteri – convenzione, pertinenza del contesto, sincerità e coerenza (1962: 17). DERRIDA, tuttavia, mette in discussione questa stabilità dell'enunciato, sostenendo come la forza dei performativi non risiede nella presenza di condizioni ideali, quanto nella loro strutturale *iterabilità*: la possibilità di essere ripetuti, estratti e reinseriti in nuovi contesti, restando così aperti a esiti imprevisti e mai del tutto controllabili dall'emittente (1990: 78). È proprio nella nozione di *iterabilità* che BUTLER (1997: 157) riconosce la dimensione politica del linguaggio, in quanto capace di intervenire nei regimi di senso dominanti attraverso pratiche di risignificazione e sovversione. Tuttavia, ciò che rende qui stimolante la prospettiva butleriana, è l'estensione della riflessione sull'iterazione anche al corpo. Nel pensiero di Butler, infatti, il corpo non è un dato biologico, ma una pratica collettiva, ripetuta e situata, che può sovvertire le norme di genere attraverso l'iterazione e la risignificazione degli atti che lo costituiscono. In questo senso, il corpo è *trasformativo* perché può diventare il luogo stesso del cambiamento sociale e simbolico (BUTLER 1990: 199). È in questa prospettiva che si colloca la sua riflessione sulla nonviolenza, intesa come specifica azione corporea performativa capace di agire trasformativamente sulla realtà.

Per comprendere cosa intende Butler per nonviolenza, però, è fondamentale prima chiarire il senso che attribuisce al termine "violenza". Infatti, secondo BUTLER (2020: 11), la violenza può riferirsi a molteplici livelli, dagli atti fisici, alle comunicazioni discriminatorie, fino alle strutture sistemiche che producono disuguaglianza. Coerentemente con la sua visione performativa, pertanto, Butler rifiuta una definizione rigida e universale della violenza, al contrario, ne sottolinea il carattere *interpretativo, contestuale e iterabile*. Scrive BUTLER: «la violenza è sempre un concetto interpretato. Ciò non significa che la violenza non sia nient'altro che interpretazione […]. Al contrario, significa che la violenza si dà sempre all'interno di contesti molto ampi, talvolta in conflitto tra loro» (2020: 28). Questa prospettiva, dunque,

ISSN 2531-9434

non implica un relativismo nichilista, ma apre alla possibilità di riconoscere la violenza in forme nuove, spesso invisibili o normalizzate. In tal senso, la violenza non è solo un atto, ma un *effetto* reiterato che si consolida attraverso pratiche quotidiane. In ambito aziendale, ne sono un esempio le forme comunicative *paternaliste* che, pur mascherandosi da cortesia, rafforzano rapporti gerarchici e contribuiscono alla marginalizzazione.

Un ulteriore aspetto da considerare sulla violenza, dice BUTLER, è che la sua denotazione rimarca aspetti considerati negativi, quindi da limitare o punire (2020: 14). Ciò diventa un'arma a doppio taglio, in quanto chi ha il potere può definire *chi* e *cosa* sia violenza (BUTLER 2020: 144). Così, chi protesta per condizioni di lavoro precarie potrebbe essere descritto come "violento" in quanto fomentatore di "disordine di massa". In questo modo, si disinnesca il potenziale trasformativo della protesta, ricodificandola negativamente attraverso la carica semantica della parola "violenza".

Dunque, a causa della plasticità semantica e delle connotazioni del termine "violenza", nascono molti dibattiti su come agire. Da un lato, dice BUTLER, alcune prospettive sostengono che l'uso della violenza diventa inevitabile al fine del *suo* contrasto, poiché ci si muove dentro il campo della violenza stessa – trasformando così atti violenti in *controviolenza* giustificata (2020: 20). Dall'altro, c'è la prospettiva di rifuggire a ogni atto definibile come violento, collocandosi così nella dimensione della *non-violenza*: ossia la *negazione* della violenza.

