

Libere di scegliere? Patriarcato, libertà e autonomia in una prospettiva di genere¹

Brunella Casalini

Università di Firenze

Dipartimento di studi sullo Stato

casalini@unifi.it

ABSTRACT

Are we today in a post-patriarchal or in a neo-patriarchal society? To answer this question, the article explores – in a gender perspective – the contemporary redefinition of public and private sphere, as well as the main changes taking place in connection with reproductive and sexual freedom, and in family life.

KEYWORDS

Patriarchalism, private sphere, reproductive freedom, sexual freedom, heterosexual family, care labor, relational autonomy

1. Introduzione

Negli ultimissimi anni, in seguito alle ripetute battute sessiste del Presidente del Consiglio e per le note vicende di cronaca scandalistica e giudiziaria di cui è stato protagonista, il dibattito femminista italiano ha visto riaccendersi un confronto sul tema del patriarcato, al cui interno si sono delineate due posizioni contrapposte, cui corrispondono due linee interpretative del presente². In estrema sintesi: per la prima, il patriarcato è morto; per la seconda, al contrario, è vivo e vegeto, e ad essere cambiate sono solo le sue manifestazioni. Le sostenitrici della prima posizione affermano che siamo ormai in una fase che potremmo definire post-patriarcale: la Legge del padre,

¹ Il testo del presente articolo è una versione ampliata della lezione tenuta presso la Scuola estiva delle storiche (28 agosto-1 settembre 2011), dedicata al tema: *Libertà/liberazione*.

² Cfr. A. Perrotta Rabissi, *Neo patriarcato o post patriarcato?*, “Overleft”, 1 gennaio 2010: <http://rivista.overleft.it/index.php?option=com_content&view=article&id=55:neo-patriarcato-o-post-patriarcato&catid=38:laltra-globalizzazione&Itemid=111>

infatti, non è più centrale e lo dimostra la crisi della “mascolinità” – quella che alcuni descrivono come una sua “femminilizzazione”³. Siamo di fronte piuttosto ad un indebolimento irreversibile sul piano simbolico dell’autorità maschile che crea disordine, inquietudine e colpi di coda. Il conflitto tra i sessi non si è risolto, ma ha mutato la propria configurazione, il che complica il rapporto tra dominatore e oppresso⁴. Per dirlo con le femministe anglosassoni, e in particolare con Susan Faludi⁵, saremmo di fronte a un *backlash* contro il femminismo: un contrattacco frontale che si manifesta in molteplici forme, dal ritorno del sessismo, un sessismo che non disdegna il sostegno del determinismo biologico⁶ ad una cultura sessualmente esplicita e volgare, ad una rappresentazione delle donne in carriera che tende a sottolineare la loro impossibilità ad essere felici, ad avere dei figli e ad essere delle buone madri. Per coloro che sposano la seconda chiave di lettura – con la quale questo lavoro trova maggiori affinità – assistiamo, invece, all’emergere di una forma di neo-patriarcalismo, ad una delle ulteriori metamorfosi della Legge del padre e del patriarcato, che ha esercitato il suo dominio sulla donna indirettamente mediante le forme specifiche di volta in volta assunte dal sistema capitalistico⁷. La femminilizzazione del mondo del lavoro e dello spazio pubblico corrisponderebbe non ad un rafforzamento del ruolo della donna, ma ad una ulteriore fase del processo di sfruttamento delle risorse femminili, operata da un sistema che alterna vecchi registri misogini e fondamentalisti alla capacità di appropriarsi del lessico femminista per piegarlo ai suoi fini.

Entrambe le posizioni convergono nella rappresentazione del momento attuale come momento di grande complessità e ambiguità. Non c’è dubbio, infatti, che anche per quante denunciano il permanere di una qualche forma

³ L. Adkins, *Cultural Feminization: “Money, Sex and Power” for Women*, “Signs”, 26, 3 (2001), pp. 669-695; in particolare, pp. 675-676.

⁴ Cfr. M. L. Boccia, *Intervento al convegno Sesso, potere e denaro*, Casa Internazionale delle donne, Roma 9 ottobre 2009: <http://vimeo.com/7215997>

⁵ Cfr. S. Faludi, *Backlash. The Undeclared War Against Women*, Vintage, New York, 1993 (I 1991).

⁶ Cfr. N. Walter, *Living Dolls. The Return of Sexism*, London, Virago Press, 2010.

⁷ Cfr. P. Melchiori, *Neopatriarcato*, 13 dicembre 2008, I “Laboratorio di ricerca femminista”, consultato su Libera università delle donne: <http://www.universitadelledonne.it/>.

di patriarcalismo a segnare le trasformazioni delle relazioni tra i generi, a cominciare dai rapporti familiari, nella modernità sia stato il progressivo indebolirsi dell'autorità paterna – la cui definitiva degenerazione sembra trovare espressione in quella “figura del padre ridotta a papi”, che – come osserva Recalcati – ribalta totalmente il significato simbolico della figura del padre⁸. Nella famiglia tradizionale pre-moderna, la cui funzione era principalmente quella della trasmissione del patrimonio, il padre godeva di un'autorità assoluta e indiscussa, che si estendeva sulla vita stessa della moglie e dei figli. Con le rivoluzioni settecentesche e la messa in discussione della figura del monarca-dio-padre, la famiglia si rimodella come famiglia affettiva, fondata sul matrimonio d'amore. La figura paterna viene privata della sua antica *potestas* e ridotta ad un ruolo etico e affettivo. È anche per effetto di quest'indebolimento dell'autorità del padre che si diffonde nella cultura occidentale la paura dell'irruzione sulla scena delle forze irrazionali del femminile. La società ottocentesca viene investita da quel “grande terrore della femminilizzazione del corpo sociale” che trova, secondo Roudinesco, la sua espressione più emblematica nel *Mutterrecht* (1861) di Bachofen, nel quale la donna “incarna più che mai l'eccesso, la morte, l'incesto, l'efferatezza, il cannibalismo [...] l'intero movimento favorevole all'emancipazione della donna costituisce una minaccia per l'avvenire del genere umano, nella misura in cui favorisce la femminilizzazione del corpo sociale attraverso l'abolizione della differenza dei sessi e la generalizzazione dell'androginia”⁹. Per tutto il

⁸ Cfr. M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, RaffaelloCortina Editore, Milano, 2011, p. 14, n. 2. Scrive Recalcati: “La figura del padre ridotta a ‘papi’, anziché sostenere il valore virtuoso del limite, diviene ciò che autorizza la più totale dissoluzione. Il denaro elargito non come riconoscimento di un lavoro, ma come puro atto arbitrario, l'illusione che si possa raggiungere l'affermazione di se stessi rapidamente, senza rinuncia né fatica, l'enfatizzazione feticistica dei corpi femminili come strumenti di godimento, il disprezzo della verità, l'opposizione ostentata nei confronti delle istituzioni e della Legge, l'esibizione di se stessi come un io forte e onnipotente, il rifiuto di ogni limite in nome di una libertà senza vincoli, l'assenza di pudore e di sensi di colpa costituiscono alcuni dei tratti del ribaltamento ipermoderno della funzione simbolica del padre che trovano una loro sintesi impressionante nella figura di Silvio Berlusconi” (*ibidem*).

⁹ É. Roudinesco, *La famiglia in disordine*, con una postfazione di P. Barbetta, Meltemi, Roma 2007 (I 2006), p. 41.

Novecento, dalla Scuola di Francoforte fino agli studi di Christopher Lasch sul narcisismo come patologia sociale, d'altra parte, sarà un tema ricorrente quello della crisi dell'autorità paterna. Da questo punto di vista hanno ragione quante sottolineano che non si può parlare oggi di una riproposizione *tout court* della Legge del padre.

Se di "patriarcato", inteso come il permanere di una gerarchia di genere che premia il sesso maschile, si può ancora parlare, esso deve essere visto alla luce delle forme specifiche che ha assunto alle origini della modernità con quel contratto sociale fraterno che viene stipulato in seguito all'uccisione del padre. Questo atto fondativo, che ha instaurato un ordine incentrato sulla rimozione della Legge del padre, ha plasmato tanto la sfera pubblica quanto la sfera privata: nella prima ha portato un individualismo che ha una delle sue espressioni negative nell'individualismo consumistico contemporaneo, nell'illimitatezza del desiderio e nell'incapacità di procrastinarne la soddisfazione, nella seconda ha introdotto nel tempo una democratizzazione delle relazioni familiari.

La domanda che ci dobbiamo porre è quindi non se persista il governo della Legge del padre, che cade con l'avvento della modernità stessa, ma se il patto tra fratelli che ha fondato la società civile moderna e il moderno patriarcalismo stia ancora in piedi, se la sua logica governi ancora le nostre vite, e se le battaglie condotte dal femminismo e le conquiste compiute dalle donne sul fronte dei diritti siano realmente riuscite a ridisegnare la società rendendola in grado di accogliere come uguali tutti i generi – e volutamente non parlo dei soli genere maschile e femminile –, di porre al centro la relazione e la dimensione del legame sociale.

Come sottolinea Carole Pateman, nel suo *The Sexual Contract*, il contrattualismo moderno ha una duplice storia. La parte ufficiale è una storia di libertà, caratterizzata dalla scomparsa del patriarcalismo politico e dall'affermazione dell'eguale libertà civile degli uomini. Ponendo fine al patriarcato politico, il contratto sociale afferma l'inesistenza di gerarchie naturali e l'idea che gli uomini nascono liberi ed eguali. La parte rimossa e nascosta del racconto, tuttavia, è la storia della nascita di una nuova forma di patriarcalismo: il patriarcalismo domestico, fondato sul contratto matrimoniale. "La libertà civile non è universale, bensì un attributo maschile, e dipende dal diritto patriarcale. I figli non rovesciano la legge patriarcale

soltanto per conquistare la propria libertà, ma per assicurarsi il possesso delle donne”¹⁰. La separazione tra potere politico e potere paterno non segna la fine del potere paterno *tout court*, ma solo la sua delimitazione ad uno specifico ambito di rapporti umani: la sfera privata delle relazioni familiari eterosessuali. Sfera pubblica e privata sono destinate a funzionare insieme; la sfera privata, però, rimane nell’ombra, e con essa non solo il fondamento delle relazioni familiari nel bisogno di affetto e cura di esseri dipendenti e vulnerabili, ma anche la dimensione corporea e sessuale della vita umana, che continuano ad essere trattate come pubblicamente irrilevanti.

L’ideologia moderna delle sfere separate ha contribuito a nascondere il carattere costruito del confine tra pubblico e privato e con essa le espressioni di un patriarcato che non agisce più nelle forme del potere sovrano, ma, foucauldianamente, attraverso una rete di saperi e poteri diffusi. Svelando il carattere “politico” della sfera privata, la letteratura femminista della c.d. seconda ondata si è interrogata non a caso su tre questioni principali: il controllo maschile sul corpo della donna e, in particolare, sul suo potere riproduttivo; il controllo della sessualità, una sessualità che doveva essere privatizzata, familiarizzata ed eterosessuale, con l’effetto di marginalizzare certe pratiche sessuali e di stigmatizzare i soggetti che le agivano, e infine l’ineguale divisione del lavoro di cura. I confini tra pubblico e privato e la tradizionale divisione del lavoro tra produzione e riproduzione sono ora, con la messa in produzione della vita stessa, con la quasi totale sovrapposizione tra tempo di lavoro e tempo di vita, più confusi che mai, com’è evidente in particolare nella cultura televisiva e politica occidentale. L’attenzione per quanto accade nelle sfere della riproduzione, della sessualità e della famiglia, tuttavia, rimane cruciale, e forse non è mai stata tanto centrale come oggi, per comprendere le forme sfuggenti assunte dal neopatriarcato contemporaneo. Le trasformazioni introdotte dalla bioeconomia, o da quello che Preciado preferisce definire “capitalismo farmaco pornografico”¹¹, che hanno portato ad una “femminilizzazione” del pubblico e del mondo del lavoro che coincide con la sua precarizzazione, lo sfruttamento delle capacità relazionali proprio del capitalismo cognitivo e la femminilizzazione della figura maschile, piuttosto che con il fatto dell’accresciuta presenza delle

¹⁰ C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 5.

