

I confini sessuali del politico*

NATASCIA MATTUCCI**

Tutti gli uomini, salvo poche eccezioni, e di qualunque classe sociale, per una infinità di ragioni poco lusinghiere per un sesso che passa per forte, considerano come un fenomeno naturale il loro privilegio di sesso e lo difendono con una tenacia meravigliosa, chiamando in aiuto Dio, chiesa, scienza, etica e le leggi vigenti, che non sono altro che la sanzione legale della prepotenza di una classe e di un sesso dominante. Ed è per questo che, malgrado gli intimi rapporti che corrono fra i vari problemi, mi parve di poter isolare il problema della condizione sociale della donna, da tutti gli altri fenomeni morbosi dell'organismo sociale, generati in gran parte da quel dramma terribile della vita, ch'è la lotta per l'esistenza.

Anna Kuliscioff

Lo status dei contraenti

Se gettassimo uno sguardo ad alcuni dei principali paradigmi della filosofia politica moderna, tra i quali il contratto, lo Stato o, sul versante dei consociati, la cittadinanza, ci troveremmo a fare i conti con le condizioni di accesso alla sfera pubblica e con i confini del politico. Con confine intendiamo il limite estremo e convenzionale che segna l'inclusione entro uno spazio politico, ma possiamo altresì riferirci in modo più generico alla possibile delimitazione dell'estensione di un singolo, sia fisica che simbolica. Nel celebrato romanzo di Toni Morrison *Amatissima*, in cui si narra il doloroso intreccio di schiavitù e maternità sul corpo della protagonista Sethe, ricorre l'espressione «uomini senza pelle» per riferirsi ai bianchi e al loro potere illimitato, senza confini¹. Commentando l'utilizzo paradigmatico e fortemente evocativo di questa figura, frequente nella letteratura afroamericana, quale emblema dell'assenza di limiti del potere schiavista, Alessandro Portelli ha rimarcato come essa indichi l'incapacità di fer-

* Parte delle considerazioni contenute in questo contributo sono apparse nel mio *Lessico della politica. Donne tra diritti e cittadinanza*, Libellula, Tricase (Le) 2012.

** Docente di Filosofia Politica, Università di Macerata.

¹ T. Morrison, *Amatissima*, Frassinelli, Milano 2003, p. 303.

marsi e di avvertire la presenza di un confine tra sé e il mondo esterno². L'assenza di pelle si riferisce a una mancanza di quella forma costitutiva capace di limitare la propria libertà e di riconoscere gli altri, evitando di assorbirli in una soggettività sconfinata.

Il richiamo alla *questione dei confini* che questa figura sembra indicare si presta a essere altresì traslata dalla sfera razziale a quella sessuale, a suggerire una riflessione di carattere più ampio sui criteri distintivi di vario ordine che hanno avuto e hanno tuttora la capacità di discriminare per stabilire chi può essere considerato una persona a tutti gli effetti o, per meglio dire, «chi sia in grado di accedere a uno *status* contraente che permetta di scegliere/rifutare trattamenti»³. Questi criteri assumono la funzione, al di là dei loro contesti applicativi, di scale di misurazione, di matrice biometrica o talora sociometrica, attraverso le quali catalogare l'umanità e smistarla tra esclusi e inclusi nella cornice di uno spazio politico che il contrattualismo classico ha variamente declinato. Se pensiamo ai confini sessuali del politico in senso lato, come sfera del vivere insieme, ci troviamo dinanzi a una differenza topografica tra sesso maschile e femminile che ha storicamente assegnato al primo l'inclusione nel mondo e la possibilità di dispiegare in esso la sua esistenza, relegando il secondo alla dimensione privata e domestica.