Butler, rispetto a queste due polarizzazioni, articola un discorso più complesso. Essa, infatti, propone una concezione della *nonviolenza* (senza trattino) non come negazione della violenza, né come strategia di controviolenza, ma come *azione performativa* capace di decostruire i regimi di senso violenti e, al contempo, costruire pratiche relazionali e istituzionali più eque (BUTLER 2020: 11). Nello specifico, BUTLER definisce la nonviolenza secondo quattro aspetti intrecciati.

In primo luogo, come pratica sociopolitica *collettiva*, orientata a contrastare la distruzione sistemica e a promuovere un mondo fondato sul riconoscimento dell'interdipendenza, nonché sulla realizzazione concreta di libertà e uguaglianza nei campi economico, sociale e politico (2020: 37).

ISSN 2531-9434

In secondo luogo, la nonviolenza non promana necessariamente da una zona "pacifica e tranquilla dell'anima", quanto è spesso espressione di indignazione e aggressività (2020: 38). Pertanto, non bisogna confondere l'aggressività con la violenza, poiché le forme di resistenza nonviolenta *possono e devono essere* condotte *aggressivamente* (2020: 59). Questo aspetto, si interseca con la prospettiva dell'ACF, nella quale la pratica combattente riarticola l'aggressività non come forza violenta, ma come energia trasformativa.
In terzo luogo, la nonviolenza è un agire esposto a tensioni e ambiguità. Ciò poiché nel momento in cui il corpo entra in contatto con il potere, esso esercita una forza che può essere confusa con la violenza. Tuttavia, si tratta di un uso consapevole ed etico della forza: una forma di resistenza fisica che si oppone senza distruggere, richiedendo la capacità di distinguere tra una forza che trasforma e una che danneggia (BUTLER 2020: 39). Anche in questo caso, la riflessione sull'ACF trova un punto di incontro con la prospettiva butleriana, in particolare nel concetto di forza. Sia la pratica nonviolenta che l'ACF, infatti, mirano a risignificare la forza, sottraendola alla logica maschile della sopraffazione e restituendole un senso trasformativo e liberatorio.
Infine, in quarto luogo, la nonviolenza non è un principio assoluto, ma una pratica etico-politica in continua negoziazione, che prende forma nel campo stesso della violenza. Essa implica dunque un impegno prolungato a riorientare aggressività e conflitto verso la costruzione di uguaglianza e libertà (BUTLER 2020: 40).
Nella prospettiva butleriana, in sintesi, la *nonviolenza* non consiste in un'astensione passiva, ma si configura come un agire trasformativo che riorienta lo sguardo sociale, aprendo spazi per nuove possibilità di riconoscimento e pari opportunità. Lungi dall'essere un principio assoluto o una "postura pacificata dell'anima", essa si nutre di tensioni etiche, ambivalenze corporee e forze come aggressività e indignazione, che vengono rielaborate in chiave costruttiva. L'azione nonviolenta non si limita perciò a prevenire la violenza, ma mira a produrre condizioni strutturali che ne rendano impraticabile l'articolazione. Essa si configura come un esercizio performativo collettivo, capace di de-articolare i dispositivi simbolici e materiali che normalizzano la sopraffazione, promuovendo spazi relazionali fondati sulla coesistenza, la