¹¹ Cfr. B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Grasset, Paris 2008.

donne nel mercato del lavoro, hanno reso lo scenario contemporaneo complesso e sfuggente¹².

Riproduzione, sessualità e famiglia sono oggi toccate da trasformazioni radicali. Comprenderle è fondamentale, perché questi rimangono tre spazi chiave per arrivare a ridefinire libertà e autonomia in una prospettiva femminista capace di andare oltre, di superare, la tradizionale istituzionalizzazione della divisione dei ruoli tra uomini e donne, per aprirsi alla realtà di una pluralità di generi. Ognuno di questi spazi, famiglia, sessualità e riproduzione, presenta caratteristiche inedite rispetto al passato, che richiedono nuove categorie critiche, nuove griglie interpretative e soprattutto la capacità di resistere alla tentazione di risposte univoche e definitive.

Una delle risposte che sono state proposte in tempi recenti da una parte del movimento femminista ha fatto appello alla libertà di scelta: le donne possono fare quasi qualsiasi cosa, abbandonare la carriera per la famiglia e i figli, sottoporsi a interventi di chirurgia estetica, ricorrere alle nuove tecnologie riproduttive, e continuare a considerarsi femministe, purché la loro decisione sia sempre frutto di una loro “scelta”. Questa idea di libertà, intesa individualisticamente come assenza di interferenze che non siano consensualmente accettate, è attraente. Come sottolinea Lori J. Marso – il *choice feminism* non esprime di fatto alcuna valutazione e giudizio verso i desideri delle donne, quali che essi siano¹³; si sottrae così alle critiche di moralismo e puritanesimo che hanno investito il femminismo della seconda ondata e può presentarsi come pluralista e inclusivo.

Il rischio del *choice feminism*, e del suo implicito fondarsi sulla logica del vecchio modello del contratto tra individui liberi, uguali e indipendenti, tuttavia, consiste nel rimuovere lo sguardo dalle condizioni strutturali, dai rapporti economici, sociali, politici e culturali, all'interno delle quali si compiono le scelte, scelte che sono ancora diverse, in molti casi, per uomini e

¹² Sull'importanza di una lettura della condizione di genere oggi che tenga conto delle trasformazioni dell'economia, in particolare dell'attuale fase della biopolitica e bioeconomia, cfr. C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, prefazione di J. Revel, ombre corte, Verona 2010.

¹³ L. J. Marso, *Feminism's Quest for Common Desires*, “Perspectives on Politics”, 8, 1 (2010), pp. 263-269; in particolare, p. 264.

donne e tra diversi gruppi di donne, nonché tra persone di diversa identità e orientamento sessuale. Il femminismo oggi non può più dare per scontata la categoria “donna”, non può permettersi di considerarsi a priori rappresentativo di tutto l'universo femminile. La critica del femminismo nero e poi di quello postcoloniale verso il femminismo bianco e di classe media della seconda ondata ha segnato un importante punto di non ritorno. Se vuole agire in modo unitario, il femminismo contemporaneo deve sapere creare coalizioni. Una prospettiva femminista sembra, tuttavia, potersi definire ancora tale solo se è attenta alle conseguenze che determinate scelte hanno su gruppi diversi di donne: così, per esempio, se prendiamo in considerazione la sfera riproduttiva – la prima che andremo subito ad analizzare –, deve saper rendere conto e riflettere criticamente sul diverso impatto che le tecnologie riproduttive hanno sulle donne del primo e del terzo mondo, su donne di diverse classi sociali e di diverse etnie, sulle cittadine e sulle immigrate, sul diverso significato che per quelle stesse donne può assumere il concetto di libertà riproduttiva. Dorothy Roberts ci ha ricordato in molti suoi lavori come, per esempio, negli Stati Uniti d'America la libertà di abortire avesse un ben distinto significato per le donne bianche e per le donne nere: per queste ultime infatti il vero problema è sempre stato, piuttosto, quello di poter esercitare la libertà di concepire¹⁴.

Cercando di essere quanto più possibile attenta alla complessità, alle contraddizioni, alle ambiguità della cultura contemporanea, al contesto e alla questione dell'intersezionalità, ovvero alla collocazione dei soggetti tra diversi assi di potere, e in particolare alla posizione dei soggetti più vulnerabili, cercherò di esplorare qui i tratti che assume oggi non solo la libertà riproduttiva, ma anche quella sessuale e familiare.

2. Libertà riproduttiva

Il controllo delle proprie scelte riproduttive da parte della donna, la trasformazione della maternità da destino a scelta, è stato un motivo fondamentale delle lotte della seconda ondata femminista, tanto che

¹⁴ Cfr., in particolare, D. Roberts, *Killing the Black Body. Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, Vintage Books, New York 1999 (I 1997).

l'impegno su un tema come quello dell'aborto è stato a lungo ciò con cui soprattutto il movimento femminista è stato identificato. Nel nostro paese, com'è noto, il femminismo si è diviso su almeno tre diverse posizioni: liberalizzazione, depenalizzazione e legalizzazione. Una parte del movimento chiedeva la "libertà d'aborto" e non una nuova legge che lo regolasse. Perché? La battaglia per far passare il principio della liberalizzazione dell'aborto, e non della sua mera legalizzazione, giusta o sbagliata che fosse, si fondava sulla chiara percezione della difficoltà di conciliare il potere medico, il potere della scienza e, in ultima analisi, l'interesse dello Stato a controllare la funzione riproduttiva con la libertà della donna. Nella lotta per l'aborto libero una parte del movimento femminista vide una battaglia per sottrarlo agli "interventi censori dei c.d. esperti" e per la creazione di una rete di consultori a gestione femminile nei quali venisse svolta un'opera di coinvolgimento delle donne in un "percorso di conoscenza del proprio corpo"¹⁵.

Complessivamente, il movimento delle donne non giudicò positivamente la 194 (1978), perché non vide riconosciuto in essa il principio di autodeterminazione: la legge non consentiva l'aborto, lo vietava, "*salvo che in certe circostanze: la circostanza che sia praticato in una struttura sanitaria pubblica, la circostanza che siano trascorsi almeno sette giorni da quando la donna abbia notificato a un medico la propria decisione di abortire*"¹⁶. I ricorrenti tentativi di tornare indietro persino rispetto alla 194, di impedire il ricorso alla RU486¹⁷ e le vicissitudini della legge 40 (2004)¹⁸, possono essere

¹⁵ Cfr. C. D'Elia, *L'aborto e la responsabilità. Le donne, la legge, il contrattacco maschile*, Ediesse, Roma 2008, pp. 34-35. Sul dibattito sull'aborto in Italia, cfr. anche: T. Pitch, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, il Saggiatore, Milano 1998 e M. L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, il Saggiatore, Milano 2002.

¹⁶ Cit. in M. L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, cit., p. 185. Per Carla Lonzi contraccettivi e aborto vedevano ancora la donna "colonizzata dal sistema patriarcale"; la liberazione femminile non si sarebbe realizzata con l'aborto libero e la libertà di ricorrere ai contraccettivi, ma mediante un diverso rapporto della donna con la propria sessualità (cfr. C. Lonzi, *Sessualità femminile e aborto*, in Ead., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, et al-/Edizioni, Milano 2010).

¹⁷ A proposito del dibattito in Italia sulla pillola RU486, Tamar Pitch osserva: "Ciò che appare disturbare di più è precisamente la possibilità di autogestione dell'aborto da parte della singola, il suo sfuggire a controlli, a un iter burocratico e non troppo vagamente

prese a conferma e testimonianza dell'interesse che lo Stato ha a mantenere fermo un controllo sulla riproduzione, sulle scelte riproduttive delle donne, e, quindi, sul corpo femminile, al fine di continuare a determinare lo spazio del lecito e dell'illecito in materia di genitorialità e famiglia¹⁹. Un interesse che viene avvertito come più importante di quello di verificare, nel caso della fecondazione assistita, il ventaglio delle tecniche consentite e il loro grado di sicurezza per la salute dei soggetti coinvolti.

Le forme in cui questo controllo viene esercitato, tuttavia, in questi anni sono decisamente cambiate per effetto della nascita di quella che Nicolas Rose definisce "cittadinanza biologica", ovvero l'invito a vedere nella nostra stessa vita biologica un oggetto di scelta, decisione e quindi responsabilità individuale²⁰. Il controllo avviene, in altri termini, mediante un passaggio di responsabilità dalla collettività all'individuo: dalla pillola, agli screening prenatali, all'allattamento al seno, la donna è chiamata ad una gestione individuale del rischio riproduttivo e genetico, e, quindi, ad affrontare un sovraccarico di responsabilità e dilemmi etici.

Tutto ciò è accompagnato da un richiamo costante ad una libertà riproduttiva e di scelta che, nei fatti, è per poche, e lo è anche per effetto degli oneri inediti che essa presenta in termini etici, a causa della ipermedicalizzazione della gravidanza e della mistica costruita intorno alla maternità, e del carico di significati che questa particolare esperienza

punitivo" (T. Pitch, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, cit., p. 75).

¹⁸ Il legame tra i tentativi di tornare indietro rispetto alla legge sull'aborto e il modo in cui è concepita la legge sulla fecondazione assistita, in particolare per quella parte che riconosce i diritti del concepito (ovvero dell'embrione), cfr. Toraldo di Francia, *Sviluppo biotecnologico e dibattito "bioetico". Alcune considerazioni*, in AA. VV., *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Baldini e Castoldi Dalai editore, Milano 2004, pp. 239-262; in particolare, pp. 251-252.

¹⁹ Per una lettura critica della legge 40, per il suo riferimento ad una concezione "naturale" della famiglia, cfr. C. Saraceno, *Ma che razza di famiglia è?*, "il Mulino", 2 (2004), pp. 239-244. Scrive la Saraceno: "Con la sua insistenza sulla necessità della presenza di una coppia eterosessuale stabile e sulla consanguineità (di fatto sulla consanguineità con il padre sociale) questa legge conferma e insieme aggiorna restringendolo il codice napoleonico, retrocedendo rispetto al diritto di famiglia del 1975" (ivi, p. 243).

²⁰ Cfr. N. Rose, *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2007.

dovrebbe rivestire nella vita della donna, veicolato tanto dal discorso pubblicitario quanto da quello medico²¹. A fronte di una posta sempre più alta attribuita dalla società alla scelta di divenire madri, l'aborto continua ad essere una realtà per molte immigrate, così come lo è per molte giovani cittadine la rinuncia a mettere al mondo un bambino per le difficoltà di trovare un lavoro, o per il rischio concreto di perderlo, o per la quasi totale impossibilità di conciliare carriera e lavoro. In un contesto in cui il rischio della sterilità è legato a filo stretto con la possibilità di rimandare la gravidanza mediante il ricorso agli anticoncezionali – troppo spesso infatti si dimentica che l'infertilità “è in buona misura “effetto di un costante rinvio della decisione di diventare madri dopo i quarant'anni, quando la curva della fecondità raggiunge i livelli minimi”²² –, il ricorso alle tecniche di riproduzione assistita diventa sempre più spesso l'unica strada percorribile. Una soluzione che disegna nuove gerarchie e profila nuove e più profonde diseguaglianze, effetto dell'attuale convergere di biopolitica e bioeconomia²³.

