

Editorial

Gênero & Direito is a peer reviewed interdisciplinary journal committed to exploring gender in its relationship to law, other sciences and axes of power as class, sexuality and race.

This special issue on women's political subjectivity is titled *La Soggettività Politica Delle Donne: un dibattito Internazionale*. The book was originally written in italian and published in 2014.

The essays presented in this volume result of a seminar put on by the italian 'inter-university working group on women's political subjectivity'. The working group has been discussing feminist debate in Italy since 2011.

We thank the authors for translating the articles for this special issue and we hope you enjoy reading.

Publishers

Brunella Casalini

Eveline Lucena Neri

Filipe Lins dos Santos

Lucia Re

Orsetta Giolo

SÚMARIO:
.....

“IMPASSE” OR “WORK IN PROGRESS”? : NOTES ON THE ACTUAL FEMINIST DEBATE IN ITALY	01
Lucia Re	
UNA SONDA EN EL POST-PATRIARCADO: EL DEBATE SOBRE EMANCIPACIÓN Y LIBERTÁ FEMMINILE EN EL FEMINISMO ITALO-ESPAÑOL	14
Dolores Morondo Taramundi	
LA RECONSTRUCCIÓN FEMINISTA DEL SUJETO EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES	35
Octavio Salazar Benítez	
IL LINGUAGGIO POLITICO DELLE DONNE NEL RECENTE FEMMINISMO ITALIANO	54
Sandra Rossetti	
SOGGETTIVITÀ POLITICA DELLE DONNE, EMANCIPAZIONE E GIUSTIZIA NELL’ETÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE	70
Silvia Vida	
GIUSTIZIA DI GENERE	105
Anca Gheaus	
THE 'MATERIALIST' BENT IN CONTEMPORARY FEMINIST THEORY	134
Brunella Casalini	
TAKING DISABILITY SERIOUSLY ON THE FEMINIST DISABILITY STUDIES CRITIC TO THE MAINSTREAM FEMINISM	148
Maria Giulia Bernardini	
INTERCULTURAL FEMINIST PRACTICES IN ITALY: CHALLENGING STEREOTYPED AND OTHERING IMAGES OF MIGRANT WOMEN	165
Erika Bernacchi	
ADAPTIVE PATRIARCHY AND WOMEN’S POLITICAL SUBJECTIVITY	183
Orsetta Giolo	

INTRODUCTION**“IMPASSE” OR “WORK IN PROGRESS”?: NOTES ON THE ACTUAL FEMINIST DEBATE IN ITALY****Lucia Re¹**

Abstract: The essay illustrates some aspects of the more recent feminist debate in Italy, connecting it with the international debate and presenting the origin and design of this special issue of the Journal “Gênero e direito”.

Keywords: Italian feminism, social movements

Feminist organizations in Italy appear to have achieved greater public visibility in recent years. The movement “Se non ora quando?”² in particular succeeded in shifting media and political agendas to once again address issues that had long been the subject of debate within women’s movements. The demonstration that initiated this process was held on February 13, 2011 and, for many women, it represented an opportunity to express a sense of collective outrage against forms of public rhetoric and behavior – as well as an aesthetic model prevalent in the mass media – that convey a demeaning image of women, representing them as either housewives devoted to meeting the needs of their husbands and children or as pretty showgirls, as provocative as they are

subservient to men of wealth and power. What is wholly missing from this imaginary are all the other figures, including – as the 13 February movement stressed – the many workers, professionals, scholars, magistrates, etc. who do their part to help our society function, often improving it as well.

As Lorella Zanardo (2009, 2011) and Michela Marzano (2010) have so effectively demonstrated, these images of the “housemaid” and “toy-woman” spill over from Italy’s most-watched TV broadcasts to invade various areas of women’s daily lives, contaminating their interpersonal relationships at work, at home and in their spare time.

“Se non ora quando?” has given rise to campaigns, projects and legislative initiatives aimed at promoting a female presence in top institutional positions and when decisions that are key to the life of the country are taken. The movement has captured widespread sentiments and catalyzed initiatives that were already

¹ Prof. University of Florence, Italy, mail: lucia.re@unifi.it

² “If not now, then when?”, <http://www.senonoraquando.eu>. A critical analysis of this movement’s politics can be found in the essay by Sandra Rossetti in this volume.

present in women's civic associations, universities, spaces of political discussion, etc. For example, ten days before February 13, 2011, we met with a group of researchers from several Italian universities and many female students to discuss "Representations of femininity, post-feminism and sexism" as part of an inter-university seminar we had set up a few months earlier and planned during the summer of 2010, motivated by the same sentiments that went on to draw protesters to take to the streets throughout Italy. This seminar, which has been held multiple years now, hosted by various universities (Florence, Bologna, Genoa, Ferrara, Milan, Brescia, Naples), is titled "Representations of gender and political subjectivity: notes for a critical vocabulary" and put on by the "Inter-university working group on women's political subjectivity."³

The group began its work motivated by the conviction that the Italian university system remains insufficiently open to feminist thought in terms of research and teaching as well as internal organization and women's presence in

governing bodies. Our aim has been and continues to be that of bringing the radical critical perspective proposed by feminist theories to the center of scientific debate. To this end we have organized a series of meetings primarily aimed at discussing the language of contemporary feminism while at the same time working to strengthen the link between theoretical reflection and political practice. In this context, many of us have taken a step back from the language (both textual and visual) of "Se non ora quando?,"⁴ criticizing its unintended adherence to widespread stereotypes (especially the opposition between "respectable women" and "prostitutes"), its appeal to "Italian women," the risk of slipping into moralism and its silence regarding the claims made by lesbian movements.⁵ The essays presented in this volume grow out of this process of reflection.

If I have lingered on "Se non ora quando?" it is because, as I note above, this movement succeeded in bringing significant media attention to bear on the claims and proposals put forward by

3

For a description of the group, see Casalini, Fanlo Cortes, Giolo, Giovannetti, Guglielmi, Morondo Taramundi, Persano, Poneti, Pozzolo, Re, Urso, Verdolini, Vida (2011). Mention of our work can also be found in Faralli (2012).

4 The movement produced commercials inviting women to participate and showed them on national TV channels.

5 Regarding the position many group members take in relation to this issue, see Casalini, Fanlo Cortes, Giolo, Giovannetti, Guglielmi, Morondo Taramundi, Persano, Poneti, Pozzolo, Re, Urso, Verdolini, Vida (2011).

feminist groups. Other initiatives coming out of both historical movements and new women's associations have followed a somewhat different trajectory: for instance, the *Filomena* network⁶ and the groups *Femminile plurale*⁷, *Libera università delle donne*⁸ and *Unione donne in Italia* (UDI).⁹ In recent years these organizations, well known among feminists, have begun to engage more intensively with each other and with other new associations.

In addition to images of women, the recent debate among Italian feminist movements has focused on the issue of female representation. This topic has long been the focus of discussion in feminist circles; it is only in recent years, however, that the demand for a greater female institutional presence has been met with some reforms, albeit limited.¹⁰ One of the main divergences within the movement has emerged in relation to this particular issue: supporters of legislative measures aimed at establishing a *quota rosa* or “pink quota” of female representation in multiple areas, first

and foremost electoral rolls, considered by many to be the *conditio sine qua non* for achieving a gender-balanced democracy, face off against women who are convinced that such measures are incapable of altering relations between representatives and the represented and that we should struggle instead for a much more radical transformation of politics and society.

Is it possible to reconcile a “reformist” approach with the need to achieve recognition for women's political subjectivity? And, even if it were possible, would such reconciliation be desirable? Is it useful to promote legal reforms even knowing that the law is not an adequate instrument for recognizing and meeting women's needs? Women are once again considering these questions, the same questions that fueled debates in Italian feminism and legal feminism in particular for decades.¹¹ This act of returning to such frequently addressed issues, this ongoing debate with its associated tendency to division and conflict, would appear to be the

⁶ <http://www.filomenainrete.com/>

⁷ <http://www.femminileplurale.net/>

⁸ <http://www.universitadelledonne.it/>

⁹ <http://www.udinazionale.org/>. These are only a few examples; it is beyond the scope of this article to provide a comprehensive overview of the numerous, diverse women's movements.

¹⁰ For example, Law no. 120 of July 20, 2011 regarding equal access to the administrative and governing bodies of publicly-traded corporations;

and Law no. 215 of November 23, 2012, “Legal provisions to promote correcting the gender balance of local and regional agencies' councils and governing committees” and “Legal provisions on equal opportunity in the membership of competitive exam committees in public administrations.”

¹¹ Regarding this issue see for example Pitch (1998; 2010); Gianformaggio (2005); Smart (1992), Pateman (1988), Minow (1990).

product of the excessive fragmentation of women's groups with their overblown passion for arguing fine points if not actual controversy. And yet this continuing self-interrogation, debate and conflict actually hold the meaning of feminism itself, in the words of Tamar Pitch (2010: 94): "it is a self-reflexive political practice. And in this sense constitutive of subjects". This "beginning from oneself" and continually deconstructing theoretical as well as political and institutional questions and answers (*Ibid.*) constitutes the foundation of any politics that defines itself as feminist. Feminist "discourse" does not aim to 'remake the world with words;' rather, it seeks to make clear the fact that women speak together *as women* and that they speak together about themselves.

As Luisa Muraro (2011: 11) has argued, "with the feminist movement initiated in the sixties, real women began to exist as autonomously desiring and speaking subjects" and it was this act of manifesting themselves that gained "the upper hand over the [model of] Femininity dreamed up by men, and put by so many men in the place of what flesh and blood women are" (*Ibid.*). Speaking up, manifesting and expressing ourselves are thus inherently political acts, acts which

indicate a more radical position than might appear from a merely superficial analysis. Some men and women might see these considerations as outdated, seeing as women today have multiple opportunities to make themselves heard. And yet the fact that they would do so collectively, asserting that dominant political discourse must take gender differences into account, still provokes surprise and, in many cases, even discomfort.

Women are not a lobby, much less a minority group seeking special rights¹². Rather, they ask to be seen, to be recognized as women, to assert their perspective on the world, a perspective that remains largely ignored even today. Of course women can talk, but if they attempt to claim that their gazes and "discourses" differ from the dominant gazes and "discourses" – which remain those of men, elevated to the status of universal – they are generally dismissed. Feminist "discourse" is silenced. It is framed as uninteresting on the grounds that it is partial or even self-referential. When this attempt at marginalization fails, the usual fallback is labeling: feminist "discourse" is considered old and surly, the fruit of an outdated conflict-oriented political stance.

¹² Regarding this point see Pitch (2010).

A more subtle strategy involves restricting feminist debates to certain delimited, specialized or sectarian spaces that will keep them from spreading, or from which they will emerge only in an encrypted form indecipherable to the majority of people.¹³ It therefore makes sense even today to dwell on the importance of the feminist practice of collective discussion, carried out among women; often demeaned and opposed, this practice risks, if not extinction, then certainly a future of continuing marginalization, in part as a result of the difficulties inherent in communicating among women of different generations.

Developing feminist theory and practice is by its very nature a work in progress that cannot culminate in a permanently demarcated agenda, much less solidify into a set ideological stance. I believe this is the best legacy that the generation of “historical feminists” has left for the generations that follow. And yet it is precisely this aspect of feminist “discourse” that (primarily younger) women now view as a possible source of weakness and, sometimes, even inconclusiveness. In this

“postmodern” age, a movement that prioritizes the need to valorize subjective experience and locates factual reality at the center of its theories and politics¹⁴ might easily be judged obsolete. Or it might instead help women and men move beyond the horizon of “simulation” (Baudrillard, 1988, 1993) that continues to dominate much of our lives. In the “flat world” (Friedman, 2005) the dominant culture, inspired by false pragmatism, glorifies decisiveness and simplification. When we are not being crushed by the mantra of “there is no alternative,”¹⁵ we mostly find ourselves facing either-or choices that we are expected to make instantaneously.

The disruptive power of feminist practices was at the center of an important gathering of women held in Paestum in late October, 2012. The site was not chosen at random: in 1976, Paestum hosted one of the last big meetings of Italian feminists. Nearly a thousand women came together to discuss, in both groups and plenary meetings, the issues most dear to them, choosing to call the event “Primum Vivere” (“to live, first”), in order to emphasize that feminist reflection begins from everyday

¹³ Some women, zealous guardians of an orthodox feminism that resists contamination from outside, also contribute more or less intentionally to this delimitation.

¹⁴ This is a reformulation of an idea developed by Luisa Muraro (2011: 33, 35).

¹⁵ Among contemporary sociologists, Zygmunt Bauman (1988) has been the most explicit in locating the dominant ideology of globalization in “TINA” (*there is no alternative*).

life and its practical needs, a particularly important assertion in the face of the contemporary economic crisis.¹⁶ During the days of Paestum, in 2012, women reaffirmed the need to prioritize personal experiences and find a way of doing politics differently than the prevailing model. To this end, no specific presentations were scheduled, even though there were many women among the organizers who had played leading roles in shaping the history of Italian feminism; there was an overall effort, even in the chosen discussion format, to break with age or prestige-based hierarchies. In addition, the conference was independently organized and financed.

The women of Paestum used the internet to post videos, transcripts of the discussions and comments and observations by the media as well as their own notes and reflections.¹⁷ Nevertheless, the event appears to have had a limited resonance outside of feminist circles. The conference was restaged in October of 2013, this time taking as its motto “*Libera ergo sum*” (“I am free, therefore, I am”). In this second edition, attention focused on the consequences of the economic crisis and the issue of employment insecurity, key issues for everyone, not only women. Paestum

2013 also offered the chance for an initial moment of dialogue between different generations of women and feminists. And yet this second gathering did not receive – and perhaps did not even seek – the attention it deserved in public opinion.

The demonstrations held by the movement “*Se non ora quando?*” had garnered more media attention, probably due to the fact that the contestation was initially directed at the Berlusconi government. We cannot avoid asking, however, whether the greater attention achieved by this movement was not in part a product of the organizers’ choice to use conventional communicational channels, such as TV commercials, and to involve well-known journalistic and cinematic figures. I believe this communicational strategy conditioned not only the relative diffusion of the movement’s message, but also its nature. “*Se non ora quando?*” chose to focus on several key issues such as employment, political representation, and – more recently – violence against women. It involved high-profile women of various political orientations and set them up as spokeswomen for the movement. The issues selected, along with the choice to entrust the movement’s message to familiar

¹⁶ <http://paestum2012.wordpress.com/>. See also Sandra Rossetti in this volume.

¹⁷ *Ibid.*

faces, proved to be effective strategies in terms of communication. However, in these choices as well “Se non ora quando?” seems to have shrugged off the weightiest legacy of Italian feminism, namely its character of a radical proposition aimed at subverting the male order. The slogan itself – “If not now, when?” – alludes to the idea that women in recent decades have gotten lost along the way, have discussed too much and failed to reach the degree of incisiveness necessary to achieve gender equality. In short, they chose self-awareness at the expense of focused and effective political action.

In many respects “Se non ora quando?” might look more like capitulation than a comeback for women, but the movement has raised a problem that cannot be ignored even by feminists who refuse to consider giving up the historical legacy of feminism and the richness of its proposals: why we are still so far achieving the goals we had established? Does all blame lie with the patriarchal system and its ability to change in response to the feminist challenge, or might it reside, at least in part, with women’s movements themselves?

While in Italy women’s movements were once again taking the floor, from the United States Anne-Marie Slaughter made a provocative announcement indicating that women

elsewhere share in this belief that we still have a long road ahead of us. In an article published August 2012 in the “Atlantic” (Slaughter, 2012) the well-known international political analyst explained her decision to step down as the first female director of policy planning at the U.S. State Department. Slaughter resigned in order to take care of her teenage son, who was having problems in school.

The article had wide-ranging reverberations and Slaughter’s choice was discussed extensively in the U.S.A. Indeed, many women of Slaughter’s generation could not help but view this conclusion by the foreign policy expert, who had been engaged in feminist battles for decades, as an admission of defeat, and younger could not help but see it as a call to abandon the fight for equality. Slaughter argues that family and work are incompatible for women in many cases. This is true for women working in positions that do not allow for flexible scheduling at all levels, but in particular at the highest levels of professional and institutional employment. In her view, it is crucial to look first to this level because only female leadership is capable of identifying the reforms necessary to enable reconciliation between work commitments and family life. A female presence in the seats of power is the

prerequisite for social change.¹⁸ According to her argument, without changes in the organization of work, women “can’t have it all,” even when familial organization and men’s participation in childcare would seem to make it possible. In Slaughter’s view, for women who have children, the role of mother takes precedence over all other roles. For many women, giving up an active role in the family means giving up a part of their identity that is simply too important. In such cases, therefore, women prefer to quit their jobs.

Slaughter’s critique concerns the plight of women who can afford to work rather than staying home; it consciously does not speak to the situation faced by many women who cannot enter the labor market because they are obliged to look after their families.¹⁹ One might criticize the “elitist” idea behind such an argument, that is, the belief that changing society requires changing the elite class. At the same time, however, the argument that it is useless to demand greater female representation in

leading institutional positions if our ways of organizing work and managing “power” fail to account for gender difference, does appear convincing. Too often the women we see achieving high-level public and private careers have lives that are either exceptional – women who have succeeded in spite of everything – or exactly the same as those of their male counterparts: single women without children or the wives or daughters of powerful men chosen in that they represent their male relatives²⁰. Not to mention the fact that, even when women do manage to work in male-dominated environments, they often end up “assimilating”²¹. Sooner or later every woman who has worked in a male-dominated environment finds herself being praised for not making her gender “a burden” with phrases like “you’re good, you’re just like a man!”

Women’s personal experiences – which, incidentally, have been investigated in a substantial body of sociological literature²² – clearly indicate how far we

¹⁸ Slaughter’s position on this point appears to be the same as the “*Se non ora quando?*” movement. The article also conceals a more directly political scope, that of launching Hillary Clinton’s campaign for the presidency of the United States.

¹⁹ There are many studies on this issue; here, I would like to cite a recent special issue of the periodical *About Gender* (2013), 4, <http://www.aboutgender.unige.it/ojs/index.php/generis>

²⁰ It is obviously not my intention to argue that single women or those without children should not rise to the highest levels of public or private office. I only wish to emphasize that such success can be easier for them than it would be for women who have familial responsibilities.

²¹ Regarding the “assimilationist” strategy, see (Gianformaggio, 2005: 165-189).

²² Here I limit myself to citing an article by Rossana Trifiletti (2010) that brilliantly references this body of literature.

remain from so-called gender equality and, even more so, a valorization of gender difference. Slaughter's analysis is interesting in that, like many historic feminist battles, its proposed solution involves constructing a society that makes it possible to integrate work and family, reorganizing the latter according to the rhythms of life.²³ Perhaps there is a way to maintain the perspective of the “feminism of difference”²⁴ and prioritize an “ethics of care”²⁵ orientation while at the same time tackling the issue of female representation in politics and society.

It is also possible to critique Slaughter's idea that all mothers are so absorbed by their parental responsibilities as to experience work-related commitments as a sacrifice. And yet, in a historical moment when motherhood for many western women represents a conscious choice – if not a dream they have dedicated a great deal of energy to achieve – not being able to be with their children long enough to see them grow represents for many women not only an impairment in terms of identity but also the renouncement of a source of happiness. Perhaps we can also outstrip Slaughter in arguing that this

applies equally to many men, especially young men for whom fatherhood is often not only a choice but a true accomplishment, achieved in spite of unemployment, job insecurity and the condition of perennial “youth” imposed by the contemporary labor market and dominant culture. Organizing society and work on the basis of the demands of family life – not only child care, but also the care of other loved ones (partners, parents, brothers, sisters, etc.) – would therefore meet not only the needs of women, but also those of many men.

It would be worthwhile to valorize care-based relations not only in recognition of the needy and interdependent nature of all subjects, but also and especially because such relations bring us joy and are capable of liberating us from the bio-political exploitation of the market; at the same time, especially in Italy, such a project should be accompanied by a secular interpretation of family. In Italy, this term immediately evokes the battles waged in certain conservative Catholic circles. To speak of “family” is to speak of locking individuals up inside the claustrophobic cage of the traditional family. Placing family life at the

²³ There are many publications on this topic as well; I limit myself to mentioning a recent article by Brunella Casalini (2013) that outlines the main positions established by international feminism on the ethic of care.

²⁴ See the classic essay by Carol Gilligan (1982).

²⁵ There is a copious bibliography on this issue; besides Gilligan (1982), see for instance Tronto (1993).

center of social organization in the present age, however, must necessarily involve valorizing forms of care relations, beginning from the obvious fact that “family” comes in many shapes. In a country such as ours, the traditional family continues to represent a powerful regulatory model despite the fact that real-life examples of it are now few and far between. This is not only a product of the spread of certain conservative ideologies or the strategic, interested way a component of the political class deploys Catholicism; it is also due to the material difficulties weighing on the younger generations.

Belonging to the generation of women who, in order enter the workplace and achieve a minimum degree of economic stability, gave birth at the threshold of age forty, I have seen for myself the contemporary importance of so-called family welfare and how my peers and I were forced to organize our lives based on the economic and personal support of grandparents (and grandmothers in particular). While young men and women also follow different family patterns, ignoring the normative model of the traditional family in a significant part of

their life trajectories, they are seldom able to manage their lives without the help of the previous generations. And so in many cases the traditional model of the family regains its dominant position, undermining young couples’ independence and (sometimes unconsciously) reasserting archaic models that often work to absolve men from participating in family life. In Italy at least, rather than “wanting it all,” contemporary women “must take care of everything,” including embodying the traditional model of the “good mother, wife and daughter,” perhaps reinterpreted in the light of environmentalist or new age philosophies that celebrate the re-naturalization of the mother-child relationship and freedom from the constraints of traditional work, encouraging them to organize their lives in the name of “creativity.”²⁶

Slaughter’s agenda of valorizing gender must therefore be accompanied by a move to valorize the younger generations. This would primarily involve taking specific, material measures capable of counteracting the economic and employment insecurity faced by young women and men. For this to be conceivable, however, we must first come to grips with

²⁶ Here I would simply mention the bombardment targeting young mothers, who are blamed if they choose not to give birth naturally, breastfeed their children, eat and cook organic

products, maintain their homes as healthy environments, struggle against the many forms of pollution that besiege their children, etc. Of the many articles addressing these issues, one relevant publication is Forti, Guaraldo (2006).

the fact that generational turnover cannot be deferred and must necessarily involve a break with the past. As the psychoanalyst Francesco Stoppa has noted, it is precisely the discontinuities between the experiences of different generations that characterize generational transition. Such “gaps” are the only thing that allows the youngest men and women to construct forms of familiarity and spaces of human resistance within the current-day and future developments of globalization’s symbolic apparatuses, dominated as they are by the market and technology.²⁷ Perhaps feminism ought to take this need into account as well. As of today, this issue seems to surface only rarely in feminist debate.²⁸

This volume opens with an essay by Dolores Morondo Taramundi dedicated to reappraising the relevance and practical value of some time-honored ways of making feminist demands. In particular, the

author considers the contemporary significance of certain historical feminist terms such as “freedom,” “independence” and “emancipation”. Octavio Salazar discusses these same concepts in his text, analyzing the perspective of legal feminism and the answers it may give to the issue of cultural diversity. Sandra Rossetti likewise focuses on women’s political language, comparing the discourse of contemporary movements with that of 1970s movements as well as the political thought of Hannah Arendt and Simone Weil.

In her essay, Silvia Vida begins from a recognition of how difficult it is to reconcile liberation and women’s political subjectivity; she thus addresses the issue from two distinct yet connected perspectives: the essentialism often attributed to the particularistic positions maintained by certain threads of feminism, and the Hegelian-derived perspective put forward by Ernesto Laclau, focused on the

²⁷ Stoppa (2011). I cite Stoppa’s book because I found some of his theses interesting. This does not imply, however, that I agree with the general framework of his work, much less certain tenets of psychoanalysis that he appears to reaffirm.

²⁸ A hint of this was already visible at Paestum 2012 in the divergence between younger women interested in discussing employment insecurity and some historical feminist leaders who considered this issue less central. This clash emerged again in 2013, in part through the flash mob that a group of young women calling themselves *Femministe nove* (f9) used to present a manifesto at the first plenary session (for a discussion about this, see

<http://paestum2012.wordpress.com/tag/paestum-2013/> and the video footage of the plenary sessions that show this group’s action and the comments it provoked:

<http://paestum2012.wordpress.com/2013/10/11/vid-eo-assemblee-plenarie-paestum-2013-libera-ergo-sum/>). I personally do not agree with f9’s chosen modes of action or watchwords, but they did succeed in raising the generational issue. Perhaps what was missing in Paestum was the realization that this conflict is not between women of different generations, but rather between women and the manner of organizing relations between generations that is specific to contemporary (neo)patriarchy.

notion of “hegemony”. The article by Anca Gheaus offers an interesting point of view on gender justice, by proposing “a principle of gender justice meant to capture the nature of a variety of injustices based on gender”, focusing on the different costs of gender neutral and gendered lifestyles in contemporary societies.

The essays by Brunella Casalini, Maria Giulia Bernardini and Erika Bernacchi dwell on specific issues that are central to contemporary women’s movements and debates. Casalini analyzes the apparent re-emergence of biology in many contemporary feminist theories. Bernardini examines the impact of the insights developed by Feminist Disability Studies, while Bernacchi focuses on the challenges female migrants’ activism poses in relation to the feminist theories and practices that have taken root in Italy. Orsetta Giolo wraps up the volume by re-raising certain issues that remain unresolved. Beginning from a reflection on the persistence of patriarchy, she revisits many of the key topics addressed in the preceding essays.

(translated from Italian by Angelina Zontine and Chiara Masini)

Bibliography

Baudrillard Jean (1988), *The Evil Demon of Images*. Sidney: Power Institute Publications.

Baudrillard Jean (1993), *Simulations*. New York: Semiotext(e).

Bauman Zygmunt (1988), *Inside Globalization. The Humane Consequences*. New York: Columbia University Press.

Casalini Brunella (2013), “*Il care tra lavoro affettivo e lavoro di riproduzione sociale*”, *La società degli individui*, 16(1), 44-60.

Casalini Brunella, Fanlo Cortes Isabel, Giolo Orsetta, Giovannetti Monia, Guglielmi Stefania, Morondo Taramundi Dolores, Persano Paola, Poneti Katia, Pozzolo Susanna, Re Lucia, Urso Elena, Verdolini Valeria, Vida Silvia (2011), “*Soggettività politica delle donne. Donne-diritto-politica-potere*”, *Studi sulla questione criminale*, 6 (3), 24-30.

Faralli Carla (2012), “*Women’s studies e filosofia del diritto*”, *Rivista di filosofia del diritto*, 1(2), 297-312.

Forti Simona, Guaraldo Olivia (2006), “*Rinforzare la specie. Il corpo femminile tra biopolitica e religione materna*”, *Filosofia politica*, 20(1), 57-78.

Friedman Thomas Lauren (2005), *The World is Flat. A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Gianformaggio Letizia (2005), *Eguaglianza, donne e diritto*, edited by A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch. Bologna: Il mulino.

Gilligan Carol (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s*

Development. Cambridge (Ma.): Harvard University Press.

Marzano Michela (2010), *Sii bella e stai zitta*. Milan: Mondadori.

Minow Martha (1990), *Making All the Difference*. Ithaca: Cornell University Press.

Muraro Luisa (2011), *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*. Rome: Carocci.

Pateman Carol (1988), *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.

Pitch Tamar (1998), *Un diritto per due. La disciplina giuridica di genere, sesso e sessualità*. Milan: Il Saggiatore.

Pitch Tamar (2010), "Sesso e genere del e nel diritto: il femminismo giuridico", in F. Belvisi, A. Facchi, T. Pitch *et al.*, *Diritto come questione sociale*. Turin: Giappichelli, 91-128.

Slaughter Anne-Marie (2012), "Why Women Still Can't Have It All", *The Atlantic*, July/August, <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2012/07/why-women-still-cant-have-it-all/309020/>

Smart Carol (1992), "The Woman of Legal Discourse", *Social and Legal Studies*, 1(1), 29-44.

Stoppa Francesco (2011), *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*. Milan: Feltrinelli.

Trifiletti Rossana (2010), "I temi della conciliazione vita-lavoro, dal margine al centro del modello societario e dei contratti di genere", *Rassegna bibliografica. Infanzia e adolescenza*, 10(2), 5-43.