ISSN 2531-9434

responsabilità e l'interdipendenza.
In questo senso, adottare la nonviolenza in azienda non significa semplicemente evitare conflitti, ma impegnarsi in pratiche che riorientano l'aggressività verso forme di confronto costruttivo, capaci di sfidare le gerarchie di potere fallogocentriche. Un esempio concreto può essere rappresentato da laboratori di formazione ispirati proprio all'ACF, dove pratiche dialogiche e corporee aiutano a riconoscere e trasformare le forme di dominio interiorizzate nei linguaggi e nei ruoli organizzativi. In questo contesto, emozioni come rabbia e indignazione vengono rielaborate collettivamente, non per distruggere ma per generare cambiamento all'interno dell'azienda.
La stessa BUTLER, del resto, riconosce nell'autodifesa una possibile forma di azione nonviolenta, ossia un modo per pensare un "sé vulnerabile ma relazionale", non solo capace di proteggersi dalle violenze, ma anche di decostruire le strutture che le rendono sistematiche (2020: 25). La retorica dell'autodifesa, infatti, varia a seconda della posizione che il "sé" occupa nel campo sociale: se rivendicata da soggettività minoritarie, può costituire una risposta legittima alla marginalizzazione e all'invisibilizzazione; se invece impiegata da soggetti dominanti, rischia di operare come meccanismo di conservazione del privilegio e di violenza preventiva (BUTLER 2020: 26).
A partire da questa distinzione, si apre lo spazio per una rielaborazione femminista dell'autodifesa come pratica critica, che – come evidenzierà la proposta di Chiricosta – non si limita a reagire, ma lavora per trasformare l'otticocentrismo maschile e le concatenazioni semantiche alla base della *forza-violenza* fallogocentrica.

5. Riscrivere la forza a partire da Chiricosta. L'Autocoscienza Combattente Femminista tra pratiche corporee e formazione organizzativa

Se la riflessione di Butler fornisce la cornice teorica di riferimento, Chiricosta la attraversa con un approccio situato e pratico, traducendo in azione e in dispositivi formativi le categorie butleriane. Infatti, la nonviolenza butleriana,

ISSN 2531-9434

come delineato, si esprime in pratiche corporee trasformative, in cui la forza viene rielaborata in chiave etica per generare resistenza e risignificazione delle norme egemoniche. In questa prospettiva, nella mia lettura, l'ACF – proposta da CHIRICOSTA (2024) – si configura come azione nonviolenta, in quanto pratica corporea trasformativa che risignifica collettivamente la "forza", promuove consapevolezza e decostruisce i dispositivi simbolici che associano le categorie "non maschili" a debolezza e passività, restituendo loro *agency* e contrastando la subordinazione. In questo senso, l'ACF agisce come atto performativo, capace di rompere con il contesto che salda la "forza" al maschile, *iterandola* in forme in grado di generare nuovi sensi. È proprio quest'ultimo aspetto che reputo decisivo nella pratica dell'ACF, ovvero la potenzialità di riscrittura di un concetto – la "forza" – che nel corso dei secoli ha organizzato la realtà attraverso l'egemonia maschile. Tuttavia, per comprendere come l'ACF agisce, è decisivo ora definirla, in particola a partire dalle parole che la compongono, ossia: *autocoscienza* e *combattente*. Innanzitutto, il termine autocoscienza viene ripreso in chiave femminista dalla *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, per sottolineare un processo di soggettivazione che si realizza non nell'interiorità, ma nella relazione conflittuale, corporea e storicamente situata. In questo contesto, l'uso del termine "autocoscienza" assume un valore *sovversivo*: non si tratta, infatti, di affermare un "soggetto" già costituito, bensì di attivare una presa di consapevolezza incarnata e collettiva che smaschera le strutture normative interiorizzate. L'ACF si configura così come una pratica filosofica e trasformativa che, come afferma CHIRICOSTA, "parte dal superamento del binarismo cartesiano corpo/mente e si sviluppa come processo di de-colonizzazione dei corpi-territorio inferiorizzati" (2024: 61). L'ACF, dunque, non si limita all'apprendimento di tecniche difensive, ma mira a disinnescare le norme sociali che regolano l'agire conforme ai generi. In linea con le teorie butleriane della performatività e della nonviolenza, l'ACF fa del *corpo* un luogo di resistenza e risignificazione, capace di *iterare* nuove narrazioni. Il corpo – inteso come unità inscindibile di corpo e mente e non come loro opposizione gerarchica – diventa così il luogo in cui *combattere* l'egemonia fallogocentrica, decostruendola e risignificandola.