Quella fenomenologia composita e ricca di varianti interne nominabile con il termine *femminismo*, che prende le mosse dal punto di vista teoretico in seno a quel dibattito illuminista occidentale che ha posto al centro il fondamento dei diritti dell'uomo, origina dalla problematica constatazione dell'oppressione e della subordinazione sociale e politica delle donne legata all'appartenenza al sesso femminile. La frontiera dell'inclusione o del misconoscimento da quella sfera pubblica rischiarata dalla luce della ragione, che si intreccia a più riprese con la storia politica occidentale, corre sul filo della razza, del sesso, della classe, per indicare solo alcuni dei parametri per differenziare l'umanità. Michel Foucault nei suoi corsi ricorda come il discorso razzista abbia offerto al bio-potere una scala di catalogazione all'interno della specie umana che consente di rompere

2 A. Portelli, *Non era una storia da tralasciare*, in T. Morrison, *Amatissima*, cit., pp. 394-395.

3 A. Besussi, *Neocontrattualismo e teoria della giustizia*, in L. Cedroni – M. Calloni, *Filosofia politica contemporanea*, Le Monnier, Firenze 2012, p. 136.

l'idea di continuità assumendo invece la sua frammentazione⁴. La prosa razzista, che in più occasioni ha assunto nella storia sembianze amministrative riscontrabili in regimi politici che hanno legalizzato discriminazioni razziali attraverso un insieme complesso di leggi e pratiche che riflettono e perpetuano disuguaglianze sociali, offre una preliminare mappatura e catalogazione del vivente. Il principio di frammentazione del biologico insito nel razzismo si presta così ad essere assunto in forma di collante narrativo e di prosa legittimante entro ordini politici che, in contesti e forme variamente modulabili e con intensità diversa, hanno come caratteristica quella di discriminare sul fronte minimo dell'accettabilità in una società decente o su quello più elevato della significanza politica. L'operazione di frammentazione del *continuum* biologico, essenza del razzismo, implica una mappatura di ciò che appare, cui non possono che seguire separazioni, misurazioni, classificazioni e gerarchizzazioni.

In questa saldatura tra misurazione biologica e gerarchizzazione, presa a carico dal potere per fornire una sottolineatura di stampo naturalistico a squilibri e disuguaglianze sociali e politiche, possiamo riscontrare un punto di innesto tra razzismo e sessismo che sembra dare conto di come la nascita sessuata, in particolare la differenza sessuale, possa fungere da criterio per discriminare tra un sesso superiore e uno inferiore, tra un dominatore e un dominato. Si potrebbe affermare che la gerarchia tra uomo e donna praticata e teorizzata sin dall'esperienza greca come limite interno alla sfera politica rappresenta uno dei fondamenti della tradizione occidentale. E allora «la differenza sessuale come principio di discriminazione fra un sesso dominante e un sesso dominato è appunto un fenomeno evidente perché, lungi dal negarlo o dal nascondere, la tradizione gli dà un fondamento teorico che lo riproduce e lo giustifica»⁵. Il termine sessismo è utilizzato dalle prime militanti femministe per mostrare che il sesso – non dissimilmente da quanto accade per la «razza» – è un fattore socialmente costruito di discriminazione, subordinazione e svalorizzazione⁶. La sua convergenza con la causa razzista non è casuale: è frutto del tentativo di dare

4 M. Foucault, *“Il faut défendre la société”*. Cours au Collège de France 1975-1976, Gallimard, Paris 1997.

5 A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in F. Restaino, Ead., *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999, p.113.

6 L. Kandel, *Sexisme*, in P.-A. Taguieff (sous la direction de), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Puf, Paris 2013, p. 1672.

legittimità politica alla lotta delle donne. In analogia con il lavoro compiuto sulla nozione di «razza» e razzismo, dietro l'impiego del sessismo c'è una dura critica femminista nei confronti di discorsi di naturalizzazione ed essenzializzazione del «femminino».