Il femminismo contemporaneo mi pare sia complessivamente lontano tanto dall'atteggiamento anti-tecnologico che era proprio del c.d. femminismo

²¹ Su questo tema, e più in particolare sulle attese legate all'allattamento al seno, cfr. S. Forti e O. Guaraldo, *Rinforzare la specie. Il corpo femminile tra biopolitica e religione materna*, “Filosofia politica”, XX, 1 (2006), pp. 57-76.

²² S. Vegetti Finzi 1994, cit. in M. L. Boccia e G. Zuffa, *L'eclissi della madre. Fecondazione artificiale, tecniche, fantasie e norme*, Pratiche Editrice, Milano 1998, p. 96.

²³ In Italia, paese dove solo il 14,6% dei bambini nella fascia 0-3 trova un posto all'asilo - percentuale che precipita drasticamente al sud -, rispetto all'obiettivo europeo del 30%; fioriscono le cliniche per l'applicazione delle varie tecniche di fecondazione assistita, grazie alle quali ogni anno vengono alla luce diecimila bambini. Nella regione Veneto, patria di 38 centri specializzati, 16 pubblici, 20 privati e 2 convenzionati, dove nascono ogni anno 800 bambini con le tecniche di fecondazione assistita, è recente (del giugno 2011) la decisione del governatore Zaia di concedere alle donne fino a 50 anni, con una delibera regionale, la fecondazione assistita a carico del sistema sanitario nazionale. Viene così assecondato un desiderio che ogni probabilità è destinato a rimanere frustrato, essendo ignorato quel limite di 43 anni indicato dai medici come soglia oltre la quale aumentano i rischi di parti prematuri, di morte del feto e di eventi avversi per la gestante, che può incorrere in problemi cardiopolmonari, renali, di ipertensione e coagulazione. Dunque la speranza delle donne e delle coppie di avere un bambino si scontra con le scelte di una politica e di un mercato che troppo spesso ignorano i rischi e i costi umani, oltre che economici, pagati dai singoli individui.

della seconda ondata (si pensi alle posizioni di Gena Corea, cfr. *The Mother Machine*, 1979 – che vedeva in queste tecnologie uno strumento del patriarcato per oggettivare il corpo materno e ridurlo a materia), quanto a quello che ad alcuni è parso all’epoca un eccessivo ottimismo tecnologico da parte di alcune posizioni femministe minoritarie. Basti pensare, a quest’ultimo proposito, alle posizioni di Shulamith Firestone (cfr. *The Dialectic of Sex*, 1971), che hanno influenzato una parte della fantascienza femminista e diffuso l’idea che solo la rinuncia al potere riproduttivo e la sua delega alle nuove tecnologie avrebbe potuto portare alla liberazione femminile²⁴. L’attenzione critica è piuttosto rivolta al tipo di regolazione normativa che i singoli stati impongono all’uso di determinate tecnologie, alle premesse di valore che sostengono l’intervento legislativo, al potere che esse assegnano di fatto ai medici, ai tratti che va assumendo il mercato globale che ruota intorno al commercio di materiale organico, quali ovociti e spermatozoi, e all’affitto di madri surrogate, ai rischi legati ai possibili usi della diagnostica predittiva e alla possibilità di interventi sul patrimonio genetico del nascituro, al carattere “pubblico” che sempre più hanno gli eventi legati alla vita intima delle persone²⁵.

I divieti di ricorso alle tecniche di riproduzione assistita per single e coppie omosessuali, o quelli di utilizzo di seme e ovocita di un donatore c.d. “eterologo”, presenti in diversi paesi europei, non ultima l’Italia, sono

²⁴ Recenti letture critiche della Firestone hanno sottolineato come, in realtà, la posizione di quest’autrice nei confronti della scienza fosse tutt’altro che priva di consapevolezza critica. Secondo la Firestone, come sottolinea in particolare Sarah Franklin, “[...] without a revolutionary transformation of society’s views of gender, kinship, and marriage new reproductive technologies would be more likely to further subordinate women than to liberate them («to envision it in the hands of the present powers is to envision a nightmare,» she cautioned)” (S. Franklin, *Revisiting Reprotech: Firestone and the Question of Technology*, in M. Merck e S. Sandford (ed. by), *Futher Adventures of The Dialectic of Sex. Critical Essays on Shulamith Firestone*, palgrave, MacMillan, New York 2010, p. 31. Ad ulteriore problematizzazione della posizione della Firestone si deve ricordare, d’altra parte, come fa ancora la Franklin, che ella parlava di una gestazione protesica che è l’esatto opposto, per le sue conseguenze, da quello sfruttamento intensivo del corpo femminile che avviene mediante le attuali tecniche di riproduzione assistita (ivi, p. 48).

²⁵ Per il contributo che la riflessione femminista ha offerto e offre su questi temi, cfr. M. Toraldo di Francia, *Sviluppo biotecnologico e dibattito “bioetico”. Alcune considerazioni*, in AA. VV., *Un’appropriazione indebita*, cit.

espressione del tentativo del legislatore di ancorare questo discorso ad una concezione tradizionale della famiglia “naturale”, che è ormai superata nei fatti. La volontà di ricondurre la fecondazione artificiale nell’ambito della “natura” è riscontrabile, d’altra parte, – come ha sottolineato Sarah Franklin –, nella stessa retorica utilizzata, quando si cerca, per esempio, di avallare l’idea che la sua funzione sia quella di “dare una mano” alla natura, sebbene nella realtà essa faccia tutt’altro che offrire un contributo secondario o subordinato, sostituendo di fatto il ciclo ormonale naturale della donna²⁶. I divieti, imposti in nome di un presunto rispetto del “naturale”, sono d’altra parte doppiamente discriminatori, in quanto spingono chi può a scegliere la strada di un turismo riproduttivo riservato a pochi e i cui effetti dovrebbero essere più attentamente valutati a livello globale²⁷. In molti casi, il turismo transnazionale della fertilità ha creato un nuovo mercato del lavoro per le migranti: in Spagna, per esempio, sono particolarmente richieste le donne russe per ovociti che assicurino un fenotipo simile a quello dei pazienti tedeschi, scandinavi e britannici che si recano nelle cliniche spagnole per vedere esaudito il loro desiderio di avere un bambino²⁸.

²⁶ S. Franklin, *Origin Stories Revisited: IVF as an Anthropological Project*, “Culture, Medicine and Psychiatry”, 30 (2006), pp. 547-555.

²⁷ Il governatore del Veneto, Gaia, parlando dell’«effetto Nannini» e della necessità di non togliere la speranza alle cinquantenni, si è dimenticato curiosamente di dire che nel nostro paese la cantante senese, in quanto single, non avrebbe mai potuto ricorrere alla riproduzione assistita, né avrebbe potuto come coppia omosessuale.

²⁸ S. Bergmann, *Fertility Tourism: Circumventive Routes that enable Access to Reproductive Technologies and Substances*, “Signs” 36, 2 (2011), pp. 280-289, in particolare, p. 285. Il corpo delle donne e in particolare la produttività del corpo femminile è sempre più al centro non solo del mercato legato alle nuove tecnologie riproduttive, ma anche a quello connesso alla nuova medicina rigenerativa: le donne sono infatti le principali donatrici nell’industria legata all’uso delle cellule staminali che richiedono l’uso di una grande quantità di ovocita, embrioni umani, tessuto fetale e cordone ombelicale. La ricerca biomedica in questo settore non può fare a meno di un “lavoro femminile” che ancora non ha ricevuto la dovuta attenzione, né è a tutti gli effetti riconosciuto come “lavoro” (cfr. C. Walby e M Cooper, *From Reproductive Labor to Regenerative Labor*, “Feminist Theory”, 11, 1 (2010), pp. 3-22).

La “nuova divisione internazionale del lavoro riproduttivo”²⁹ assume nel caso della maternità surrogata le forme di una vera e propria esternalizzazione, cui hanno già fatto ricorso una lunga lista di celebrità: da Nicole Kidman e il marito Keith Urban a Elton John e il compagno David Furnish a Sarah Jessica Parker e Matthew Broderick, al calciatore Cristiano Ronaldo, per fare solo alcuni dei nomi più famosi. Le madri surrogate, il cui lavoro è stato definito “*sexualized care work*”³⁰, sono fornite oggi soprattutto da cliniche contro l’infertilità in India, Sudafrica o Ucraina, ampiamente pubblicizzate su Internet³¹. Il boom delle madri surrogate può essere preso a testimonianza della tendenza a riprodurre su scala globale un fenomeno ben noto: la distribuzione del lavoro “duro”, perché “sgradevole, crudele, difficile da sopportare” e legato a una serie di possibili beni negativi quali “miseria, insicurezza, cattiva salute, pericolo fisico, disonore e degradazione”, a

²⁹Una parte della letteratura sull’argomento vede la “*new international division of reproductive labour*” come un riflesso della nuova divisione del lavoro sul scala globale. I due fenomeni andrebbero letti come tra loro strettamente interconnessi. Per Nicola Yeates, questa divisione del lavoro riproduttivo ha poco di nuovo, se non il fatto che ricade soprattutto sulle spalle delle donne del terzo mondo, per il resto poggia sulle vecchie strutture patriarcali tanto dei paesi di provenienza quanto dei paesi di destinazione (cfr. N. Yeates, *Globalizing Care Economies and Migrant Workers. Explorations in Global Care Chains*, Palgrave, Macmillan, New York 2009, pp. 19-20).

³⁰ A. Pande, *Not an ‘Angel’, not a ‘Whore’. Surrogates as ‘Dirty’ Workers in India*, “*Indian Journal of Gender Studies*”, 16, 2 (2009), 141-173.

³¹ In relazione al fenomeno della maternità surrogata il caso dell’India è forse il più eclatante. Nel 2002 l’India ha legalizzato la maternità surrogata; in breve tempo, il ricorso a questa tecnologia riproduttiva si è trasformato in un affare su scala globale che oggi vede coinvolte coppie sterili, omosessuali e single desiderosi di un bambino a tutti i costi e giovani donne indiane, in genere tra i 18 e i 45 anni, reclutate dai più di 100 ospedali e cliniche della fertilità presenti nelle maggiori città indiane, Delhi, Calcutta e Mumbai, ma anche in città di secondo ordine come Bhopal, Indore e Ahmadabad. Il costo di una madre surrogata in India si aggira intorno ai 10.000 dollari contro i 50.000/80.000 dollari necessari negli Stati Uniti³¹; il personale medico è specializzato e i rischi di cause legali sono a dir poco ridotti, anche perché si privilegia la separazione tra madre genetica e madre gestazionale. Non ci sono dati ufficiali sul numero di bambini venuti al mondo da madri surrogate in India, ma alcuni stimano che si tratti di un giro d’affari che si attesta oggi intorno ai 445 milioni di dollari all’anno (cfr. J. Rimm, *Booming Baby Business: Regulating Commercial surrogacy in India*, “*University of Pennsylvania Journal of International Law*”, 30 (4) (2009), pp. 1429-1462).

“stranieri” o “stranieri in patria”³². Tra le molte complesse questioni poste dalla maternità surrogata, infatti, non possono essere trascurate, da un lato, quelle relative ai rischi cui il corpo femminile viene sottoposto non solo per effetto della gravidanza stessa, ma anche dei trattamenti medici necessari per prepararlo ad accogliere una gestazione non naturale; dall’altro quelle connesse con la percezione di sé di una donna che vendendo il proprio corpo, in una cultura legata ai valori tradizionali, si trova ad essere pericolosamente vicina all’immagine della prostituta³³.