ISSN 2531-9434

Il "combattere" a cui si fa qui riferimento, però, ha una declinazione semantica più articolata rispetto all'*hexis* comune. Secondo Treccani, combattere significa "impegnarsi con ogni mezzo a qualche scopo cercando di superare ogni ostacolo o difficoltà"[4]. Combattere, quindi, assume una sfaccettatura diversa rispetto a quella fallogocentrica, che sottolinea invece l'idea di "colpire" e sovrastare. In effetti, combattere deriva dal verbo latino *battuĕre*, che indica, appunto, "battere" o "colpire". Tuttavia, "battere" (com-*battere*), in italiano indica anche il "percorrere". Di conseguenza, "combattere", in una lettura nonviolenta dell'ACF, può essere inteso come il "percorrere uno scopo con la volontà – collettiva – di superare ostacoli o difficoltà".

L'ACF pertanto, nella mia lettura, è una filosofia pratica radicata nelle arti marziali, che rifiuta prospettive opposizionali per riscrivere le narrazioni socioculturali attraverso una *forza combattiva*. Questo processo si manifesta principalmente nel linguaggio corporeo-comportamentale, concepito come un continuo gioco di forze e un intreccio dinamico di significazione, che agisce come contro-movimento rispetto alla logica fallogocentrica. Nei gruppi femministi degli anni Settanta (CHIRICOSTA 2024: 28), infatti, il corpo viene riscoperto come spazio di linguaggio ed espressione, in cui le donne prendono parola non solo verbalmente, ma anche attraverso la fisicità stessa. Le pratiche combattenti sono quindi fondamentali per evitare che il discorso si limiti a un mero esercizio metaforico e retorico, permettendo invece di esplorare, attraverso la totalità del "sé", nuove dinamiche di connessione e narrazione (CHIRICOSTA 2019: 259), capaci di contrastare i meccanismi d'inferiorizzazione del fallogocentrismo articolatisi attorno al concetto di "forza" (CHIRICOSTA 2024: 46).

Un caso concreto d'azione risignificante dell'ACF è rintracciabile nella teoria dei *wu xing* (CHIRICOSTA 2019), che, attraverso i cinque movimenti della filosofia cinese[5] , spiega le dinamiche di manifestazione e trasformazione della *forza*. Nella semiotizzazione *wu xing* della forza, infatti, essa si produce in un costante divenire, dove l'*acqua* rappresenta uno dei suoi punti massimi d'espressione proprio a causa della sua *mollezza* e "debolezza" – trovando la

[4] https://www.treccani.it/vocabolario/combattere/

[5] Ossia i cinque elementi: legno, fuoco, terra, metallo e acqua

ISSN 2531-9434

sua efficacia applicativa in movimenti circolari, che permettono di assorbire e trasformare le tensioni muscolari e l'energia degli attacchi "avversari". Ciò è stimolante poiché, in questa prospettiva, la *mollezza*-debolezza non è binariamente oppositiva alla "forza", bensì una delle sue espressioni possibili (CHIRICOSTA 2019: 64), proponendo una strutturazione semantica totalmente differente rispetto a quella dominante. Nell'*hexis* fallogocentrica, infatti, il maschile si definisce attraverso il *possesso* della forza – una "forza", che, come sostenuto, vede l'intrecciarsi di molteplici significazioni: violenza, fisicità, ma anche *logos*. Al contrario, il femminile, come sua opposizionalità, viene concepito come *privo* di forza, dunque come debole e "molle" (dal latino *mollier*, da cui *mulier* ossia "moglie"). Il paradosso emerge quando, nella teoria dei *wu xing*, la forza – tradizionalmente associata al maschile nella cultura occidentale – trova la sua massima espressione proprio in ciò che viene codificato come femminile: la mollezza. Attraverso la pratica dei *wu xing* si sviluppa, perciò, una consapevolezza della forza che non segue le direttrici di senso fallogocentriche, ma le scardina, destabilizzando l'intero nodo semantico della forza-*logos* maschile. In altri termini, il paradosso della forza come mollezza, sovverte l'assunto occidentale secondo cui il femminile, in quanto molle, è privo di forza, poiché quest'ultima si manifesta – *anche* – nella mollezza. Di conseguenza, viene meno che il maschile sia l'unico possessore della forza, destabilizzando così la sua elevazione egemonica a "Medesimo".