Tronto Joan (1993), *Moral boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

Zanardo Lorella, Malfi Chindemi Marco, Cantù Cesare, (2009) "Il corpo delle donne". documentary at http://www.ilcorpodelledonne.net/?page_id=89.

Zanardo Lorella (2011), *Il corpo delle donne*. Milan: Feltrinelli.

**UNA SONDA EN EL POST-PATRIARCADO:
EL DEBATE SOBRE EMANCIPACIÓN Y *LIBERTÀ FEMMINILE*
EN EL FEMINISMO ITALO-ESPAÑOL**

Dolores Morondo Taramundi¹

Resumen: Este texto intenta indagar algunas cuestiones relativas a la percepción generalizada en España y en Italia de que el feminismo sea anacrónico o necesite una profunda transformación para adaptarse a los nuevos tiempos que, en dichas opiniones, corresponderían a una época post-patriarcal. Una de las ideas que más se ha puesto en discusión es un término clásico del vocabulario de las reivindicaciones feministas, a saber, la emancipación. El texto trata de contextualizar históricamente la crítica de la emancipación a través del análisis de un debate que, en el feminismo español e italiano, ha estado muy polarizado y ha tenido gran repercusión política, es el debate entre emancipación y libertad femenina (*libertà femminile*, en italiano) que corresponde a una forma particular en estos contextos del más amplio debate en el feminismo sobre la igualdad y la diferencia. El capítulo recorre las etapas del debate y analiza ambos términos de la discusión. Finalmente, se proponen algunas consideraciones críticas sobre lo que este debate ha aportado a nuestra actual comprensión sobre el post-patriarcado y el post-feminismo. A través de la noción de autonomía, se analizan algunas características del patriarcado y la forma en las que los discursos sobre la emancipación y la libertad femenina han encarado dichas características con la finalidad de superar el patriarcado.

Palabras clave: Feminismo, Post-feminismo, Patriarcado, Emancipación, *Libertà femminile*, Autonomía, Subjetividad

Introducción

Cada vez con más frecuencia en los medios de comunicación y en el debate académico se oye la pregunta sobre la vigencia del feminismo: ¿Qué es hoy el feminismo? ¿Tiene todavía al día de hoy un sentido seguir hablando de feminismo? Estos interrogantes podrían parecer una disputa meramente académica si no fuera por los altibajos y las dificultades que los movimientos y las luchas por los derechos de las mujeres han experimentado en todo el mundo durante los últimos años. Este fosco panorama nos lo muestran no sólo los datos empíricos, como el aumento de la violencia contra las mujeres o la feminización de la pobreza (fenómenos que ocurren no sólo – como pretenden ciertas opiniones – en los países “pobres” o “culturalmente atrasados”); nos lo señalan también indicadores normativos e institucionales, como el número de estados que han firmado pero no ratificado la Convención ONU para la eliminación de todas las formas de discriminación contra

¹ Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto (Bilbao, España). E-mail: dolores.morondo@deusto.es

las mujeres o que han puesto reservas a sus artículos.

A pesar de estos datos, una de las opiniones más difundidas en las sociedades europeas contemporáneas, sobre todo entre la población más joven, es que el feminismo es hoy un anacronismo, que la igualdad de género se ha alcanzado ya y que el patriarcado está muerto y superado: ¿vivimos en la época del post-patriarcado y, por tanto, del post-feminismo?

La crítica feminista ha conocido en los últimos 30 años un período de gran crecimiento hasta el punto de poder ser considerada uno de los filones más incisivos y productivos de las teorías críticas. Sin embargo, la misma producción crítica del feminismo (o de parte de éste) se ha concentrado y desarrollado en base a

cuestiones que problematizan tanto la agenda feminista como la existencia misma del feminismo.²

El examen de esta crisis, o de este momento (auto-)crítico del feminismo nos interesa aquí no en cuanto conocimiento filosófico o teórico fin en sí mismo sino para rescatar una concepción de la filosofía como “auto-clarificación del tiempo alrededor de sus luchas y de sus deseos”,³ que nos permita cuestionarnos nuestro pasado inmediato y los problemas que nos plantea hoy.⁴

Querría, por ello, detenerme de manera crítica precisamente sobre un pasaje de este pasado cercano y examinar su impacto sobre la actualidad y el valor práctico de algunos modos de las reivindicaciones feministas: ¿qué nos dicen,

² Obviamente, los problemas de la agenda política de los movimientos feministas y de su realización no dependen sólo – e igual ni siquiera fundamentalmente – de las disputas del feminismo académico, ni de los problemas que pueden derivarse de algunas premisas y/o elaboraciones del feminismo postmoderno o del postfeminismo. Los proyectos feministas tienen enemigos mucho más potentes. No estoy tampoco insinuando que las corrientes teórico-filosóficas que han cuestionado algunos elementos esenciales en la comprensión y desarrollo de las luchas de los grupos feministas tengan alguna continuidad o afinidad con esos enemigos del feminismo.

³ Esta definición de la “filosofía crítica”, que Marx proponía en una carta a Ruge en septiembre de 1843 (K. Marx, F. Engels, 1976: 346) puede quizá ayudarnos a retomar la idea de unidad entre teoría y práctica que es, en mi opinión, un elemento que

caracteriza el feminismo (el feminismo como reflexión teórica de una práctica política de emancipación/liberación) desde la Ilustración. Soy consciente de que adoptando esta posición epistemológica pongo en situación “excéntrica” o incluso imposible algunas posiciones consideradas feministas. Sin embargo, la alternativa sería la completa indeterminación de la expresión “feminista” – que es, en mi opinión, parte del problema al que nos confrontamos hoy en día.

⁴ Puesto que, como nos advierte Celia Amorós, lo que no es tradición es plagio, si la tradición feminista olvida o ignora el trabajo de las mujeres que nos han precedido se condena (1) a volver a empezar continuamente, descubriendo cada vez el agua caliente, y (b) a construir, con cada paradigma filosófico “general” (es decir, masculino), la “sección femenina”, ignorante (o casi) del ajuar intelectual que nos han dejado dos siglos y medio de feminismo.

al día de hoy, ciertas palabras clave del feminismo que parecen descoloridas pero que nos resistimos a abandonar, como emancipación, libertad o autonomía? ¿Cómo podemos utilizarlas hoy frente a las cuestiones abiertas sobre el patriarcado, el sexismo o el feminismo mismo como reflexión de una lucha de emancipación o liberación?

En Europa es ya habitual rastrear este (y otros) problemas en los años Setenta, en la aparición de la “diferencia” y de la crítica a la idea de igualdad, en la irrupción de nuevas emociones, alianzas y vocabularios entre los grupos de mujeres. Empezaré, por tanto, por reconstruir un fragmento de ese debate, la discusión “*libertà femminile* (libertad femenina) vs. emancipación”, que ha marcado la discusión feminista en España y en Italia en modo particularmente polarizado. Examinaré a continuación los dos términos del debate – emancipación y libertad femenina – para entender cómo configuraron y cómo determinan lo que hoy entendemos por patriarcado, sexismo o feminismo. Y terminaré – debiendo desatender, por motivos de espacio, a la continuidad entre este debate y otros más recientes como, por ejemplo, el relativo a la agencia (*agency*) de las mujeres – proponiendo alguna reflexión crítica sobre

lo que ese debate nos deja en herencia o nos muestra. Esta contribución se dirige, por tanto, al examen de la idea de autonomía que sigue siendo un elemento fundamental del discurso político, de la idea de sujeto y de las reivindicaciones de las mujeres, tanto feministas como post-feministas.

Libertad femenina (*libertà femminile*) vs. Emancipación: reconstrucción de un conflicto

El feminismo de los años Setenta (también llamado neofeminismo) en Italia y en España carecía de un pasado significativo de feminismo liberal y se basó fundamentalmente en la literatura feminista americana y europea de corte socialista, radical, psicoanalítico y materialista. La división más importante entre los grupos feministas de ambos países estaba centrada en la definición de las relaciones entre capitalismo y patriarcado: entre las que sostenían que el patriarcado era la contradicción principal en las relaciones entre los sexos (feminismo radical) y quien consideraba, en cambio, que el feminismo se tenía que definir como anticapitalista, pero dando una contribución específica a la lucha antipatriarcal (feminismo comunista, socialista o de izquierdas).

El neofeminismo de los años Setenta estuvo potentemente marcado por

un momento de crisis y de viraje⁵ y el papel de la diferencia sexual fue fundamental en dicho proceso.

El feminismo de la diferencia apareció en Francia a finales de los años Setenta,⁶ fundamentalmente en el ámbito de la filosofía y del psicoanálisis (en grupos como “Psy et Po” y gracias a autoras como Annie Leclerc, Hélène Cixous y Luce Irigaray). Este feminismo se basaba en una crítica incondicionada del feminismo de la igualdad, al que acusaba de ser reformista puesto que exigía la equiparación de mujeres y hombres.

Fue, en particular, la autora francesa Luce Irigaray quien, partiendo de la filosofía post-estructuralista, vinculó la idea de la diferencia a la investigación feminista: entendiendo el diferente no como el inferior, sino como el otro, el no-idéntico; o, en sus propias palabras, “la franja ciega del logocentrismo”. Para Irigaray la diferencia femenina sigue existiendo en los márgenes del simbólico.

Irigaray (2000) atribuye al feminismo de la diferencia tres premisas teóricas fundamentales: (1) la naturaleza humana es dual: “la especie está dividida en dos géneros [...] querer suprimir la diferencia sexual implica el genocidio más radical de la historia”; (2) por tanto, dos deben ser también la cultura y el orden simbólico de los seres humanos, puesto que solamente si se parte de la diferencia sexual se puede hablar de una sociedad completa; y (3) este orden genérico y dual no es cultural ni se trata de una diferencia construida, y no responde tampoco a la mera diversidad biológica de la especie: la diferencia sexual expresa algo así como el orden mismo de las cosas.

En Italia, el pensamiento de la diferencia sexual – en particular en la obra de Luce Irigaray – tuvo una rápida recepción y ha supuesto una influencia determinante en el pensamiento de grupos como la Libreria delle Donne de Milán o de autoras como Luisa Muraro. Las tesis de

⁵ A final de los años Setenta, se nota en el feminismo español un cierto “cansancio” en lo relativo a las discusiones recurrentes – y sin solución teórica clara – sobre la doble militancia, etc. Hay también una sensación de perplejidad e impotencia referida a la transición “reformista” de la dictadura a la democracia (Amorós, 2000: 417). También en Italia, el final de la década de los Setenta coincide con la conclusión de un intenso período de reformas democráticas y feministas, así como la aparición de las primeras señales de ruptura del consenso de los movimientos feministas en ocasión de las leyes

sobre el aborto o sobre la violencia sexual (Bodelón González, 1999).

⁶ Me parece, por tanto, distinto del feminismo cultural, es decir, de esa parte del feminismo (radical) norteamericano que defiende la existencia, entre las mujeres, de modos de pensar y actuar diferentes, respecto a los hombres, la existencia de una cultura femenina propia e incluso de valores femeninos diversos de los masculinos. El feminismo cultural ha tenido una influencia sobre el pensamiento de la diferencia sexual, pero este último es un fenómeno estrictamente europeo. Cfr. Posada Kubissa, 2005: 292.

este grupo han sido recogidas por la revista “Sottosopra” (fundada en 1983) y, sobre todo, en el libro *Non credere di avere dei diritti* (1987). Aquí, la Librería sostiene que, ya que “el ser mujer, con sus experiencias y sus deseos, no tiene sitio en esta sociedad, modelada por el deseo masculino y por el ser cuerpo de hombre”, las mujeres pueden afirmarse socialmente sólo “al precio de una mutilación de sí mismas, del aislamiento de las que son como ellas”, en definitiva “al precio del desprecio de su propio sexo”. Para superar esta situación se tienen que sexualizar las relaciones sociales, es decir, sacarlas de su aparente neutralidad e inscribir – como sugería Irigaray – la diferencia sexual en todas las relaciones sociales de las mujeres.

Un programa que se proponga la igualdad de derechos entre los sexos representa, para estas autoras, una política subordinada y de subordinación. Las políticas de reivindicaciones son formas políticas masculinas, que llevan a la homologación de la mujer en la universalidad del modelo masculino y niegan la importancia de la diferencia sexual.

Además de Irigaray, el pensamiento de la diferencia sexual italiano se basa en una feminista italiana anterior, Carla Lonzi, militante del grupo feminista

“Rivolta Femminile” (1970) y autora de algunos de los primeros textos del neofeminismo italiano (cfr. Lonzi, 1970a, 1970b, 1971).

En España, el feminismo de la diferencia “irrumpió polémica y espectacularmente” (Amorós, 2000: 417) en las *Jornadas feministas* de Granada (1979), gracias a un grupo lésbico que proclamaba el lesbianismo y la política separatista como la mejor opción para las mujeres: a partir de ahí, declaraciones de ruptura con las líneas de acción precedentes, tonos militantes lúdico-festivos, formas “específicamente femeninas” de discusión y comunicación, ruptura con los rígidos esquemas y contenidos característicos de “lo patriarcal”.

En el plano teórico, Victoria Sendón (*Sobre diosas, Amazonas y vestales. Utopías para un feminismo radical*, 1981) proclama haber “transgredido el objeto de la mujer como problema para acceder al de la mujer como ‘misterio’, es decir, devolviéndola al plano de lo simbólico que, queramos o no, nos preexiste”. Esta mujer como misterio está destinada a recoger el testigo de la civilización de las manos del patriarcado agonizante. Pero para hacerlo, puesto que los discursos tradicionales de la emancipación están impregnados de

elementos patriarcales, la mujer tiene que “instaurarse en el reconocimiento de sus marcas”. Marcas que, para poder tener una función subversiva del patriarcado y fundar una alternativa radical, no pueden más que reenviar a un orden matriarcal primigenio.

El elemento más interesante para nuestra discusión es su feroz rechazo de la igualdad:

Nos ronda el fantasma de un mito...: la igualdad. Extraña instancia nacida de la ética del esclavo... ¿Iguales en qué? ¿En la Idea república-platónica de justicia? ¿En el burocrático estado socialista? ¿En la legislación liberal burguesa? ¿En la felicidad tontecina de la tecnocracia? ¿En la aniquilación pulverizadora de la bomba de neutrones? [...] Los dogmas de la época impiden, bajo amenaza de excomunión, que cualquier ciudadano [...] medianamente racional, clame en contra de la igualdad. Acepto mi propia excomunión y me desmarco de cualquier referencia que tenga que ver con [...] la racionalidad en clave de consenso. Quiero la diferencia. Me repugna profundamente la igualdad. Mi pensamiento no puede ni pensarla y no quiero consentir, una vez más, en cometer errores arropada en el buen sentido, esa concepción estúpida de los fracasados por vocación (cit. Amorós, 2000: 418-420).

El intercambio teórico entre las posiciones del feminismo de la igualdad y del pensamiento de la diferencia sexual ha sido bastante escaso (cfr. Amorós, 2000), pero ha tenido algunos momentos de (des)encuentro dignos de revisión. El primero, en España en 1980, a partir de un número especial de la revista “El Viejo

Topo” que confrontaba las diversas posiciones en el feminismo. En una de las contribuciones, *El derecho al mal*, Amelia Valcárcel sostenía una defensa radical de la igualdad frente a las posiciones culturales de la diferencia sexual relativas a los valores diversos/superiores de lo femenino. Para Valcárcel, las concepciones alternativas del bien no pueden evaluarse más que en su real capacidad de universalización. Vistas las dificultades de igualar por arriba (ya que los hombres no parecen dispuestos a ello), y queriendo preservar la igualdad, según Valcárcel había que “igualar a la baja”, es decir, las mujeres debían adecuar sus códigos de conducta a los de los hombres: “[...] en caso de conflicto de normas o de principios [...]: obra mujer como un hombre lo haría porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad”. En esto consistiría el derecho al mal, que exoneraría a las mujeres de la alternativa obligada entre elegir un bien heterodesignado (lo cual no constituye además una elección moral) y el recurso a las llamadas “astucias de los débiles”. Universalizar el “mal de amo” constituiría un experimento democrático radical que, en manera paradójica, generaría el bien. El artículo suscitó una gran polémica. En particular, el feminismo de la diferencia rechazó la tesis en manera absoluta,

oponiéndose categóricamente a la idea de pagar aquel precio en cambio de la igualdad, que no es más que un valor patriarcal y moderno.⁷

Un segundo episodio tuvo lugar en ocasión de la publicación, en 1996, del número de “Sottosopra” titulado *È accaduto non per caso*. Este texto anunciaba el final del patriarcado que se mostraba incapaz de “significar algo para la mente femenina”. Este final se debía a la “libertad femenina” (*libertà femmine*), es decir, a un “estar en el mundo” dispuestas a la modificación de sí en una relación de intercambio, lo cual re-significaría la diferencia femenina. El artículo incluía declaraciones que el feminismo español de la igualdad consideró una provocación: las acusaciones y recriminaciones contra el “emancipacionismo” y la celebración de tradicionales elementos de subordinación como la doble carga de trabajo de las mujeres (cfr. Amorós, 2005).

Desde entonces ha habido algún intento (marginal) de reconciliar las

posiciones (cfr. Rivera Garretas, 1994; Bodelón González, 1999). Además en el curso de los años, en el Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración” que se tenía en la Universidad Complutense de Madrid, el feminismo neo-ilustrado español ha realizado un examen atento (y bastante crítico) de las posiciones del pensamiento francés e italiano de la diferencia sexual – junto con otras corrientes post-modernas – en el ámbito de una revisión crítica de los conceptos y paradigmas atacados por estas corrientes (cfr. Posada Kubissa, 2005a e 2005b, Amorós, 2000 e 2005 Oliva Portolés 2009).

La emancipación como tema de debate

Una de las principales dificultades que nos encontramos al hablar de emancipación en el contexto feminista en España o Italia es la falta de sistematicidad o consenso en el uso de este término o de otras expresiones que vienen utilizadas como sinónimos o afines, como por ejemplo, emancipacionismo, políticas de

⁷ También entre las feministas de la igualdad el artículo suscitó perplejidad, aunque compartiesen la premisa ilustrada sobre la universalidad como metro de parangón de cualquier ética, incluidas las éticas feministas. En relación con lo que nos interesa aquí, querría subrayar la respuesta de Amorós. Desde el punto de vista teórico, Amorós señala que el imperativo de Valcárcel podrá funcionar como un límite crítico contra el esencialismo: “no te creas obligada a ser pacifista por el hecho de ser mujer”,

es decir, “adjudícate el mismo ámbito de opciones que los varones se asignan a sí mismos, o sea, se individuo en el mismo grado en que ellos pueden serlo” (Amorós, 2000: 423-424). Así, la igualdad no funciona en relación con el contenido de las elecciones morales (que, como dice Amorós, no parecen ser comunes tampoco entre los hombres) sino relativamente a la capacidad de hacer esas elecciones, es decir, relativamente a la autonomía en sí misma.

reivindicación o, en algunos contextos, igualdad. Esto se debe, en gran parte, al uso de estos términos como mero referente polémico, sin una intención seria de análisis.

En el texto *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Maria Luisa Boccia propone un tratamiento teórico de este concepto en relación con la ciudadanía moderna. En este texto podemos encontrar algunos nudos que están en el origen de la polémica feminista italo-española. El primero de estos nudos es la relación entre la tradición del feminismo emancipatorio y el feminismo contemporáneo (o neofeminismo). Ya en la Introducción a su libro, Boccia resalta el nexo entre esta tradición emancipadora del feminismo y el proyecto político de la Modernidad: “Por su parte, las mujeres adoptaron rápidamente el proyecto político moderno, para afirmar la propia emancipación de un sistema jerárquico de relaciones basado en la naturalidad de la diferencia sexual” (Boccia, 2002: 12).

En este fragmento de Boccia se ponen de relieve elementos diversos: la

configuración del sexo como objeto de conflicto político que produce (¿nuevas?⁸) formas de subjetividad (movimientos femeninos y feministas); la idea de emancipación, netamente centrada en la igualdad entre mujeres y hombres y en la ciudadanía plena para las mujeres, que promovería la inclusión de las mujeres en un orden político y social fundado sobre la neutralidad/universalidad. Asumiremos por ahora⁹ esta caracterización de los movimientos feministas y de emancipación femenina, que van desde la Ilustración hasta la llamada primera ola del feminismo (en particular, las luchas sufragistas en Estados Unidos e Inglaterra).

El feminismo contemporáneo, según Boccia, nace como crítica a esta tradición moderna y en ello consiste su principal característica: “la marcada discontinuidad respecto a la política de emancipación, y en particular la crítica de la igualdad, es además el aspecto más problemático y discutido del feminismo” (Boccia, 2002: 12).

Sin embargo resulta discutible la caracterización de todo el feminismo

⁸ Este adjetivo, y la duda que expresa el punto de interrogación, los he introducido porque no está claro, en mi opinión, si se trata de subjetividades nuevas o si para el neofeminismo italiano de la diferencia hay una sustancial equivalencia entre, por ejemplo, Christine de Pizan y Mary Wollstoncraft; es decir, no está claro si el neofeminismo italiano de la diferencia encuentra un significado político

distinto al género literario de los “cuadernos de quejas” respecto al género “reivindicativo”, que comienza precisamente con la crítica feminista de la Ilustración.

⁹ Es decir, volveremos más tarde sobre este punto para introducir algún elemento de complejidad recogido de las elaboraciones del feminismo neo-ilustrado.

contemporâneo como marcado por la “duda de que sea realmente deseable la perspectiva de la igualdad, de considerar los sujetos y las relaciones sin distinción de sexo, es decir, quitando valor y significado a la diferencia entre los hombres y la mujer”. Hay, en efecto, muchas corrientes del neofeminismo que no nutren dudas sobre la perspectiva de la igualdad, ni están preocupadas por el hecho de quitar valor o significado a la diferencia entre hombre y mujer, visto que, hoy por hoy, ese valor y ese significado existen – según estas corrientes – únicamente en función de la jerarquía que los define y los señala como diferencia.

Como hemos ya indicado antes, los años Setenta significaron un punto de inflexión para el feminismo. En esa inflexión juegan un papel fundamental el modo de entender la diferencia y la crítica al principio de igualdad que se deriva de la mayor atención por la diferencia. Pero creo que se puede comprobar fácilmente cómo esta inflexión haya involucrado – en modo y medida diversos – a todas las corrientes del feminismo (incluyendo también al feminismo liberal), sobre todo gracias a la introducción del concepto de género (*gender*).

En la presentación de Boccia parecería, por el contrario, que las

corrientes feministas que no se adhieren a la perspectiva de la diferencia sexual están en una posición no crítica o que no supone una discontinuidad respecto a la política de la emancipación propia del proyecto político moderno, tal y como aparece descrita más arriba. Boccia puede llegar a esta conclusión gracias a una operación, que es también bastante problemática, en relación a la definición de “género”. Para esta autora, los términos “diferencia sexual”, “género” y “sexo” suelen utilizarse en la literatura feminista a veces como sinónimos y otras veces como conceptos distintos e incluso contrapuestos. En su opinión, sin embargo, éste no es un dato importante; la distinción fundamental es, si dichos usos reconducen los términos a la “femineidad” o, por el contrario a la “sexuación del sujeto”: las primeras posiciones entran en el área de la identidad, “entendida tanto como la pertenencia de género, como construcción histórico-cultural, y también como caracteres psicofísicos que definen el sexo en cuanto dato natural”; las segundas posiciones, por el contrario, hay que entenderlas dentro del ámbito de la diferencia sexual.

Esta marginalización del “género”, que es en cambio una categoría fundamental – incluso fundadora – del neofeminismo, lleva a la invisibilidad de aquellos

feminismos que no pueden entenderse como emancipatorios en el sentido descrito por Boccia (aunque son emancipatorios en otro sentido) y mucho menos pueden reconducirse al área de la diferencia sexual (al contrario, son sus críticas más severas). Tampoco se podrían colocar en el área que Boccia llama “de la identidad”, porque para estas posiciones el género es efectivamente una “construcción histórico-cultural” pero, sobre todo, es una heterodesignación. De esto hablaremos más tarde.

Un segundo nudo de la polémica “libertad femenina vs. emancipación”, que Maria Luisa Boccia pone justamente de relieve, es la concepción del patriarcado.

En la perspectiva de la emancipación (es decir, de la inclusión de las mujeres en un orden político y social fundado sobre el neutro-universal) “el patriarcado ha sido considerado un sistema premoderno, y las formas de exclusión y discriminación de las mujeres, que se encuentran también en las sociedades modernas, se explican, prevalentemente, con la categoría de “retraso” en la actuación de los nuevos principios políticos en el plano histórico” (Boccia, 2002: 12).

Como ya hemos visto, el número de “Sottosopra” de 1996, titulado *È accaduto non per caso* (Ha sucedido no casualmente) anunciaba el final del

patriarcado, que había perdido “su capacidad de significar algo para la mente femenina”. Con un lenguaje casi profético se atribuía este final del patriarcado a la libertad femenina, a la política de las mujeres, a la “primacía atribuida prácticamente a las relaciones entre las mujeres”.

El patriarcado se reducía estipulativamente a una dimensión simbólica, sobre la que se puede actuar mediante procesos de re-significación casi individuales (o en pequeños grupos). Sus aspectos institucionales y materiales no se consideraban constitutivos puesto que el patriarcado podía terminar aunque esos aspectos continuasen a existir. Por ejemplo, el hecho de que las mujeres italianas – nos dice Sottosopra en 1996 – sean aquéllas que más horas trabajan dentro y fuera de casa, se considera “la obra femenina de civilización cotidiana” y no una “doble carga”; o el hecho de que las mujeres no hagan (o hayan dejado de hacer) reivindicaciones relativas a las transformaciones fundamentales en sus vidas es “señoría femenina” y no más ausencia de poder o representación. Desde esta perspectiva, lo que se niega es el carácter opresivo de las estructuras residuales del (difunto) patriarcado.

Tampoco en otros textos es posible encontrar una elaboración congrua del patriarcado; lo que encontramos es una fragmentación del patriarcado en diversos conceptos. Por ejemplo, en *Fonte e principi di un nuovo diritto*¹⁰, encontramos: (a) el negativo en la vida de las mujeres, que incluye tanto los aspectos de opresión, violencia y discriminación del patriarcado, como la imposibilidad de significarse por sí mismas, y (b) el conflicto entre los sexos. Sin embargo estos conceptos, en la medida en que intentan sustituir al de patriarcado, resultan problemáticos. El negativo en la vida de las mujeres está contemporáneamente sub- y sobre-determinado en relación al patriarcado, y aunque incluye aspectos de la opresión y de la no autónoma significación de las mujeres, no permite ver la relación entre ambas; es más, las hace aparecer como dos especies diversas en dónde la imposibilidad de significarse por sí mismas es, según Campari y Cigarini, la “verdadera” fuente del sufrimiento femenino. En la idea de conflicto entre los sexos desaparece además la jerarquía entre los sexos y el contexto de opresión en el que se desarrolla este “conflicto”. El conflicto entre los sexos

parece, por tanto, referirse más a la idea de Irigaray de la inconmensurabilidad de la diferencia sexual, que a la idea de opresión de las mujeres de la que se ha ocupado tradicionalmente el feminismo y de la que se ocupan todavía las feministas que siguen pensando que el patriarcado continua a existir.

Además, en estas elaboraciones hay una marcada negligencia de la re-conceptualización del patriarcado que se ha llevado a cabo a partir de los años Setenta,¹¹ una revisión que ha acompañado tanto a la elaboración y a la crítica del concepto de género, como a la crítica del concepto de igualdad.

La libertad femenina como tema de debate

La expresión “libertà femminile” (libertad femenina) es probablemente una de las que mayor difusión ha tenido en el discurso (político) feminista y femenino italiano, es decir, también fuera de los lugares de encuentro del pensamiento de la diferencia sexual en sentido estricto. Es, sin embargo (o quizá por ello mismo) una expresión extremadamente ambigua.

¹⁰ Es un texto de Mariagrazia Campari e Lia Cigarini, “Sottosopra”, enero 1989.

¹¹ Me refiero al trabajo de autoras como Kate Millet, Heidi Hartman, Gerda Lerner y Christine Delphy.