Mentre molte donne del primo mondo ricorrono alle nuove tecnologie riproduttive per poter avere un bambino, altre, meno fortunate, come le lavoratrici delle *maquiladoras*, assistono alla totale negazione dei loro diritti riproduttivi³⁴. In queste imprese multinazionali che lavorano nel settore tessile o dell’assemblaggio di prodotti destinati al mercato estero spesso alle donne viene chiesto di sottoporsi ad un test di gravidanza prima e dopo essere assunte; ad alcune di loro, in Honduras, è stata iniettato il contraccettivo Depo Provera facendole passare per un medicamento contro il tetano; vi sono stati persino casi di sterilizzazione forzata.

In Italia, non si arriva a tanto, ma è nota l’esistenza del foglio di dimissioni in bianco in caso di maternità che la lavoratrice si trova in molti casi costretta a firmare quando assunta (possibilità che era stata eliminata da una legge promossa dal governo Prodi, ma abrogata nel 2008 dal governo Berlusconi)³⁵. In queste condizioni, si può onestamente dire che il “desiderio di

³² Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 170.

³³ A. Pande, *Not an ‘Angel’, not a ‘Whore’. Surrogates as ‘Dirty’ Workers in India*, cit.

³⁴Cfr. *International Human Rights: Protections and Violations Related to Reproductive Rights*: http://lsrj.org/documents/09_International_Human_Rights.pdf. La situazione nelle fabbriche di abbigliamento in Honduras, dove gli indumenti vengono prodotti per essere poi venduti ed esportati con marchi di note ditte statunitensi, è stata denunciata dal National Labor Committee. Cfr. Jennifer M. Swedish, *The SETISA Factory: Mandatory Pregnancy Testing Violates the Human Rights of Honduran Maquila Workers*, “Northwestern Journal of International Human Rights”, 4, 2 (2005): <http://www.law.northwestern.edu/journals/jihr/v4/n2/4/Swedish.pdf>.

³⁵ Nel maggio del 2011 l’Istat riportava il dato ufficiale relativo al numero di donne costrette a chinare il capo a questa condizione che consente ai datori di lavoro di evitare i costi dei permessi di maternità: 800.000 donne. “[...] sono circa 800 mila – si legge nel rapporto Istat - (quasi il nove per cento delle madri che lavorano o hanno lavorato in

fare un figlio” sorga naturalmente e spontaneamente dopo i quarant’anni? Certo, si è libere di scegliere, se intendiamo realisticamente la scelta come qualcosa che l’individuo opera sempre entro un contesto di vincoli oltre che di possibilità, il punto, però, dovrebbe essere con quali costi sociali, con quali costi per le donne (anche solo in termini etici) e per i bambini? Il punto è chiedersi quali possibilità abbiamo di allentare i vincoli attuali e quali sono le ragioni che li sostengono. Quali ragioni spingono ancora, nel caso della riproduzione assistita, lo Stato ad aggrapparsi ad un’idea di famiglia naturale che l’esistenza stessa delle nuove tecniche riproduttive nega nei fatti?

3. Libertà sessuale e “prostituzionalizzazione” della società

Negli anni sessanta e settanta le donne individuano nella sessualità uno dei terreni fondamentali della liberazione femminile³⁶. Una volta accettata la separazione tra sessualità e riproduzione, la riflessione teorica sulla liberazione sessuale della donna, tuttavia, non si può dire sia andata molto oltre, se non, successivamente, e soprattutto grazie ai contributi del mondo lesbico e gay, e in tempi più recenti *transgender* e transessuale. Il femminismo della seconda ondata “scopre” il piacere clitorideo e mette in discussione il mito dell’orgasmo vaginale in testi ormai considerati dei classici della letteratura femminista del seconda ondata come *Myth of the Vaginal Orgasm* (1968) di Anne Koedt³⁷ e *La donna clitoridea e la donna vaginale* (1971) di Carla Lonzi,

passato) le donne che, nel corso della loro vita, sono state licenziate o messe in condizione di lasciare il lavoro perché in gravidanza, e solamente quattro su dieci hanno poi ripreso il percorso lavorativo. A sperimentare le interruzioni forzate del rapporto di lavoro sono soprattutto le giovani generazioni (il 13,1 per cento tra le madri nate dopo il 1973) e le donne residenti nel Mezzogiorno, per le quali più frequentemente le interruzioni si trasformano in uscite prolungate dal mercato del lavoro e la quasi totalità di quelle legate alla nascita di un figlio può ricondursi alle dimissioni forzate” Istat, Rapporto annuale. La situazione del Paese nel 2010, p. 15: http://www.istat.it/dati/catalogo/20110523_00/sintesi_2011.pdf.

³⁶ Non sono molti i lavori dedicati a questo tema di grande interesse. Tra le importanti eccezioni, cfr. J. Gerhard, *Desiring Revolution. Second-Wave Feminism and the Rewriting of American Sexual Thought*, Columbia University Press, New York 2001.

³⁷ Una versione dell’articolo di Koedt è consultabile al seguente indirizzo Internet: <http://uic.edu/orgs/cwluherstory/CWLUArchive/vaginalmyth.html>

testi in cui si prende le distanze dall'impostazione diffusa dalla psicoanalisi freudiana che localizzava nella vagina un piacere sessuale femminile adulto e maturo³⁸. Il tentativo di trovare una forma di sessualità autonoma rispetto a quella imposta dal regime patriarcale, nel corso degli anni settanta e ottanta sposta sempre più il discorso sulla sessualità femminile e la libertà sessuale femminile in direzione della ricerca di un piacere sessuale alternativo a quello fallico, di un piacere femminile "politicamente corretto"³⁹. L'esito di questa riflessione porta una parte del movimento femminista ad assumere una posizione decisamente ostile nei confronti della pornografia. Nel corso degli anni, il discorso femminista oscilla – come sottolinea Jane Gerhard – tra critica e celebrazione della libertà sessuale femminile; un'oscillazione che non

³⁸Nei *Tre saggi sulla teoria della sessualità* (1905), Freud individua e distingue tra fase clitoridea e fase vaginale, riconducendo la prima al periodo di attaccamento libidico pre-edipico della bambina nei confronti della madre, un momento di breve durata al quale succede un periodo di latenza che preannuncia la comparsa della sessualità matura, in cui il clitoride non è più concepito come organo sessuale principale. L'identità sessuale femminile si consolida solo con il passaggio dall'investimento libidinale sul clitoride e sulla figura materna a quello sulla vagina e sulla figura paterna. Quando questo passaggio non si verifica, la donna può manifestare sintomi patologici quali isteria, invidia del pene, aggressività verso i maschi. Questo discorso sulla sessualità femminile si diffuse in America grazie al lavoro di numerosi psicoanalisti e studiosi di scuola freudiana, prima tra tutte, secondo Jane Gerhard, Helen Deutsch (cfr. J. Gerhard, "The Myth of the Vaginal Orgasm": *The Female Orgasm in American Sexual Thought and Second Wave Feminism*, "Feminist Studies", 26, 2, (2000), pp. 449-476 e Ead., *Desiring Revolution*, cit.).

³⁹ Una visione normativa della sessualità, con la contrapposizione tra un "vero" e un "falso" erotismo, compare chiaramente nel discorso di Carla Lonzi: la donna che ricerca il piacere vaginale è descritta come complice della cultura sessuale patriarcale: "La donna che è passata più o meno faticosamente dall'esperienza clitoridea a quella vaginale è la donna che rifiuta maggiormente l'autonomia dall'uomo come valore. [...] Il peso di queste donne, che costituiscono la vera difesa della cultura sessuale patriarcale e la pezza d'appoggio per imporla alla grande maggioranza delle donne con il ricatto di una obiettiva e sperimentata superiorità di sensazioni, è, a loro insaputa, molto grande.[...] La donna vaginale rimane lontana dal vero erotismo che non è la fusione con l'altro o la perdita di coscienza legata a emozioni psichiche a loro volta collegate al sogno adolescenziale di innamoramento [...]" (C. Lonzi, *La donna vaginale e la donna clitoridea*, in Ead. *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 81).

è estranea al contesto attuale⁴⁰. La paura sembra essere sempre la stessa: può esserci una liberazione sessuale femminile che non asseconi un modello maschile di sessualità?

Per Gayle Rubin, nell'intento di proporre una visione *politically correct* della vita sessuale, il femminismo antiporno si è in qualche modo reso complice di quel patriarcato moderno che si è imposto sul piano sessuale come regime dell'eterosessualità obbligatoria, un regime in cui sono stigmatizzati omosessualità, pornografia, prostituzione e certe forme di relazioni sessuali quali le relazioni extraconiugali o i rapporti sado-maso. Come scriveva Gayle Rubin nel 1984: "Le società occidentali moderne valorizzano gli atti sessuali secondo un sistema gerarchico di valore sessuale. Il sesso coniugale o riproduttivo è da solo in cima alla piramide. Al disotto si collocano le coppie eterosessuali monogame non sposate, seguite dalla maggior parte degli eterosessuali [...]"⁴¹, segue la masturbazione che sebbene non più condannata come nel XIX secolo è considerata un sostituto inferiore del sesso di coppia eterosessuale, quindi vengono i rapporti omosessuali di coppie stabili, poi all'ultimo posto i transessuali, i travestiti, i feticisti, i lavoratori del sesso, gli attori porno.

Per autrici quali Andrea Dworkin e Catharine Mackinnon, pornografia e prostituzione devono essere condannate, così come le relazioni sessuali sadomaso, in quanto in ciascuna di queste attività sessuali è presente una forma di oggettivazione del corpo femminile. Una sana libertà sessuale femminile richiede la rieducazione, la restrizione o la cancellazione della sessualità maschile così come la conosciamo nelle nostre società. In assenza di questa trasformazione utopica, che comporta un azzeramento delle relazioni esistenti tra i sessi, la sessualità femminile può essere vissuta liberamente solo nelle relazioni lesbiche o in spazi marginali dove sia possibile una reale

⁴⁰Dubbi sul fatto che il contesto attuale, caratterizzato da una cultura sessualmente esplicita e spesso volgare, possa definirsi come caratterizzato da una reale liberazione sessuale della donna sono espressi in diversi lavori recenti, cfr. A. Levy, *Female Chauvinist Pigs. Women and the Rise of Raunch Culture*, Free Press, New York-London-Toronto-Sidney 2005 e N. Walter, *Living Dolls. The Return of Sexism*, cit.

⁴¹ G. Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Politics of Sexuality* (1984), in H. Abelove, M. A. Barale, D.M. Halperin (a c. di), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New York-London, pp. 11-12.

eguaglianza tra i partner. Questa posizione presuppone – come osserva Jana Sawicki – una visione essenzialista in cui la sessualità maschile coincide con la violenza e quella femminile viene idealizzata in una forma di intimità poco interessata al piacere genitale⁴².

Per Gayle Rubin, antropologa, esponente di spicco del mondo lesbico *butch* e intellettuale ispiratrice del pensiero della *queer theory*, il femminismo “anti porn” è stato complice di un sistema conservatore che ha alimentato l’omofobia, la repressione nei confronti della prostituzione, e in ultima analisi impedito una reale liberazione sessuale delle donne. Il tentativo delle femministe *à la* Dworkin di tracciare delle linee di confine tra sesso buono e sesso cattivo, tra una sessualità politicamente corretta e una sessualità politicamente scorretta, ha fissato nuove gerarchie nei comportamenti sessuali foriere di future e ulteriori repressioni: spostando all’apice la relazione monogamica lesbica, tra amiche che non giocano ruoli polarizzati, per il resto ha lasciato intatta la gradazione tradizionale che vede come inaccettabili e abiette le relazioni sado-maso, il sesso transessuale, la prostituzione, ecc⁴³.