Tuttavia, è importante qui non cadere nell'errore che DERRIDA sottolinea in *La doppia seduta* (1972b: 199), ossia tentare di decostruire il sistema *ribaltando* le categorie gerarchiche, mantenendo però la violenza gerarchizzante stessa. Nella prospettiva dell'ACF, infatti, non si sostiene che la "mollezza-debolezza" sia *più* efficace della forza *virilista*, ribaltandone la gerarchia, ma si *rovescia* tale caratteristica – la "mollezza-debolezza" – nella parola "forza", aprendone direttrici di senso nuove. La forza, così, non viene più semanticamente concatenata *solo* a matrici maschili – violenza, durezza, sopraffazione – ma anche a nuove direttrici: "mollezza", fluidità, trasformazione. Allo stesso modo, lo scopo dell'ACF non è quello di sostenere che le "donne" sono "forti" quanto gli "uomini" o di più, ma mostrare come

ISSN 2531-9434

la visione oppositiva della forza, in relazione a maschio/femmina, è parziale e limitante, vincolando alcuni corpi a una prospettiva di "debolezza" prescritta culturalmente dallo "sguardo maschile".
La pratica combattente femminista, in sintesi, mira a mettere in luce le modalità con cui la "forza" si manifesta e si trasforma, sfidando le visioni tradizionali su cui si fonda l'ordine sociale. In quest'ottica, un'applicazione concreta di tali principi può realizzarsi anche nei contesti aziendali, attraverso percorsi formativi volti a decostruire modelli organizzativi basati sulla "forza", intesa come potere gerarchico e sopraffattorio. Formare ambienti di lavoro orientati alle pari opportunità, infatti, non significa *solo* garantire accesso equo a ruoli e risorse, ma aprire lo spazio simbolico e relazionale in cui i "sé" possano esprimersi oltre le dicotomie forza/debolezza, maschile/femminile e *agency/communality*. In questa prospettiva, la formazione aziendale – attraverso la pratica dell'ACF – può diventare un luogo di risignificazione dei "sé aziendali", superando le logiche neoliberiste dell'"imprenditore di sé", prestazionale, competitivo e individualista, per orientarsi verso un *"sé combattente"*, situato e relazionale, capace di riconoscere la forza nell'interdipendenza, nel fluire e nel co-agire. Questa trasformazione può essere favorita da percorsi che integrino pratica corporea e riflessione collettiva, come nei laboratori di ACF, dove tecniche marziali adattate – ad esempio esercizi di deviazione e assorbimento dell'energia altrui, o simulazioni di gestione condivisa degli spazi – allenano all'*ascolto*, alla *gestione nonviolenta del conflitto* e alla *cooperazione strategica*. Tradotte in ambito aziendale, queste pratiche incidono sulla cultura organizzativa, migliorando il clima lavorativo e riducendo le dinamiche di sopraffazione simbolica o comunicativa. Ciò può avvenire, ad esempio, attraverso esercizi come il *tui shou* (o "spinta delle mani"), una pratica marziale in cui due persone, mantenendo un contatto corporeo continuo, alternano spinte e assorbimenti, deviando e reindirizzando la forza ricevuta. L'esercizio funziona solo quando si instaura una connessione con l'altra persona, trasformando un potenziale gesto di sopraffazione in una pratica di ascolto e relazione. In questo senso, tali allenamenti diventano preziosi per riarticolare concetti chiave del neoliberismo, come la *competitività*, reinterpretandola non come antagonismo ma come tensione alla