El número de enero de 1989 de la revista “Sottosopra” tematizó la libertad femenina en relación al dilema “entre tener fuerza social y ser fieles a nuestro ser mujeres”. Esta eventualidad, considerada una alternativa de no existencia, no se plantea más según las autoras, porque “la referencia a las mujeres se ha hecho primaria respecto a otras referencias sociales”. El texto pone inmediatamente el ejemplo de las cuotas y de la igualdad de oportunidades: el hecho de que hay mujeres indiferentes a estas políticas, a las que no les importa estar en esa mayoría de mujeres que no hacen carrera, que no ocupan puestos de dirección, no hay que leerlo como un “vacío”, algo que falta (como una exclusión producto de la discriminación, dirá Luisa Muraro muchos años después) sino como una elección de libertad femenina: “El horizonte de la libertad femenina se ha abierto por tanto más allá de todos los objetivos posibles: la mujer que elige quedarse en la mayoría femenina que no hace carrera, está simplemente abriéndose un camino suyo en este horizonte más grande”.

La libertad femenina tiene aspectos sensibles: uno de ellas, según la Librería, es la vena de felicidad que corre entre las mujeres, que no se puede reconducir a los progresos materiales y que

se parece a algo puramente espiritual, aunque no lo es.

El elemento más importante para nuestra discusión es que el texto excluye explícitamente que a la libertad femenina se pueda llegar a través de la política de las reivindicaciones (sinónimo de la emancipación): “La política de las reivindicaciones nos representa(ba) como opresas por el otro sexo, mientras que la raíz del sufrimiento femenino era la impotencia de significarse por sí mismas ...”.

De este último pasaje podemos sacar dos consecuencias: la primera, que la libertad femenina no se puede alcanzar mediante las políticas de emancipación; la segunda, que la libertad femenina no es la liberación de la opresión patriarcal, sino la capacidad de “significarse por sí mismas”, lo cual es sólo una parte de la opresión patriarcal.

Si ponemos estas conclusiones en relación al mismo ejemplo que ponían las mujeres de la Librería, hacer carrera, este “significarse por sí mismas” podría parecer peligrosamente cercano a la apología de la zorra y las uvas. Sin embargo, en *La differenza politica*, Maria Luisa Boccia intenta exonerarse de esta posible

acusación¹² mediante una elaboración de la libertad femenina en conexión con “el mundo común” creado por las relaciones entre las mujeres, introduciendo así un pasaje político en el trabajo de re-significación. El problema continúa, en mi opinión, irresuelto: tanto porque la “política de las mujeres” es uno de los conceptos más oscuros del pensamiento de la diferencia sexual,¹³ como porque no emerge ninguna relación entre la re-significación y la contestación de la exclusión más allá del nivel subjetivo-psicológico, lo cual no parece suficiente para cambiar las estructuras de exclusión aunque podamos estar de acuerdo en que es una condición necesaria.

Probemos entonces, con estas definiciones, a acercarnos a dos textos que nos proponen en manera concreta la cuestión de la libertad femenina por oposición o contraste con la emancipación (o con sus instrumentos).

El primero de estos textos es *Fonte e principi di un nuovo diritto*¹⁴. En este texto las mujeres de la Librería se

confrontan con el derecho, alargando las relaciones de “affidamento”¹⁵ de las mujeres en el ámbito del procedimiento judicial a los aspectos “constitucionales” de un nuevo derecho: el derecho femenino.

En estas reflexiones, la diferencia sexual es irreductible y, por ello, es razón suficiente para exigir derechos diferenciados en base al sexo (en la doble versión de derechos sexuados y Derecho sexuado). En un nivel superficial, la discusión sobre los derechos sexuados puede parecer una variación sobre el tema “tratamiento especial / tratamiento igual” pero las juristas de la diferencia sexual han considerado que este tipo de interpretación¹⁶ sería una incompreensión – al máximo una comprensión parcial – de su discurso. Lo cierto es que la exposición de qué es este “nuevo derecho” o “derecho femenino” no es del todo clara. En el texto se usan a menudo los conceptos jurídicos en sentido metafórico y simbólico y no hay una explicación de la relación entre este nuevo derecho y el sistema jurídico existente (cfr. Morondo Taramundi, 2004).

¹² En efecto, el pensamiento de la diferencia sexual ha sido acusado de neo-estoicismo (Amorós, 1996) y de elitismo (Cirillo, 1992).

¹³ Cfr. por ejemplo *È accaduto non per caso*, “Sottosopra”, (1996).

¹⁴ Cfr. “Sottosopra”, (1989).

¹⁵ El “affidamento” es una práctica de la política de las mujeres propuesta por el pensamiento de la diferencia sexual consistente en ponerse en las

manos de o dejarse guiar por otra u otras mujeres, con más experiencia, reconociendo “autoridad” a otras mujeres.

¹⁶ Por ejemplo, el debate sobre la lectura que daba Luigi Ferrajoli de la diferencia sexual en el ámbito del derecho, que se puede encontrar en la revista “Democrazia e Diritto”, números 2 (1993) y 2-3 (1994).

El segundo texto que quiero invocar es un artículo de Lia Cigarini, aparecido en 2002 en la revista “Via Dogana”, con el significativo título *Libertà senza emancipazione*. Aquí podemos encontrar la posición más rígida¹⁷ en la confrontación entre libertad femenina y emancipación. En efecto, la redacción de la revista se preguntaba si fuese “pensable y practicable un sentido libre de la diferencia femenina sin pasar por la emancipación”. Y la respuesta de Cigarini era que no sólo esto es posible sino que la emancipación es un “obstáculo” para la libertad femenina, “una verdadera y propia declaración de no libertad, de sumisión al orden simbólico del padre”. Y continua afirmando que precisamente las mujeres occidentales, porque nos movemos en contextos sin discriminación jurídica (*sic*), encontramos una tensión entre libertad y emancipación (“la famosa y espinosa cuestión de la independencia económica”). La emancipación reducida así (a competición, disputa del poder a los hombres, e independencia económica) no es ni siquiera

parte del deseo de las mujeres, excepto “los deseos singulares de algunas de competir por el poder”.¹⁸

De estos textos resulta claramente una divergencia entre la idea de libertad femenina y la idea de liberación o de libertad como salida de una situación de opresión (tanto objetiva o material como subjetiva o de auto-representación) que el feminismo ha utilizado en modo simultáneo con las reivindicaciones de igualdad,¹⁹ y posteriormente para criticar y reformular el concepto mismo de igualdad.

Los nexos perdidos con la idea de autonomía y el final putativo del patriarcado

De la descripción que hemos hecho del debate “emancipación vs. libertad femenina”, me parece que, en primer lugar, se trata de lo que Benhabib llamaría un desacuerdo “interparadigmático” y, por tanto, difícilmente solucionable. Además, a diferencia de otras versiones del debate “igualdad vs. diferencia” que se han sucedido desde los años Ochenta,²⁰ este

¹⁷ Las “emancipacionistas” vienen descritas como paternalistas en relación con las mujeres, y se les invita a darse cuenta de la derrota sustancial de su intento de disputar el poder a los hombres.

¹⁸ Igual merece la pena recordar, para poder entender el contexto de la crítica a la emancipación contenida en este texto, que la discusión se refería a la condición de las mujeres en Irán, vista por Cigarini a través de la obra de Shirin Neshat.

¹⁹ Por ejemplo, en Mary Wollstonecraft o en la *Declaración de los sentimientos*.

²⁰ Pienso en particular al debate “Igualdad vs. diferencia” en ámbito jurídico, que ha llevado a la re-conceptualización de la discriminación y del derecho antidiscriminatorio, pero también al conflicto “postmodernidad vs. modernidad”, que ha producido elaboraciones críticas útiles para ambos frentes de la discusión: por ejemplo, la crítica que al

debate no parece particularmente fructífero en relación con nuestra discusión actual sobre el post-patriarcado. Es cierto, sin embargo, que el debate sobre la libertad femenina y la crítica a la emancipación y a la idea de igualdad han tenido una continuación (aunque esta afirmación necesitaría alguna matización) en las nuevas discusiones sobre la noción post-estructuralista de “agency” y “post-agency”. Tenemos que dejar para un trabajo futuro la discusión de esta relación que, aunque haya tenido gran impacto en el plano teórico y académico, ha tenido menor impacto en el vocabulario político de los movimientos de mujeres en España o en Italia.

Para concluir, querría centrar la reflexión crítica sobre este pasado inmediato del feminismo español e italiano; en particular, sobre los nudos de la confrontación “emancipación vs. libertad femenina”. Utilizaré la idea de autonomía como clave de lectura para intentar entender cómo la influencia de la confrontación “libertad femenina vs. emancipación” puede condicionar nuestra comprensión de

qué es hoy el patriarcado y qué es hoy el feminismo.

La idea de autonomía resulta relevante, y ha sido históricamente utilizada por el feminismo – con modalidades diversas antes y después de los años Setenta – para enfocar y contestar dos elementos que, en mi opinión, caracterizan el patriarcado: el determinismo y la serialidad.

En primer lugar, la idea de autonomía se contrapone a la de determinismo. Podemos encontrar esta contraposición en las expresiones “partir de sí mismas”/“decirse a sí mismas”, presentes en los debates sobre la libertad femenina, o en los análisis de los problemas de la heterodesignación en el neofeminismo de igualdad.

Tradicionalmente, el patriarcado se funda sobre un determinismo biológico que confinaba a las mujeres en la teoría de la complementariedad (obviamente complementariedad jerárquica: es decir, las mujeres como complemento reproductivo del hombre). En cuanto complemento funcional del hombre, las mujeres estaban subordinadas y eran dependientes de éste.²¹

hilo de la hermenéutica de la sospecha las feministas postmodernas como Rosi Braidotti han dirigido al postmodernismo; o la llamada de las feministas neoilustradas españolas a revisar críticamente el sujeto “inverosímil” de la Edad Moderna.

²¹ Por ejemplo, la institución de la *coverture* en Inglaterra o la del padre de familia, que incorporaban a las mujeres en la subjetividad jurídica y política del marido.

En estos contextos patriarcales, las primeras exigencias de emancipación de las mujeres, o sea, de alterar el estatus (jurídico) subordinado mediante la liberación de la autoridad del marido o del padre, son por tanto estrategias de autonomía, y en cuanto tales rompen la indivisibilidad individual de reclusas en la función doméstica. Se trata de reivindicaciones de derechos (y por ello de igualdad de derechos) pero, como resulta ya de muchos estudios,²² no creo que estas exigencias puedan ser entendidas si se leen desde la perspectiva “igualdad vs. diferencia”.²³

A partir de los años Setenta, el cuadro se complica. La noción de diferencia adquiere una función mucho más relevante en los análisis feministas y se introducen conceptos como “género”, “patriarcado”, “sistema sexo-género”, etc. En estos análisis, el sistema sexo-género (o patriarcado) viene definido como una

construcción ideológica y cultural relativa a la pertenencia a un sexo determinado: construcciones que re-definen la diferencia sexual²⁴ le adjudican precisas connotaciones sociales – jerarquizadas – y no son en absoluto inocuas” (Amorós, 2005: 112-113). Sobre estas distinciones se han construido históricamente y universalmente relaciones y estructuras de poder y subordinación, en las que las mujeres se llevan la peor parte (cfr. Barrère, 2004).

Creo que el elemento fundamental del patriarcado, en estos términos, no reside en las formas históricas de la opresión sino en el elemento de heterodesignación del género. El patriarcado, a través de esta adscripción heterodirigida de la diferencia sexual, se configura según la expresión de Cristina Molina (2003) como un “poder de atribuir espacios”.

Por ejemplo, en la re-significación de la diferencia sexual que realiza tanto el

²² En efecto, en los documentos del movimiento sufragista norteamericano, por ejemplo, se pueden ver la concurrencia de argumentos sobre la igualdad, sobre las diferencias y sobre la individualidad o la autonomía de las mujeres. Cfr., por ejemplo, Baritono, 2001; Rossi-Doria, 2004.

²³ La diferencia jugaba entonces un papel mucho menor respecto al que adquirirá en los años Setenta. Por lo general, venía considerada como un hecho empírico, un límite a lo que se podía reivindicar mediante la igualdad pero no un límite respecto a lo que se podía reivindicar en términos de (mayor) autonomía. Cfr. Morondo Taramundi, 2004.

²⁴ No es necesaria una solución en el debate sobre la distinción sexo/género. Podemos aceptar

que el sexo es también una construcción social: cuando nacemos – dice Maggy Barrère – se nos clasifica, considera y llama según nuestros atributos sexuales en uno de los dos sexos oficiales. Esto no quiere decir que tendría que ser así: se podría pensar que el sexo no es binómico, ni innato o que está sujeto a evolución. El hecho es que sobre esta primera clasificación (cultural) se opera una “re-definición” (también cultural) consistente en la adscripción de género. Mientras la primera tiene un contenido prácticamente universal (el binomio macho/hembra), la segunda conoce una infinidad de variaciones temporales, geográficas y culturales. Cfr. Barrère, 2004.

pensamiento de la diferencia sexual francés o italiano como el feminismo cultural norteamericano encontramos una “apropiación” por parte de las mujeres de adscripciones patriarcales (o mejor, de una parte de ellas) y de una inversión de su valoración inferior o subordinada. Pero lo que no consiguen hacer (porque coincidiría analítica y fenomenológicamente con el final del patriarcado) es modificar o deshacer esas adscripciones. A veces se considera que la ruptura de las adscripciones sucede no porque se le dé la vuelta a la valoración inferiorizada de las adscripciones positivas (la mujer materna, pacífica, cuidadora que se toma como un nuevo modelo de valores superiores) sino porque se asumen positivamente adscripciones patriarcales negativas (las brujas, las indecorosas, las chicas malas o las malas maestras). Aunque esto puede crear un mayor choque en la comunicación política, un mayor desorden simbólico, sin embargo no disturba el carácter heterodesignado de esas adscripciones como no lo hace la asunción celebrativa de las adscripciones positivas. En esta perspectiva, no se ve como la tercera ola del feminismo, Madonna o Lady Gaga, il

choice feminism, o las diversas formas del “girrl-power” puedan ser una señal del post-patriarcado.

En los análisis que tratan el post-patriarcado, se suele poner al centro de la discusión el diverso papel de las mujeres (su autonomía, su libertad) frente al patriarcado como mecanismo de opresiones o autoridad. Quiero resaltar aquí únicamente que el patriarcado es un “régimen”, un conjunto de prácticas sociales, de instituciones que subordinan a las mujeres como grupo e individualmente a los hombres en cuanto grupo e individualmente. No es una “conspiración de machos”. Que las mujeres actúen dentro del patriarcado (en modos determinados, obviamente) es constitutivo y no contradictorio con el hecho de que el patriarcado es una estructura opresiva de las relaciones entre los sexos y que las mujeres son las oprimidas por esta estructura.²⁵ Volveré sobre esto en el próximo punto.

Hay, en mi opinión, numerosas estrategias ideadas por el feminismo con el objetivo de denunciar la heterodesignación y de luchar contra ella: “el personal es político”, la experiencia en cuanto mujeres a la base de la epistemología feminista, el

²⁵ En este sentido, creo que hay una gran confusión en relación con la noción de “víctima” y “victimismo” de las que se acusa al feminismo

radical y al feminismo emancipatorio. Por razones de espacio, no podemos detenernos en esta cuestión aquí.

nexo constitutivo entre la práctica política y la teoría, la identificación de la norma masculina, de los estereotipos, de la concepción asimilacionista del principio de igualdad. Todos estos mecanismos consiguen tanto denunciar el patriarcado como definir estrategias de resistencia/transformación, precisamente porque no intentan re-significar las diferencias sino irrationalizar y deslegitimar los mecanismos de la heterodesignación.

El segundo nudo en relación a la idea de autonomía la percibe en oposición a la noción de genericidad, o mejor de indiscernibilidad. Aquí encontramos tanto la temática del “ser mujer” del discurso sobre la libertad femenina como el problema de la individuación (o, en la expresión iluminante de Celia Amorós, del “espacio de las idénticas”). En efecto, una característica fundamental de las adscripciones femeninas en el patriarcado es, además de su heterodesignación, el efecto de serialización que produce. Esta característica es el elemento que utiliza, por ejemplo, Iris Marion Young para definir el feminismo como “el impulso particularmente reflexivo de los grupos de mujeres, agrupaciones de mujeres en cuanto mujeres que se dirigen a cambiar o eliminar las estructuras que las serializan en cuanto

mujeres” (Young 1994: 736). La serialización es un elemento importante en la opresión patriarcal porque impide que las mujeres accedan a la categoría de sujetos, ya que no se produce la individuación (y donde no hay individuo no puede haber ni igualdad ni autonomía).

Como ha denunciado Amorós, la atribución de los rasgos genéricos no es políticamente neutra; el genérico masculino, de hecho, no está serializado: en el caso de los rasgos que definen a los hombres, se produce el principio de individuación constituyendo el espacio de los iguales (porque hay algo importante para dividir y repartir, como la hegemonía); cuando se trata de connotaciones femeninas, visto que no hay nada relevante en juego, la individuación no se produce. Este es el espacio de las idénticas, del indistinguible, donde no hay razón suficiente para destacar el individuo del fondo genérico (cfr. Amorós, 2005: 55, 87-109).

El pensamiento de la diferencia sexual, partiendo de unos de los fragmentos de Carla Lonzi (“La mujer no se define por relación al hombre. Sobre esta conciencia se fundan tanto nuestra lucha como nuestra libertad”, Lonzi, 1974: 11), sostiene que la opresión del patriarcado consiste precisamente en el estrangulamiento de la

diferencia sexual en las propuestas neutrales y universalísticas (que en realidad esconden normas masculinas, pero daría igual si fueran verdaderamente neutrales o universales), que la liberación pasa necesariamente por el reconocimiento e inscripción de esta diferencia sexual en la sociedad y que, en efecto, el patriarcado “acaba” – según estas autoras – cuando las mujeres, a través de la práctica política de la diferencia sexual han dejado de darle crédito.

Pero – como hace notar Susan Wolf – las mujeres están oprimidas no porque no sean reconocidas como mujeres sino porque están y han estado reconocidas sólo como mujeres.

Sin embargo, hoy en día, numerosas voces de los movimientos de mujeres nos dicen que las cosas han cambiado. En un documento de 2010, titulado *Sexo y política en el post-patriarcado*, algunas conocidas feministas italianas (Boccia, Dominijanni, Pitch, Pomeranzi e Zuffa) afirmaban que nos encontramos en una fase de post-patriarcado y no frente al eterno retorno de los papeles tradicionales, con el hombre protagonista y “las mujeres alrededor, intercambiables, juntas y confundidas en una misma imagen”. Pero si había un elemento que emerge con fuerza de los

discursos de la crónica política italiana a la que se refería el documento (los escándalos sexuales del entonces jefe del gobierno italiano, Silvio Berlusconi) es precisamente la serialidad, la indiscernibilidad de las mujeres. Las “papi-girls” o “escorts” que resultaron involucradas en los diversos episodios del escándalo, no eran únicamente colectivos sino colectivos estereotipados, eran grupos de idénticas. Incluso cuando se llamó a la defensa de la dignidad de las mujeres, el elemento de serialidad se hizo inmediatamente presente: eran “las madres, abuelas, hijas y nietas” invocadas por quien había organizado la manifestación de las mujeres en febrero de 2011.

La serialidad, la indiscernibilidad toca incluso a la elección libre, a la autonomía, en resumen, a la subjetividad de las mujeres involucradas: el post-feminismo en los tiempos de post-patriarcado reivindica el derecho a usar el propio cuerpo como instrumento de seducción y arma de provocación (cfr. Casalini, 2011); es su deseo, su elección de utilizar la libertad ganada con la emancipación. Queda, sin embargo, un fleco suelto en esta “nueva subjetividad feminista”: su deseo y su elección es sospechosamente uniforme; todas desean ser deseadas y ser deseadas por hombres

potentes (o más potentes que ellas). El deseo mismo, su subjetividad, es indiscernible, llevándonos de nuevo al espacio de las idénticas.

En la lucha a estas dos características del patriarcado (heterodesignación y genericidad) la adquisición de la autonomía no conoce atajos de re-significación voluntarística, ni fugas individuales (de los “hombres simbólicos” a las diversas “superwomen”, que lo son además en función de sus privilegios de raza y clase). Llegar a la individualidad es un recorrido colectivo para las mujeres, y en esto Carla Lonzi tenía razón: puesto que estamos oprimidas como mujeres nos podemos liberar sólo como mujeres, pero no a través de una hipotética o mistificada identidad femenina, sino a través de una acción colectiva de mujeres tendente a nuestra liberación, es decir, el feminismo.

Bibliografía

Amorós, Celia (1996), “La política, las mujeres y lo iniciático”, *El Viejo Topo*, 100, 63-71.

Amorós, Celia (2000), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Amorós, Celia (2005), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias ... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Bodelón González, Encarna (1999), *Igualdad y diferencia en los análisis feministas del derecho*. Tesis doctoral, Universidad autónoma de Barcelona.

Baritono, Raffaella (2001), *Introduzione*, in R. Baritono (coord.), *Il sentimento delle libertà*. Torino: La Rosa Editrice.

Barrère Unzueta, M. Angeles (2004), “Diritto antidiscriminatorio, femminismo e multiculturalismo”, *Ragion Pratica*, 23, 363-79.

Boccia, Maria Luisa (2002), *La differenza politica. Donne e cittadinanza*. Milano: il Saggiatore.

Campari, Maria Grazia, Cigarini, Lia (1989), “Fonte e principi di un nuovo diritto”, *Sottosopra*.

Casalini, Brunella (2011), “Rappresentazioni della femminilità, postfemminismo e sessismo”, *Iride*, 62, 43-60.

Cigarini, Lia (2002), “Libertà senza emancipazione”, *Via Dogana*, 61.

Cirillo, Lidia (1992), “Meglio Orfane. Per una critica femminista al pensiero della differenza”, *Quaderni viola*.

Irigaray, Luce (1992), *Yo, tú, nostras*. Madrid: Cátedra.

Libreria delle donne di Milano (1987), *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Milan: Rosenberg&Sellier.

Libreria delle donne di Milano (1989), "Un filo di felicità", *Sottosopra*".

Libreria delle donne di Milano (1996), "È accaduto non per caso", *Sottosopra*.

Lonzi, Carla (1974), *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale. E altri scritti*. Milano: Rivolta Femminile.

Marx Karl, Engels, Friedrich (1976), *Werke*, vol. 1. Berlín: Dietz Verlag.

Molina, Cristina (2003), "Gênero y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado", in Tubert, Silvia (coord), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra, 123-160.

Morondo Taramundi, Dolores (2004), *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*. Pesaro: Es@.

Muraro, Luisa (2007), "Parità!", *Via Dogana*, 82.

Oliva Portolés, Asunción (2009), *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista*. Madrid: Editorial Complutense.

Posada Kubissa, Luisa (2005a), "La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray", in Amorós, Celia, De Miguel Álvarez, Anna (coord.), *Teoría*

feminista: de la Ilustración a la globalización, vol. 2. Madrid: Minerva ediciones, 253-88.

Posada Kubissa, Luisa (2005b), "El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y «El orden simbólico de la madre»", in Amorós, Celia, De Miguel Álvarez, Anna (coord.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. 2. Madrid: Minerva ediciones, 289-317.

Rossi-Doria, Anna (2004), *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*. Firenze: Rosenberg & Sellier.

Valcárcel, Amelia (1980), "El derecho al mal", *El Viejo Topo*, 10.

Valcárcel, Amelia (1997), *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Young, Iris Marion (1994), "Gender as seriality: thinking about women as a social collective", *Signs*, 19, 713-738.

LA RECONSTRUCCIÓN FEMINISTA DEL SUJETO EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES¹

Octavio Salazar Benítez²

Si concebimos al feminismo como algo más que una etiqueta frívola, si lo concebimos como una ética, una metodología, una manera más compleja de pensar sobre, y por tanto de mayor responsabilidad al incidir en las condiciones de la vida humana, necesitaremos un autoconocimiento que solamente puede desarrollarse a través de una continua atención apasionada a todas las experiencias femeninas. No puedo imaginar una evolución feminista que no conduzca a cambios radicales en los campos de lo privado y de lo político que no esté enraizada en la convicción de que todas las vidas de las mujeres son importantes y que las vidas de los hombres no pueden ser entendidas enterrando la vida de las mujeres. Para hacer visible el significado completo de las experiencias de las mujeres se necesita una reinterpretación del conocimiento en términos de esa experiencia. Esta es ahora la tarea más importante del pensamiento. (Rich, 2011: 310-311)

Resumen: La realidad multicultural de las sociedades contemporáneas obliga a una revisión del sujeto de Derecho construido históricamente desde una perspectiva patriarcal y etnocéntrica. Para este objetivo, el feminismo puede ser un magnífico aliado gracias a su carácter crítico del modelo liberal androcéntrico y a sus propuestas emancipadoras. Desde este punto de vista, las sociedades interculturales habrán de apoyarse en la protección de los derechos de las mujeres y en la garantía de un sujeto plural mediante el entendimiento de la igualdad como reconocimiento de las diferencias.

Palabras clave: Multiculturalismo, género, feminismo, igualdad, diferencias.

1. Introducción: mujeres con guantes y calcetines³

Unos niños juegan al fútbol en la arena del desierto africano. Descalzos pero con camisetas de equipos europeos. Lo hacen sin balón porque los *yihadistas*⁴ han prohibido su uso. Ellos sin embargo recurren a su imaginación para seguir jugando: regatean, avanzan, meten goles. Pese a la prohibición, en sus cabezas sigue habitando el poderoso don de imaginar otros mundos posibles, el horizonte siempre abierto de la mente que sueña, ese reducto donde finalmente habita la dignidad del individuo. La que es negada y pisoteada por quienes niegan la subjetividad, la plena autonomía del

¹ Este texto es la primera parte de un futuro volumen en el que se abordarán las tensiones entre la autonomía de las mujeres y el reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa.

² Universidad de Córdoba, e-mail: octavio@uco.es; www.lashoras-octavio.blogspot.com.

³ Parte de este texto fue publicado en el periódico digital *The Huffington Post* el 22/02/2015: http://www.huffingtonpost.es/octavio-salazar/timbuktu-contralos_b_6696760.html

⁴ Uso el término en el sentido que se ha extendido por parte de los medios de comunicación en los últimos años, aún siendo consciente de la connotación peyorativa que el mismo tiene frente a la lectura que conforme al Corán habría que hacer del mismo.

sujeto que piensa y decide por sí mismo, el que es dueño de su cuerpo y de su mente, el que necesita mostrar el rostro y las manos para evidenciar que existe. Y que es único. Y que por tanto merece el respeto sin el que la convivencia se convierte en imposible. El derecho a la imaginación como salvavidas frente a la humillación constante.

Las bellas imágenes de ese partido sin balón son parte de la poesía, transida de dolor y angustia, que nos relata Abderrahmane Sissako es su espléndida película *Timbuktu* (2014). Pese a la dureza de lo que nos cuenta, la conversión del plácida Tombuctú en un infierno en manos de los extremistas religiosos, el director mauritano no renuncia a la belleza de unas imágenes que juegan con las metáforas y con la fuerza de una narrativa que en ocasiones está más cerca del verso que de la prosa. La película nos muestra sin renunciar a la crudeza la barbarie que supone valerse de la religión, interpretada por quienes tienen el poder que dan las armas (y las nuevas tecnologías), para imponer un estilo de vida en el que se anula la autonomía individual y en el que todo se supedita a una dimensión comunitaria en la que es imposible hablar el lenguaje de los derechos humanos.

Las mujeres, y muy especialmente su cuerpo, aparecen como esa frontera que nos sirve para definir con precisión los espacios en los que la dignidad, y su prima hermana la justicia, brillan por su ausencia. Las mujeres que han de taparse no solo el rostro, sino también las manos y los pies. Guantes y calcetines para que no provoquen el deseo de los hombres. Como bien dice una de las poderosas mujeres de la película, ellos deberían aprender que el problema está en sus miradas no en los cuerpos que miran. Mujeres que además son objetos en transacciones familiares, botín de guerra y víctimas de normas que los varones hacen e interpretan. Las siempre humilladas en nombre de dioses patriarcales avalados por metralletas. De ahí la fuerza de esa mujer "metáfora" que en *Timbuktu* desafía el negro y los dogmas, la que en su aparente locura mantiene el poso de la auténtica libertad, la que parece sacada de una novela de García Márquez para decirnos que solo desde la ausencia del miedo es posible vencer la batalla frente a quienes están son incapaces de ver más allá de su miseria. Una sacerdotisa de la imaginación, el deseo y los amores.