Il dato di fatto o finanche l'evidenza della supremazia di un sesso sull'altro, al di là delle variegate indagini che ne hanno esplorato e ricostruito dispositivi di matrice ontologica, pone dinanzi a un ordine patriarcale a sovranità maschile, androcentrico o fallogocratico, che ha prodotto un dominio nella cultura, nella politica e nella storia. Sin dalle loro prime sporadiche apparizioni, le riflessioni femministe hanno puntato il dito contro un ordine a centralità maschile, costruito su dicotomie progressive – ragione-passione, politica-casa, pubblico-privato – che non si limitano a indicare la compresenza di sfere distinte poste, tuttavia, su un piano orizzontale e interrelato, ma danno conto di un catalogo di differenze ossificate, sottratte alla negoziabilità dei contraenti, che organizzano in senso gerarchico inclusi ed esclusi.

A partire dagli anni Settanta del secolo scorso, la proliferazione delle figure femministe su scala globale si è mossa non più o non soltanto nella direzione di una denuncia del sessismo che connota l'ordine patriarcale, ma anche verso un'attenta decostruzione di quell'intreccio tra sapere e potere, nominabile nei termini di ordine simbolico, che ha posto il maschile come norma-parametro-paradigma dell'umanità nella sua interezza⁷. La fenomenologia politica e istituzionale moderna e il lessico che la veicola sono forgiati entro un ordine simbolico patriarcale che ha proiettato e rappresentato l'umanità intera attraverso una sua sola parte. Da qui il lavoro archeologico e decostruttivo dei femminismi riguardo al nesso uomo-umano determinante per i diritti dell'uomo/umani, nonché riguardo all'incompiutezza della cittadinanza, se riferita a donne non pienamente cittadine in una prospettiva sostanziale.

Nell'ordine simbolico patriarcale, la differenza sessuale non viene perciò intesa come una differenza che divide gli esseri umani in uomini e donne, bensì come una differenza che fa differire le donne dagli uomini. Visto che sugli uomini – anzi, sull'Uomo che tende a sostanziarli in un concetto universale –

7 M. Calloni, *Generi e femminismi*, in L. Cedroni, Ead., *Filosofia politica contemporanea*, cit., p. 64.

si modella l'essere umano per eccellenza, il differire delle donne dagli uomini diventa una differenza che corrisponde ad una mancanza o inferiorità. Poiché possiede appieno le qualità propriamente umane (la ragione, per esempio) l'uomo è superiore alla donna che invece ne è carente. «Per natura» l'uomo è atto a comandare e la donna a obbedire. Sempre per natura, l'uomo occupa i luoghi dei saperi della politica, mentre la donna appartiene alla sfera domestica e ai lavori di cura⁸.

In maniera non dissimile da quanto sottolinea Morrison con l'espressione «uomini senza pelle» a proposito della suddivisione dell'umanità in «razze», l'assenza di confini attiene altresì a *un* Uomo esito di un processo di astrazione che disincarna *gli* uomini e rispetto al quale il differire in termini sessuali richiama un'umanità mancata. E allora quando impieghiamo il concetto di confine vogliamo altresì evocare il millenario sconfinamento, la *hybris* che la differenza maschile ha esercitato in termini di potere e sapere autoproclamandosi come metro dell'umano. Catharine MacKinnon ha scritto che «quel che succede alle donne o è troppo particolare per essere universale o troppo universale per essere particolare, intendendosi con ciò o troppo umano per riguardare la donna o troppo femminile per riguardare l'umanità»⁹.

In questa breve disamina, vale la pena richiamare le critiche che fin dagli albori il pensiero femminista non ha mancato di rivolgere a un termine ambiguo e gravato da sedimentazioni concettuali quale quello di *natura*, cercando di decostruire il determinismo biologico e l'essentialismo da esso veicolati. Si è trattato di un lavoro genealogico entro un terreno strutturato da teorie, costumi, percezioni, istituzioni e suffragato talora dalla scienza, ma il più delle volte dalla forza dei pregiudizi, da quelli che Hannah Arendt considera pezzi di passato che tendono a essere riproposti in forma di precomprensione acritica dinanzi a novità che esigerebbero la capacità di esprimere un giudizio autonomo e singolare, provando a tracciare un cerchio di senso attorno a un evento¹⁰.