ISSN 2531-9434

co-evoluzione. Ne emergono così figure professionali che non si esauriscono nella conformazione a modelli fallogocentrici di efficienza produttiva, ma si aprono a pratiche di riconoscimento reciproco, dove la *forza* non è espressione di conquista, ma di coesistenza *nonviolenta* trasformativa.
Così intesa, la formazione aziendale tramite l'ACF non produce solo competenze, ma *trasforma lo sguardo*, disallineandolo dall'orizzonte maschile che associa valore e potere alla gerarchia e alla sopraffazione. Intervenire sulla semantica della forza in ambito organizzativo, dunque, significa agire sulle *strutture* percettive che sostengono la disuguaglianza, proponendo un'etica della relazione in cui ogni corpo – e ogni ruolo – possa essere attraversato da una forza non riducibile alla logica del dominio, ma pienamente espressiva nella molteplicità delle sue forme. In sintesi, come evidenziato da BUTLER a proposito della nonviolenza (2020: 37), la pratica dell'ACF mira a decostruire strutturalmente le condizioni che rendono possibile la violenza, sottraendole terreno e favorendo la creazione di ambienti relazionali *nonviolenti* ed equi. In azienda, questo approccio si adatta a contesti manageriali, multinazionali, PMI o imprese familiari, declinandosi in programmi di *leadership, prevenzione delle molestie e gestione nonviolenta dei conflitti*, con l'obiettivo di operare un cambiamento strutturale. L'ACF diventa così un dispositivo performativo capace di orientare l'agency organizzativa verso la coesistenza e la trasformazione reciproca, aprendo la strada a dinamiche imprenditoriali non centrate sull'accumulazione competitiva, ma sulla sostenibilità sociale e sulla qualità dei legami, dove la performance si misura anche attraverso il benessere e la co-azione.

6. Conclusione

La pratica nonviolenta, attraverso l'ACF, si manifesta quindi come linguaggio performativo in grado di – attraverso corpi e collettività – *iterare* qualcosa di nuovo, risignificando concetti cardine dello sguardo maschile, come la "forza". Al contempo, il suo esercizio pone *corpi sovversivi* al centro della

ISSN 2531-9434

scena, decostruendo l'*hexis* maschile e la sua egemonia invisibilizzata. Lo scopo delle pratiche nonviolente e *combattenti*, dunque, non è semplicemente quello di ribaltare i poli di una gerarchia, ma di disinnescarne i presupposti stessi, offrendo nuove condizioni di intelligibilità per corpi e relazioni.

Così, l'incontro tra la *nonviolenza* di Butler e l'*autocoscienza combattente femminista* proposta da Chiricosta rappresenta un orizzonte teorico e pratico potente per la costruzione di futuri equi e trasformativi. Da un lato, infatti, la proposta di Butler invita a pensare la nonviolenza non come rinuncia alla forza, ma come ridefinizione delle condizioni in cui essa si manifesta. Dall'altro, l'ACF di Chiricosta offre strumenti corporei e filosofici per incarnare questa trasformazione, attraverso pratiche combattenti nonviolente, che riconfigurano lo spazio e le narrazioni sociali. L'ACF, difatti, svela come la forza possa essere attraversamento, flusso, ascolto del movimento dell'altro. In questa visione, anche il gesto tecnico diventa linguaggio politico, dove il corpo che devia, assorbe e trasforma non è solo esercizio difensivo, ma una nuova proposta narrativa. Il corpo diviene perciò un elemento che parla, agisce e disarma – anche simbolicamente – la pretesa di un'unica egemonia della visione e del potere fallogocentrico. Entrambe le prospettive, con modalità differenti ma intersecate, denunciano quindi l'otticocentrismo della cultura occidentale: ossia, uno sguardo che ha significato le persone secondo metriche gerarchiche, presupponendo il maschile come neutro e legittimo egemone, in quanto detentore della forza. Attraverso le pratiche e le teorie della nonviolenza performativa e dell'ACF, invece, è possibile riorientare lo sguardo, producendo un decentramento che apre alla pluralità dei segni e alla possibilità di vedere e sentire altrimenti.