2. Libertad, igualdad y pluralismo en tiempo de crisis

La hermosa y dolorosa *Timbuktu* nos sitúa frente la realidad de un mundo en el que tres dominaciones se retroalimentan: la capitalista en su versión neoliberal, la patriarcal que adquiere nuevas y más depuradas formas de mantenimiento de la subordinación femenina y la etnocéntrica mediante la que Occidente impone y expande una visión homogénea y monolítica de la civilización. Estas tres dominaciones confluyen además en modelo político-económico de explotación de la Naturaleza que está poniendo en peligro nuestra propia supervivencia⁵.

La suma de estos sistemas de poder provoca obviamente un incremento de la vulnerabilidad de los más débiles y, en especial, prorroga la *subdiscriminación* de las mujeres, esa mitad de la Humanidad que todavía hoy en muchos contextos continúa excluida de la subjetividad y la autonomía. Todo ello alimentado por el crecimiento de las lecturas fundamentalistas y patriarcales de las religiones y por tanto de los códigos culturales que en muchos casos siguen siendo determinantes de su identidad. Unas lecturas que responden a

intereses políticos y que por tanto obligan a enfocarlas desde la perspectiva de las relaciones de poder. Es decir, cuando abordamos la situación de las mujeres en determinados contextos culturales, normalmente definidos o condicionados en gran medida por lo religioso, deberíamos hacerlo teniendo presente la dimensión política y, en consecuencia, todo lo relativo a su estatuto como sujetos titulares de derechos. De ahí el error que con frecuencia se comete en las Ciencias Sociales y Jurídicas cuando se trata de dar respuesta a determinados interrogantes prescindiendo de las estructuras de poder – político, económico, cultural – que determinan la posición de hombres y mujeres tanto en los espacios públicos como en los privados. La superación de dicho error pasa, por lo tanto, por dos presupuestos esenciales: 1º) No limitar el foco que se proyecta sobre determinados conflictos a su dimensión estrictamente religiosa, ya que la clave de los problemas se encuentra habitualmente en la interpretación política que se realiza de determinadas cosmovisiones; 2º) Asumir, sin ningún tipo de prejuicio ni

⁵ De ahí la oportunidad y urgencia de acoger los planteamientos del denominado *ecofeminismo* en cuanto respuesta a “la

insostenibilidad del modelo de desarrollo tecnoc-económico” y al “aumento de la desigualdad Norte-Sur que implica” (Puleo, 2007: 148).

cortedad de miras, el *género* como categoría analítica que nos permite desentrañar las relaciones de poder entre la mitad masculina y la femenina⁶, como sistema de normas morales y jurídicas “atravesado por el poder y el dominio” (Pitch, 2008: 128).

No hay que olvidar que “el concepto de género, así como otras nociones acuñadas para dar cuenta de la desventajosa posición social de las mujeres a lo largo de la historia, forma parte de todo un instrumental conceptual y de un conjunto de argumentos contruidos desde hace ya tres siglos y cuyo objetivo ha sido poner de manifiesto la subordinación de las mujeres, explicar las causas de la misma y elaborar acciones políticas orientadas a desactivar los mecanismos de esa discriminación” (Cobo, 2005: 254).

Estas reflexiones se plantean además en un momento en el que asistimos a una crisis, no solo

económica, sino fundamentalmente cultura y política, que está erosionando los fundamentos del modelo que podríamos caracterizar como *liberal democrático*. Un modelo que, obviamente “herido de muerte” por una situación económica que más que coyuntural parece responder a un cambio de paradigma⁷, pide a gritos una revisión de algunos de sus presupuestos al tiempo que un fortalecimiento de las garantías de nuestra dignidad que tantos siglos había costado alcanzar. Es ésta una tarea que debería comprometernos de manera singular a los que investigamos en el ámbito de las Ciencias Sociales y Jurídicas, ya que los efectos de la globalización están afectando de manera singular a nuestro ámbito de libertad, a nuestro estatuto de ciudadanía, es decir, a lo que creíamos conquistas irreversibles de la democracia liberal⁸. Unas democracias en las que comprobamos cómo conviven viejas

⁶ Debemos tener presente que “el uso del concepto de género puede entrañar el riesgo de naturalizar las identidades que el orden patriarcal asocia con los hombres y las mujeres, convirtiéndose así en un instrumento perverso a través del cual perpetuar su lógica” (Hernando, 2013: 164).

⁷ En este sentido Luigi Ferrajoli (2014: 138) habla de una “inversión de la relación entre política y economía”, gracias al “apoyo prestado a la primacía de la economía por la ideología neoliberal, basada en dos postulados: la concepción de los poderes económicos como

libertades fundamentales y de las leyes del mercado como leyes naturales”.

⁸ Lo explica muy bien Ferrajoli (2014: 137) cuando habla de una doble impotencia de la política: en relación con la economía y en relación con las personas y en perjuicio de los derechos constitucionales. Ello está provocando un vaciamiento de las formas representativas de la democracia y un debilitamiento del papel normativo del Derecho. Todo ello conduce a una más que evidente crisis del “paradigma constitucional”.

desigualdades con nuevas exclusiones y cómo aumentan las paradojas de la globalización si las analizamos desde una perspectiva de género (Maquieira, 2006: 45). Se suman procesos inacabados, como el que tiene que ver con la conquista de una igualdad real de mujeres y hombres, con otros que introducen perspectivas hasta hace poco invisibles. Es el caso de las reivindicaciones que tienen que ver con las identidades culturales, las cuales ponen de nuevo en tensión los tres pilares de las democracias: libertad, igualdad y pluralismo. De esta manera se pone en jaque la misma esencia de la democracia constitucional en la que confluyen dos dimensiones, la *formal* y la *sustancial* (Ferrajoli, 2014: 35)⁹. El cada vez más diverso “mapa humano” de nuestras sociedades exige una revisión de conceptos básicos como el de ciudadanía o la misma categoría de los derechos humanos. En este sentido, no me cabe ninguna duda de que es en el terreno de los principios constitucionales donde es necesario encontrar respuestas a los nuevos retos que plantea la diversidad. Al margen de que las

propuestas pueden ser diversas y controvertidas, lo que sí parece fuera de toda duda es que es necesario superar las viejas y caducas “narrativas” así como someter a un proceso de *deconstrucción* y posterior *reconstrucción* de muchos de los paradigmas sobre los que sostuvimos los Estados sociales y democráticos de Derecho. En especial, es necesario reinterpretar los principios de igualdad y pluralismo en estrecha conexión con una realidad cada vez más “pluricultural” y heterogénea. Es decir, es urgente articular mecanismos democráticos y fórmulas jurídicas que nos sirvan para mantener la “paz social”, para gestionar pacíficamente los conflictos inevitablemente conectados a la diversidad y para redefinir los derechos fundamentales en términos que hagan compatibles igualdad y pluralismo. Esta redefinición obliga a superar tanto “el etnocentrismo occidental, que persigue la dominación cultural, como el relativismo cultural, tendente a aceptar todas las prácticas culturales”, ya que ambos “aspiran la conservación del *status quo*” (Giolo, 2011: 348)

⁹ Esas dos dimensiones se proyectan de manera esencial sobre el principio de igualdad, de forma que “el paradigma multicultural de la igualdad supera los confines de la igualdad

formal – ya que es demasiado estrecha – y de la igualdad sustancial – porque inevitablemente está destinada a diluirse en la igualdad formal” (Ceccherini, 2015: 12).

En este sentido, uno de las tensiones más evidentes se produce porque “el Estado tiene el deber de ser laico pero no puede pretender que lo sea cada ciudadano y, por tanto, tiene el deber de hacer cuanto pueda para neutralizar el espacio público pero, contextualmente, también ha de favorecer la libre expresión de su propia identidad simbólica a cada ciudadano” (Colaianni, 2006: 76)

Todo ello en un momento en el que junto a las demandas de reconocimiento de identidades culturales, asistimos a una serie de fenómenos que ponen en peligro el horizonte de unas sociedades basadas en la convivencia pacífica de las diferencias. Tal y como ponía de manifestó el Informe *Living together*, elaborado por un grupo de expertos a petición del Consejo de Europa y hecho público el mayo de 2011¹⁰, varios riesgos amenazan la construcción de unas

democracias interculturales. Entre otros, el incremento de la intolerancia (con fenómenos como el crecimiento de la islamofobia o la aparición de partidos de extrema derecha), la aparición de sociedades paralelas y la creación de guetos en las ciudades, la pérdida de libertades democráticas en nombre de la seguridad o los conflictos que en los últimos años se están generando entre libertades como la religiosa y la de expresión.

Todos estos elementos nos sitúan en un escenario especialmente complejo pero apasionante, en el que urge revisar buena parte de los cimientos del constitucionalismo demoliberal¹¹. Este proyecto pasa por la superación de las bases culturalmente homogéneas y patriarcales sobre las que construimos unos Estados constitucionales que nacieron, paradójicamente, a partir de la exclusión¹². Una experiencia de la que mucho saben las mujeres porque no sólo

¹⁰

<http://www.assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta11/EREC1975.htm>
(consultada: 25-3-2015).

¹¹ En todo caso, “el problema político de la sociedad multicultural no es estructuralmente distinto del histórico y social que la laicidad intentó dirimir: cómo conciliar la unidad con la diferencia (religiosa), como ofrecer una ciudadanía igual que permita la convivencia de creyentes de distintos credos, así como de creyentes y no creyentes, ateos, agnósticos” (Colaianni, 2006: 14)

¹²

Debemos recordar que el Estado Nación surgido del liberalismo se apoyó en la suma de tres principios – el de legalidad, el de universalidad de la ley y el de igualdad formal ante la ley – y en el binomio nacionalidad/ciudadanía. Sobre ellos se trató de configurar un espacio público lo más homogéneo posible mediante la conjunción de varios elementos como la centralización del poder político, un sistema jurídico unificado, una lengua oficial, un sistema educativo controlado en gran medida por los poderes públicos y una serie de símbolos estatales. El ordenamiento jurídico no tenía en cuenta ni las situaciones ni

fueron excluidas durante siglos de la misma ciudadanía sino que, todavía hoy, continúan luchando por romper con los barrotes que implica un orden cultural basado en la diferenciación jerárquica entre los hombres y ellas. Indudablemente, y como bien puso de manifiesto el Informe *Living together*, el destino de Europa es la diversidad, pero es necesario plantear cómo “gestionarla” democráticamente y de qué manera ese nuevo contexto va a afectar a la garantía de los derechos de mujeres y hombres. En definitiva, se trata de responder a “los desafíos que plantean dos de los ejes en juego, el de la autonomía y el de la identidad, taladrados por la aguja de la igualdad” (García Añón, 2010: 678).

Este proceso tiene en los fenómenos migratorios, frente a quienes los contemplan como una amenaza, un potencial aliado para la configuración de un nuevo orden político y jurídico

las circunstancias sociales ni las identidades de los individuos. A lo sumo las protegía mediante las denominadas “libertades negativas”. Las identidades, las *diferencias*, quedaron *domesticadas*, es decir, recluidas en la esfera privada, precisamente el ámbito en el que, como veremos, quedaron ubicadas las mujeres. Éstas se mantuvieron pues como una herramienta clave en la transmisión intergeneracional de las identidades. Este modelo, además, se basó en la dialéctica nosotros/los otros – la nacionalidad como presupuesto de la ciudadanía y por lo tanto como factor de inclusión/exclusión – y en una pretendida “neutralidad” estatal que no era tal porque obedecía a los intereses de la clase dominante. Una clase formada por los varones

basado en la diversidad. Porque de lo que se trata es de “trasladar al plano jurídico la diversidad de la sociedad, haciendo una lectura multicultural de los derechos humanos, y multiculturalizar las instituciones públicas al mismo ritmo que lo hace la sociedad. Para este proceso de pluralización democrática de los derechos y de las instituciones, es necesario en el plano colectivo romper con la lógica asimilacionista que subyace en nuestra cultura política”. Una lógica que se apoya en cuatro principios básicos: “Lo nuestro es lo correcto”, “Lo nuestro es lo mejor”, “Nosotros estábamos antes” y “Nosotros somos más” (Ruiz Vieytez, 2011: 25-26, 22).

3. El género de los derechos, entre universalismo y particularismo

3.1. Reivindicando al “Pepito Grillo” de la Ilustración¹³

burgueses que eran los que ocupan el espacio público, del que las mujeres habían sido expulsadas. Es decir, las mujeres habían sido abandonadas a la Naturaleza y excluidas del pacto (Rubio, 1997: 35). De esta forma, el “universalismo abstracto” a duras penas consiguió ocultar que el Estado era realmente una “fratría de varones” (Amorós, 1994: 32). Esta exclusión de las mujeres de la ciudadanía provocó la aparición del feminismo no sólo como reivindicación sino también como teoría política.

¹³ Uso el símil usado por Celia Amorós para definir el feminismo como “una forma peculiar de ilustración de la Ilustración”, “el Pepito Grillo de las propuestas emancipatorias de

Necesitamos pues herramientas e instrumentos que nos permiten redefinir los marcos jurídicos, políticos y, en general, culturales del Estado social y democrático de Derecho. Una tarea en la que el feminismo debería convertirse en nuestro principal aliado, dada su capacidad de revisión crítica y de propuesta, además de su potencial de movimiento pacífico a favor de la igualdad¹⁴. El feminismo, surgido no sólo como movimiento sino también como teoría política a raíz del olvido que las mujeres sufrieron en el programa transformador que supuso la Ilustración, ha supuesto desde sus inicios una propuesta crítica y emancipadora¹⁵. En este sentido, el feminismo debe entenderse como “una radicalización de la Ilustración” (Amorós, 2009: 150), por lo que podemos afirmar que “está comprometido con el fortalecimiento de las democracias y a su vez contribuye a

fortalecerlas” (Valcárcel, 2009: 324). Desde este punto de vista, hay una irresoluble conexión entre feminismo y régimen de libertades, tal y como se desprende de la definición que Amelia Valcárcel (2009, 214-215) realiza del primero como:

Aquella tradición política de la modernidad, igualitaria y democrática, que mantiene que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo (...) Feminismo es pensar normativamente como si el sexo no existiera o no fuera relevante.

El feminismo, por una parte, ha cuestionado el orden social, político y cultural del patriarcado y, por otra, ha propuesto una mirada alternativa sobre nuestro modelo de convivencia basada en la irrenunciable igualdad real de mujeres y hombres¹⁶. Es decir, “el feminismo no solo afirma el punto de vista de las mujeres, sino que discute la

esa Ilustración... que asignó a las mujeres el lugar de la Cenicienta” (Puleo, 1999: 9).

¹⁴ Como señala Almudena Hernando (2013, 172), “la crítica feminista... es hoy más necesaria que nunca porque pone de manifiesto que el discurso social que nuestro grupo tiene por verdadero no se corresponde con la verdad”.

¹⁵ “Feminismo y constitucionalismo -y otros relatos de acción emancipadora- comparten una genealogía, aunque los restos arqueológicos que lo confirman sean diversos y hasta contradictorios. Esa genealogía arranca esencialmente de la Ilustración y, más concretamente, de la creencia en el progreso como motor de la historia. La genealogía no es

sólo referencia al pasado: progresismo sigue siendo término de noble intención y defendible trayectoria que implica que venimos -feministas y constitucionalistas- de una tradición activa, como un legado digno de ser transmitido a generaciones futuras.” (Alcaraz, 2014: 46).

¹⁶ Entiendo el patriarcado, siguiendo la definición dada por Adrienne Rich (2011, 114) como “cualquier clase de organización grupal en la cual los machos mantienen el poder dominante y determinan cuál es el papel que deben jugar o no jugar las mujeres, y en el cual las capacidades asignadas generalmente a las mujeres son relegadas a los dominios místicos, estéticos, y excluidas de lo práctico y lo político”.

idea misma de objetividad, imparcialidad, universalidad del derecho como estrategia masculina de hegemonía” (Cortesi, 2008: 167). De esta manera, ha desentrañado durante más de dos siglos las terribles paradojas de unos sistemas políticos que, basados formalmente en la libertad y la igualdad, han mantenido y prorrogado la opresión y la exclusión de más de la mitad de la población. Mediante el uso del “género” como categoría de análisis ha puesto al descubierto las “miserias” del orden liberal-democrático al tiempo que ha cuestionado los marcos teóricos y la epistemología que durante siglos ha estado condicionada por la cultura patriarcal (Esquembre, 2014: 233)¹⁷. Es decir, el feminismo no sólo ha dejado al descubierto las injusticias del orden jurídico-político sino que, yendo más allá, ha revelado la concepción patriarcal que durante siglos ha dominado la ciencia y el pensamiento. De ahí que sus

propuestas no sólo tengan que ver nuevas estructuras sociales y políticas sino que también alcancen a una reconstrucción teórica superadora de los viejos paradigmas científicos¹⁸. En este sentido, no hay que olvidar que “el paradigma feminista es simultáneamente deconstructivo y alternativo” (Esquembre, 2010: 138). Todo ello, insisto, desde la perspectiva emancipadora que supone tener como faro la igualdad real de todos los seres humanos y, en consecuencia, la efectividad de la dignidad y de los derechos que derivan de ella. Y, además, es importante no olvidarlo, usando como herramienta “la persuasión intelectual” y no la violencia (Cobo, 2011: 211).

Desde estos presupuestos es necesario articular un discurso jurídico alternativo, que ponga en entredicho las categorías pretendidamente universales y que cuestione las jerarquías creadas por el sistema sexo-género. Lo explica

¹⁷ En este sentido hay que recordar por ejemplo cómo el movimiento sufragista americano nació estrechamente vinculado a las peticiones de abolición de la esclavitud de las primeras décadas del siglo XIX. En 1837 se celebró en Nueva York el primer congreso antiesclavista feminista, que tuvo su continuidad en el celebrado en Londres años después. Allí Elizabeth Cady, casada con un activo abolicionista, Larry Stanton, conoció a Lucretia Mott. Ellos fueron las que lideraron el grupo de mujeres y varones que se reunieron en Séneca Falls y que alumbraron la célebre “Declaración de sentimientos” de 1848, considerada como el

documento fundacional del sufragismo. Un siglo antes, Olimpia de Gouges, que reivindicó una Declaración de Derechos de la mujer y la ciudadana ante la Asamblea francesa, también luchó contra el esclavismo y escribió una obra de teatro titulada “La esclavitud de los negros” (Puleo, 2000: 81).

¹⁸ “Las aportaciones iusfeministas se caracterizan por estar atravesadas por una tensión constante entre la necesidad epistemológica de reelaborar los conceptos que enmascaran que el derecho sea «sexista», sea «masculino», tenga «género» y la voluntad de combatir una praxis jurídica androcéntrica” (Campos, 2008: 196).

con rotunda claridad M^a Angeles Barrère
(2008, 47):

Este acuerdo de fondo permite definir al feminismo, además de cómo una práctica social (como «movimiento»), como un *corpus* teórico basado en una postura crítica o de transformación de la realidad que: 1) partiendo de que las mujeres viven una historia inacabada de discriminación respecto de los hombres; 2) sostiene que esa discriminación impregna las estructuras sociales de todo tipo (económicas, jurídicas, familiares, culturales, ideológicas, etc.); y 3) considera que la lucha contra esa discriminación exige un esfuerzo de análisis y revisión de (y desde) todos los ámbitos disciplinarios del saber. Cuando esta corriente crítica intenta transformar la realidad y la cultura jurídicas como instancias productoras y reproductoras de la discriminación – y a mayor razón – es protagonizada por quien se ha instruido en la enseñanza y práctica jurídicas, se puede hablar de <<feminismo jurídico>> o «jurfeminismo».

¹⁹ “La crítica feminista, en fin, armada con un arsenal de nuevos enfoques y categorías, pone en cuestión no sólo un orden concreto de dominación, sino las ficciones que esconde y la narrativa en que aquélla se sostiene. Supone sin duda alguna la revolución más importante que se puede registrar en el ámbito del constitucionalismo desde su nacimiento, el cual ya nunca podrá discurrir por los caminos convencionales. El movimiento feminista conecta con lo que se ha llamado «la reacción de los excluidos» y ha tomado el pulso al «malestar generado por la cultura machista y narcisista», con sus nuevas patologías. Por lo que se refiere a los fundamentos del constitucionalismo, la crítica feminista ha penetrado en el interior de sus categorías fundacionales -sea la de «poder constituyente» «estado», «derechos fundamentales», «participación», «público-privado», etc.- de manera tal que las ha disuelto para configurar un concepto de democracia (y de democracia parlamentaria) absolutamente nuevo, e incluso para avizorar un concepto de

3.2. Las respuestas feministas a la diversidad cultural.

De ahí que el feminismo nos ofrezca un marco teórico imprescindible para que, desde su mirada crítica y sus propuestas renovadoras¹⁹, abordemos adecuadamente algunos de los retos que plantea la diversidad cultural. Un marco que además debemos entender convenientemente “politizado” y con capacidad de transformación social. Tres argumentos avalan esta apuesta:

1º) El hecho de que la desigualdad entre hombres y mujeres sea transversal y esté presente en mayor o menor medida en todas las dimensiones sociales y en todos los ámbitos territoriales²⁰. Es decir, “mientras que

Justicia verdaderamente justo.” (Asensi, 2014: 102)

²⁰ De ahí por tanto la necesidad de entender el género como una herramienta “transversal” – el concepto de *mainstreaming*, consolidado en el Derecho Comunitario -, tal y como se recoge en el artículo 15 de la *LO 3/2007 para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*: “El principio de igualdad de trato y oportunidades entre mujeres y hombres informará, con carácter transversal, la actuación de todos los Poderes Públicos. Las Administraciones públicas lo integrarán, de forma activa, en la adopción y ejecución de sus disposiciones normativas, en la definición y presupuestación de políticas públicas en todos los ámbitos y en el desarrollo del conjunto de todas sus actividades”. Un principio que además debe aplicarse en la interpretación de todo el ordenamiento jurídico: “La igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres es un principio informador del ordenamiento jurídico y, como tal, se integrará y observará en la

otros factores de discriminación se refieren al tiempo y al lugar (y, por lo tanto, puede tener sentido hablar en términos abstractos de raza, lengua, religión, etc.), son las mujeres, y no los hombres, el único «grupo» discriminado universalmente” (Barrère, 2004: 365). En este sentido podemos hablar de la existencia de un “patriarcado universal” (Giolo, 2011: 340).

En este sentido, es más que evidente la “violencia estructural” y simbólica que continúan sufriendo, con mayor o menor intensidad, todas las mujeres del planeta, y que sería la base sobre la que se acumulan otras muchas formas de violencia sobre ellas (sexual, económica, laboral,...). Todas estas violencias están directamente conectadas con su discriminación y con las posiciones de poder que los hombres siguen detentado tanto en los espacios públicos como en los privados. De ahí la necesidad de insistir en la potencialidad jurídica del concepto de “discriminación intergrupala” (Barrère, 2008: 57-58), y no solo porque con él se hace referencia al carácter sistemático de la discriminación en este caso de las mujeres, sino por su carácter dinámico en cuanto implica un doble deber del Estado y de la cultura

jurídica: “de reconocimiento de su papel en la producción y reproducción de la discriminación intergrupala; 2) de intervención en su detección y eliminación, de tal manera que, si no existe una actuación por parte del Estado, éste, en su inactividad, a través de su conducta pasiva, estará discriminando por omisión”.

2º) Por otra, el hecho de que las mujeres estén siendo las grandes “perdedoras” en los procesos globalizadores y de crisis del Estado de Bienestar. Este momento “crítico” obedece además al “estiramiento” excesivo de unos presupuestos, los del capitalismo, que tienen una clara conexión con el patriarcado y su orden de valores. Ha sido la lógica competitiva, acumuladora de riqueza e individualista – es decir, la lógica patriarcal – la que nos está llevando a un desmoronamiento del Estado Social y a una profunda crisis que afecta a las esencias de los sistemas democráticos. Ante esta realidad estamos asistiendo a la confirmación de una sentencia terrible: *“Se dice que las políticas feministas son lo último de lo que los gobiernos echan mano y lo primero que retrocede cuando cambian”* (Valcárcel,

interpretación y aplicación de las normas jurídicas” (art. 4 LOIMH).

2009: 336). Es decir, es incuestionable que la globalización capitalista tiene no sólo un rostro económico sino también un “rostro patriarcal” (Cobo, 2011: 92). Además, con demasiada frecuencia “la ideología de la exclusión cultural se superpone a la exclusión de las mujeres y la primera invisibiliza a la segunda” (Cobo, 2011: 30). Por ello, creo que es importante situar desde el prisma de las reivindicaciones feministas las transformaciones que sería necesario acometer desde el punto de vista político y jurídico. Porque avanzar en la igualdad de hombres y mujeres supondrá avanzar en la garantía y efectividad de los derechos humanos, hará posible unos mayores niveles de desarrollo sostenible y contribuirá al mantenimiento de la paz y de la estabilidad de los sistemas democráticos. Por ello estoy convencido de que en el presente siglo la “lucha por los derechos” habrá de ser en gran medida la lucha por la igualdad de género²¹. De acuerdo con este objetivo, la posición que mantengo en las páginas que siguen se alinea con lo que Nancy Fraser (2011, 328-329) denomina

“concepción bidimensional del género”, es decir, con la que tiene en cuenta dos dimensiones del sexismo: la distribución y el reconocimiento. Porque cada una de estas lentes “enfoca un aspecto importante de la subordinación de las mujeres”.

3º) La labor *deconstructiva* y crítica que el feminismo ha realizado por una parte del ámbito público como espacio homogéneo y negador de las diferencias, así como del espacio privado como lugar de las identidades culturales y religiosas, las cuales han sido durante siglos uno de los factores principales de la subordinación de las mujeres. En este sentido, y como bien explica Concepción Torres (2014: 652), el Estado es patriarcal “en la medida en que bajo una falsa neutralidad sexual se ha olvidado de las mujeres como sujetos jurídico-políticos en sus textos supremos y se ha olvidado de los espacios de la reproducción social donde cobra materialidad el contrato sexual. Espacios en los que se inserta la contradicción de género (sistema sexo/género) como contradicción previa y anterior a la única

²¹ Esta evidencia ya se puso de manifiesto cuando en 1979 la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la Convención sobre la eliminación de todas las formas sobre la discriminación contra la mujer (CEDAW). En ella se vinculó la igualdad de derechos de

hombres y mujeres con al aumento del bienestar de la sociedad y de la familia, con el fortalecimiento de la paz y de la seguridad internacionales así como con el establecimiento de un orden económico internacional basado en la equidad y en la justicia.

contradicción (conflicto) que recoge (y reconoce) nuestra Constitución, esto es, la contradicción Capital-Trabajo.”

Esta visión sobre las “culturas” nos ha de servir de guía para poner las bases de una democracia intercultural, apoyada en el respeto incuestionable de la dignidad de todos y de todas, así como en el uso del diálogo y la gestión pacífica de conflictos como herramientas de gestión de la diversidad. Esta mirada feminista es esencial para frenar las visiones esencialistas de determinadas culturas que en la actualidad constituyen una seria amenaza para la igualdad de género. Una mirada que, siguiendo los planteamientos de MacKinnon, supone entender la desigualdad “no tanto como la ruptura de la igualdad de trato prescrita por la fórmula aristotélica, sino como la desventaja sistemática de un grupo social” y que “el derecho de igualdad... sea concebido con el fin de «acabar con el dominio» y la subordinación de grupo, más que para reconocer semejanzas o ajustar diferencias” (Barrère, 2004: 370)

²² Como bien ha demostrado el feminismo, “no hay derecho socialmente neutro ni neutral y que, por tanto, si hay discriminación

4. Hacia la construcción de un sujeto incluyente, también desde la perspectiva del género

En este sentido, la crítica feminista comparte muchos presupuestos con la que se realiza desde diversos contextos culturales a un modelo etnocéntrico que ha consolidado durante siglos un sujeto homogéneo y ciego a las diferencias. No podemos olvidar que el individualismo burgués alimentó no solo un modelo de convivencia y unas estructuras político-jurídicas sino también un determinado *sujeto de derechos* basado en la lógica de la exclusión²²:

Todo el derecho, desde la ley a la decisiones jurisprudenciales, e incluso el mismo lenguaje de los derechos están contaminados por las construcciones sociales y culturales dominantes que se esconden bajo la máscara de la norma, del estándar neutral, abstracto y universal. (Giacomelli, 2015: 284)

De esta manera, los derechos humanos concebidos como *universales* se han construido como “una especie de *lujo politizado* de una clase social (la burguesía), de una raza (la blanca), de una cultura (la occidental), de una religión (la judeocristiana) y de un

es porque el derecho también discrimina, bien por acción o bien por omisión” (Barrère, 2008: 67).

género (el masculino)” (Fariñas, 2014: 21). Además, desde estos paradigmas se ha construido toda una tutela antidiscriminatoria basada en un sujeto estándar, que ha representado la “normalidad”, y con respecto al cual el resto de sujetos han tratado de ser “homologados”²³. Esto ha dado lugar a un entendimiento de la igualdad más como “asimilación” que como efectivo reconocimiento de los diversos proyectos vitales de los individuos. Es decir, “tanto el razonamiento como el vocabulario jurídico se han manifestado incapaces de comprender las diferencias que no se ajustan los rígidos esquemas clasificatorios y continúan estigmatizándolas como en un círculo vicioso” (Giacomelli, 2015: 283).