Le insidie addensatesi attorno al termine *natura*, che non riguardano sol-

8 A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, cit., p. 117.

9 C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1994, p.98.

10 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p.13.

tanto l'inferiorizzazione "per natura" della donna, ratificata e perpetuata entro l'ordine simbolico patriarcale, ma che attengono altresì ad altre categorie misconosciute che costellano le società contemporanee – come ad esempio, i pregiudizi che assumono l'eterosessualità a norma naturale e l'omosessualità ad anormalità contro natura¹¹ –, ci interrogano a proposito di quel «processo di normalizzazione operato da coloro che decidono le norme» e che porta a considerare come "naturali" pratiche (finanche individui) che corrispondono o si conformano alla norma che quell'epoca o quel contesto assumono quale parametro universale¹². Questa domanda investe altresì tecnologie di potere che agiscono, foucaultianamente, non più o non soltanto per esclusione, marginalizzazione o repressione («per prelevamento»), ma attraverso la formazione e l'accumulo di un sapere («che arriva a raggiungere la grana minuta dell'individualità») trasferibile a supporti istituzionali (Stato, istituzioni o famiglia)¹³. In questa curvatura prospettica, la «norma» si fa «portatrice di una pretesa di potere», «è un elemento a partire dal quale un determinato esercizio del potere si trova fondato e legittimato» e reca con sé «un principio di designazione e un principio di correzione», un'attitudine inventiva legata a una tecnica di trasformazione traducibile in progetto normativo¹⁴.

La neutralizzazione del femminile nell'universale maschile è gravida di conseguenze anche sul piano filosofico. Nei suoi diari statunitensi del 1949, gettando le basi per un canovaccio sulla storia dei sentimenti, Günther Anders annota che «se né l' "io" né "l'esser-ci" mostrano caratteri sessuali, ciò sembra poter significare solamente che ai filosofi la *petite différence* appare accidentale, a posteriori, empirica, insomma metafisicamente impresentabile»¹⁵. I filosofi tendono a dividere le cose di questo mondo tra ciò che è «degnò di metafisica» e ciò che è «indegnò di metafisica», includendo la differenza tra gli oggetti indegni. L'«io», la «coscienza», l'«esser-ci» sono stati effettivamente considerati asessuati, né uomo né donna. Secondo Anders, dietro questo fatto si nasconde

11 M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 38.

12 A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, cit., p. 117.

13 M. Foucault, *Les anormaux. Cours aux collèges de France. 1974-1975*, Gallimard, Paris 1999.

14 Ivi.

15 G. Anders, *Amare, ieri. Appunti sulla storia della sensibilità*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 81.

una premessa inespressa evidente, vale a dire che tutti questi soggetti sono di sesso maschile.

Il potere del nostro universo maschile, che in molte lingue ha fatto dell'«essere umano» una semplice variante della parola «uomo» non ha contagiato anche la filosofia? L'«io» e la «coscienza» non sono forse soggetti maschili? Chi nel nominare la parola «io» ha mai pensato alla signora Fichte? Non associamo forse la «persona» nonostante sia linguisticamente *feminini generis*, e si proponga di esprimere l'idea morale dell'essere umano in generale, a qualcosa di maschile?¹⁶.

Queste annotazioni, pur constatando un fatto evidente, non dischiudono l'apertura di un pensiero altro dal punto di vista della differenza sessuale. Tuttavia, in esse si prende atto di come la differenza rappresenti una di quelle condizioni di possibilità tanto care ai filosofi.