In definitiva, costruire ambienti – aziendali, sociali e politici – in cui la forza non coincida con la sopraffazione, ma con la possibilità di trasformare le relazioni, di convivere nelle differenze, di riconoscersi nei legami, significa costruire un futuro di pari opportunità e dignità. Tradotto in termini concreti per il mondo del lavoro, questo significa strutturare ambienti in cui la produttività non dipenda esclusivamente dalla pressione individuale o dalla competizione interna, ma dalla capacità collettiva di innovare, cooperare e affrontare le sfide in modo solidale. Percorsi di ACF applicati alla formazione

ISSN 2531-9434

aziendale permettono di integrare l'interdipendenza come risorsa strategica, ridisegnando ruoli, gerarchie e processi in chiave equa. Non si tratta, perciò, di una proposta sottrattiva rispetto al modello economico dominante, ma di un paradigma attivo, in cui il potere organizzativo non viene abolito, bensì redistribuito e reso permeabile alle differenze, aprendo a una nuova etica imprenditoriale capace di coniugare competitività e responsabilità sociale. Ed è proprio in questo intreccio tra teoria e pratica, filosofia e corpo, pensiero e gesto – dove l'impianto teorico di Butler trova un'espansione situata e performativa nelle elaborazioni di Chiricosta – che si dischiude la possibilità concreta di immaginare una *pace* capace di trasformare i contesti, non come assenza di conflitto, ma come pratica quotidiana di giustizia, equità e coesistenza.

ISSN 2531-9434

Bibliografia

• AUSTIN, John, Langshaw (1962), How to Do Things with Words, Oxford, Oxford University Press.

• BUTLER, Judith (1990), Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, New York, Routledge.

• BUTLER, Judith (1993), Bodies that matter. On the discursive limits of "sex", New York, Routledge.

• BUTLER, Judith (1997), Excitable Speech. A Politics of the Performative, New York, Routledge.

• BUTLER, Judith (2004), Undoing Gender, New York, Routledge.

• BUTLER, Judith (2017), «When Gesture Becomes Event», Anna, Street, Juliet, Alliot, Magnolia, Pauker [a cura di], in Inter Views in Performance Philosophy, London, Palgrave Macmillan pp. 171-191.

• BUTLER, Judith (2020), The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind, London-New York, Verso Books.

• CHIRICOSTA, Alessandra (2019), Un altro genere di forza, Roma, Iacobellieditore.

• CHIRICOSTA, Alessandra (2024), Muoversi nello spazio senza chiedere permesso. Autodifesa e autocoscienza combattente femminista, Roma, Castelvecchi.

• DERRIDA, Jacques (1967), «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», in L'écriture et la différence, Paris, Seuil.

ISSN 2531-9434

• DERRIDA, Jacques (1972a), «La Pharmacie de Platon», in La dissémination, Paris, Seuil.

• DERRIDA, Jacques (1972b), «La double séance», in La dissémination, Paris, Seuil.

• DERRIDA, Jacques (1980), «Le facteur de la vérité» in La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, Paris, Flammarion.

• DERRIDA, Jacques (1990), «Limited Inc. a b c…», in Limited Inc., Paris, Galilée.

• DERRIDA, Jacques (1993), Spectres de Marx, Paris, Galilée.

• DERRIDA, Jacques (1995), Mal d'Archive. Une impression freudienne, Paris, Galilée.

• DERRIDA, Jacques (1996), STIEGLER, Bernard, Ėchographies de la télévision, Paris, Galilée.

• DERRIDA, Jacques (2008), La bête et le souverain Volume I (2001-2002), Paris, Galilée.

• LACAN, Jacques (1966), «La signification du phallus», in Écrits, Paris, Seuil.

• PLATONE (2015), Lachete, Reale G. [a cura di], Milano, Bompiani.

• WEIL, Simone (1940), «L'Iliade ou le poème de la force», in Les Cahiers du Sud, n. 230-231.