Por lo tanto, podemos plantearnos, jugando con el título del celebre texto de Okin²⁴, deberíamos plantearnos si el universalismo ha sido y es bueno para las mujeres (Baccelli, 2004: 486). Un interrogante que nos obliga a movernos en una tensión que es también la que afecta al reconocimiento

de los derechos culturales. Por una parte, indudablemente, la lógica de los derechos individuales es la que mejor puede garantizar las demandas de autonomía de las mujeres. Por otra, esa lógica ha sido construida históricamente sobre la referencia de un sujeto sexuado, el hombre como prototipo de lo universal, y a partir de él se ha articulado todo un modelo jurídico, el de los Estados constitucionales, e incluso de ha consolidado un Derecho antidiscriminatorio que ha tenido como base la igualdad pero en relación al referente representado por el sujeto masculino. De ahí la oportunidad de acoger las críticas realizadas desde el feminismo jurídico para afrontar algunos de los retos que plantea el reconocimiento de las diferencias culturales y religiosas en los actuales Estados de derecho.

En definitiva, podemos convenir en que la labor crítica del feminismo se ha proyectado en una serie de ámbitos que inciden en la misma concepción del sujeto de Derecho que

²³ Como lúcidamente ha explicado Nussbaum (2011, 257-258), “el uso de la categoría de la ‘normalidad’ con el fin de estigmatizar el comportamiento desviado podría ser considerado como una consecuencia de la vergüenza primitiva que, de alguna manera, nos incumbe a todos (...) aquellos que se definen como ‘normales’ encuentran esta seguridad en la idea de un grupo muy amplio, que les rodea por

todos lados y al mismo tiempo bueno, una entidad a la que no le falta nada (...) La idea de ‘normalidad’ es similar a un sucedáneo del vientre materno, un útero acogedor que cancela los estímulos intrusivos derivados del mundo de la diferencia”.

²⁴ Me refiero al ya clásico *Is multiculturalism bad for women?* (1999).

mantenemos en las democracias contemporáneas, a saber:

- La separación rígida entre los espacios públicos y los privados, con el consiguiente reparto de roles, funciones y atribuidos vinculados a hombres y mujeres (de manera singular, la conexión del mundo privado con las identidades culturales y las códigos morales derivados de ellas);
- El individualismo universal, abstracto y patriarcal sobre el que se construye la teoría de los derechos humanos²⁵;
- La igualdad formal ante la ley como principio insuficiente ante la realidad de las discriminaciones y ante la necesidad de reconocer las diferencias, legitimador de un modelo “asimilacionista” y en el que se ha prescindido habitualmente de la lógica de la

“subordinación” en la lucha contra las discriminaciones.

- El orden cultural sustentador del “contrato social” que ha sostenido y prorrogado el patriarcado. De ahí que sea fundamental contar con sus propuestas en unos momentos en los que las grietas del Estado constitucional amenazan con conducirlo a una crisis irreversible.

En consecuencia, podemos detectar una evidente complicidad entre los planteamientos críticos del feminismo y los que reivindican un sujeto de derechos más plural desde el punto de vista de las identidades culturales. Ambas posiciones coinciden en la contestación de un modelo ilustrado que creó como referencia un sujeto masculino y homogéneo desde el punto de vista cultural²⁶. Lo explica con rotundidad Tamar Pitch (2008, 127):

Las mujeres no son una «especificación» del Hombre,

²⁵ “Desde y por la Ilustración se han generado definiciones de lo genéricamente humano, al menos virtualmente, universalizadoras, a la vez que los varones se han apropiado de tal definición; en ello consiste la «universalidad sustitutoria»” (Amorós, 2000 : 183)

²⁶ “La persona aparece en el Derecho, sea privado o público, desprovisto de toda referencia cultural, natural, comunitaria: despojada, en fin, de existencia concreta y, en su lugar, aparece

revestida de derechos subjetivos, de derechos de todas clases, de propiedad, libertad, participación, e incluso de derechos sociales y culturales; pero al margen de lo que tal intervención supone de estrategia de institucionalización de las necesidades humanas, al desvincularse lo jurídico de lo social y de lo cultural, no será lo social lo que determine el sentido del derecho y la orientación de sus reglas, sino el sistema jurídico el que determina las necesidades sociales y asigna los derechos formales” (Asensi, 2014: 97)

o mejor dicho, algo que diverge de los hombres, paradigma de la humanidad en general, ni de un grupo social o una cultura. No existe *una* identidad femenina, siendo históricas y plurales las construcciones sociales del masculino y del femenino. A las políticas que tratan a las mujeres como grupo social marginado o como una cultura que confiere identidad, como un grupo al cual se extienden *derechos particulares* para combatir las consecuencias de su subordinación y discriminación tradicionales, o por valorizar la identidad diferente, les falta, visiblemente, un objetivo fundamental: el reconocimiento del estatuto de sujeto pleno a las mujeres en cuanto tales. Las mujeres son diferentes de los hombres tanto como los hombres son diferentes de las mujeres: ninguno de los dos sexos puede representar la humanidad en general. En el fondo, no hay una gran diferencia entre el universalismo del individuo neutro y el multiculturalismo de las políticas de identidad: ambos abrazan una política identitaria y en el fondo asimilacionista, bien al Uno, bien las diversas comunidades-culturas.

Es necesario pues someter a revisión ese sujeto “moderno” articulado sobre los presupuestos de la razón patriarcal y desde una concepción cultural etnocéntrica. En este sentido, se plantea como urgente “una resistencia constitucional con un componente feminista ineludible y convergente con otras expresiones de acción” (Alcaraz, 2014: 54)

En este horizonte las mujeres se sitúan en una frontera que hace especialmente compleja su situación. De

una parte todavía han de luchar por equiparar su estatuto social, político y jurídico con los hombres. De otra, su posición en determinados contextos culturales contribuye a mantener su subordinación. Por lo tanto, es necesario introducir muchos matices en las reivindicaciones ligadas al pluralismo cultural y religioso, sobre todo desde la perspectiva que supone tener en cuenta las relaciones de poder que determinadas cosmovisiones perpetúan entre hombres y mujeres. Es ineludible pues que el “Pepito Grillo” que siempre ha supuesto el feminismo esté muy presente en los debates sobre el multiculturalismo. De otra manera, el sujeto varón acabará imponiendo su estatuto referencial y privilegiado, de forma que las mujeres continuarán siendo prisioneras de identidades que son un freno para su pleno desarrollo como sujetos autónomos. En este sentido, la lucha de las mujeres, tanto en el Occidente supuestamente avanzado y democrático, como en otros lugares del planeta que identificamos con estadios civilizatorios más regresivos, continúa siendo una lucha contra la negación de su subjetividad, es decir, de su condición de sujetos plenos de derechos y no de objetos heterodesignados desde los intereses y privilegios de la mitad

masculina. Por ello continúa siendo una tarea urgente derribar la razón patriarcal, es decir, esa modelo de referencia en lo cultural y en lo político, en lo económico y en lo jurídico, que continúa empeñado en seguir definiendo a las mujeres como “el otro”. Es decir, mientras que los hombres han alcanzado la plenitud de la ciudadanía, las mujeres en muchos casos continúan sometidas al lastre de ser consideradas como las “idénticas”²⁷.

5. Bibliografía citada

Alcaraz Ramos, Manuel (2014), “Constitucionalismo y feminismo: símbolos y relatos”, en VV.AA., *Igualdad y democracia: el género como categoría de análisis jurídico. Estudios en homenaje a la profesora Julia Sevilla Merino*. Valencia: Cortes Valencias, 43-56.

Amorós, Celia (1994), “Igualdad e identidad”, en Amelia Valcárcel (comp.), *El concepto de identidad*. Madrid: Ed. Pablo Iglesias.

Amorós, Celia (2000), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Amorós, Celia (2009), *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre el feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.

Asensi Sabater, José (2014), “Método, cultura y racionalidad en el constitucionalismo: algunas

contribuciones de los estudios feministas”, en VV.AA., *Igualdad y democracia: el género como categoría de análisis jurídico. Estudios en homenaje a la profesora Julia Sevilla Merino*. Valencia: Cortes Valencias, 93-104.

Baccelli, Luca (2004), “In a Plurality of Voices. Il genere dei diritti, fra universalismo e multiculturalismo”, *Ragion Pratica*, 23, diciembre, 484-502.

Barrère Unzueta, M^a Ángeles (2004), “Diritto antidiscriminatorio, femminismo e Multiculturalismo. Il principio d’uguaglianza di donne e uomini come strategia per una rilettura giuridica”, *Ragion pratica*, 23, 363-379.

Barrère Unzueta, M^a Ángeles (2008). “Iusfeminismo y Derecho antidiscriminatorio: hacia la igualdad por la discriminación” en Mestre i Mestre, R. (coord.) *Mujeres, derechos y ciudadanías*. Valencia: Tirant lo Blanch, 45-71.

Campos, Arantxa (2008), “Familia, género y filiación”, en Mestre i Mestre, R. (coord.) *Mujeres, derechos y ciudadanías*. Valencia: Tirant lo Blanch, 193-217.

Ceccherini, Eleonora (2015), *Pluralismo religioso y pluralismo legal: un compromiso posible*. Universidad Autónoma Nacional de México.

Cobo Bedía, Rosa (2005), “El género en las Ciencias Sociales”, *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 249-258.

Cobo Bedía, Rosa (2011), *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante*

²⁷ Uso el término reiterado por Celia Amorós (2000: 211) en sus escritos para referirse

a la falta de individualidad de las mujeres y a la “hipertrofia esencializadora del género femenino”.

la reacción patriarcal. Madrid: Los libros de la Catarata.

Colaianni, Nicola (2006), *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*. Bologna: Il Mulino.

Cortesi Venturini, Cecilia (2008), “Desigualdad sexual: derecho, género y política en Italia”, en Mestre i Mestre, R. (coord.) *Mujeres, derechos y ciudadanías*. Valencia: Tirant lo Blanch, 165-191.

Esquembre, Mar (2010), “Ciudadanía y género. Una reconstrucción de la tríada de derechos fundamentales”, en Monereo Atienza, Cristina y Monereo López, J. Luis (edit.), *Género y derechos fundamentales*, Granada: Comares.

Esquembre, Mar (2014), “Derecho constitucional y género. Una propuesta epistémica metodológica”, en VV.AA., *Igualdad y democracia: el género como categoría de análisis jurídico. Estudios en homenaje a la profesora Julia Sevilla Merino*. Valencia: Cortes Valencianas, 229-239.

Fariñas, María José (2014), *Democracia y pluralismo: una mirada hacia la emancipación*. Madrid: Dykinson.

Ferrajoli, Luigi (2014), *La democracia a través de los derechos*. Madrid: Trotta.

Fraser, Nancy (2011), *Dilemas de la justicia en el siglo XXI: género y globalización*, M^a Antonia Carbonero y Joaquín Valdivieso (eds.). Palma: Universitat de les Illes Balears.

Giacomelli, Luca (2015), *Diffidando dell'eguaglianza. Gli effetti collaterali della tutela antidiscriminatoria*. Tesis doctoral, Università degli Studi di Milano Bicocca (ejemplar facilitado por el autor).

García Añón, María José (2010), “Derechos culturales y dimensión de género”, en Monereo Atienza, Cristina y Monereo López, J. Luis (dir.), *Género y derechos fundamentales*. Granada: Comares.

Giolo, Orsetta (2001), “Barbie vs. Sherazade: la libertà delle donne nel confronto tra culture”, *Ragion pratica*, 37, 335-363.

Hernando, Almudena (2012), *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción socio-histórica del sujeto moderno*. Madrid: Akal.

Maquieira, Virginia (ed.) (2006), *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid: Cátedra.

Nussbaum, Martha C. (2011), *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*. Milano: Il Saggiatore.

Okin, Susan Moller (1999), *Is multiculturalism bad for women?* Princeton: Princeton University Press.

Pitch, Tamar (2008), “El género de la seguridad urbana”, *Congreso SARE, 2007, Masculinidades y vida cotidiana*, Instituto Vasco de la Mujer, 281-290.

Puleo, Alicia (2007), “Del ecofeminismo clásico al deconstructivismo: principales corrientes de un planteamiento poco conocido” en Amorós, Celia y Miguel, Ana de Miguel Álvarez (ed.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid: Minerva, 121-152.

Puleo, Alicia (2010), “Multiculturalismo, educación intercultural y género”, *Tabanque*, 15, 79-91.

Rich, Adrienne (2011), *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Madrid: Horas y Horas.

Rubio Castro, Ana (1997), *Feminismo y ciudadanía*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.

Ruiz Vieyetz, Eduardo (2011), “Derechos en la diversidad cultural y religiosa: de la asimilación a la pluralización”, en Revenga, Miguel; Ruiz-Rico, Gerardo y Ruiz Ruiz, Juan José (eds.), *Los símbolos religiosos en el espacio público*. Madrid: CEPC.

Torres Díaz, M^a Concepción (2014), “El derecho a una vida libre de violencia de género como derecho fundamental: crítica constructiva desde el paradigma feminista”, en VV.AA., *Igualdad y democracia: el género como categoría de análisis jurídico*. Estudios en homenaje a la profesora Julia Sevilla Merino. Valencia: Cortes Valencias, 641-656.

Valcárcel, Amelia (2009), *Feminismo en un mundo global*. Madrid: Cátedra.

IL LINGUAGGIO POLITICO DELLE DONNE NEL RECENTE FEMMINISMO ITALIANO

Sandra Rossetti¹

Abstract: This study takes the ideas of two renowned 20th century political philosophers, as its reference point: Simone Weil and Hannah Arendt. They were among the first scholars to speak up in a man's world. The study will try to shed some light on how political thought and gender were intertwined during the last century. We will thus try to understand whether a feminine language exists, which is able to pierce through a politics that has always been based on hierarchy and domination, as feminists claimed. By following this path - where women have been active in recent decades - the study will highlight the key words and will detect their echo (or their absence) in the language through which the recent women's movements became the protagonists of Italian politics.

Keywords: gender, equality, difference, feminism, power

1. Introduzione

Obiettivo di questo saggio è una considerazione del linguaggio politico attraverso cui i recenti movimenti femministi del nostro Paese hanno preso la parola sulla scena pubblica, nelle piazze, nelle assemblee e nelle reti virtuali del web, dopo alcuni decenni in cui l'attivismo si era contratto nelle voci di poche donne che nelle associazioni, nei centri di documentazione, nelle biblioteche, sorti

durante la seconda ondata degli anni Settanta, provavano a dare continuità al discorso femminile. Occasione del nuovo protagonismo è stata l'indignazione suscitata dalla rappresentazione delle donne come nudo oggetto di scambio sessuale, che in Italia in questi ultimi anni ha invaso le pagine dei giornali, i servizi televisivi, la pubblicità, le relazioni di lavoro, giungendo a colonizzare la stessa sfera della politica istituzionale. La rabbia e lo sdegno si sono socializzati in un movimento collettivo che ha inaugurato la sua nascita politica il 13 febbraio 2011, giornata in cui le piazze di molte città italiane sono state invase da donne (di diverse generazioni e di differenti provenienze culturali, religiose, sociali e politiche) non più disposte a tacere, a sostenere e a giustificare questi stili di vita lesivi della dignità femminile e, insieme, della cultura e delle istituzioni italiane.

Nella consapevolezza che comprendere significa proiettare l'oggetto indagato entro una struttura sincronica e diacronica di relazioni al fine di individuare continuità e differenze, gli elementi

¹ Questo contributo costituisce una rielaborazione del mio saggio "Il linguaggio politico delle donne tra passato e futuro", pubblicato nel volume di Giolo e Re (2014). Tale rielaborazione è stata realizzata anche grazie alle informazioni fornite da Lucia Re nella sua "Introduzione" a questo volume. E-mail: sandra.rossetti@unife.it

caratterizzanti il nuovo femminismo saranno messi a fuoco attraverso una loro rifrazione entro lo spettro semantico di altri linguaggi politici al femminile: del femminismo italiano degli anni Settanta e del pensiero politico di due filosofe vissute nel Novecento: Hannah Arendt e Simone Weil. Se le ragioni che motivano il primo confronto sono del tutto evidenti, dato che la seconda ondata costituisce il precedente immediato dei nuovi eventi ed è stata, inoltre, l'orizzonte all'interno del quale sono cresciute e si sono formate molte donne che stanno animando quella più recente, meno ovvie sono le ragioni del secondo, anche in virtù del fatto che Hannah Arendt e Simone Weil sono intellettuali che, durante il loro percorso e di vita e di pensiero, hanno, in più occasioni, dichiarato la loro estraneità al femminismo otto-novecentesco. La rilevanza al femminile di queste due autrici manifesta però tutta la sua portata quando si consideri la filosofia politica da loro prodotta. Arendt e Weil acquistano cioè importanza perché sono le prime donne che, attraverso una formazione filosofica di alto rango, acquisita nelle stesse istituzioni in cui avveniva quella maschile, sono riuscite a produrre un pensiero capace di un confronto radicale con le categorie politiche della tradizione patriarcale; confronto che ha consentito loro di acquisire i mezzi attraverso i quali produrre un rovesciamento teoretico sul suo stesso terreno ed, insieme, una definizione rivoluzionaria del politico a partire dal loro

sguardo atipico di donne-filosofo.

2. Il linguaggio politico delle donne

2.1 Hannah Arendt e Simone Weil: il rinnovamento linguistico dell'Occidente

Se un linguaggio politico è tale in quanto fa riferimento a questioni rilevanti a livello collettivo, come ad esempio le modalità dell'essere-insieme e in quanto non si limita a descrivere stati di fatto a partire da atti locutori ma vuole provocare mutamenti nello stato delle cose, attraverso enunciati illocutori, il linguaggio di Hannah Arendt lo è in modo autentico in quanto ha fatto del noi, dell'essere-insieme degli umani, l'origine e il *télos* della sua riflessione. Obiettivo critico dei suoi libri, *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *On Revolution* (1963) e dei numerosi saggi pubblicati all'interno di riviste o di raccolte è infatti la realtà politica e storica del suo tempo (della prima metà del Novecento) dilacerata dalle due guerre mondiali e dai totalitarismo di cui lei stessa è stata vittima. In questi fenomeni l'autrice ha visto il compimento catastrofico di un dispositivo depositato nel cuore della tradizione occidentale e operante in gran parte dei suoi avvenimenti storici: la sostituzione dell'agire con il fare. Mentre il fare è da lei definito come un'attività che intende creare o modificare stati di cose a partire da un modello predefinito prodotto da un autore (l'*homo*

faber) che così attrezzato, ed anche avvalendosi di esecutori che obbediscono, viene a compiere una sorta di violenza plasmatrice sulla realtà, l'agire è concepito invece come un'attività incentrata su interazioni isonomiche dove non vi sono autori che predispongono il modello ed esecutori che lo realizzano ma soggettività che entrano in relazione le une con le altre e danno inizio a nuovi corsi di eventi privi di modelli predefiniti. Attraverso la distinzione tra questi due modelli di attività l'autrice ha voluto individuare una costellazione di significati attraverso i quali rifondare il linguaggio politico del suo tempo plasmato dalle logiche dell'*homo faber* e tarato su modalità di politica che, condotte secondo il fare, risultavano contrassegnate dalla gerarchia e dalla violenza. Tale obiettivo ha condotto, altresì, la Arendt ad un confronto critico con la teoria moderna del soggetto, luogo di incontro del discorso dell'*homo faber* con quello dello scienziato e sede di elaborazione di una concezione dell'identità come qualcosa di stabile, di fisso e di predefinito, resa tale da modelli equiparabili a quelli che orientano il fare. Pensare la politica in termini di azione comporta infatti la decostruzione dell'autofondatezza del soggetto e la sua iscrizione nella turbolenza dell'inizio e della relazione che fanno dell'identità personale

qualcosa di profondamente problematico dipendente da rimodulazioni, interferenze e permeabilità alle variabili socio-politiche.

È singolare osservare come Simone Weil giunga ad elaborare, qualche decennio prima della Arendt, una ridefinizione del linguaggio politico attraversata da categorie provviste di uno spettro semantico molto simile. Dopo una fase iniziale di dialogo con il pensiero marxiano e con l'umanesimo moderno che corrisponde, nei suoi scritti, al progetto di iscrizione della libertà umana nel registro di senso dell'*homo faber*, così come emerge dai suoi primi saggi sino al libro del 1934 *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (Weil, 1997), durante la svolta mistica, successiva a questo periodo, Simone Weil affida infatti alla critica dell'identità e della persona la chiave di volta su cui far leva per ripensare le relazioni politiche tra gli esseri umani. L'argomentazione giunge al suo grado più maturo ne *La persona e il sacro*² (scritto tra il 1942 e 1943, pochi mesi prima della morte), saggio centrato sulla critica dei concetti di persona e di identità e sulla valorizzazione dell'«impersonale» oltre il ripiegamento egoico del soggetto su stesso e oltre le dinamiche dell'appropriazione di sé e del mondo. Weil ritiene, infatti, che nell'essere umano solo ciò che rientra nella sfera dell'impersonale sia da

2 Weil Simone, "La persona e il sacro", in Weil (2009: 177-204); un'altra edizione italiana di questo

saggio di Weil è stata pubblicata da Adelphi nel 2012.

concepirsi come sacro: “Ciò che è sacro, ben lungi dall’essere la persona, è ciò che, in un essere umano è impersonale. Tutto ciò che è impersonale nell’uomo è sacro, e soltanto quello” (Weil, 2009: 181). Così come alla persona corrisponde, nel discorso weiliano, la sfera del diritto, l’impersonale entra in una dialettica con la “giustizia”, che consiste “nel badare che non venga fatto del male agli uomini”, né alla loro anima, né al loro corpo, mentre il diritto non si occupa del ‘bene’, ma soltanto di salvaguardare i diritti di appropriazione della persona, legati alla difesa del privilegio. Con questa operazione teorica, l’autrice definisce un percorso molto diverso rispetto alla giustizia nel senso moderno del termine con il suo legame costitutivo con il diritto. Si tratta di una definizione della giustizia che, nel suo legame con il ‘bene’, impone di sostituire il ‘diritto’ con l’‘obbligo’ poiché “il diritto è [...] estraneo al bene. Al contrario, il compimento di un obbligo è un bene sempre, dovunque” (Weil, 2009: 193). Si tratta dell’obbligo di promuovere il bene psicofisico degli esseri umani e di evitare che venga fatto loro del male. In altri due scritti del periodo londinese, *Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l’essere*

umano (Weil, 2009: 225-234) del 1943 e *L’enracinement* del 1942-1943 (Weil, 1996) l’autrice approfondisce la sua analisi proponendo la sostituzione della dichiarazione universale dei diritti con quella degli obblighi verso l’essere umano che comporta il superamento della centratura del soggetto su se stesso e sulle dinamiche di appropriazione e di dominio.³

Pur a partire da premesse diverse e in relazione ad esiti che sembrano non corrispondersi, Hannah Arendt e Simone Weil manifestano una prossimità teorica che si esprime nel corpo a corpo serrato che entrambe hanno ingaggiato contro la teoria moderna del soggetto e nella veemenza con cui si sono contrapposte alle pratiche di dominio e potere che ne scaturiscono e alle forme linguistiche in cui si è espressa.

2.2 La seconda ondata del femminismo e il linguaggio della differenza sessuale

Qualche decennio più tardi, negli anni Settanta del secolo scorso, tale progetto diventa la parola d’ordine delle donne intente a rimettere in moto la rivoluzione femminile dopo la sua stagnazione seguita alla prima

3 Questo discorso della Weil sembra non tener conto del fatto che il diritto vigente nelle democrazie occidentali funziona nel rispetto dei principi di dignità della persona e di solidarietà che inducono a tener conto, anche attraverso il diritto antidiscriminatorio, di chi è in una condizione di svantaggio. Ma Weil sembra dirci che anche così integrato il diritto resta in una prospettiva rivendicativa, debole dal punto di vista

dell’obbligatorietà. Nelle democrazie europee, soggette oggi ad una crisi economica senza precedenti, su chi pesa infatti il dovere di “badare che non venga fatto del male agli uomini”, né alla loro anima, né al loro corpo; contro chi, ad esempio, gli oltre 600.000 bambini denutriti dello stato greco potrebbero tentare una causa chiedendo di essere risarciti?

ondata. Si tratta di un movimento che si diffonde in gran parte dei paesi dell'Occidente e che si differenzia da quello precedente per l'anomia del linguaggio politico. Mentre infatti le suffragette che lottavano per l'uguaglianza usavano parole e significati presi a prestito dalla tradizione al maschile, le femministe della seconda ondata miravano ad un rinnovamento del linguaggio politico a favore di un nuovo ordine simbolico e sociale. In Italia questa operazione si diffonde a macchia d'olio in gran parte dei gruppi impegnati, tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, nella lotta per l'emancipazione e acquista forma in un paradigma teorico teso a promuovere la differenza femminile contro l'omologazione maschile prodotta dal femminismo della prima ondata (cfr. Diotima, 1987).

Uno dei discorsi più autorevoli ha preso corpo nella pratica di un comitato di donne, "Rivolta femminile", riunitosi per la prima volta a Roma nella primavera del 1970 e che ha dato vita ad un manifesto politico tra i più interessanti del femminismo italiano.⁴ Tra le figure di spicco di "Rivolta femminile" troviamo Carla Lonzi, uno dei nomi più noti del movimento italiano della seconda ondata, la cui riflessione teorica ha impresso il segno su tutta la riflessione del gruppo. Nel suo scritto più importante e famoso, *Sputiamo su Hegel* del 1970 (ora in Lonzi, 2010: 13-48), nel

quale troviamo sviluppate le riflessioni enunciate in forma concisa e folgorante nel *Manifesto* (ora in Lonzi, 2010: 5-12). Carla Lonzi afferma che il problema femminile non si limita a mettere in discussione il soggetto maschile rispetto alle azioni pratiche e teoriche volte alla dominazione della donna, ma contribuisce invece a invalidare tutta la tradizione politica e culturale da esso prodotta, anche per quanto riguarda gli esiti apparentemente neutrali da un punto di vista di genere. In *Sputiamo su Hegel* l'affondo critico riguarda tre dei paradigmi in cui culmina il pensiero moderno: l'hegelismo e il marxismo e la psicanalisi, accusati di legittimare e dare continuità all'impianto sessista e patriarcale dell'Occidente. Si tratta di un impianto edificato facendo leva su ruoli normativi in cui la donna viene ad occupare una posizione di subordinazione e di assoggettamento rispetto al maschile. L'approccio lonziano mira di contro a determinare un rinnovamento dei rapporti di genere attraverso una problematizzazione dei meccanismi psichici profondi di determinazione dell'identità personale. Il fine da conseguirsi è la formazione di una nuova soggettività femminile, di un 'soggetto imprevisto', come lei lo ha chiamato, a cui siano restituite le capacità di libertà e di autodeterminazione e che, così equipaggiato, abbia il potere di

4 Cfr., per un resoconto del femminismo italiano degli anni Settanta, la Libreria delle donne di Milano

(1987).

mettere in discussione la gerarchia sociale e politica.