Se, come suggerisce Françoise Collin, guardassimo al modo in cui il problema delle donne si posiziona nei dispositivi filosofici del secolo scorso, ci troveremmo a dare conto di tracce spesso periferiche che il pensiero femminista ha dissotterrato e ripercorso con archeologica attenzione a partire dagli anni Settanta del Novecento¹⁷. Tra le cause che potrebbero spiegare lo spazio esiguo che tale problema occupa nella filosofia novecentesca si può fare riferimento alla separazione della filosofia dalle scienze esatte e all'autonomizzazione delle scienze umane come entità a se stanti. Così, la sottrazione che la filosofia patisce dell'«analisi del dato», unita a un'irrilevanza attribuita alla questione dei sessi rispetto ad altre (le classi per esempio), può forse rendere ragione di come la sfera filosofica sia rimasta a lungo lo specchio della norma maschile. In questa linea prospettica, si può rimarcare che «prima del femminismo, le poche donne filosofo non hanno affrontato il problema dei sessi, né Jeanne Hersch, né Suzanne Langer o Gisèle Brelet, Jeanne Delhomme o Simone Weil o Edith Stein, e neppure Hannah Arendt»¹⁸.

16 Ivi, p.82.

17 F. Collin, *La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, in F. Thébaud, *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 306.

18 Ivi, p. 307.

I pensieri femministi che si sviluppano negli anni Settanta, pur nell'intreccio con le principali linee filosofiche del secolo (marxismo, strutturalismo, post-modernismo, psicoanalisi) si connotano per la specifica attenzione che la questione delle donne, della differenza dei sessi e del soggetto, assumono all'interno delle loro riflessioni. In particolare, la questione dei rapporti fra sessi come gerarchie di potere acquista progressivamente una rilevanza politica. Prima di allora nella storia delle filosofie femministe un punto di svolta è rappresentato da *Le deuxième sexe* (1949) di Simone de Beauvoir, opera che offre una diagnosi analitica della condizione di subalternità delle donne affiancandola all'intento di descrivere l'essere nel mondo da una prospettiva femminile¹⁹. Entro l'alveo esistenzialista in cui si muovono le riflessioni della pensatrice francese, la condizione di subordinazione non è spiegata attraverso l'innatismo, quasi si trattasse di un destino fisiologico, psicologico o economico, perché ognuno è libero e può scegliere la via della progettualità per trasformare la sua vita. Ogni soggetto ha la possibilità di porsi concretamente come trascendenza attraverso una serie di finalità, attuando la propria libertà in un perpetuo passaggio ad altre libertà. Quando, tuttavia, la trascendenza scade nell'immanenza la libertà rischia di contrarsi in mera contingenza. Se l'esistenza indica l'aprirsi al movimento dialettico fra trascendenza, come libertà infinita di significarsi, e immanenza, quale fatticità e contenuto concreto dell'esistenza stessa, la situazione nella quale si colloca la donna è quella di una immanenza e oggettualità funzionale in cui l'Uomo ha preteso di irrigidirla. Già nel definire la propria identità il dichiararsi "donna" costituisce una verità al cui fondo si ancora ogni altra affermazione. Al contrario, «un uomo non comincia mai col classificarsi come un individuo di un certo sesso: che sia uomo è sottinteso»²⁰.

Per Beauvoir, la soggettività della donna è rinserrata nelle sue particolari condizioni anatomiche, mentre quella maschile rappresenta il tipo umano assoluto, dimentico della sua corporeità e capace di instaurare una relazione normale con un mondo oggettivabile ai suoi occhi. La donna appare allora come un essere sessuato appesantito da una corporeità che la distingue come Altro. L'inferiorità femminile è stata alimentata nel corso della storia facendo ricorso a un intreccio di narrazioni e dispositivi che hanno chiamato in causa la religione, la filosofia,

19 S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012.

20 Ivi, p.21.

la teologia e non da ultimo la biologia. Che si tratti di classe, di «razza» o di sesso, i tentativi di legittimare una condizione di inferiorità fanno ricorso a strategie giustificative spesso analoghe. In questo senso, l'*eterno femminino* rinvia all'*anima negra* e al *carattere ebraico*, seppur in forme di misconoscimento differenti. A Beauvoir va tributato il merito di aver ricostruito le modalità che hanno portato la donna ad essere l'Altro. Per liberarla dalla presa, anche concettuale, di un maschile assolutizzato e senza confini occorre riattraversare la biologia, la psicoanalisi, la mitologia.