Non siamo ancora riuscite a trovare una sintesi teorica condivisa che vada realmente oltre quella contrapposizione tra “*anti-porn*” e “*pro-sex*” che ha caratterizzato la c.d. “guerra del sesso” la quale ha diviso il femminismo americano, e non solo americano, negli anni ottanta⁴⁴. Il tema della libertà sessuale femminile è ancor oggi, e forse oggi più che mai, un tema difficile e sfuggente. La difficoltà è legata all’attuale “contesto prostituzionale” (Morini), ovvero al modo in cui una certa idea del femminile seducente e sensuale è strumentalizzato in un sistema capitalistico che invita ognuno di noi in qualche modo a “sapersi vendere”. Non è estranea alla complessità del tema l’esplosione dell’industria del sesso e della pornografia avvenuta dagli anni cinquanta a oggi. Non bisogna dimenticare, infatti, che le battaglie

⁴² J. Sawicki, *Identity Politics and Sexual Freedom*, in Ead., *Disciplining Foucault. Feminism, Power and the Body*, Routledge, New York 1991, pp. 33-48.

⁴³ G. Rubin, *Thinking Sex*, cit., p. 28.

⁴⁴ La “guerra del sesso” all’interno del femminismo americano si fa risalire ad una storica conferenza tenutasi a New York nel 1992 presso il Barnard College, durante la quale maturò una frattura proprio intorno al significato che doveva attribuirsi alla libertà sessuale femminile. Alla base di questa divisione deve senz’altro collocarsi la crescita che il movimento anti-pornografia registrò in quegli anni. Per un approfondimento, cfr. Gerhard, *Desiring Revolution*, cit.

femministe della seconda ondata seguono di poco la nascita di una delle più grandi multinazionali del sesso: Playboy; e che è anche a personaggi come Hugh Hefner, secondo alcuni, che si deve la “rivoluzione” sessuale del XX secolo⁴⁵.

Nelle intenzioni e nelle realizzazioni del suo fondatore, Hugh Hefner, – come ci ricorda Beatriz Preciado – Playboy non è stato solo un progetto editoriale, ma anche un grande progetto architettonico di reinvenzione di uno spazio “postdomestico” a misura di maschio: “una nicchia tecnicizzata e iperconnessa alla rete di comunicazione dedicata alla produzione di piacere/lavoro, ozio/capitale”⁴⁶. Hefner sovverte i confini tra pubblico e privato: vive e lavora in vestaglia, pigiama e pantofole, in un mondo all’insegna di una femminilizzazione del maschile, e degli spazi privati, trasformati in luoghi di produzione di piacere e di spettacolarizzazione del privato – anticipando l’invenzione del Grande fratello, e di altri simili *reality show* che mettono in onda un privato spiato –, anche nella *Playboy Mansion* l’occhio della telecamera è presente in ogni stanza e le immagini trasmesse dal circuito interno possono in ogni momento essere rese pubbliche attraverso le reti televisive di Playboy. Lo spazio postdomestico inventato da Hefner è uno spazio industriale che estrae piacere dai corpi femminili e li espelle e se ne disfa immediatamente dopo. Il sistema di produzione del piacere inaugurato da Hefner funziona, come ricorda ancora Preciado, anche grazie al sostegno dell’industria farmaceutica: per anni, il produttore di Playboy sorreggerà il proprio iperattivismo domestico grazie all’uso di Dexedrina, un’anfetamina ampiamente commercializzata negli anni cinquanta, e diffusa anche tra le casalinghe depresse.

Hefner inaugura, per Preciado, quello che è l’attuale sistema capitalistico farmaco-pornografico, che stravolge la logica del capitalismo disciplinare del XIX secolo. Al capitalismo farmaco pornografico, infatti, “interessano i corpi e i loro piaceri”⁴⁷. Le analisi della biopolitica – osserva Beatriz Preciado – si sono fermate per lo più alla “cintola”: e per questo non rilevano una

⁴⁵ “Roe and the legalization of birth control pill – both of which were crucial for feminists – were both helped by funding from Hefner” (A. Levy, *Female Chauvinist Pigs. Women and the Rise of Raunch Culture*, cit., p. 55).

⁴⁶ B. Preciado, *Pornotopia. Playboy: architettura e sessualità*, Fandango, 2011, p. 83.

⁴⁷ B. Preciado, *Testo Junkie*, cit., p. 106.

trasformazione del sistema capitalistico che lo vede non solo impegnato nello sfruttamento di risorse relazionali, affettive e cognitive, ma anche in qualche misura in una logica di consumo “masturbatoria” e “pornografica”, perché uno dei motivi della creazione di valore aggiunto dell’economia contemporanea è la sessualità, la seduzione e il piacere stesso. Questo capitalismo postindustriale si è sviluppato, secondo Preciado, di pari passo alla creazione di materiali sintetici, quali il silicone, ampiamente utilizzato nelle operazioni di chirurgia plastica, la produzione e la commercializzazione di steroidi sintetici, psicotropi sintetici legali e illegali, e una diffusione globale di immagini pornografiche, che fanno attualmente dell’industria pornografica uno dei grandi motori dell’industria informatica⁴⁸.

Per Ilmelda Whelehan la disseminazione di immagini pornografiche nella cultura di massa è un’evidente manifestazione di retro-sessismo⁴⁹, ancora più pericolosa nelle sue espressioni, in quanto – come osserva Rosalind Gill – la sessualizzazione e mercificazione dei corpi coinvolge oggi donne rappresentate come soggetti desideranti e consapevoli⁵⁰. Il rischio di queste letture, tuttavia, può essere un’eccessiva tendenza a sorvolare sui nuovi sviluppi e le nuove tendenze contemporanee e leggere il presente come mera riproposizione di vecchi schemi⁵¹.

Pornografia e prostituzione non sembrano oggi più leggibili semplicemente come fenomeni di oggettivazione di corpi femminili, vittimizzati e oppressi – anche se questa è la chiave di lettura che spesso ci viene proposta, soprattutto quando si sottolinea l’alta percentuale di donne migranti oggi presenti nel mercato del lavoro sessuale, la cui condizione di vulnerabilità è legata soprattutto alle condizioni irregolari d’ingresso, all’impossibilità nel nostro paese, per esempio, di ottenere un visto di soggiorno in assenza di un previo contratto di lavoro. È stato in primo luogo il movimento delle *sex workers* a sottolineare che la prostituzione e il lavoro

⁴⁸ Ivi, p. 58.

⁴⁹ I. Whelehan, *Overloaded. Popular Culture and the Future of Feminism*, The Women’s Press, London 2000, cit. in F. Attwood, *Sexed Up: Theorizing the Sexualization of Culture*, “Sexualities”, 9 (2006), pp. 77-94.

⁵⁰ R. Gill, *From Sexual Objectification to Sexual Subjectification. The Resexualization of Women’s Bodies in the Media*, “Feminist Media Studies”, 3, 1 (2003), pp. 100-106.

⁵¹ Cfr. F. Attwood, *Sexed Up*, cit., p. 84.

nell'industria pornografica possono essere per alcune donne una strada verso quell'emancipazione economica che è condizione di autonomia, se solo queste attività possono svolgersi in un contesto che riconosce alle lavoratrici del sesso e del porno tutti i diritti di un qualsiasi altro lavoratore⁵². Nel guardare al panorama pornografico contemporaneo dovrebbe preoccuparci, forse, più che la pornografia in sé, la sua omologazione a determinati modelli dominanti, la consumazione di una sessualità normalizzata, che lascia poco spazio a fenomeni di resistenza e di creatività che vengono da mondi marginali, quali quello della postpornografia *queer*, transessuale e omosessuale.

Che cos'è la post-pornografia? Il termine post-pornografia è stato coniato dal fotografo erotico Wink van Kempen e reso noto negli anni novanta da Annie Sprinkle. Quest'ultima, ex prostituta ed ex attrice porno, in una delle sue performance più discusse, da titolo *The Public Cervix Announcement*, invitava il pubblico a guardare all'interno della sua vagina con uno speculum, portando così all'assurdo quell'esposizione del sesso femminile che è propria della pornografia tradizionale. Con il suo *post-porn modernism* la Sprinkle vuole politicizzare la pornografia, ridefinire le pratiche erotiche e l'immaginario dominante⁵³. Il suo modo di fare pornografia è dunque parodico, performativo – nel senso butleriano –, è cioè una pratica sovversiva, di risignificazione, di riappropriazione e deviazione dell'uso comune dei segni, creativa di nuove iterazioni, che intendono ampliare lo spazio di ciò che rientra nell'umano e, quindi, nell'ambito dell'intelligibile. Scrive Stuttgen: "Coming from the centre of the production of normative sex images, namely mainstream porn, Sprinkle abandoned the role of the victim in order to develop sexual and artistic practices that no longer naturalise, but instead comment, reflect and parody. This critical, performative approach to sex and image production marks a paradigm change from porn to post-porn."⁵⁴

⁵² Cfr. L. M. Agustín, *Sex at the Margins. Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*, Zed Books, London-New York 2008 (I 2007)

⁵³ L. Williams, *A Provoking Agent: The Pornography and Performance Art of Annie Sprinkle*, "Social Text", 37 (1993), pp. 117-133.

⁵⁴ T. Stuttgen, *Ten Fragments on a Cartography of Post-Pornographic politics*, in K. Jacobs, M. Jansen, M. Pasquinelli (a c. di), *C'lick me: A Netporn studies reader*, Institute of Network Cultures, Amsterdam 2007: http://www.networkcultures.org/_uploads/24.pdf

Preciado⁵⁵ ci invita a prestare attenzione a produzioni alternative quali le pellicole porno femministe kitsch di Annie Sprinkle, la letteratura di Virginie Despentes, le comiche lesbiche di Alsison Bechdel e la fantascienza di Shu-Lea Cheang⁵⁶.

Anche al di fuori dell'industria pornografica e del mercato della prostituzione, l'attuale sistema economico sembra creare un "contesto prostituzionale", in cui il corpo è inserito in vari modi in un sistema produttivo e di consumo, che invita a investire sulla sua cura e manutenzione, mediante il ricorso a palestre, *beauty farm*, chirurgia estetica, industria farmacologica, ecc., al fine di rendere il corpo attraente, ammiccante, piacevole, tonico, sempre giovane e scolpito. Ogni giorno siamo bombardati nelle nostre caselle e-mail da annunci pubblicitari che ci invitano a ritoccare le dimensioni del pene, del seno, a potenziare le nostre capacità di provare

⁵⁵ Cfr. B. Preciado, *Después del feminismo. Mujeres en los márgenes*, "El pais.com", 13 gennaio 2007: <http://www.elpais.com/solotexto/articulo.html?xref=20070113elpbabese_1&type=Tes&anchor=elpeputec>

⁵⁶ Il film I.K.U. realizzato da quest'ultima *media artist*, nata a Taiwan, viene così descritto in rete: "I.K.U., in giapponese "sto venendo", è un film porno sperimentale che racconta il corpo cyber e la sessualità trans-gendered di un mondo non così lontano. Mescolando le regole del genere fantascientifico con quelle dell'hardcore, dei video pubblicitari giapponesi e dei Manga, il film è una frenetica corsa polimorfa attraverso le libido dei personaggi: Reiko, la cyborg, Dizzy, il transessuale e Tokyo-Rose, una dominatrix manipolatrice. Nel 20xx la GENOM Corporation, una multinazionale giapponese che si occupa di tecnologia informatica e ricerca sul genoma, cerca di trovare il codice dell'orgasmo. GENOM riesce a produrre una replica artificiale dell'orgasmo, il sistema I.K.U., e conquista così il mercato della pornografia. La tendenza di moda nel 20xx è il "Sesso Assistito", con il quale le persone arrivano al piacere con l'uso di oggetti o di tecnologie virtuali, preferendo questo alla frizione fisica. Per perfezionare il sistema I.K.U. è necessario però raccogliere orgasmi di molti individui diversi. Dunque la GENOM Corporation invia a New Tokyo sette replicanti di nuova generazione "Reiko", che possono trasformarsi seguendo i desideri delle persone che incontrano. L'inizio del film si riallaccia apertamente, con una scena di sesso nell'ascensore, alla fine di *Blade Runner*, un film opposto, pieno di amore ma privo di sesso. I.K.U. è stato prodotto pensando ad una generazione abituata a Internet. La storia si sviluppa in maniera non lineare, come in un ipertesto, e descrive un'era in cui il business controlla persino il piacere. È un film fantascientifico che predice un futuro prossimo, richiamando la nostra attenzione sul presente" (v. *Da Sodoma a Hollywood*: <http://www.tglff.com/?ida=14136&id_film=237>).

piacere mediante viagra o altre pillole rosa adatte a suscitare o risvegliare il desiderio femminile, ad acquistare miracolosi prodotti dimagranti, ormoni, steroidi e altri composti farmaceutici che possono trasformare il nostro umore e rimettere in sesto il nostro fisico. Mai come oggi il corpo, femminile ma non solo, è oggetto di attese e progetti trasformativi di perfettibilità: sulla costruzione del corpo poggia sempre più la costruzione dell'identità. Come osserva Rosi Braidotti, il corpo “esplode” in un insieme di pratiche, che vanno dalle diete, alla fitness, ai controlli medici, farmaceutici, chirurgici, e al tempo stesso “implode” diventando feticcio, oggetto di attenzioni ossessive, continuamente osservato, pesato, scrutato e valutato⁵⁷.