Questa presa di posizione ha condotto l'autrice sui sentieri di un'argomentazione in cui il soggetto identitario si assenta a favore di una sua pluralizzazione secondo coordinate che anticipano il post-femminismo lesbico, con la sua polemica nei confronti del binarismo di genere maschile-femminile. Siamo cioè al cospetto di una riflessione che, pur assumendo come punto di partenza la differenza femminile, rifiuta di risignificarla secondo i *tópoi* in cui è stata relegata dalla tradizione al maschile, così come hanno fatto molte femministe della 'differenza sessuale' che nel valorizzare la maternità, l'irrazionalità, il sentimento, quali modi di essere specifici delle donne hanno finito per assecondare gli stereotipi con i quali è stata normata e disciplinata la loro identità.⁵

Come Simone Weil e Hannah Arendt, anche Lonzi ha visto quindi nella riconfigurazione delle modalità teoriche e pratiche di costruzione del soggetto il punto di svolta a favore di una convivenza autenticamente democratica, tutelata dai fenomeni dell'oppressione e del dominio.

Rispetto a Weil e Arendt, Lonzi ha declinato però questa strategia a partire da un punto di vista di genere che le ha consentito di cogliere le profonde implicazioni presenti tra la sessualità, il potere e la politica e di comprendere i meccanismi attraverso i quali il patriarcato, normando la sessualità, ha determinato anche le forme del potere e i linguaggi della politica.

3. Il femminismo italiano nei recenti movimenti delle donne

Gli esiti della riflessione delle filosofe prese in considerazione sono di alto valore euristico non solo nei confronti dei meccanismi politici di assoggettamento vigenti nel passato ma anche rispetto a quelli operativi nelle attuali democrazie dell'Occidente.

Spettacolarizzazione della politica, politica come spettacolo e spettacolo come ciò che punta sull'emotività ed è gestito da un solo autore che si camuffa come neutrale è oggi lo stile dominante del linguaggio attraverso cui i protagonisti dell'arena politica conquistano il consenso. La tv stessa, *media* ancora oggi preponderante, favorisce la personalizzazione

5 Cfr. Anna Grazia Papone che, nel suo saggio "Donne e filosofia nel 'secolo breve'. Appunti per una ricerca", in Marsonet (2001: 140-141), critica la teoria femminista della differenza sessuale, la quale a suo parere è caduta nella stessa trappola della logica binaria che ha sostenuto il potere patriarcale nel suo millenario potere. Tra le autrici della teoria della differenza con le quali Papone si pone in contraddittorio vi è Luce

Irigaray, il cui pensiero viene così problematizzato.: «la donna era posta dalla parte della natura e Irigaray rivendica il debito mai pagato nei confronti del materno, del naturale; la donna era posta dalla parte dell'a-logico e Irigaray intende riconoscere al femminile un'altra logica da quella che impone la coerenza discorsiva; la donna era consegnata a una corporeità intrascendibile e Irigaray evoca un pensiero incarnato del corpo e nel corpo».

della politica e del potere attraverso la costruzione di maschere con cui la platea degli elettori può identificarsi e attraverso cui è possibile semplificare il linguaggio, dare per scontate le sue premesse e trasformare ciò che è parziale in qualcosa di universale ed immutabile. In Italia questa spettacolarizzazione si è avvalsa, da alcuni anni a questa parte, della erotizzazione dei corpi delle donne che sono diventati merce di scambio della politica e, al contempo, figure politiche che coadiuvano gli uomini di potere sul proscenio pubblico al fine di aumentarne i quozienti di gradimento e di semplificarne ulteriormente il messaggio comunicativo. La democrazia del nostro paese è diventata cioè lo scenario di un patriarcato che non si limita più a disciplinare i corpi delle donne celandoli nel chiuso della mura domestiche e destinandoli alle attività di cura ma se ne appropria sollecitandoli ad assumere maschere conformi al godimento maschile; maschere che vengono offerte pubblicamente, assecondando così i meccanismi odierni del piacere, tutti centrati sull'esibizione e sulla spettacolarizzazione, e confermando altresì il profondo legame che esiste tra la sfera politica e la regolamentazione della sessualità.

Stanche di questa situazione, dal 2011 ad oggi le donne italiane hanno dato origine ad una serie di iniziative e di manifesti programmatici che hanno fatto capo principalmente a due movimenti: SNOQ e

Paestum. Il nucleo originario di SNOQ è rappresentato dall'associazione "Di Nuovo", nata nel 2008 e costituita da nomi noti come quello della regista Cristina Comencini o dell'attrice Valeria Solarino ma anche da docenti universitarie, da giornaliste, da professoresse, che nel 2011 hanno lanciato un appello a favore della dignità delle donne italiane riassunto nell'acronimo SNOQ ("Se non ora quando"). Un appello formalizzato in una lettera del 20 gennaio che in una settimana ha raccolto più di 50.000 adesioni e che è confluito in una manifestazione del 13 febbraio 2011, organizzata in oltre cento piazze italiane. Soltanto a Roma sono arrivate un milione di persone, un successo che ha sorpreso tutti (compreso lo stesso comitato organizzatore) e che ha motivato, da allora ad oggi, ad intraprendere altre azioni sull'intero territorio italiano. Paestum nasce invece un anno dopo e prende il nome dalla località, Paestum, in cui nell'ottobre del 2012 si sono riunite un migliaio di donne per portare, così come esplicitato dal loro programma, "la sfida femminista nel cuore della politica". Da quell'esperienza si sono irradiate nuove energie ed una rete di relazioni tessute tra donne di Milano, Torino, Padova, Napoli e Cagliari; donne che si sono assunte la responsabilità di organizzare un nuovo incontro che si è svolto l'anno successivo, ad ottobre 2013.

SNOQ e Paestum sono movimenti di

cui risulta importante fare l'analisi per comprendere quale sia il loro linguaggio politico e, soprattutto, quali le loro potenzialità di incidere in senso positivo sulle condizioni delle donne del nostro Paese.⁶

3.1 *Il femminismo italiano di SNOQ*

Per fare il punto su SNOQ risulta opportuna la consultazione della sua pagina web,⁷ in cui sono pubblicati molteplici documenti (atti di seminari, di tavole rotonde, manifesti programmatici, agende dello stato dei lavori, resoconti di altre associazioni femminili, ecc.) attraverso i quali è possibile fare una ricognizione dei temi affrontati nei numerosi convegni e pubblici dibattiti organizzati.⁸ Le tematiche più indagate e discusse risultano essere, oltre alla questione relativa allo sfruttamento del corpo femminile, quelle del lavoro, dell'accesso ai ruoli politici e della maternità.

Per quanto riguarda il 'lavoro' e le 'pari opportunità nella politica' non è difficile comprendere come essi vadano ad organizzare un'agenda il cui senso si allinea a quello dei manifesti programmatici con cui le suffragette

nell'Ottocento chiedevano, pressoché in ogni paese dell'Occidente, il riconoscimento dei diritti di uguaglianza: diritti politici, di parità giuridica, di opportunità sociali; agenda programmatica che, nell'urgenza con cui viene proposta oggi, ci conferma il ritardo del nostro Paese nell'adempiervi dopo più di 150 anni dalla sua formulazione (fatto che rappresenta uno dei punti più controversi e più scomodi, anche se non è stato quasi mai menzionato, dei recenti festeggiamenti dell'Unità d'Italia). Siamo, infatti, ancora il fanalino di coda dell'Europa nella percentuale di donne attive nel mondo del lavoro e in quello istituzionale della politica, problema che SNOQ chiede di sanare attraverso azioni di facilitazione all'ingresso delle donne nel mondo della politica e del lavoro; attraverso il miglioramento delle loro possibilità di carriera e di remunerazione. Al fine di favorire le carriere lavorative delle donne vengono anche richieste specifiche azioni di tutela della maternità: misure contro le dimissioni in bianco, estensione del congedo di maternità a tutte le categorie lavorative anche a quelle che rientrano nella precarietà e nell'atipicità,

6 Un numero intero della rivista *Ragion Pratica*, curato da G. Pastore e O. Giolo, è stato dedicato al tema dei nuovi femminismi: vd. Pastore-Giolo (2011).

7 SNOQ, <http://www.senonoraquando.eu>.

8 Vd. SNOQ, "Rimettiamo al mondo l'Italia: le dimissioni in bianco" (<http://www.senonoraquando.eu/?p=1242>); "Rimettiamo al mondo l'Italia: il congedo di paternità" (<http://www.senonoraquando.eu/?p=1244>); "Rimettiamo al mondo l'Italia: indennità di maternità per tutte" (<http://www.senonoraquando.eu/?p=1246>);

"Dai problemi alle soluzioni: parlano le/gli economiste/i" (<http://www.senonoraquando.eu/?p=2273>); "Incontro nazionale: vite, lavoro non-lavoro delle donne" (<http://www.senonoraquando.eu/?p=7975>) e (<http://www.senonoraquando.eu/?p=8752>); "Tavolo nazionale sul lavoro di SNOQ: temi e proposte" (<http://www.senonoraquando.eu/?p=8757>); "Lo sguardo di SNOQ sulla riforma del lavoro" (<http://www.senonoraquando.eu/?p=10623>); "Incontro nazionale: Politica, sostantivo femminile" (<http://www.senonoraquando.eu/?p=9530>).

equiparazione della madre e del padre nei compiti di cura che l'obbligatorietà del congedo di paternità renderebbe possibile.

In realtà il discorso sulla maternità che il movimento ha prodotto si spinge oltre le richieste di una compatibilità maggiore tra il ruolo di madre e quello di lavoratrice. Nei documenti del movimento si assiste, infatti, al rilancio della maternità come figura che qualifica il desiderio femminile nella sua autenticità, secondo una riflessione prossima a quella che molte femministe della differenza sessuale hanno prodotto durante la seconda ondata. Le azioni a favore della maternità sono finalizzate a promuoverla in un paese dove il tasso di natalità è tra i più bassi del mondo. A testimonianza dell'importanza di questo tema, troviamo, nel manifesto di "Se non ora quando" ad un anno dalla sua nascita, la sua collocazione al secondo posto dopo il lavoro. In questo documento, che costituisce carta d'identità del movimento, si afferma infatti che: "come tre decenni fa la battaglia fu per la libertà di scelta contro l'imposizione della maternità come destino, anche oggi la battaglia è per la libertà di scelta perché la maternità è diventata un lusso. Mai come ora appare chiaro che la sola libertà concessa alle donne con relativa facilità è quella modellata sulle esigenze degli uomini".⁹ La rilevanza della maternità è ribadita anche in quello che, per la

sua densità teorica, è da considerarsi come una sorta di manifesto filosofico di "Se non ora quando", il documento intitolato *Corpi di donne*¹⁰ scritto nel luglio 2011 (in occasione della manifestazione senese) da Francesca Comencini e Fabrizia Giuliani. Si tratta di uno scritto in cui le autrici riflettono sulla rilevanza e sulla centralità del corpo nei vissuti delle donne e lo fanno mettendo al centro del loro discorso il corpo gravido e la maternità come segno autentico della differenza femminile, che deve essere difesa contro la sua estromissione dalla sfera pubblica e dai luoghi di lavoro e contro i nuovi modelli di fisicità che vengono imposti alle donne, i quali sono irrispettosi della loro libertà e del loro desiderio.

Siamo al cospetto di una proposta che, se si tiene conto della particolarità del contesto italiano, viene a mostrare, però, tutta la sua fragilità e discutibilità. Come risulta, infatti, da alcune analisi sociologiche prodotte negli ultimi decenni, tra le cause dei bassi tassi di natalità del nostro Paese troviamo la forte idealizzazione che una cultura ancora fortemente pervasa dai valori del patriarcato cattolico fa gravare sulla maternità, ritenuta la ragion d'essere dell'esistenza femminile. Si tratta di un disciplinamento del corpo e del vissuto delle donne rispetto al quale, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, hanno

9 SNOQ, <http://www.senonoraquando.eu/?p=8976>.

10 SNOQ,

<http://senonoraquando13febbraio2011.files.wordpress.com/2011/07/corpi-di-donne2.pdf>.

cominciato ad emergere forti difficoltà: da un lato da parte di molte donne che vi si sono ribellate rifiutando di fare figli; dall'altro lato da parte di chi, pur non mettendone in discussione il modello, ha cominciato a manifestare un certo disagio di fronte alla incapacità di assecondarlo: lavoro fuori casa, studio, esigenze di innalzamento del tenore di vita, ecc., compromettono infatti la possibilità da parte delle donne di conformarsi ai ruoli tradizionali della maternità, difficoltà, questa, che ha spinto molte alla scelta di non fare figli.

Considerata da questo punto di vista, la presa di posizione di SNOQ risulta, se non incoerente, almeno problematica: viene individuato, infatti, come strumento risolutivo del male, la stessa causa che ne ha determinato l'insorgenza: un eccesso di identificazione della donna italiana con il ruolo materno, che invece di favorire la natalità la ostacola. Un altro problema da non sottovalutare è quello delle biotecnologie fecondative a favore delle donne che intendono diventare madri anche quando il loro corpo non lo consente: una valorizzazione eccessiva della maternità biologica finisce infatti per 'ossessionare' il desiderio femminile che, quando non appagato per via naturale, costringe molte di noi a sottoporsi alla violenza invasiva delle biotecnologie fecondative che, ricordiamolo, sono esercitate in gran parte da specialisti di sesso maschile.

L'assunzione della maternità come

valore fondante l'identità femminile risulta essere inoltre contraddittoria non solo rispetto alla particolarità del quadro italiano, ma anche se messa a confronto con le sollecitazioni prodotte dall'operatività del paradigma femminista dell'uguaglianza che, come si è visto, ingiunge alle donne di fare propria l'esperienza del mondo delle professioni. Se la maternità è una specificità femminile e non è invece una funzione della società e, insieme, la disposizione di ogni essere umano che riconosce il valore della vita, perché le donne dovrebbero affidare i loro figli ai servizi del *welfare* per fare spazio all'esperienza lavorativa? È infatti un tipico fenomeno italiano l'alta percentuale di donne che lasciano il lavoro quando diventano madri, e non solo a causa delle dimissioni in bianco o della mancanza di servizi, ma anche a seguito del fatto che affidare i figli ad altri è qualcosa che non piace alle italiane e nemmeno ai loro mariti. Stato delle cose, questo, che incide negativamente sulla stessa creazione di nuovi servizi a favore della conciliazione e forse anche sulla pratica 'barbara' delle dimissioni in bianco, dato che gli imprenditori ritengono che la maternità non sia qualcosa provvisto di una rilevanza sociale, ma un'esperienza da scaricare sui soli corpi delle donne, così come vuole il patriarcato dall'inizio della sua lunga storia.

Nonostante queste indubbe difficoltà, la valorizzazione della maternità ha

avuto in SNOQ la funzione di qualificare in senso identitario la differenza femminile per consentire alle donne dei diversi schieramenti politici, delle diverse religioni, delle diverse provenienze classiste una forma di comunanza oltre i conflitti e le contrapposizioni. Questo progetto ha finito però per creare una profonda frattura all'interno dello stesso movimento; una frattura che è emersa in modo esplicito nell'assemblea plenaria del giugno del 2013, durante la quale sono stati presentati due contributi politici che hanno documentato e hanno dato voce ufficiale al contrasto che si era venuto a creare. Il primo contributo, intitolato "Le nostre parole", firmato da Cristina Comencini, Francesca Izzo, Serena Sapegno e da altre componenti del comitato fondatore di SNOQ, ribadisce l'esigenza che donne di convincimenti politici e culturali distanti trovino punti di contatto su questioni importanti, sul piano materiale e simbolico e che l'accordo tra future parlamentari di opposti schieramenti sia la sola via per realizzare i punti programmatici del movimento e per evitare che il femminismo trovi ascolto e sostegno quasi esclusivamente nelle forze della sinistra, così come era successo durante la precedente ondata. Questo progetto di trasversalità culturale e politica è stato uno dei punti più contestati dal secondo contributo intitolato "Un movimento che bruci al fuoco della realtà". Le donne che lo hanno prodotto, Elisabetta Addis, Titti di Salvo, Francesca

Comencini, Lidia Ravera, per menzionare i nomi più noti, hanno ritenuto infatti che la trasversalità si sia concretizzata nella ricerca di un minimo comune denominatore tra le posizioni dell'arco parlamentare che ha determinato uno svuotamento di contenuto dell'operato del movimento e una falsa neutralità determinata dalla volontà di non disturbare i partiti. In risposta a questa contraddizione, il documento richiama le donne di SNOQ a produrre una propria visione autonoma dalle posizioni ufficiali dei partiti e delle chiese al fine di coinvolgere i rappresentanti del mondo politico sui temi della propria agenda; tra le proposte elaborate vi è il richiamo a tenere in maggior considerazione il disagio sociale e ad assumere, di conseguenza, una posizione critica verso i governi che si sono succeduti negli ultimi anni che poco hanno fatto ai fini della sua risoluzione. La scommessa è, infatti, di coniugare la differenza sessuale con un'attenzione continua alle tensioni sociali e di coinvolgere le istituzioni politiche non solo nella risoluzione delle problematiche di genere ma anche in quelle legate alle questioni più generali della giustizia sociale.

Le divergenze presenti nelle intenzioni e nel linguaggio politico delle donne di SNOQ hanno determinato la formazione di due diversi progetti: "SNOQ Libere" (a cui aderiscono alcune delle donne che hanno firmato la proposta "Le nostre parole") e

“SNOQ Factory” (prodotto dalle firmatarie di “Un movimento che bruci al fuoco della realtà”). Ad essi corrispondono due blog che continuano ancora oggi ad essere aggiornati con le iniziative e i documenti prodotti¹¹, mentre il blog di SNOQ, creato nel 2001, ha terminato la sua attività nel mese di febbraio del 2014.¹²

3.2 Il femminismo italiano di Paestum

Mentre SNOQ era nel pieno dell'attività, un gruppo di donne che non si riconosceva nel suo linguaggio e nelle sue finalità ha preso l'iniziativa proponendo, nel mese di ottobre 2012, un incontro a Paestum. Le adesioni a questo evento, sia personali sia collettive da parte di comitati e associazioni, sono state molto alte: circa 1000 donne hanno infatti riempito la sala conferenze dell'Hotel Ariston dove si teneva l'incontro. Il comitato promotore comprendeva diverse firme tra le quali quelle di alcune note femministe della seconda ondata, Lea Melandri, Lia Cigarini, Maria Luisa Boccia che, con questa iniziativa, intendevano riprendere il discorso avviato negli anni Settanta del Novecento e far leva sulle istanze radicali del femminismo che erano emerse allora, al fine di far fronte alla crisi del presente e restituire alla politica

sempre più subalterna all'economia corrente un orientamento sensato.¹³ Il luogo scelto per l'incontro non è stato casuale: proprio a Paestum si tenne infatti, nel 1976, uno storico raduno del femminismo radicale.

Durante l'incontro di Paestum del 2012 e più ancora in quello successivo dell'ottobre 2013 – che ha visto come protagoniste le giovani generazioni di femministe che, a partire da una conferenza preliminare svoltosi a Bologna a giugno 2013, si sono occupate della sua organizzazione – ampio spazio è stato dato ai temi della modificazione visibile dell'economia, e più in generale del patto sociale, al fine di ottenere una liberazione del lavoro, una ridefinizione delle sue priorità, dei suoi tempi, dei suoi modi e dei suoi oggetti.¹⁴ L'obiettivo del discorso è stato infatti di rimettere le persone, donne e uomini, al centro e di garantire loro l'accesso ai mezzi per condurre una vita dignitosa. Punto di partenza di questo approccio è la constatazione dell'emergenza che caratterizza il nostro presente, in cui le condizioni materiali di vita sono sempre più precarie e sempre più drastici i tagli ai servizi pubblici essenziali; tagli che condannano ad un'esistenza parziale, rendendo costantemente ricattabili le persone. L'impulso maggiore a coniugare la questione

11 <http://www.snoqlibere.it>;
<https://senonoraquandofactory.wordpress.com>.

12 <http://www.senonoraquando.eu>.

13 Vedi la lettera di invito dell'incontro nazionale del 2012: <https://paestum2012.wordpress.com/lettera>.

14 Il sito delle femministe di Paestum in cui sono pubblicati i documenti del primo e del secondo incontro è rinvenibile al seguente indirizzo: <https://paestum2012.wordpress.com>.

di genere con quella economica è venuto dalle giovani donne, alcune delle quali erano entrate in polemica con l'organizzazione del primo incontro di Paestum del 2012,¹⁵ accusato di essere un prodotto delle femministe storiche che nulla sapevano dei problemi di ordine materiale e psicologico delle nuove generazioni alle prese con la disoccupazione e il lavoro precario.¹⁶

Rispetto ai temi di SNOQ, la differenza che emerge a Paestum riguarda non soltanto la forma ma investe la sostanza stessa delle proposte. Obiettivo del movimento non è stato infatti quello di trovare un comun denominatore che tenesse insieme le donne di diverse appartenenze religiose e politiche: la maternità, ad esempio, individuata da SNOQ come esperienza capace di contrassegnare in positivo la differenza femminile, è rimasta ai margini dei discorsi che sono stati formulati a Paestum. A questo problema è stato dedicato, infatti, soltanto un dibattito intitolato "Maternità-non maternità" che, tra tutti quelli organizzati, è stato il meno partecipato.¹⁷ Anche il tema della rappresentanza femminile all'interno delle istituzioni politiche ha costituito un altro elemento di discontinuità tra SNOQ e Paestum. Mentre, infatti, per il primo

movimento la conquista di una rappresentanza adeguata delle donne all'interno dei partiti e degli organi istituzionali della democrazia è stato uno dei punti più condivisi, le donne di Paestum hanno affrontato questo argomento in modo più contraddittorio: molte sono state le voci che sono entrate in polemica con la sfera della politica, giungendo a fare critica non soltanto delle scelte operate negli ultimi decenni ma anche delle sue stesse strutture e linguaggi, in particolare per quanto riguarda le forme in cui si è incarnata: il 'partito' e la 'rappresentanza', considerati come dispositivi di neutralizzazione della forza del femminismo.

Con questa presa di posizione, le donne di Paestum sono entrate in contraddittorio anche con la componente più politicizzata di SNOQ tesa, come si è visto, a costruire un'agenda politica comprendente, oltre la tematica di genere, anche quella del disagio sociale da sottoporre alle forze politiche dell'arco parlamentare per trovare consenso e condivisione. A dare testimonianza di questo attrito vi è una lettera di Elisabetta Addis (una delle firmatarie del documento "Un movimento che bruci al fuoco della realtà") pubblicata sul sito di SNOQ nei giorni in cui si

15 Vd. le critiche di alcune femministe del FemBlogCamp in <http://casadelledonnedilecce.blogspot.it/2012/10/paestum-tra-rappresentanza-e-mancato.html>.

16 Per venire incontro a queste difficoltà le organizzatrici del secondo incontro del 2013 si sono avvalse di un fondo autofinanziato attraverso il quale

sono state pagate le spese di viaggio e di alloggio alle donne che non potevano permetterselo.

17 Si veda l'intervista alle organizzatrici di questo dibattito, rilasciata il 24 ottobre 2014 (<https://gliocchidiblimunda.wordpress.com/2013/10/24/i-laboratori-di-paestum-2013-maternita-non-maternita/>).

teneva il primo incontro di Paestum del 2012.¹⁸

In questa lettera vengono sconfessati i giudizi negativi che le donne di Paestum hanno mosso nei confronti della politica italiana accusata di non avere un orientamento sensato. Addis non è infatti disponibile ad una bocciatura in toto della politica e ritiene altresì che le donne di SNOQ si siano già mobilitate per cambiarla ottenendo risultati degni di nota e che tra i problemi più urgenti da affrontare vi sia quello di far eleggere quante più donne possibile e di farlo in quanto impegnate ad ottenere alcuni obiettivi di interesse generale di tutte le donne.

Si tratta di affermazioni che entrano in collisione con il linguaggio politico utilizzato dalle femministe che si sono riunite a Paestum che, poco disponibili a collocarsi in una prospettiva riformista, mirano invece rivoluzionare le forme e le strutture della politica a favore di nuove pratiche e di un nuovo orizzonte di senso. Punto di partenza del loro discorso è infatti il rifiuto delle soggettività politiche omogenee (classe, genere, ecc) a favore della pratica del partire da sé, così così come è stato prospettato dall'ala più radicale del femminismo della seconda ondata che è andato alla ricerca di una soggettività impreveduta attraverso la quale rivoluzionare e contrastare i meccanismi di potere vigenti nella società. Lontano dalla volontà di unificare il pensiero, le scelte

politiche, le interpretazioni del femminismo e di pervenire a linee d'azione e decisioni comuni, le donne di Paestum si sono orientate allo scambio, alla conoscenza, alla riflessione intersoggettiva e hanno individuato come strategia per modificare le prassi di vita, i comportamenti e le relazioni tra uomini e donne non la politica agita nei partiti ma un'altra modalità dell'essere-insieme, quella che fa leva sulla cura di sé e del mondo: dall'attenzione al proprio corpo e alla propria e alla altrui educazione, alle piccole cose di ogni giorno, quelle che fanno migliore o peggiore la vita. La conservazione dei semi autoctoni in India, per aiutare le cooperative contadine contro le multinazionali delle sementi geneticamente modificate; la raccolta differenziata; la lotta all'abusivismo edilizio; la protezione del territorio dal dissesto idrogeologico; l'agricoltura a chilometri zero, sono alcune pratiche attraverso le quali le femministe di Paestum hanno voluto fornire modelli tesi a coniugare la sfera personale con quella politica. Come negli anni Settanta, anche a Paestum è stata, infatti, valorizzata la parola d'ordine "il personale è politico", in cui si iscrive la consapevolezza che soltanto attraverso una profonda modificazione della soggettività, del suo modo di relazionarsi agli altri e al mondo è possibile un reale superamento delle relazioni di dominio; non

18 <http://www.senonoraquando.eu/?p=12128>.

solo di genere, ma anche di classe, di razza e di specie.

4. Conclusione

Il linguaggio politico delle donne che hanno animato la recente ondata del femminismo italiano non è riconducibile ad un comun denominatore. Il lessico usato, le azioni che vi corrispondono e gli orizzonti di senso a cui afferisce sono infatti molteplici. Da un lato abbiamo visto discorsi in cui vengono ad intrecciarsi due dei più importanti linguaggi teorici che hanno fatto da sfondo al femminismo otto-novecentesco: il paradigma dell'uguaglianza e quello della differenza. Si tratta di discorsi tesi a ridefinire il ruolo che le donne occupano nella società a partire dall'esigenza di rimarcare una differenza e una specificità femminile che sia però compatibile con l'ordine politico-sociale vigente e con l'eguaglianza che, dal punto di vista del godimento dei diritti, deve essere riconosciuta ad uomini e donne. Dall'altro lato abbiamo invece visto prese di posizione in cui i significati sottesi ai concetti di uguaglianza e di differenze hanno subito una radicale riformulazione. La differenza femminile è stata cioè rivendicata come punto di partenza di una trasformazione rivoluzionaria della società, capace di aprire un nuovo ordine economico, politico e sociale. Un ordine che metta al centro delle pratiche politiche il valore

della buona vita, con le forme di responsabilità individuali e collettivi che ne derivano e nel quale l'uguaglianza sia concepita in primo luogo come eguale capacità di darsi da sé la propria legge e di esercitare in modo permanente l'autogoverno. Queste proposte si intrecciano e si ricompongono nella idea di fondo di voler reinventare la democrazia, traghettandola oltre il sistema dei partiti e della rappresentanza e nella consapevolezza che soltanto modificando l'assetto dei micro poteri si realizzano i mutamenti più radicali dei modi di vita e dei meccanismi di riproduzione sociale. Se i processi e le istituzioni su larga scala sono connotati dal potere dominante, per destrutturare le relazioni di potere vigenti nella società bisogna cioè abbassare il baricentro delle decisioni per creare orizzontalità, pratiche sociali dal basso, reti civiche solidali, legami di prossimità e comunanze. Hannah Arendt e Simone Weil sono le prime firmatarie di questo modello di politica che tornerà a risuonare nel femminismo degli anni Settanta del Novecento e più recentemente in quello delle donne italiane che si sono riunite a Paestum. Un modello che, nonostante i rischi e le accuse che gli sono state mosse di localismo, di impoliticità, di atomizzazione dell'agire, sembra attualmente l'unico in grado di far fronte alla profonda crisi in cui versano le istituzioni delle democrazie rappresentative che, in balia della destrutturazione dei sistemi di organizzazione e di rappresentanza politica,

sempre meno riescono a stabilire un equilibrio tra gli ideali alti della democrazia (partecipazione ed eguaglianza) e le esigenze antidemocratiche del mercato globale.¹⁹

Bibliografia e Sitografia

Arendt Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*. New York: Brace and Co.