È da questa preliminare riflessione sul processo di normalizzazione che ha modellato gli esseri umani sull'Uomo come dagherrotipo universale che bisogna interrogarsi su *status* e caratteristiche di coloro che, come nel caso delle donne, abitano la sfera pubblica senza aver contribuito alla sua formazione né a livello lessicale né nei suoi paradigmi. I confini del politico ci dicono sempre qualcosa di chi è in possesso dei requisiti per essere un contraente. Se guardiamo alla linea contrattualista moderna che si è avvalsa di un esperimento mentale contro-fattuale – il contratto sociale – per dare fondamento all'ordine politico, questa, secondo quanto notoriamente Carole Pateman ha rimarcato, nasconde come la storia del *sexual-social pact* si collochi nella genesi dei diritti politici e nella legittimazione del loro esercizio²¹. La storia a lungo taciuta del contratto sociale come sessuale (non solo nell'ambito strettamente politico) è la storia di diritti patriarcali e sessuati. Per di più, come presunta narrazione della coesistenza delle libertà è, in quanto sessuale, una storia di soggezione. La libertà civile non è allora universale, ma maschile ed è esercitabile a partire da un diritto patriarcale. Il contratto stesso e i paradigmi a esso connessi sono stati forgiati entro un ordine patriarcale posto a fondamento di molte istituzioni politiche e sociali contemporanee. Comprendere sino in fondo questa evidenza è una strada che vale la pena percorrere al fine di poter riarticolare le basi epistemologiche del patto sociale.

La neutralità del diritto

Nel discutere di confini, margini e limiti, temi centrali negli studi di genere²²,

21 C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1989.

22 B. Hooks, *Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano 1998.

non possiamo ignorare come oggi venga messa in discussione la stessa categoria “donne” come gruppo omogeneo, a sottolineare le molte variabili che la rendono irriducibile a una sola voce e rappresentazione²³. Gli studi femministi non sono sussumibili sotto un’unica categoria data la ricchezza dei filoni e, come rileva Alessandra Facchi, «anche la teoria femminista sul diritto è caratterizzata da presupposti epistemologici, linguaggi, approcci, opzioni etiche e politiche molteplici, eterogenee e talvolta conflittuali»²⁴. Il movimento femminista, dagli anni Settanta in avanti, ha messo in questione modelli di riferimento forgiati da una cultura maschile ai quali le donne dovevano conformarsi occultando le proprie differenze. Muovendo da un terreno seminato dalle pratiche femministe, i *genders studies* hanno lavorato a una decostruzione dei saperi elaborati da secoli di egemonia maschile per far emergere i punti di vista delle donne e produrre nel tempo un cambiamento profondo delle condizioni e delle strutture conoscitive. Un esempio significativo di messa in discussione radicale dei fondamenti della scienza giuridica tradizionale e consolidata è rappresentato da Catherine MacKinnon.

Accanto a un femminismo dell’uguaglianza prima e della differenza poi, un più recente femminismo radicale di aria statunitense, sviluppatosi attorno al tema del diritto, ha indagato la questione dell’opposizione alle violazioni come pratica realizzabile a partire da diverse visioni sociali²⁵. Tra gli anni Ottanta e Novanta MacKinnon, in testi maturati tra attivismo femminista e riflessioni di carattere filosofico-giuridico, ha offerto analisi e critiche della legislazione nazionale e internazionale che ha effetti sull’esistenza delle donne²⁶. Da un alveo marxista, l’autrice ritiene che il diritto debba porsi come strumento di contrasto alla

23 R. Castiello, “*Il piacere di confondere i confini e la responsabilità di costruirli*”: per una etico-politica femminista post-umana, «About Gender. International Journal of Gender Studies», n. 2/2012, pp. 30-50, in <http://www.aboutgender.unige.it/ojs/index.php/generis/article/view/31/34>, p.32. Ultima consultazione novembre 2014.