Gli interventi sul corpo, tuttavia, non sono tutti dello stesso segno ed è necessario, come nel caso della pornografia, fare attenzione ai molti giochi e significati cui oggi essi si prestano. Disegnando i tratti di un'antropologia del corpo contemporaneo, Michela Fusaschi ci ricorda che accanto ai corpi normalizzati dalla chirurgia estetica, percepiti come corpi liberati grazie alle trasformazioni che dovrebbero consentire loro di raggiungere una perfezione e un'identità socialmente rassicurante, e a quelli degli immigrati, visti invece come prigionieri di una tradizione patriarcale e violenta, dalla quale vanno emancipati e salvati, soprattutto se corpi femminili, si trova oggi un altro mondo, collocato in una sorta di rimossa zona marginale e grigia: è il mondo dei corpi tatuati, scarificati, sottoposti alle manipolazioni più varie ed estreme, in ogni parte del corpo, anche le più intime e nascoste, spesso in nome di un ritorno al primitivo e comunque come gesto di ribellione ai modelli estetici della cultura *mainstream*⁵⁸. Accanto alla donna Barbie e alla donna col burka, possiamo così collocare la donna Vampira. Una parte della cultura contemporanea, infatti, subisce il fascino del gotico, del primitivo, dell'eccessivo, del teratologico, del punk. Per Rosy Braidotti – che dedica ampio spazio, nel suo *In metamorfosi*, a questo immaginario –, la fascinazione, che riguarda in particolare il mondo femminile, per l'alterità mostruosa, per i freak, i vampiri e i mutanti esprime un'angoscia verso le trasformazioni

⁵⁷ R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 272.

⁵⁸ M. Fusaschi, *Corporalmente corretto. Note di antropologia*, Meltemi, Roma 2008.

introdotte dalle nuove tecnologie, ma anche una reazione rispetto a strategie normalizzanti e rassicuranti⁵⁹.



60

⁵⁹ È interessante ricordare che nella letteratura sul c. d. *third-wave feminism* viene spesso proposta una contrapposizione tra la serie televisiva popolare *Buffy, the Vampire Slayer*, rappresentativa dell'immaginario della terza ondata, e la più famosa serie *Sex and the City*, considerata piuttosto espressione di una cultura postfemminista, individualista, in cui anche la libertà sessuale sembra assumere forme consumistiche. *Sex and the City Rabbit Pearl Vibrator* è uno dei prodotti sessuali che deve la sua fama e il suo successo di mercato proprio a quest'ultima serie televisiva. Nella serie ad usarlo è Charlotte che, dopo averlo scoperto, non lascerebbe più la sua camera...

⁶⁰ María José Cristerna, messicana, conosciuta come la Donna Vampiro, è una avvocatessa che difende le donne maltrattate, madre di quattro figli. La sua storia raccontata durante un'intervista si può ascoltare al seguente indirizzo: <http://www.youtube.com/watch?v=r5gtjL4uydI>. Sarebbe interessante approfondire la fascinazione della cultura popolare contemporanea per la figura del vampiro (si pensi, oltre al già citato telefilm *Buffy* anche al più famoso *Twilight*). Il vampiro sconvolge il confine tra la vita e la morte; è un morto vivente. Il suo aspetto esteriore, destinato ad una gioventù perenne, è a tutti gli effetti umano ed è riconoscibile solo perché la sua immagine non si riflette nello specchio (fanno eccezione in questo senso i personaggi di *Twilight*). Per molti dei suoi tratti esso ci ricorda la nostra vulnerabilità e le nostre paure di ibridazione e contaminazione. Scrive Haraway: "I vampiri sono figure narrative che incrociano le categorie. La loro essenza è la contaminazione delle specie naturali [...]. L'esistenza dei vampiri interpreta narrativamente la purezza della genealogia, la certezza della specie, il confine della comunità, l'ordine del sesso, la chiusura della razza, l'inerzia degli oggetti, la vivacità dei soggetti e la chiarezza del genere. Desiderio e paura sono le reazioni appropriate ai vampiri. Figure di violazione e insieme di possibilità e fuga dai sacri confini organici della comunità cristiano-europea, i vampiri fanno viaggiare le categorie. Dalla prospettiva delle fonti narrative cristiane di fine Settecento, i vampiri sono ambigui – come

La donna vampiro, con la sua volontà di *enfreakment* (di a-normalizzazione), non è necessariamente più libera della donna islamica col burqa o della donna Barbie, siliconata e rimessa in forma secondo i canoni di bellezza di una bambola di plastica⁶¹. Nel contesto dei discorsi contemporanei sul corpo, in un contesto in cui siamo invitati a fare del corpo il nostro principale oggetto di consumo per costruire dei sé ‘spendibili’, esso sembra rimandare ad una intenzione parodica, di riappropriazione e sovversione dell’uso consueto dei segni che lo accomuna al post-porno nel desiderio di mettere in discussione ciò che può rientrare nell’ambito dell’umano e dell’intelligibile. Contro l’universo patinato proposto dall’immaginario allineato con il mercato, vampiri, manga, cyborg, figure gotiche e mostruose rinviano a un mondo che fa resistenza ad ogni forma di normalizzazione e cerca nuove libertà e inedite possibilità espressive. Mondi altri in cui femminismo, lesbismo, trans gender e transessuali si alleano, per esempio, con i *disability studies*, per rispondere a domande anche apparentemente banali, ma profondamente rivoluzionarie nella sostanza, come la seguente: perché esistono bagni separati per uomini e donne e bagni per disabili? Forse che i disabili non hanno sesso, non sono evidentemente né uomini né donne? Immaginare una diversa sessualità, una sessualità libera dagli schemi patriarcali, dovrebbe significare poter riconoscere qualcosa che fino ad oggi abbiamo per lo più tranquillamente rimosso: la sessualità dei corpi disabili, i loro bisogni, ma anche i loro desideri. Per abbattere le attuali “gerarchie dei corpi” (Young), con la loro logica esclusiva ed escludente, bisogna vederli nella loro eguale natura vulnerabile e dipendente e non c’è modo migliore per

il capitale, i geni, i virus, i transessuali, gli ebrei, gli zingari- come il capitale, i geni, i virus, i transessuali, gli ebrei, gli zingari, le prostitute, o chiunque altro figurati come ibrido in una cultura che, pur cambiando rapidamente rimane ossessionata dalla purezza (Geller 1992, Gelder 1994). Non c’è dunque da meravigliarsi se i teorici e i romanzieri queer sentano un’affinità e una parentela con i vampiri (Gomez 1991; Case 1991)” (D. Haraway, *Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 119-120.

⁶¹ Sui molti progetti di trasformazione del corpo delle donne e sulle loro possibili interpretazioni, cfr. V. L. Pitts, *Le donne e i progetti di trasformazione fisica: femminismo e tecnologie del corpo*, “Rassegna italiana di sociologia”, XII, 3 (2002), pp. 379-405.

farlo che ritornare al luogo in cui essi sono stati relegati: lo spazio privato della famiglia.

4. *Patriarcato domestico e famiglia eterosessuale*

Nel 1989, Susan Moller Okin in *Justice, Gender and the Family* individuava nella distribuzione diseguale del lavoro non retribuito all'interno della famiglia la radice di tutte quelle diseguaglianze di genere che continuano a sussistere all'interno delle nostre società nonostante le conquiste femministe degli anni sessanta e settanta. Tutte le teorie della giustizia contemporanea, con poche eccezioni che confermano la regola, continuano a dare per scontata l'esistenza della famiglia e la sua struttura di genere e a non interrogarsi sulla giustizia delle sue regole interne, anche quando – come nel caso di Rawls – la considerano un luogo fondamentale di socializzazione primaria e, addirittura, sulle orme di John Stuart Mill, la “scuola dei sentimenti morali”. Da cosa si può capire che essi danno per scontata l'esistenza di una famiglia con un capo famiglia maschio? Due sono gli indizi inequivocabili, per la Okin: primo, i soggetti delle teorie della giustizia sono “esseri umani maturi e indipendenti”, ma non sappiamo come siano diventati tali; secondo, quando parlano di “lavoro” i teorici della giustizia intendono sempre “lavoro remunerato”, escludendo da esso quelle attività di cura svolte dalle donne, che sono per lo più non retribuite⁶².

Nella visione della Okin il patriarcato domestico sembra potersi definitivamente superare mediante una trasformazione in senso egualitario della famiglia: “Un'uguale ripartizione fra i sessi delle responsabilità familiari e soprattutto della cura dei figli – scrive –, è «la grande rivoluzione che non è ancora avvenuta»”⁶³. La condivisione delle attività di cura da parte di uomini e donne non solo può contribuire a rendere più giusti i rapporti familiari, ma può avere “un effetto positivo ulteriore: l'esperienza di prendersi cura fisicamente e psicologicamente di qualcuno – sia un bambino sia un adulto – accrescerebbe quella capacità, essenziale per l'acquisizione del senso

⁶² S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, a. c. di M. C. Pievatolo, Dedalo, Bari 1999, pp. 25-26.

⁶³ Ivi, p. 16.

di giustizia, di identificarsi e di comprendere pienamente i punti di vista altrui”. Richiamandosi alla psicoanalisi delle relazioni oggettuali di Nancy Chodorow, la Okin ricorda, infatti, che “i bambini d’ambo i sessi, nelle famiglie libere dal genere, avrebbero (e alcuni già hanno) un’opportunità notevolmente maggiore di sviluppo di se stessi, poiché non avrebbero aspettative di ruolo sessuale e personalità sessualmente stereotipate”⁶⁴.