Arendt Hannah (1958), *The Human Condition*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.

Arendt Hannah (1963), *On Revolution*. New York: Viking Press.

Butler Judith (1994), *Scambi di genere*. Firenze: Sansoni.

Diotima (1987), *Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga.

Gago Verónica, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Giolo Orsetta e Re Lucia (2014), *La soggettività politica delle donne*. Roma: Aracne.

Libreria delle donne di Milano (1987), *Non credere di avere diritti*. Torino: Rosenberg & Seller.

Lonzi Carla (2010), *Sputiamo su Hegel ed altri scritti*. Milano: et al.

Marsonet Michele (2001), *Donne e Filosofia*. Genova: Erga.

Pastore Baldassare e Giolo Orsetta (2011), *I nuovi femminismi*, *Ragion Pratica*, 37.

Shiva Vandana, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.

Weil Simone, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*. Milano: Adelphi.

Weil Simone (2009), *Pagine scelte*. Genova-Milano: Marietti.

Weil Simone (2012), *La persona e il sacro*. Milano: Adelphi.

Weil Simone (1996), *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. Milano: Leonardo.

Zanardo Lorella, Malfi Chindemi Marco e Cantù Cesare (2009), *Il corpo delle donne*, video-documentario.

19 Un interessante studio teso ad indagare l'operatività di questo modello nei paesi sudamericani è quello di Gago (2015). Anche se questa ricerca non è condotta da un punto di vista di genere, la sua autrice fa emergere il peso e la rilevanza del femminismo sudamericano nelle pratiche di orizzontalità e di democrazia dal basso di cui intende rendere ragione. Un'altra importante testimonianza della trasversalità di

questo modello rispetto alle appartenenze nazionali, viene dal pensiero e dall'azione di una femminista indiana, Vandana Shiva (1989), che dagli anni Ottanta del Novecento ad oggi ha operato nel suo paese al fine della valorizzazione dell'agire delle donne intente a tenere testa, con le loro pratiche locali, agli effetti distruttivi, sull'ambiente e sulla società, delle multinazionali occidentali.

SOGGETTIVITÀ POLITICA DELLE DONNE, EMANCIPAZIONE E GIUSTIZIA NELL'ETÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE

Silvia Vida¹

Abstract: This article enquires into the conditions of possibility of women's emancipation in the era of neoliberal globalization or, to borrow Nancy Fraser's words, in a post-socialist and post-Westphalian context, where both social egalitarianism (justice as redistribution) and identity politics (justice as recognition) are in crisis. In order to do this, I will have to address, first, the "who" of emancipation, the political subject incarnating it. This is done from two different but interconnected perspectives: the existentialist one, usually associated with the particularistic or relativistic viewpoint of some strands of feminist thought, and Ernesto Laclau's Hegelianism, which put to the forefront the Gramscian notion of hegemony and its emancipatory implications. Secondly, I will explore Fraser's post-socialist and globalist perspective in search of new possibilities of expression for women's political subjectivity.

Keywords: women's political subjectivity; emancipation; hegemony; Nancy Fraser; Ernesto Laclau.

1. Tra eguaglianza e differenza

Nella lucida ricostruzione di Nancy Fraser, la storia della seconda generazione del femminismo appare

come un'"opera in tre atti" (Fraser, 2013a: 1). Nel primo atto, a partire dagli anni Settanta, le femministe hanno mostrato il profondo androcentrismo del capitale capace di occultare l'ingiustizia di genere, e senza voler smantellare il welfare state hanno cercato di trasformarlo in una forza capace di superare la dominazione maschile. In questa fase le teorie di genere riflettevano ancora l'influenza del marxismo: talvolta sensibili e talaltra ostili alle analisi di classe, queste teorie hanno collocato i rapporti di genere sul terreno dell'economia politica, cercando di espandersi con l'inclusione di temi come il lavoro domestico, la riproduzione, la sessualità. Nel secondo atto, col venir meno delle spinte utopiche, le teorie femministe sono state ricondotte nell'orbita della politica dell'identità, e gli impulsi trasformativi del femminismo, insofferenti ai limiti dei paradigmi centrati sul lavoro, sono stati incanalati in un nuovo immaginario

¹ Dipartimento di scienze giuridiche, Università di Bologna. E-mail: silvia.vida@unibo.it

politico che, dialogando con la psicanalisi, ha messo in primo piano la “differenza”. Un vero e proprio esodo intellettuale dal marxismo alla svolta culturalista: è quello che, come noto, Fraser definisce il passaggio “dalla redistribuzione al riconoscimento”, che ha enfatizzato la politica culturale proprio mentre il neoliberismo dichiarava guerra all’eguaglianza sociale (Fraser, 2013a: 1). Il terzo atto, quello ancora in corso, può unire, nella fase attuale del neoliberismo, il radicalismo femminista ad altre forze in lotta per l’emancipazione, puntando a sottoporre e controllare i mercati in fuga dal controllo democratico. Si tratta di utopia? E, soprattutto, quale giustizia di genere possiamo attenderci dallo sviluppo di questo “terzo atto” del femminismo? Infatti, se è evidente che la svolta verso il riconoscimento rappresenta un allargamento della lotta di genere e una nuova interpretazione della giustizia di genere, non più limitata alle questioni della redistribuzione ma estesa alle istanze dell’identità e della differenza, non è però così ovvio che le lotte (anche femministe) per il riconoscimento servano ad approfondire e arricchire le lotte per la redistribuzione

egualitaria. Ci si aspetta quindi che il terzo atto del femminismo faccia chiarezza su questo punto: quali rapporti, e quali equilibri possono e devono darsi tra eguaglianza e differenza? Inoltre, possiamo ancora affidarci a queste due istanze, magari diversamente articolate o calibrate, per realizzare una giustizia realmente emancipatoria?

Indubbiamente il neoliberismo comporta l’assalto all’idea stessa di redistribuzione egualitaria, e gli effetti amplificati della globalizzazione hanno messo in dubbio l’uso del potere pubblico come argine alle forze del mercato. La socialdemocrazia non ha potuto fare altro che mettersi sulla difensiva perdendo terreno. Da parte loro, i movimenti femministi, che avevano in precedenza assunto il *welfare state* come riferimento per estendere il suo ethos egualitario dalla classe al genere, avendo fallito nel loro intento redistributivo, verso la fine del secolo scorso hanno cominciato a gravitare attorno a “nuove grammatiche di rivendicazione politica”, più in sintonia con lo spirito post-socialista del tempo (ibid.: 4), vedendo nel “riconoscimento della differenza” una nuova definizione della giustizia di genere. Questa

importante categoria della filosofia hegeliana ha dato alle lotte post-socialiste la forma di politiche dell'identità; per il femminismo in particolare, essa ha significato uno spostamento dalle questioni economiche alle trasformazioni della cultura, e, di fatto, delle lotte sociali alle lotte culturali. Nel contesto del neoliberalismo in ascesa, in effetti, le seconde possono spiazzare le prime e la vittoria intrecciarsi con la sconfitta (cf. Fraser, 2013b: 161): gli importanti successi del femminismo sul piano del riconoscimento, scrive Fraser, coincidono con una situazione di stallo o di arretramento sul piano della distribuzione.²

La beffa per il femminismo e le sue lotte, ma anche il danno da esso subito, è che il riconoscimento ha finito per coincidere col neoliberalismo in ascesa e con il suo intento di repressione dell'intera memoria dell'egualitarismo sociale (cf. Fraser, 2008b: parti I e III).

² Inoltre, il significato di "eguaglianza" è stato oscurato, e a volte addirittura modificato, dalle elaborazioni poststrutturaliste (non solo femministe) della nozione di "differenza", che ha giocato un ruolo chiave per almeno un decennio soprattutto nell'ambito delle *gender e/o racial politics*. "Differenza" è stato il perno attorno a cui si sono costruiti programmi e teorie legati alla "democrazia radicale", come scrive nel suo

Una tragica ironia della storia, potremmo dire, visto che lo spostamento dalla redistribuzione al riconoscimento è avvenuto proprio mentre un capitalismo reso più aggressivo sta inasprendo le diseguaglianze economiche a livello globale (Fraser, 2013b: 160).³ Ciò però non impedisce di sperare in nuove lotte per l'emancipazione. Se pensiamo che la critica dell'economia politica sta riconquistando la sua centralità, infatti, anche la visione emancipatrice del femminismo, che ha subito una contrazione alla fine del novecento, può tornare ad avere importanza. Quali possano essere le nuove condizioni di possibilità dell'emancipazione femminile cercheremo di discuterlo in questa sede. Va da sé che né l'uno né l'altro dei due poli singolarmente presi (redistribuzione/riconoscimento) possono realizzare da soli l'emancipazione. Occorre una prospettiva che comprenda e superi entrambi e che soprattutto sia in grado di

lavoro pionieristico Chantal Mouffe (1992a; 1989). Sulla differenza sono stati costruiti nuovi tipi di solidarietà sociale: si veda, in particolare, Butler et al. (1997). Sulla nozione di "differenza" sono state espresse importanti riserve anche da Chantal Mouffe: cfr. Mouffe (1992b).

³ Per una discussione più approfondita, si veda: Fraser (1997a, 2003).

cogliere le caratterizzazioni dell'ingiustizia cui la mancata soddisfazione delle singole istanze dà luogo.

Questo contributo parte proprio da qui: dalle difficoltà di conciliare emancipazione e soggettivazione politica femminile. È necessario innanzitutto analizzare il “chi” dell'emancipazione, la soggettività politica che la può incarnare. Affronterò il problema, in primo luogo, secondo due prospettive diverse ma connesse: quella dell'essentialismo attribuito in genere alle posizioni particolaristiche (o relativistiche) di certe riflessioni femministe (col dubbio che in realtà si prestino a esiti più tipicamente universalistici), e quella dell'hegelismo di Ernesto Laclau, che ha restituito al dibattito, intenso nel contesto della cosiddetta “nuova sinistra”, il concetto gramsciano di “egemonia” e di una connessa idea di “emancipazione”,⁴ costruendo una “logica dell'equivalenza e dell'eguaglianza” delle identità particolari che tanto ha fatto discutere pensatori come Judith Butler e Slavoj Žižek. Infine, discuterò la prospettiva

post-socialista e globalista di Fraser che compendia le prime due cercando di salvare dimensione culturale ed egualitaria (riconoscimento e redistribuzione) con l'aggiunta di un terzo polo alla nozione di giustizia utile al femminismo contemporaneo in cerca di nuove possibilità di espressione per la soggettività politica delle donne. Vedremo dunque che il “chi” della giustizia non può sussistere se non si chiarisce il “come”. Se redistribuzione e riconoscimento rappresentano il “cosa”, e la definizione della soggettività chiarisce il “chi”, manca a questa caratterizzazione della giustizia il “come”, la definizione della modalità di affermazione di tale soggettività. Questo il senso della riflessione di Fraser sulla giustizia nell'età attuale della globalizzazione, che è tanto più necessaria quanto più si riconosce che oggi le rivendicazioni di giustizia sono sempre più delineate su scale geografiche e istituzionali in competizione (cf. Fraser, 2008c: cap. 1). Data l'eterogeneità e la pluralità delle cornici in competizione nell'organizzazione e risoluzione dei

⁴ Bastano a caratterizzare la complessità e l'importanza di questo dibattito i seguenti

volumi: Butler et al. (2000); Critchley e Marchart (2004).

conflitti di giustizia, la posta in gioco più significativa di ogni discorso sull'emancipazione diventa stabilire il criterio da adottare per scegliere una scala di giustizia davvero equa. Questa è, come sostiene Fraser, la sfida per il femminismo "post-westfaliano".

2. Essenzialismo identitario tra particolarismo e universalismo

Accostare le prime due prospettive qui presentate (cioè essenzialismo identitario e pensiero laclauiano) significa mettere a confronto due approcci che tentano di rispondere alla medesima domanda: come possono le differenti e nuove identità acquisire potere politico in modo davvero emancipatorio? Lo spettro delle possibili risposte si estende all'interno di uno spazio i cui estremi sono rappresentati dal segregazionismo estremo, ossia la ghettizzazione di certe versioni settarie delle identità politiche, e una più celebrativa affermazione di identità multiple, fluide, nomadi o ibride. L'idea è che si possa parlare di una soggettività

che non si identifichi con nessuno dei due estremi. La risposta, in ogni caso, mostra la sua radice filosofica nel rapporto tra universale e particolare, e dovrebbe evitare la scelta tra i due estremi incompatibili: infatti, da un lato, le strategie puramente particolaristiche, che racchiudono se stesse nelle proprie identità sociali e culturali, corrono costantemente il rischio di arroccarsi in posizioni autoghezzanti, mostrandosi incapaci di entrare in contatto e formare una più ampia coalizione con altre forze; dall'altro, strategie puramente universalistiche, ad esempio quella degli eredi habermasiani del razionalismo illuministico, rischiano di trascendere qualsiasi particolarismo in nome del consenso razionale e universale. La sfida, in altri termini, è mantenere l'universale come necessaria dimensione di ogni azione sociale e politica particolare. La si può raccogliere parlando di soggettivazione politica in un senso che non si risolve nel particolarismo tipico delle cosiddette politiche dell'identità, cui il pensiero femminista si è spesso affidato,⁵ ma

⁵ Ma vi sono alcune significative eccezioni. Ad esempio quella rappresentata da Cohen (2007).

elabora un qualche tipo di universalismo. La posta in gioco, insomma, è rendere compatibili soggettività particolare e universalismo. Detto altrimenti, si tratta di mostrare come la parte svantaggiata è in grado di politicizzare la propria situazione di svantaggio e mettere in discussione la struttura politica esistente. Una donna, per esempio, è in grado di politicizzare la sua posizione nel momento in cui rappresenta il suo essere relegata allo spazio privato e familiare come un caso di ingiustizia politica, ma per farlo deve avanzare le sue esigenze particolari come se fossero universali: come se lo spazio di emancipazione che si apre con la sua reazione fosse quello di un nuovo ordine sociale. Tutto questo ha indubbiamente a che fare con una domanda tipica della prospettiva femminista: un concetto di emancipazione come autoessenzializzazione può essere realmente emancipatorio?

Uno degli assunti fondamentali del pensiero della differenza è infatti che la politica dell'emancipazione rappresenta la donna come oppressa dall'altro sesso e che la radice della

sofferenza femminile è l'impotenza del significarsi da sé.⁶ Ciò significa che rappresentarsi come oppresse è anti-emancipatorio, e che questa autorappresentazione porta inevitabilmente a una autoessenzializzazione anti-emancipatoria? C'è almeno una circostanza, credo, in cui è possibile guardare con benevolenza all'uso di un qualunque argomento essenzialista: quando se ne fa uso come strumento di rivendicazione con pretese universalistiche. Esso presuppone il rovesciamento di una gerarchia di potere (previamente imposta) da parte di chi, essendo in primo luogo vittima di una qualche forma di dominio, decide di usare l'argomento essenzialista per rilanciare un'identità discriminata e imporre l'immagine di se stesso come "altro" degno di attenzione. Approcci come quello femminista assumono quale punto di partenza il diritto di gruppi umani in precedenza emarginati di parlare in prima persona in ambiti che sono intellettualmente e politicamente definiti dal fatto di averli esclusi in maniera sistematica. Questo impone di

⁶ Da qui alcune prese di posizione significative contro l'idea di emancipazione e le

politiche dell'emancipazione; ad esempio Cigarini (2002).

rovesciare la gerarchia dei valori, cioè di capovolgere il rapporto tra colui che rappresenta e domina e colui che è rappresentato e dominato; il che significa mantenere comunque una struttura gerarchica, per quanto rovesciata, riconoscendo che l'argomento essenzialista può essere tanto una strategia di potere, quanto una via di emancipazione per chi, essendo dominato, ritorce l'argomento essenzialista contro chi l'ha formulato.

Essenzialista è il pensiero di alcune femministe radicali che hanno contestato i valori maschili che informano la soggettività moderna per mezzo dei valori femminili superiori della "donna essenziale" (cf. Hekman, 1995: 85 ss.). Tuttavia, anche in virtù della diffusione delle critiche postmoderne e poststrutturaliste della soggettività moderna, l'attacco a ogni nozione essenzialista del soggetto – sia esso quello neutrale della modernità, ovvero quello "essenzialmente femminile" del femminismo radicale – ha generato un intenso dibattito tra le femministe. L'interrogativo da cui nasceva dritto al cuore del pensiero (e dell'impresa) femminista: l'essenzialismo è una strategia utile

oppure nociva alla teoria femminista? È prematuro o semplicemente controproducente abbandonare il concetto di una soggettività fissa e stabile, come quella moderna, se si considera che le donne non hanno veramente raccolto i frutti di una tale soggettività? Inoltre, abbandonare il soggetto moderno significa abbandonare anche l'autonomia di azione che è il marchio della soggettività moderna? Se così fosse, il femminismo finirebbe per precludere a se stesso la possibilità di un'agenda politica?

Il modo più efficace di affrontare questi interrogativi nell'ambito della riflessione postmoderna è sembrato quello di sostenere l'idea di un "soggetto discorsivo" in grado di uscire dai contorni epistemologici definiti dal soggetto della modernità, ossia lo spazio concettuale da cui le donne rimangono escluse. Tale concetto discorsivo o dialettico è quanto di più efficace possiamo opporre a quello di donna essenziale: il punto non è se esiste un soggetto femminile "essenziale", bensì se sia possibile portare qualche argomento a sostegno di un concetto essenzialistico di "donna". Che questo

sia il vero problema diventa evidente soprattutto a partire dal libro di Elisabeth Spelman, *Innessential Woman*, che si oppone all'adozione di un concetto essenzialista di donna; esso tende infatti a risolversi in una gerarchia di categorie di "donna" col risultato che, mentre alcune donne si conformano alla categoria "donna vera", altre che non vi ricadono vengono automaticamente definite "inferiori" (Spelman, 1988: 16).

Per quanto appaia persuasivo, l'argomento di Spelman non risolve il dubbio sull'utilità di avanzare una concezione essenzialista del soggetto femminile. Anche perché, come sostiene Diana Fuss in *Essentially Speaking*, l'essenzialismo nel discorso femminista è una questione dura a morire, poiché può essere usato come argomento tanto in funzione progressista ed emancipatoria quanto in funzione regressiva e conservatrice (Fuss, 1989: xi)⁷. In altre parole, la vera ragione per proporre un soggetto femminile essenzializzato risiede nel fatto che, per motivi politici, culturali e sociali, esso si

impone alla nostra attenzione sfidando ogni definizione neutra, disinteressata e stabile. Si tratta di una "rivendicazione di verità" che assume un carattere politico tutt'altro che irrilevante.

Di soggetto femminile "discorsivo" e di (anti-)essenzialismo ha parlato anche Fraser, soprattutto in *Against Symbolicism* (Fraser, 2013c; cf. Fraser, 1997b), dove si pronuncia contro l'uso della psicanalisi lacaniana di cui una certa parte del femminismo *fin de siècle* si è appropriato, compromettendo inavvertitamente il suo professato antiessenzialismo. Fraser vi esamina le caratteristiche di due approcci idealtipici di significazione: quello strutturalista, che analizza codici e sistemi simbolici, e quello da lei chiamato "pragmatico", che studia il discorso come pratica sociale. L'obiettivo di entrambi è analizzare i meccanismi della dominazione nei rapporti di genere dentro le società capitalistiche, definendo le possibilità del suo superamento, fermo restando che l'approccio pragmatico, privilegiato

⁷ La dicotomia tra argomento essenzialista e discorsivo è essa stessa il prodotto di una logica binaria che costituisce il vero problema cui si espone il pensiero femminista, fino al punto che se, in apparenza, Fuss sembra

offrire una sorta di difesa dell'argomento essenzialista, ella di fatto presenta una ancora più radicale decostruzione del concetto di "argomento essenzialista". Su questo si veda Hekman (1995: 87 ss.).

dall'autrice, offre senz'altro qualcosa di più di quello strutturalista. L'idea di base è che:

people's social identities are complexes of meanings, networks of interpretation. To have a social identity, to be a woman ora a man, for example, just *is* to live and to act under a set of descriptions. These descriptions, of course, are not simply secreted by people's body; not are they simply exuded by people's psyches. Rather, they are drawn from the fund of interpretative possibilities available to agents in sepcific societies. (Fraser, 2013c: 140)

La conseguenza è che la comprensione della dimensione di genere della identità sociale non ha come condizione (sufficiente) lo studio della biologia o della psicologia, ma dipende per lo più dall'analisi delle specifiche pratiche sociali che storicamente producono e veicolano le descrizioni culturali del genere. Le identità sociali sono infatti estremamente complesse e tenute insieme da una pluralità di descrizioni differenti che derivano da pratiche di significazione altrettanto differenti e plurali. Non si è solamente e semplicemente una donna, ma si è, per esempio, una donna bianca, di classe media, atea, ecc.⁸; né si è sempre una

donna nello stesso modo, poiché le identità sociali, lungi dal costituirsi o fissarsi definitivamente, si modificano col modificarsi delle pratiche degli attori e il mutare delle loro appartenenze. Nuovi giochi linguistici di significazione dell'identità vengono inventati (per esempio "inventando" termini per descrivere la realtà sociale delle donne, come "sessismo", "violenza domestica", "doppia giornata lavorativa") come presa di coscienza dei soggetti della significazione, e la formazione di gruppi sociali procede dalle lotte sul discorso sociale: "Thus, a conception of discourse is useful here, both for understanding group formation and for coming to grips with the closely related issue os socio-cultural hegemony" (Fraser, 2013c: 141). C'è infatti da chiedersi come avvenga che i rapporti pervasivi di dominio e subordinazione influenzino la produzione e la circolazione dei significati sociali, e in che modo le stratificazioni identitarie che si formano lungo traiettorie di genere, razza e classe influenzino la costruzione discorsiva delle identità sociali in formazione.

⁸ A questo proposito, quindi, Fraser è sulla linea di Spelman (1988).

La nozione gramsciana di “egemonia” viene in soccorso, ed è qui utilizzata sia per esprimere la posizione privilegiata dei gruppi sociali dominanti rispetto al discorso, sia per riformulare il tema delle identità alla luce delle diseguaglianze presenti in una società. Essa individua, come scrive Fraser, l’intersezione di potere, diseguaglianza e discorso, ma non sul presupposto che l’insieme dei discorsi e delle descrizioni circolanti in una società costituiscono una rete di significazione che appare dall’esterno liscia e monolitica; né implica che i gruppi dominanti esercitino un controllo assoluto del significato: al contrario, “egemonia” segnala i processi mediante cui l’autorità culturale è negoziata attraverso la pluralità dei discorsi e a partire dalle differenti prospettive del discorso. Egemonia si dà perché non tutti hanno pari autorità. È a questo proposito che si svelano le virtù di un concetto discorsivo “pragmatico” dell’identità: il femminismo se ne può avvalere per far luce sui processi mediante i quali si costruisce l’egemonia socio-culturale del gruppo (in quel momento) dominante.

Quali sono i processi mediante cui acquistano autorità culturale

definizioni e interpretazioni ostili agli interessi delle donne? E quali sono le prospettive che, con la mobilitazione di definizioni e interpretazioni contro-egemoniche, consentono di creare gruppi di opposizione e alleanze antagoniste, o contro-egemoniche? Il pensiero di Laclau, come vedremo, offre una risposta a questi interrogativi, ma lascia spazio anche ad ulteriori domande. Per il momento basta dire che il nesso tra queste domande e una pratica politica di emancipazione sembra ormai ovvio. Si tratta infatti di valorizzare le dimensioni di potenziamento delle lotte sul piano discorsivo, senza la “ritirata culturalista” dall’impegno politico, tipica di un essenzialismo particolaristico, e contrastando l’assunto dequalificante secondo cui le donne sono solo vittime passive della dominazione maschile e gli uomini gli unici agenti sociali capaci di egemonia.

In questo contesto acquista significato l’obiettivo polemico di Fraser, quel “simbolicismo” che ella individua nel lacanismo neo-strutturalista anch’esso fondato su un concetto discorsivo, ma non pragmatico,

dell'identità.⁹ Lo strutturalismo ha infatti la caratteristica fondamentale di astrarre dalle pratiche e dal contesto sociale della comunicazione, in linea con l'astrazione dalla pratica e dal contesto che è la caratteristica fondante della linguistica di Saussure quando distingue tra significazione in *langue*, il codice o sistema simbolico, e in *parole*, che indica l'uso del linguaggio nella pratica comunicativa. Proprio perché costruito sulla scorta di questa distinzione saussuriana, l'approccio strutturalista si rivela di scarsa utilità rispetto alle intenzioni del femminismo in cerca di un concetto discorsivo dell'identità capace di emancipazione, in quanto tale approccio astrae dalla *parole*, dalle circostanze delle pratiche e quindi dalle questioni dell'*agency* e del soggetto (parlante), mettendo tra parentesi il contesto sociale della comunicazione, quindi i temi del potere e della diseguaglianza (cfr. Fraser, 2013c: 144 ss.). Lo strutturalismo associato al pensiero di Lacan produce quello che l'autrice indica col termine "lacanismo", che, lungi dal riflettere l'autentico

pensiero di Lacan, ne svela piuttosto la lettura neo-strutturalista accreditata presso alcune femministe¹⁰, convinte di trovarvi un qualche sostegno che però, secondo Fraser, è solo apparente. È senz'altro vero che, insistendo sul fatto che l'identità di genere è costruita discorsivamente, il lacanismo sfugge al biologismo freudiano, ammette il genere come socio-culturale e, in linea di principio, più aperto al cambiamento. Tuttavia il biologismo viene "rimpiazzato" con lo psicologismo, cioè: "the untenable view that autonomous psychological imperatives given independently of culture and history can dictate the way they are interpreted and acted on within culture and history" (Fraser, 2013c: 146). Da un lato il limite dello psicologismo, e dall'altro quello forse peggiore rappresentato dal "simbolicismo" che per Fraser altro non è che la reificazione di pratiche di significazione omogeneizzanti di un "ordine simbolico" onnicomprensivo e monolitico; reificazione essenzializzante, in altre parole, che finisce per offrire sostegno a tale ordine

⁹ Per una critica al neo-strutturalismo di Derrida, Foucault e Lacan si veda (Dews, 2007).

¹⁰ Ad es. Julia Kristeva; a L. Irigaray si guarda invece come a una femminista paradigmaticamente si oppone a Lacan.

con un illimitato potere causale di fissare la soggettività una volta per tutte: “Symbolicism, then, is [...] a normative ‘symbolic order’ whose power to shape identities dwarfs to the point of extinction that of mere historical institutions and practices” (ibid.: 147).

Il risultato sarebbe una concezione dell’ordine simbolico che essenzializza pratiche storiche contingenti e cancella tensioni, conflitti e possibilità di cambiamento, rendendo la combinazione di psicologismo e simbolicismo, come pure il concetto discorsivo dell’identità che ne deriva, assai poco utile alle teorizzazioni femministe.

Ciò che si perde di vista è infatti la questione dell’egemonia culturale, il modo in cui l’autorità culturale dei gruppi dominanti nella società è istituita e contestata: essa non è in discussione, come non lo sono le differenze che intervengono nelle negoziazioni tra gruppi sociali diversi che occupano differenti posizioni discorsive. Per il lacanismo, infatti, c’è sempre *un* ordine simbolico, un unico e sistematico universo di discorso in grado di nascondere, o di neutralizzare, i punti di vista alternativi, le lotte per la

definizione dei significati sociali, la competizione tra definizioni egemoniche e contro-egemoniche delle situazioni sociali, i conflitti sull’interpretazione dei bisogni sociali. Il concetto discorsivo dell’identità di tipo pragmatico, al contrario, ha molte delle caratteristiche di cui il femminismo ha bisogno per comprendere la complessità delle identità sociali, la formazione di gruppi, la contestazione dell’egemonia culturale. Esso insiste sul contesto e la pratica sociale della comunicazione, studia la pluralità di luoghi e pratiche discorsive storicamente mutevoli, fornendo un’alternativa tanto a una concezione dell’identità di genere reificata ed essenzialista, quanto alla semplicistica negazione dell’identità, permettendo di muoversi agevolmente tra essenzialismo e nominalismo: “between reifying women’s social identities under stereotypes of femininity, on the one hand, and dissolving them into sheer nullity and oblivion, on the other” (Fraser, 2013c: 157). Pertanto, con l’aiuto di un concetto pragmatico di discorso possiamo accettare la critica dell’essenzialismo senza diventare postfemminista (ibid.: 158).