24 A. Facchi, *A partire dall’eguaglianza. Un percorso nel pensiero femminista sul diritto*, «About Gender. International Journal of Gender Studies», n. 1/2012, pp. 118-150, in <http://www.aboutgender.unige.it/ojs/index.php/generis/article/view/31/34>, p.119. Ultima consultazione novembre 2014.

25 V. Held, *Rights*, in A.M. Jaggar, I.M. Young (edited by), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford 2000, p. 503.

26 C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

subordinazione e all'oppressione. Più che preoccuparsi del trattamento uguale o differenziato delle donne rispetto agli uomini, al femminismo dovrebbe stare a cuore il disvelamento delle modalità attraverso le quali il diritto riflette rapporti di potere prodotti da un'egemonia maschile che dissimula la sua preminenza avvalendosi di un linguaggio neutro. È necessario andare alle radici di questa subordinazione, senza accontentarsi dell'emersione della prospettiva femminile, contestando quelle idee di universalità e imparzialità forgiate entro un sistema e una cultura patriarcali. Sappiamo che una sfera elastica come quella giuridica può essere emendata introducendo una legislazione differente o una certa tipologia di reati, tuttavia, il lavoro del femminismo giuridico ha guardato più in profondità, sino alla decostruzione di quella cultura e di quell'assetto sociale che costituiscono il basamento stesso delle norme.

L'approccio radicale muove da quella profonda conversione dello sguardo che il femminismo ha prodotto mettendo al centro la vita reale delle donne, esistenze vissute per lo più in silenzio e sistematicamente ignorate dalla teoria. A più riprese MacKinnon rimarca come lo sviluppo della teoria femminista sia un portato della realtà della situazione delle donne. Il suo contenuto è «l'esperienza sostanziale che le donne possedevano, con tutte le loro particolarità e varianti»²⁷. La teoria femminista è stata sospinta dal confronto con la realtà fisica delle violazioni. Una realtà già intimamente connotata dal «genere» senza bisogno di ricorrere a invenzioni o presupposizioni teoriche già postulate.

Il genere non si è impresso nelle nostre menti dopo aver letto libri di filosofia scritti da altri; non è stato una Verità che abbiamo deciso di postulare, per porre fine a dispute accademiche, o per creare un campo di indagine o una nicchia, così che potessimo trovare un lavoro. Era ciò che è stato trovato là, dalle donne, nelle vite delle donne. Pezzo doloroso dopo pezzo doloroso, nell'articolare esperienze dirette, nell'opporre resistenza ai particolari rivelati, tentando di rendere lo status delle donne diverso da quello che era, è stata forgiata una teoria dello status delle donne e, con essa, una teoria del metodo adeguato: *come* dovevano conoscere per riuscire a conoscere *questo*²⁸.

27 C. A. MacKinnon, *Le donne sono umane?*, Laterza, Roma-Bari 2012, p.153.

28 Ivi, p. 151.

Quella femminista rappresenta una teoria particolare della disuguaglianza sessuale che ha come contenuto l'esperienza di una politica sessuale sperimentata quotidianamente dalle donne. Le menti delle donne potevano comprendere la realtà di questo assetto gerarchico perché i loro corpi ne facevano esperienza. La questione essenziale per MacKinnon è prendere sul serio l'ineguaglianza delle donne, il suo contenuto e le sue forme, e giungere alla base dei costrutti teorici che hanno occultato o marginalizzato la loro realtà, nonché delle norme regolatrici del diritto che hanno istituzionalizzato tali costrutti.