Alla visione ginocentrica di alcune teoriche dell’etica della cura, come la Noddings, la Okin preferisce piuttosto l’immagine di una società androgina: un “futuro giusto sarebbe un futuro senza genere. Nella sua struttura e nelle sue usanze sociali, il sesso non avrebbe maggiore rilevanza del colore degli occhi e della lunghezza delle dita dei piedi”⁶⁵. Per disegnare una società giusta tanto nei confronti degli uomini che delle donne è sufficiente correggere la teoria della giustizia di John Rawls e affrontare la questione di un’equa divisione del lavoro di cura e di riproduzione sociale, fino ad oggi a carico dei soggetti femminili. La Okin – come è stato sottolineato da Fineman e Cornell – non pone in discussione il fatto che la famiglia sia fondata sul matrimonio. Okin scrive assumendo la realtà di coppie eterosessuali legate dal vincolo matrimoniale. L’autrice non ha intenzioni etero sessiste: *Justice, Gender and the Family* accenna, infatti, alle coppie omosessuali e concede persino che queste siano spesso più democratiche di quelle eterosessuali; non mancano cenni neppure alla condizione delle madri sole, ma – come scrive la Young – di fatto, la Okin “poiché considera la distribuzione del lavoro e delle risorse all’interno della famiglia come la questione primaria per la giustizia di genere, tende a presupporre come date le norme familiari dominanti senza chiamare in causa esplicitamente la loro giustizia”⁶⁶.

Per Drucilla Cornell, Iris Marion Young e Martha Fineman, il patriarcato moderno poggia sulla norma della famiglia monogamica eterosessuale, considerata quale unico modello legittimo e in quanto tale sostenuta sia dalla cultura dominante sia dalle leggi dello Stato. Per Fineman, in particolare, il patriarcalismo: “è la manifestazione e l’istituzionalizzazione del dominio

⁶⁴ Ivi, p. 241.

⁶⁵ Ivi, p. 220.

⁶⁶ I. Marion Young, *Reflections on Families*, in Ead., *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press, Princeton 1997, p. 101.

maschile sulle donne e i bambini nella famiglia e l'estensione del dominio maschile sulle donne nella società in generale"⁶⁷. Questa norma tradizionalmente ha posto il padre a capo della discendenza; ha continuato a definire le donne principalmente in base alle loro funzioni riproduttive e ha escluso gay e lesbiche dal sistema della parentela.

“Che cos'è il matrimonio?” – si chiede Iris Marion Young – “Prendendo spunto dal dibattito sui “valori della famiglia”, si può dire che il matrimonio sia il perno della famiglia nella misura in cui essa designa l'ordine e la legittimità. L'istituzione del matrimonio moderno lega normativamente la regolazione della sessualità, della procreazione e della proprietà. Dal punto di vista giuridico, il matrimonio è stato sempre relativo ai diritti sessuali maschili sulle donne, i diritti privati di un uomo particolare sul comportamento sessuale di una donna particolare. Il matrimonio è ancora la pietra angolare del potere patriarcale.”⁶⁸

Per quante siano state le battaglie vinte dalle femministe, e nonostante il diritto si sia declinato sempre di più nel senso del riconoscimento del matrimonio come un rapporto paritario, con la piena condivisione sul piano giuridico di diritti e doveri parentali da parte di entrambi i genitori, la norma del matrimonio eterosessuale e quella della parentela, su di esso fondata, continuano a governare le relazioni familiari. Ciò si vede, in particolare, nei dibattiti sulla riproduzione assistita e l'adozione⁶⁹. Ma, il matrimonio dà ancora diritto ad un ben più ampio spettro di privilegi⁷⁰.

⁶⁷ M. Fineman, *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, New York-London 1995, p. 23.

⁶⁸ I. Marion Young, *Reflections on Family*, cit., p. 102.

⁶⁹ Nel nostro paese, per esempio, sono escluse da entrambe i single, ai quali paradossalmente si concede però la possibilità dell'affidamento (un'esperienza che, per molti versi, dovrebbe essere considerata assai più complessa e impegnativa e quindi di più difficile gestione) (cfr. C. Saraceno, *Ma che razza di famiglia è?*, cit.)

⁷⁰ Su questo argomento e sulla necessità di tenere separato matrimonio e parentela, cfr. J. Butler, *La parentela è già da sempre eterosessuale?*, in Ead., *La disfatta del genere*, Meltemi, Milano 2006, pp. 131-161. Per quanto riguarda i privilegi derivanti dal matrimonio, basti ricordare quanto è accaduto nel nostro paese ad Alessandra Bernaroli, un transessuale MtF, che prima di divenire donna aveva contratto regolare matrimonio e comprato casa con un mutuo in comunione dei beni. Alessandra non vuole separarsi da sua moglie, ma per

Sebbene non sempre movimento femminista e movimento omosessuale, transessuale e trans gender siano riusciti a comunicare e cooperare, alcune teoriche femministe vedono nella fine dell'eterosessualità obbligatoria e dei privilegi del matrimonio eterosessuale un passo importante per arrivare a sviluppare una riflessione più consapevole sul ruolo e la funzione della famiglia. Per la Young l'obiettivo è eliminare i privilegi speciali del matrimonio: riconsiderare il significato della famiglia ed estendere i privilegi che il matrimonio concede ad altre forme di relazione. In particolare, sarebbe necessario ridefinire la famiglia a partire dalla centralità che in essa rivestono le relazioni di cura e intimità e il soddisfacimento di bisogni fisici ed emotivi. Per la Fineman si tratta non tanto di estendere i privilegi del matrimonio, ma di separare matrimonio e famiglia, tenendo conto del fatto che un matrimonio democratico, sia esso etero o omosessuale, non risolve i problemi di famiglie che possono essere costituite da madre e figlio ancora non autonomo, o disabile, da un genitore anziano, non più autonomo, e un figlio o una figlia, ecc..

La superiorità morale riconosciuta al matrimonio eterosessuale e stabile, non ha solo discriminato le relazioni omosessuali, ma ha portato spesso ad utilizzare nel discorso pubblico una retorica colpevolizzante verso le coppie divorziate e le madri sole. Negli Stati Uniti d'America, la riforma del welfare voluta da Clinton nel 1996 è stata particolarmente punitiva verso le donne che sceglievano di avere un figlio o più di un figlio al di fuori del matrimonio. Si è osservato che i figli di madri sole sono più a rischio di povertà e di conseguenza subiscono una serie di svantaggi che possono avere riflessi negativi sulle loro stesse prospettive lavorative. C'è chi ne ha tratto la conclusione che bisognerebbe incoraggiare i matrimoni e scoraggiare i divorzi,

la legge italiana, dopo il suo passaggio di sesso non può più considerarsi sposata. Alessandra non può più inserire il coniuge a carico nella propria dichiarazione dei redditi e deve rinunciare al mutuo in comunione dei beni, così pure ad una assicurazione privata di cui i cui benefici sono assicurati a patto che si sia coniuge o familiare convivente, oltre a molti altri più o meno piccoli privilegi. L'anagrafe del Comune di Bologna nel quale vive ha provveduto alla sua "arbitraria" separazione dalla moglie, a quello che la stampa ha definito un vero e proprio "divorzio di Stato, senza il consenso dei coniugi" (cfr. *Alessandra perde la sua battaglia: il giudice impone il divorzio*, "Repubblica Bologna", 16 giugno 2011 e *Stato civile? "Non documentato"*. *La terza via dell'anagrafe*, "Repubblica Bologna", 14 aprile 2010).

perché una famiglia stabile è la miglior cura contro la povertà infantile. Il problema, tuttavia, non è evidentemente riuscire a mantenere in piedi le relazioni matrimoniali, quale che sia la qualità dei rapporti che le sorreggono. La questione è come sostenere le relazioni di cura, laddove esistono soggetti dipendenti, bambini, anziani fragili, disabili, malati cronici, ecc. Il patriarcato domestico si è retto sulla rimozione della questione della cura e della dipendenza dallo spazio pubblico, sull'aver relegato queste dimensioni fondamentali della vita umana nella sfera privata.

Come hanno sottolineato autrici quali Martha Fineman ed Eva Kittay, la dipendenza dell'individuo bisognoso di cura crea una situazione di dipendenza derivata nel *caregiver*⁷¹. Alla luce di questa considerazione e del fatto che sono ancora prevalentemente donne coloro che svolgono questa funzione sociale, non stupisce che continuino a guadagnare meno degli uomini e abbiamo in genere lavori più precari. A anni di distanza dalle lotte per l'emancipazione femminile, l'uguaglianza tra i due sessi, specialmente sul posto di lavoro, resta ancora un traguardo da raggiungere. In media nell'UE le donne guadagnano tra il 14 e il 17,4% in meno degli uomini e costituiscono i due terzi della popolazione inattiva. Le donne anziane, le madri e le disabili sono i gruppi più a rischio. La percentuale di donne povere tra le anziane è del 22% in Europa contro il 16% degli uomini⁷².

La questione dei soggetti dipendenti e bisognosi di cura è stata a lungo resa invisibile all'interno della famiglia, dove si è ritenuto che essa potesse essere sostenuta e gestita privatamente. L'eguaglianza garantita formalmente, sul piano giuridico, dalla famiglia democratica, fondata sul matrimonio, non tenendo conto delle diseguali circostanze create dal lavoro di cura è rimasta così una eguaglianza meramente illusoria. Una realistica considerazione di queste circostanze si può dare soltanto abbattendo quel mito dell'autonomia come indipendenza che costituisce il presupposto fondante del moderno contrattualismo: a stipulare il contratto istitutivo della

⁷¹ M. A. Fineman, *The Neutered Mother, the Sexual Family*, cit.; Ead., *The Myth of Autonomy. A Theory of Dependency*, The New Press, New York-London 2004 e E. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza e dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

⁷²Cfr. *Se la povertà è donna. Diritti delle donne/pari opportunità*, 28 gennaio 2011: <http://www.europarl.europa.eu/it/headlines/content/20110121STO12295/html/Se-la-povert%C3%A0-%C3%A8-donna..>

società civile sono, infatti, individui liberi, eguali e indipendenti, venuti al mondo – come diceva Hobbes – *fungorum more*. Per Martha Fineman, un’idea di eguaglianza che non si confronti con il tema della vulnerabilità propone uno standard per cui lo Stato deve semplicemente astenersi dall’intervenire, a meno che non si tratti di creare le condizioni per l’eguale opportunità di accesso alla competizione sociale che premierà il merito individuale. Uno Stato che non presupponga individui autonomi e pronti per la gara, ma prenda le mosse dalla loro dipendenza e vulnerabilità, invece, dovrà lavorare intorno a un progetto di allargamento delle potenzialità di autodeterminazione di soggetti concreti, incarnati e sessuati, e preoccuparsi dell’eguaglianza sostanziale dei suoi cittadini.

È importante secondo Fineman lavorare intorno ai concetti di dipendenza e di vulnerabilità, per arrivare ad una concezione realistica dell’autonomia, che non può essere considerata un dato, ma può essere soltanto il risultato raggiungibile mediante politiche sociali che aiutino gli individui a superare e gestire la loro vulnerabilità. Qual è la differenza tra dipendenza e vulnerabilità? La dipendenza può essere intesa come una condizione temporanea, e caratterizza in genere l’inizio e la fine della vita. Essa è stata nascosta e gestita – come abbiamo detto – nella sfera privata. La vulnerabilità invece è una condizione universale⁷³: è quell’esposizione al rischio, quella possibilità di essere feriti e danneggiati cui nessun essere umano può sottrarsi, che sfugge al controllo individuale e alla scelta⁷⁴. In questo

⁷³ Cfr. M. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, “Yale J.L. & Feminism”, 20 (2008-2009), pp. 1-23; in particolare, p. 11. Sul concetto di “vulnerabilità” riflette anche Judith Butler (cfr. *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004), preoccupata di arrivare ad una concezione filosofica capace di rispondere al nostro senso di perdita, lutto e tragedia. Per un confronto della Fineman sulle posizioni della Butler, cfr. M. Fineman, *The Vulnerable Subject*, cit., n. 31, pp. 12-13. Diversa è la loro visione dello Stato: Butler rimane sospettosa verso la “governamentalità”, la Fineman fa appello al suo intervento attivo a protezione della popolazione. La posizione della Butler sul tema della vulnerabilità è, tuttavia, molto complessa e non c’è qui lo spazio per approfondire il modo in cui l’autrice, in opere quali *The Powers of Mourning and Violence* (2004), *Giving an Account of Oneself* (2005), e *Frames of War. When is Life Grievable?* (2009), tenta di ricavare da un’ontologia dell’umano incentrata sulla precarietà e sulla vulnerabilità un’etica globale pacifista e non violenta.

⁷⁴ Ivi, pp. 9-10.

senso il concetto di “vulnerabilità”, secondo la Fineman, sarebbe teoreticamente più potente di quello di dipendenza. Il soggetto vulnerabile andrebbe contrapposto al soggetto liberale quale figura universale da collocare al cuore delle politiche sociali, della responsabilità dello Stato e della società: “il «soggetto vulnerabile» deve sostituire il soggetto autonomo e indipendente affermato dalla tradizione liberale”⁷⁵.

Ciò è tanto più importante in un momento in cui, mentre le riforme del welfare, introdotte in molti paesi, chiamano gli individui alla responsabilità verso le proprie scelte, poggiando su una concezione reificata della scelta che nasconde le responsabilità sociali nel permanere delle diseguaglianze⁷⁶, si vedono sempre più spesso cadere in condizione di povertà i c.d. “insospettabili”, persone che si ritrovano a causa della crisi economica improvvisamente senza un lavoro, pur avendo un curriculum di studi e lavorativo assolutamente irreprensibile, o che perdono il controllo della loro vita in seguito ad un divorzio, alla difficoltà di pagare un affitto e gli alimenti al coniuge e ai figli, o per l’insorgere di una malattia grave e invalidante. Fare i conti con la dimensione di vulnerabilità e precarietà dell’esistenza è oggi più che mai essenziale, d’altra parte, per far fronte non solo alle sfide poste dalla crisi economica, e alle nuove povertà che essa sta causando, ma anche al progressivo invecchiamento della popolazione di tutti i paesi ricchi dell’Occidente. Un problema quest’ultimo che evidenzia in modo particolarmente grave la scarsità delle risorse di lavoro di cura e che rischia di essere di sempre più difficile soluzione negli anni avvenire.

Nel nostro paese, un paese da sempre a forte tradizione familista, questa situazione è al momento tamponata, come documentato da un ormai vastissimo numero di ricerche, mediante il mercato del lavoro di cura migrante femminile. Si tratta di una soluzione che consente ancora una gestione del problema degli anziani fragili e dei disabili prevalentemente a carico della famiglia, mediante un irrisorio sostegno economico dello stato (i c.d. assegni di accompagnamento). Di fatto lo Stato riesce a sfuggire così alle

⁷⁵ Ivi, p. 2.

⁷⁶Per Fineman sono due i motivi che impediscono oggi alla politica di elaborare politiche sociali adeguate: 1) una concezione formale dell’eguaglianza, come non discriminazione; e 2) una visione idealizzata del contratto e della scelta che rimuove la responsabilità collettiva di fronte al permanere delle diseguaglianze (cfr. ivi, p. 2).

proprie responsabilità sociali, creando nuove forme di sfruttamento, ovvero sfruttando ora il lavoro di cura di donne la cui vulnerabilità è legata al cumularsi di molteplici fattori: genere, etnia, razza, e spesso condizioni di soggiorno irregolari.

Per contribuire allo sviluppo delle capacità di autonomia e autodeterminazione dei soggetti uno Stato che prenda sul serio la condizione umana universale della vulnerabilità deve fornire alcuni *assets* fondamentali in termini di risorse fisiche, umane e sociali⁷⁷. Il principio liberale della non interferenza dello Stato nella vita dei cittadini poggia su un'idea di autonomia individuale che le teoriche femministe hanno contribuito a svelare nei suoi tratti "irrealistici e irrealizzabili", proprio ponendo l'attenzione sui temi della cura e della dipendenza, sulla nostra natura di esseri incarnati e vulnerabili⁷⁸.

5. *Quale libertà e quale autonomia?*

Il *choice feminism* fa appello ad un'idea di libertà e di scelta fondata sul contratto: è lecita qualsiasi cosa purché la persona abbia dato il proprio consenso. Questa idea di libertà dà per scontato che il suo spazio aumenti con il moltiplicarsi delle opzioni che il soggetto ha di fronte a sé, senza andare ad interrogarsi sul significato e il valore dello spettro di scelte disponibili e sulle condizioni della scelta, quasi che essa possa prescindere dai vincoli imposti dalla posizione in cui il soggetto si colloca. In questa impostazione, d'altra parte, il soggetto autonomo è concepito come sempre in grado di assumere una distanza assoluta da vincoli, condizionamenti e relazioni, come capace di vedere in modo distaccato e astratto i propri interessi e i propri fini. In questa visione, come scrive Lorraine Code, autonomia e individualismo coincidono: "L'individuo autonomo è – e dovrebbe essere – autosufficiente, indipendente e avere fiducia in se stesso, un individuo capace di dirigere i suoi sforzi verso la massimizzazione dei propri guadagni personali"⁷⁹. Gli altri, e lo Stato, sono

⁷⁷Ivi, p. 14.

⁷⁸Ivi, p. 11.

⁷⁹ Cit. in C. Mackenzie e N. Stoljar (a c. di), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York-Oxford 2000, p. 6.

solo un potenziale ostacolo e una fonte di possibili interferenze, da cui l'individuo cerca in primo luogo di proteggersi.

Questa concezione dell'autonomia è chiaramente un'astrazione, ma ha rappresentato nella storia delle moderne società occidentali, anche grazie al successo delle teorie contrattualiste, un mito potente che ha condizionato il modo in cui è stato pensato lo spazio pubblico e la politica. Ciò è stato a più riprese sottolineato dalle teoriche femministe impegnate nella critica di questo concetto fondamentale all'interno della filosofia politica e ancor più nell'ambito dell'etica e del diritto contemporaneo, un concetto che non deve essere abbandonato, bensì ripensato in termini più realistici, che riportino il soggetto nella rete di relazioni in cui acquista senso il suo agire, che lo rendano capace di misurarsi con la presenza dell'altro, con il senso del limite, con il suo essere soggetto incarnato⁸⁰. Questa duplice necessità di non rinunciare all'autonomia, e in particolare all'autonomia sul proprio corpo, e al tempo stesso di riarticolargli e ripensarla è ben formulata da Judith Butler quando scrive: "È importante affermare che i nostri corpi sono in un certo senso *nostri* e che siamo legittimati a reclamare ogni diritto di autonomia su di essi. [...] Ma forse c'è anche un'altra aspirazione normativa che dobbiamo cercare di articolare e di difendere? [...] se negassi che il mio corpo, prima della formazione della mia "volontà", mi ha posto in relazione ad altri, se ipotizzassi una nozione di autonomia negando proprio questa dimensione di primaria e non voluta vicinanza fisica agli altri, non negherei forse, in nome dell'autonomia, le condizioni sociali del mio incarnarmi?"⁸¹

⁸⁰ Cfr. C. Mackenzie e N. Stoljar (a c. di), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, cit. La riflessione sul concetto di autonomia appare davvero centrale nella teoria femminista contemporanea anche sui temi del multiculturalismo. Per fare un esempio: le donne islamiche che indossano il velo sono autonome o vittime della loro cultura? Possiamo dare per scontato che la loro scelta non sia autonoma solo perché non mette in discussione la tradizione? E se sono autonome, in che modo dobbiamo ridefinire il concetto di autonomia? Su questo tema, cfr. M. Friedman, *Autonomy, Gender and Politics*, Oxford University, Oxford 2003, M. Mookherjee, *Autonomy, Force and Cultural Plurality*, "Res Publica", 14 (2008), pp. 147-168 e E. Lépinard, *Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject: Revisiting Okin's Dilemma*, "Constellations", 18, 2 (2011), pp. 205-221.

⁸¹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., pp. 45-47.

Le teoriche dell'etica della cura hanno posto in luce, in particolare, due limiti della concezione classica di autonomia: un limite sul piano morale e psicologico e un secondo, altrettanto e forse più fondamentale, limite sul piano dell'etica pubblica⁸². Sul piano psicologico-morale, una qualsiasi definizione atomistica e individualistica dell'autonomia dimentica il ruolo della relazione e del legame nella formazione stessa dell'identità individuale; il che implica, come sottolinea Honneth, un dato troppo spesso trascurato, ovvero come l'acquisizione dell'autonomia possa risultare turbata e sconvolta dalla relazione con l'altro⁸³. Sul piano pubblico-politico, come soprattutto hanno messo in rilievo autrici come Joan Tronto, Martha Fineman ed Eva Kittay significa pensare l'individuo libero da rapporti di cura: non bisognoso di cure, non vulnerabile alla dipendenza, e mai chiamato, per vocazione e/o necessità, a prestare cura all'altro. Una concezione dell'autonomia declinata in senso individualistico, in questa prospettiva, è, nei fatti, espressione di una visione ancora patriarcale e non neutrale rispetto al genere, per un dato molto semplice: le donne sono da sempre state e considerate come *care-giver*. In questa prospettiva aveva ragione Shulamith Firestone quando sosteneva, nel suo *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, che la liberazione delle donne non poteva darsi a prescindere dalla liberazione dei bambini e, aggiungerei oggi, di tutti i soggetti dipendenti.

La questione femminile non si risolverà, in questo senso, se non in un'ottica politica attenta al tema della vulnerabilità umana, dei bisogni e dei desideri di un soggetto incarnato, legato costitutivamente all'altro, guidato

⁸² Il primo limite è stato messo in luce dalla prima ondata di teorie dell'etica della cura, influenzate dal fondamentale lavoro di Carole Gilligan, *In a Different Voice* (1982; tr. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987); il secondo emerge con la svolta dell'etica della cura in direzione di un'etica pubblica impressa, in particolare, da Joan Tronto con il suo *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (1993; tr. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006) e da Eva Feder Kittay con il suo *Love's Labor, Essays on Women, Equality and Dependency*, (1999; tr. it. *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e pensiero, Milano 2010). Questi diversi momenti sono ricostruiti, in modo sintetico ed efficace, in M. Garrau e A. Le Goff, *Care, justice, dépendance. Introduction aux théories du care*, PUF, Paris 2010.

⁸³ Cfr., in particolare, J. Anderson e A. Honneth, *Vulnerability, Recognition and Justice*, in J. Christmas e J. Anderson, *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2005, pp. 127-149.

nelle sue azioni dalle emozioni e dalle passioni, oltre che dalla ragione, e condizionato spesso non solo da situazioni oggettive, ma anche dall'insieme delle rappresentazioni che possono creare una condizione di svantaggio per un gruppo particolare, anche quando esse originano da assunti dati per scontati e da meri stereotipi culturali. L'analisi delle dimensioni strutturali, sociali, economiche e culturali della disegualianza e della distribuzione del potere è essenziale per comprendere le scelte che gli individui compiono⁸⁴. Un appello astratto alla libertà di scelta, quale emerge dal c.d. *choice feminism*, da un lato sembra trascurare il diverso significato che il consenso può assumere in ambiti molto distanti tra loro, e in particolare in quelli che riguardano le scelte riproduttive, sessuali e familiari; dall'altro, in modo altrettanto riduttivo, sposta troppo velocemente l'attenzione dalla società all'individuo, scaricando sulla singola donna, su ogni singolo essere umano, la totale responsabilità di un destino che non è mai totalmente nelle sue mani.

⁸⁴ Rimane fondamentale, per me, in questa prospettiva il lavoro della Young, cfr. I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996 e Ead., *Responsibility for Justice*, Oxford University press, Oxford 2011 (opera postuma).