Il femminismo ha dovuto ripensare costrutti e norme e lo ha fatto con una critica ad un'universalità che da sempre relega le donne oltre i confini della conoscenza umana e del politico. Esempio in questo orizzonte è il disvelamento della falsa distinzione tra universale e particolare, cara agli illuministi, che si è retta sull'universalizzazione di ciò che è particolare dal punto di vista del potere, o quella tra soggettivo e oggettivo, che ha presupposto come oggettiva la prospettiva occupata dalla posizione maschile. La prospettiva oggettiva e universale non è priva di coordinate e di uno specifico punto di vista, come pretende di essere. Essa incorpora una specifica forma di potere rimasta a lungo non questionata dalla politica e dal pensiero, almeno sino alla comparsa del femminismo. Se si guarda alle norme e alla loro presunta neutralità, MacKinnon evidenzia come la messa in forma generale e astratta muova in realtà da un sottosuolo materiale che si riverbera sulle leggi. I principi nascono dalla realtà e persino «le più elevate astrazioni giuridiche, per quanto tenacemente scrostate in superficie di qualsiasi specificità sociale, nascono dalla vita sociale»²⁹. Le norme non sono prodotte di sillogismi, ma si forgiavano nella logica sociale del dominio e della resistenza ad esso, nella dialettica tra mantenimento della situazione vigente e cambiamento.

Ripensare il diritto in questa prospettiva strutturale significa includere al suo interno, specie nel diritto umanitario, ciò che viola le donne. Un'eguale cittadinanza e una eguale umanità acquistano un volto femminile solo se comprendono ciò di cui le donne hanno bisogno per essere umane: il diritto a non essere violate. L'uguaglianza, pertanto, non rappresenta un punto di partenza meramente formale che può essere alterato, quanto un fine da promuovere attraverso la rimozione per via giuridica delle disuguaglianze e delle reali situazioni di svantaggio. In sintesi, si tratta di lavorare nella direzione di un'uguaglianza

29 C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, cit., p.98-99.

sociale e antigierarchica, suffragata dalla prassi giurisprudenziale, sospinta da un movimento di lotta contro violazioni e discriminazioni. MacKinnon non si accontenta di «una cella più elegante o di uno stereotipo più dignitoso», ma vuole cambiare standard e costrutti che considerano quello egualitario come un parametro formale aprioristico con il quale le donne possono finalmente identificarsi e sentirsi integrate, senza contestare i principi elaborati nel solco di un sistema che può misconoscere, violare e uccidere³⁰. L'approccio filosofico del femminismo radicale propugna una teoria che muove da una realtà delle donne che sperimenta, in modalità diverse ma a livello globale, diseguaglianze, discriminazioni e violazioni. Questa teoria ha prodotto la rivendicazione giuridica delle molestie sessuali, la lotta per il riconoscimento della pornografia come pratica di discriminazione sessuale e dei crimini sessuali come violazioni dei diritti umani.

Più che nei termini di prolungamenti proprietari del singolo, i diritti andrebbero intesi come espressione di un processo rivendicativo collettivo che si plasma nella lotta contro consuetudini consolidate. Nel caso delle donne, il terreno di base per l'azione politica e l'autodeterminazione è la realtà dell'esperienza. Perché, insiste MacKinnon a proposito della subordinazione femminile, «la negazione della realtà di simili eventi è stata una posizione filosofica sulla realtà»³¹. È stato il movimento femminista, solo dopo molto tempo, a svelare come la negazione di una realtà di violazione e misconoscimento delle donne rappresenti una posizione filosofica. Questo movimento ha mostrato, tuttavia, come la realtà sociale esista indipendentemente da quel che le donne pensano e come i costrutti sociali che ne disciplinano le esistenze siano stati elaborati senza il loro apporto. A partire da questo disvelamento, la sfida lanciata dalla teoria femminista di matrice giuridica contempla processi normativi in continua rielaborazione nei quali i diritti siano un'espressione concreta di rivendicazioni promosse da soggetti che si attivano per contrastare situazioni di subordinazione e disuguaglianza.

30 C. A. MacKinnon, *Le donne sono umane?*, cit., p.154.

31 Ivi, p.167.