Questo uso virtuoso dell'identità discorsiva non elimina però la gerarchia dominante/dominato, che appare dunque ineludibile: il fatto che tale gerarchia sia mobile non la rende meno dicotomica, semmai introduce un andamento dialettico che non elimina la polarità. L'esistenza di tale dicotomia sembrerebbe anzi la condizione necessaria per un sapere progressista come quello femminista, dato che la relazione tra il primo e il secondo elemento di ogni dicotomia è una pura questione di rapporti di forza: dal piano epistemologico si passa cioè a quello politico. È possibile uscire dalla logica del rapporto tra interessi opposti o, per meglio dire, dalla gabbia rappresentata dall'analisi di questo rapporto? A questa domanda dovremmo rispondere affermativamente e non per eccesso di ottimismo. Non c'è dubbio, infatti, che un femminismo di emancipazione parte dal riferimento a una qualche essenza femminile che fonda la resistenza delle donne alla "macchina" discorsiva del potere maschile. Ma se è così, possiamo ammettere che lo sforzo patriarcale di

contenimento e dominio (e categorizzazione) della femminilità possa essere proprio ciò che genera forme di opposizione. Lo spazio di resistenza femminile che così viene ad aprirsi non è quindi più tale in nome del fondamento sottostante all'ordine patriarcale, ma accoglie un principio attivo eccedente rispetto alla forza oppressiva (cf. Žižek, 1999: 302-303).¹¹ In sostanza, è il potere oppressivo stesso a generare, hegelianamente, una forma di resistenza.

Questo significa che vi è una differenza importante tra le politiche identitarie della seconda generazione del femminismo ("secondo atto"), solitamente qualificate come postmoderne e forse fallimentari sul piano dell'emancipazione, e la soggettivazione politica intesa come sovversiva di un intero spazio sociale. Le prime tentano sì di destrutturare e ridefinire le logiche identitarie tradizionali, ma devono poi lasciare spazio alle seconde, che non sono più improntate a una "comunanza di genere" bensì a un criterio anti-essenzialistico

¹¹ Non diversamente si esprime Marx a proposito del capitalismo: esso non finirà a causa di una resistenza da parte di forze esterne appartenenti alla tradizione precapitalistica, ma

della incapacità del capitalismo stesso di limitare il suo antagonismo intrinseco. Per Marx il limite del capitalismo è il Capitale stesso (cfr. Žižek, 1999: 303, nota).

della singolarità e della relazione simbolica. Tale passaggio di consegne appare oggi indispensabile se si intende la politica come: “the moment in which a particular demand is not simply part of the negotiation of interests but aims at something more, and starts to function as the metaphoric condensation of the global restructuring of the entire social space” (Žižek, 1999: 248)

Questo passaggio di consegne è presente nella teoria di Ernesto Laclau, quando vi si ipotizza la proliferazione di forme “strategiche” di costruzione e negoziazione della soggettività politica (cf. Marchart, 2004: 54-58). Forse è questa la chiave per capire Laclau: proprio perché non c’è niente di simile a un “fondamento comune”, le identità in conflitto vanno forgiate strategicamente e politicamente, che è un modo di creare “egemonia”. Per questa ragione, lo sviluppo di una teoria (filosofica) dell’egemonia è una preconditione per un tipo di pensiero strategico, cioè politico, dove la reciproca contaminazione di campi (filosofico, politico, pratico/teorico) conduce alla creazione di un progetto di lavoro congiunto: il progetto di una democrazia plurale e radicale.

3. “Universalità vuota” e “logica dell’equivalenza”: la prospettiva di Ernesto Laclau

Il celebre *Emancipation(s)* di Laclau ci offre la seconda prospettiva sui rapporti tra emancipazione e soggettività politica. In questo scritto la nozione di emancipazione si articola in diverse dimensioni (Laclau, 2007a). In primo luogo quella *dicotomica*, per cui tra il momento emancipatorio e l’ordine sociale che lo ha preceduto c’è una discontinuità radicale; in secondo luogo una dimensione *olistica*, perché l’emancipazione si ripercuote in tutti gli ambiti della vita sociale; in terzo luogo la dimensione della *trasparenza*: se l’emancipazione è assoluto sradicamento delle ragioni dell’alienazione nei suoi vari aspetti (politico, economico, religioso, culturale, ecc.), allora essa presuppone l’eliminazione del potere, l’abolizione della dicotomia soggetto/oggetto, e la gestione di interessi collettivi da parte di agenti identificabili con una nuova totalità. La quarta dimensione è la *pre-esistenza* di ciò da cui ci si deve emancipare rispetto all’atto emancipatorio stesso (l’emancipazione,

in altri termini, non è un atto di creazione ma di liberazione da qualcosa che precede l'atto liberatorio-emancipatorio). In quinto luogo, all'emancipazione inerisce la dimensione del *fondamento*, cioè delle *ragioni* alla base di ogni progetto di emancipazione. Esse conducono all'ultima dimensione, quella *razionale*, che è il momento in cui la realtà che ci sta di fronte cessa di essere un'opaca positività. Detto in altri termini, tra l'identità da emancipare e l'"altro" che vi si oppone deve esserci un rapporto di oggettività: l'altro deve essere reale e non riconducibile a nessuna figura del "sé". Quest'ultima dimensione è rappresentabile con l'idea che l'emancipazione impone l'oggettivazione di due poli dell'atto emancipatorio: io che mi emancipo sono oggettivabile rispetto all'altro da cui devo emanciparmi.

Sembra allora esservi una sorta di incompatibilità tra la prima dimensione, quella dicotomica, e la sesta, quella razionale. Se la dicotomia è reale c'è incommensurabilità tra i due poli, ma se c'è incommensurabilità non c'è un solo argomento razionale in grado di spiegare (cioè rendere razionale e

oggettivo) sia l'ordine rigettato, sia quello che l'emancipazione dovrebbe inaugurare. La questione è complicata: si tratta di capire se c'è spazio per un'emancipazione femminile autentica che sia in grado, da un lato, di mantenere l'incommensurabilità tra universo maschile e femminile, evitando che il secondo sia una riscrittura del primo; e, dall'altro, di fornire ragioni all'emancipazione femminile, perché ciò richiede la possibilità di una base razionale di commensurabilità.

Ciò induce Laclau a sostenere che l'emancipazione è legata al destino dell'universale. Se la dimensione delle ragioni prevale, e l'emancipazione diventa un atto di fondazione radicale, l'azione emancipatoria non può essere il lavoro di un soggetto particolaristico: dicotomia radicale e fondamento sono realmente incompatibili, ma entrambe le alternative richiedono la presenza dell'universale. Se l'universale non emerge dal particolare (cioè da un terreno storico, culturale, politico, simbolico, ecc.), l'emancipazione

diventa impossibile¹². Il particolarismo presuppone una totalità sociale entro cui i particolari si costituiscono, e questo suggerisce, come scrive Laclau, che l'universale può emergere solamente dal particolare, perché è solamente la negazione di un particolare contenuto che trasforma quello stesso contenuto nel simbolo di una universalità che lo trascende (Laclau, 2007b: 15). In altre parole, la relazione tra particolare e universale dipende dal contesto antagonistico ed è, nel senso stretto del termine, egemonica, con la conseguenza che la dimensione del fondamento (la quinta) è incompatibile con l'emancipazione. Infatti, il particolare nega e al tempo stesso richiede l'universale; l'universale è, al tempo stesso, impossibile per il particolare e necessario quando il particolare vuole forzare se stesso a essere di più di quello che è, quando cerca di assumere un ruolo (universale) che può essere solo precario.

Questa situazione contraddittoria è bene espressa dal fatto che essere oppresso è parte dell'identità

di chi vorrebbe emanciparsi, cioè dell'identità di chi lotta per l'emancipazione: senza l'oppressore l'identità dell'oppresso sarebbe diversa. In altri termini, la costituzione dell'identità del secondo richiede e al tempo stesso rifiuta la presenza del primo. L'emancipazione si avvolge dunque in un'aporia? Se non è possibile uscire dal paradigma hegeliano soggetto/oggetto (dominante/dominato), il femminismo deve fare a meno, oltre che dell'eguaglianza, anche dell'emancipazione? Questo sembra sostenere Laclau quando scrive che il discorso dell'emancipazione oggi è finito, per lo meno quando il contesto in cui se ne parla è quello postmoderno o post-filosofico del multiculturalismo. Diventa allora indispensabile esplicitare le premesse hegeliane di Laclau, chiarendo, ancora una volta, il rapporto tra universale e particolare nella sua connessione tra maschile e femminile.

L'opposizione hegeliana tra universalità *astratta* e universalità *concreta* è tale per cui il passaggio alla seconda avviene a partire dalla piena

¹² L'esempio di Laclau è la "classe universale" di Marx, il proletariato, che può compiere il suo lavoro emancipatorio perché è

diventata l'essenza umana pura che ha abbandonato ogni appartenenza particolaristica.

affermazione della negatività attraverso la quale l'universale nega interamente il proprio contenuto particolare: affinché l'universalità possa diventare concreta, essa deve cessare di essere un mezzo neutrale e astratto del proprio contenuto particolare. Il primo passo verso una universalità concreta coincide quindi con la negazione radicale dell'intero contenuto particolare: solo attraverso tale negazione l'universale diventa reale e comincia a esistere (cf. Žižek, 1999: 112).

In quali modi concepire, dunque, il rapporto tra l'universale e il suo contenuto particolare rispetto a un soggetto politico? Potremmo ipotizzare, in un primo caso, un concetto di universale neutrale, indifferente al suo contenuto particolare, ossia un soggetto come sostanza neutrale comune a tutti gli uomini, indifferente ai generi, e quindi tale da rappresentare la fondazione filosofica dell'eguaglianza politica tra i sessi: in sostanza, l'universale del liberalismo politico classico. In secondo luogo, riferirci all'interpretazione marxista critico-ideologica, che scorge, al di là dell'universalità del soggetto, la predominanza di alcune caratteristiche maschili (quando si parla di soggetto, in pratica, si fa riferimento a un individuo

maschio, bianco, di classe borghese), e soprattutto sostiene, in modo più radicale, che il "gesto dell'universalizzazione", dell'annullamento delle differenze particolari – quindi la forma dell'universalità astratta in quanto tale – non è privo di genere, ma intrinsecamente maschile, "since it defines the modern male attitude of domination and manipulation" (Žižek, 1999: 117).

La differenza sessuale, dunque, lungi dal rappresentare solamente la distinzione tra due specie del genere umano, implica due diverse modalità della relazione stessa tra universale e particolare. Infine, la terza versione è quella elaborata da Laclau: l'universale è "vuoto", ma proprio per questo è già egemonizzato da qualche contenuto particolare e contingente che agisce come suo sostituto. Ogni universale è un campo di battaglia nel quale la moltitudine dei contenuti particolari combatte per l'egemonia (cf. Gasché, 2004); per cui, se la sostanza del soggetto privilegia (surrettiziamente) l'uomo rendendo la donna subalterna, ciò non costituisce un fatto inscritto nella natura del soggetto, ma qualcosa che può

venire sovvertito attraverso la lotta per l'egemonia.

Rispetto alla prima versione del rapporto tra particolare e universale, quella di Laclau non presuppone alcun contenuto dell'universale che sia effettivamente neutrale e quindi ammette che ogni contenuto concreto dell'universale è il risultato contingente della lotta per l'egemonia (Laclau, 2007b: 26). In altre parole, l'universale è un particolare che in un dato momento è diventato predominante. In sé, l'universale è assolutamente vuoto:

If democracy is possible, it is because the universal has no necessary body and no necessary content; different groups, instead, compete between themselves to temporarily give to their particularism a function of universal representation. Society generates a whole vocabulary of empty signifiers whose temporary signifieds are the result of a political competition. (Laclau, 2007b: 35)

Come vedremo tra poco, sono significati equivalenti, che non escludono affatto ma, anzi, costituiscono logiche egemoniche.

Il concetto laclauiano di universalità come vuota cornice entro cui contenuti particolari combattono per l'egemonia e il concetto marxiano classico di universalità vuota in quanto "falsa", perché privilegia surrettiziamente un interesse particolare, si differenziano significativamente per il modo in cui chiamano in causa il divario tra universale e particolare. Per Laclau infatti lo scarto è tra la "pienezza assente"¹³ dell'universale e un contenuto particolare contingente che agisce come suo sostituto¹⁴. Si prenda l'esempio classico dei diritti umani. Egli insiste sullo scarto tra l'universalità vuota e il suo contenuto determinato: il legame tra il concetto universale vuoto di "diritti umani" e il suo contenuto particolare è infatti contingente. Ciò significa che, dal momento in cui sono stati formulati, i diritti umani hanno cominciato a funzionare come significante vuoto il cui contenuto poteva essere conteso e allargato. Ogni contenuto particolare (diritti delle donne, dei bambini, dei gruppi culturali, ecc.) non applica

¹³ Si veda, ad esempio, Laclau (2007b: 28): "the universal is the symbol of a missing fullness".

¹⁴ Si veda, in particolare, Laclau (2007c), dove il legame tra l'universale e il contenuto

particolare che lo sostituisce è descritto come contingente, poiché è il risultato di una lotta politica per l'egemonia. L'esistenza dell'universale si basa sempre su un significante vuoto.

semplicemente il concetto di diritti umani a un nuovo ambito, ma ridefinisce retroattivamente il concetto stesso.

Come chiarisce Žižek, nei processi di universalizzazione egemonica la soggettività è l'agente che compie tale operazione, saldando l'Universale come un contenuto particolare (Žižek, 1999: 214). Tuttavia, ogni identificazione egemonica è intrinsecamente instabile essendo il risultato contingente di una lotta. La mancanza costitutiva, ossia la pienezza assente del significante vuoto, non può essere colmata da nessun contenuto stabile e positivo. Di qui la condanna delle politiche multiculturaliste e del pensiero politico che le vorrebbe fondare: asserire l'esistenza di identità separate e differenti significa ammettere che tali identità si costituiscono *attraverso* il pluralismo culturale e la *differenza*. Ma non c'è modo di pensare una possibile esistenza monadica per un gruppo particolare inserito entro una comunità più ampia (Laclau, 2007d: 48-51); al contrario, una parte della definizione della sua identità è il risultato della costruzione di un complesso ed elaborato sistema di relazioni con altri gruppi regolato da norme che

trascendono il particolarismo di ognuno di essi. Le politiche multiculturaliste sono dunque condannate all'auto-confutazione in ragione di un inevitabile appello a qualcosa che trascende la loro particolarità: gruppi dotati di identità differenti si danno solo se è possibile identificare un fondamento di tali differenti identità in un metacriterio di riferimento che consenta di dire "questo è il gruppo A, questo il gruppo B, ecc."

Fin qui niente di nuovo, se non fosse che Laclau, hegelianamente, assume come ulteriore ragione di tale auto-confutazione il fatto che asserire un'identità differente e distinta da altre identità altrettanto particolari implica l'inclusione dell'identità dell'altro come forma attraverso cui limitare se stessi. Questo produce una consacrazione dello *status quo* delle relazioni comunitarie. Sulla stessa linea, e in maniera più radicale, Laclau condanna l'"essenzialismo strategico" tipico della costruzione di identità politiche forti che non offrono basi sufficienti al calcolo e all'azione politici (Laclau, 2007d: 50). Allora, paradossalmente, l'essenzialismo è accettabile solo in quanto è strategico, cioè quando allude al

momento della costituzione di una identità particolare come contingente.

Questa contingenza è necessaria per capire la caratteristica più importante della politica contemporanea: il pieno riconoscimento del carattere limitato e frammentario dei suoi agenti storici. Mentre la modernità ha trovato impulso nell'aspirazione ad avere attori universali in grado di assicurare la pienezza di un ordine sociale perfettamente istituito, il punto di partenza dei conflitti sociali e politici contemporanei è, al contrario, la radicale affermazione della particolarità dei loro attori, e quindi la convinzione che nessuno di questi conflitti è in grado di realizzare la pienezza della comunità. Proprio per questo tale particolarità non può costruirsi esclusivamente attraverso le politiche della differenza, ma deve richiamarsi a principi universali. Il fallimento delle logiche della differenza consiste dunque nel fatto di trasformarsi nel contrario:

A pure particularistic stand is self-defeating because it has to provide a ground for the constitution of the differences as differences, and such a ground can only be a new

¹⁵ Il sociale per Laclau si costituisce attraverso operazioni pragmatiche (non empiriche) che fanno di un gruppo il creatore di

version of an essentialist universalism. (If we have a *system* of differences A/B/C, etcetera, we have to account for this systemic dimension and that leads us straight into the discourse of ground. If we have a *plurality* of separate elements A, B, C, etcetera, which do not constitute a system, we still have to account for this separation – and we are again engaged [...] in the positing of a ground [...]). (Laclau, 2007d: 58)

La logica della differenza deve quindi essere rimpiazzata dalla “logica dell'equivalenza e dell'eguaglianza”: mentre la prima rivela la dipendenza del particolare da una qualche nozione di universale, senza la quale il particolare non potrebbe asserire se stesso, la seconda esprime il processo attraverso cui una tale nozione si costruisce. Nella misura in cui la logica dell'equivalenza è, al pari di quella della differenza, un modo di fondazione del sociale, essa non solo è una costruzione senza la quale non si darebbe alcuna società o comunità, ma necessita di essere costantemente aggiornata e rinegoziata. La costruzione egemonica del sociale esclude infatti la ripetizione dell'essenza immutabile di un supposto sostrato comune,¹⁵ cioè di

un ordine: l'universale è una “costruzione pragmatica del sociale” e non “l'espressione di

un supposto universale astorico (di un *a priori* del sociale), perché il sociale è l'effetto di una costruzione pragmatica nel tessuto concreto della vita politica e sociale: invece di portare il marchio della necessità, l'universale è contingente o, per meglio dire, un "prodotto contingente e storico" (Lalcau, 2007f: 122), un universale relativo "contaminato" dalla particolarità. Infatti, come scrive Laclau,

The only status I am prepared to grant to universality is that of being the precipitate of an equivalential operation, which means that the "universal" is never an independent entity, but only the set of "names" corresponding to an always finite and reversible relation between particularities. (Laclau, 2000a: 194)¹⁶

La logica dell'equivalenza non si esaurisce nel processo che conduce a tale universalizzazione relativa. Se non c'è alcuna universalità che opera "come universalità pura" in se stessa e per se stessa (ibid.: 208), e se l'universale viene condiviso dalle componenti particolari inserite nella medesima totalità sociale, esso deve incarnarsi in qualcosa che gli è essenzialmente incommensurabile, cioè

in una particolarità. Infatti, il secondo momento dell'emancipazione, come abbiamo visto, è l'operazione mediante cui attribuire a una richiesta particolare una funzione di rappresentazione universale – cioè darle il valore di un (possibile) orizzonte che conferisce coerenza alla catena di equivalenza, mantenendola indefinitamente aperta (Laclau, 2007d: 57-58). In altri termini, la seconda funzione della logica dell'equivalenza e dell'eguaglianza consiste nell'universalizzare un certo particolare sulla base della sua sostituibilità con un infinito numero di particolarità (Laclau, 2000a: 193).

È proprio qui che diventa evidente il nesso tra la concezione laclauiana dell'universale e la sua teoria dell'egemonia: lo sfondo teoretico che mostra l'inestricabilità di universale e particolare rende infatti egemonico questo legame (cf. Gasché, 2004: 26). In sostanza, se la società manca di pienezza, è necessario che un gruppo particolare assuma coi suoi simboli la funzione di rappresentazione universale entro l'intero sistema di differenze.

un requisito necessario della ragione" (Laclau, 2007e: 103-104).

¹⁶ In altre parole, l'universale non precede né regola tale catena di equivalenze, ma è

l'effetto prodotto da operazioni di equivalenza ripetute.

Come scrive Laclau, non c'è universalità che non sia anche egemonica; ma questo significa che il potere egemonico che scaturisce da tale assetto è “precario e minacciato” (Laclau, 2007d: 55; cf. 2000a: 193). Allo stesso tempo, senza questo tipo di universale, che è l'unico conseguibile, il tessuto sociale è destinato a disgregarsi.

In sintesi, l'universale è necessario perché un qualche particolare si autoafferma nel sociale, e testimonia, per così dire, della mancanza costitutiva di ogni identità particolare e quindi di ogni ordine sociale comunitario¹⁷. L'universale non solo è presentato come “empty signifier” ma anche come un “empty space” che può essere riempito solamente da un particolare (Laclau, 2000b; 2007b): questo vuoto è dunque costitutivo dell'universalità in quanto, appunto, è essenziale al sociale. In *Contingency, Hegemony, Universality* Laclau sottolinea che “empty signifiers represent [...] the limit of socially attainable universalization” (Laclau, 2000a: 211), per cui il carattere vuoto

dell'universale impedisce di dedurre i contenuti che di volta in volta riempiono lo spazio sociale. In sostanza, sebbene lo spazio vuoto debba incarnarsi in *qualche* contenuto concreto, esso è indifferente al contenuto che lo riempie (Laclau e Zac, 1994: 15; cf. Laclau, 2007d: 60). Ogni forza può occuparlo (Laclau, 2007e: 92-93).

Com'era facile immaginare, il concetto di universalità vuota ha suscitato alcune perplessità. Il dubbio è che una universalità astratta, liberata dalle insidie della finta (ideologica) astrattezza del soggetto liberale, finisca per riprodurre una forma di astrazione certamente non ideologica ma forse inutilizzabile a fini emancipatori. Nei dialoghi di *Contingency, Hegemony, Universality*, ad esempio, Judith Butler chiede a Laclau se la nozione di universalità vuota sia davvero sempre vuota, come viene postulata (Butler, 2000a: 34), oppure se essa porti i segni degli esclusi, quasi come uno spettro della sua interna distruzione, cioè come minaccia del suo stesso formalismo

¹⁷ Si veda anche Žižek (2012: 442-443) quando scrive che ogni universalità è segnata da un contenuto particolare; in modo speculare, anche ogni posizione particolare è insidiata dalla sua implicita universalità. Pertanto, in un dato

ordine sociale una rivendicazione universale può essere sostenuta soltanto da un gruppo al quale sia impedita la realizzazione della sua identità particolare.

(Butler, 2000b: 167). La replica è che se l'universalità è un *empty signifier* questo non significa vuoto assoluto, perché la sola universalità possibile è quella che si costituisce attraverso una catena di equivalenze (Laclau, 2000c: 304-305). È una replica abbastanza netta, ma il dubbio di Butler rimane e ha a che fare con la domanda, inevitabile, sull'effettiva equivalenza dei contenuti particolari: ogni contenuto è davvero equivalente agli altri nella competizione che sfocia nel riempimento dello spazio sociale? Come assicurare che il contenuto particolaristico egemonico incontri le richieste della democratizzazione del sociale? Proprio perché è impossibile ascrivere alla democrazia una qualsiasi essenza teleologica, proprio perché lo spazio universale è vuoto, esso può essere occupato da qualunque forza, non necessariamente democratica (Laclau, 2007d: 65). Come Laclau ammette, la democrazia non è necessariamente lo spazio politico in cui domina

incontrastato il “migliore” dei contenuti (Laclau, 2007e: 100).

In sostanza, l'organizzazione egemonica del sociale è indecidibile (cfr. Laclau, 1990: 80): è egemonica perché non è determinata oggettivamente, e perché decisioni diverse sono comunque possibili – “the realm of philosophy comes to an end and the realm of politics begins” (Laclau, 2007f: 123). Come si deve concepire, allora, l'universale necessario all'emancipazione? Forse nemmeno l'epoca filosofica dell'emancipazione è finita: dobbiamo ancora fare i conti con il concetto di universale emancipatorio, sia politicamente sia filosoficamente¹⁸.

La chiarificazione concettuale del soggetto in cerca di emancipazione non è conclusa, né lo è l'analisi delle condizioni attraverso cui consegue la sua emancipazione. Quelle del “chi” e del “come” sono, almeno in parte, questioni ancora aperte.

4. La giustizia “tridimensionale” nell'età della globalizzazione

¹⁸ Questo “qualcosa” che indica a un contenuto particolare la sua funzione di universale non può essere un contenuto fisso, per esempio una qualche immutabile essenza della umanità che precede ogni pratica reale della

politica o dell'etica. Infatti, la crisi dell'universalismo essenzialista ha portato la nostra attenzione sui *fondamenti* (al plurale) contingenti del suo emergere e sui complicati processi della sua costruzione (Laclau, 1994: 2).

La teoria laclauiana dell'emancipazione afferma che il particolare può assurgere a universale ma non spiega *chi* sia questo particolare, né *come* esso possa "agganciare" altri soggetti particolari nella formazione di quella catena di identità equivalenti in cerca di emancipazione, cioè di giustizia. *Prima facie* è difficile ricondurre questo soggetto a una comunità particolare in grado di garantirgli giustizia: la spinta universalistica del pensiero di Laclau sembra impedirlo. Ma non è solo questo: in modo funzionale all'argomento che verrà sviluppato da qui in avanti, Laclau avverte che viviamo in società in cui siamo sempre meno capaci di riferirci a un "livello singolo o principale" per costituire la nostra identità di agenti sociali. Le nostre identità assomigliano sempre di più a "sé multipli", sono instabili e subiscono l'effetto della proliferazione dei livelli sociali su cui vengono prese le decisioni che influenzano le nostre vite.

As a result, [...] the constitutive role of representation in the formation of the will, which was partly concealed in more stable societies, now becomes fully visible. The level of national politics, for instance, can operate as one on which the discourses of the representatives proposes forms

of articulation and unity between otherwise fragmented identities. This means that we cannot escape the framework of the representative processes, and that democratic alternatives must be constructed that multiply the points from and around which representation operates [...]. (Laclau, 2007e: 99)

Questa affermazione fa il paio con quella di Fraser secondo cui il discorso dell'egemonia ha ampiamente superato le discussioni che servivano a mettere a fuoco esclusivamente il problema di *ciò* che è dovuto ai membri di una comunità in termini di giustizia (redistribuzione o riconoscimento?), e si è trasformata rapidamente in discussioni su *chi* debba contare come membro e su *quale* sia la comunità di riferimento: in gioco non è solo il "cosa" ma anche il "chi" (Fraser, 2013d: 189-193). A complicare la messa a fuoco di questa soggettività è il fatto che essa risulta visibile solo se la collochiamo su un meta-livello. Il problema della "cornice" entro la quale attuare i processi di rappresentanza è quello che si pone qui. Per usare un'espressione di Fraser, è il problema del "quadro" (*frame*), cioè del livello politico su cui si colloca il soggetto della giustizia, non risolto anche se annunciato nelle riflessioni

laclauiane sulla capacità egemonica dell'identità particolare di assurgere al livello dell'universale. In sostanza, se distribuzione e riconoscimento potevano apparire come le dimensioni esclusive della giustizia nel contesto keynesiano-westfaliano, dove la soggettività politica si riferisce allo Stato territoriale, una volta posta la questione del quadro – che diventa l'oggetto stesso della contestazione – emerge una terza dimensione della giustizia che Fraser chiama “politica” (ibid.: 194-195).

Non è “politica” nel modo in cui lo sono le altre: in questo contesto, parlare di “dimensione politica” significa fare riferimento al raggio di azione della giurisdizione statale e alle regole per mezzo delle quali lo Stato disciplina il conflitto. La dimensione politica, in altre parole, specifica l'estensione delle altre dimensioni: decide chi è incluso e chi è escluso da redistribuzione o riconoscimento, stabilisce le regole decisionali e le procedure per rappresentare e risolvere i conflitti. È un meta-livello rispetto al piano su cui si dispongono le rivendicazioni di classe o di status: “Centered on issues of membership and procedure, the political dimension of

justice is concerned chiefly with *representation*” (ibid.: 195).

Dopo redistribuzione e riconoscimento, dunque, abbiamo bisogno della rappresentanza, concettualmente distinta sia dalla dimensione economica sia da quella culturale. Come le altre, essa può dare origine a specie concettualmente distinte di ingiustizia: distribuzione iniqua e mancato riconoscimento si affiancano quindi a forme di *misrepresentation* che si verificano quando le linee di confine della dimensione politica, e quindi le regole decisionali, sono ingiuste nel senso che negano ad alcuni la possibilità di partecipare al pari degli altri all'interazione sociale. La *misrepresentation* non è perciò riconducibile alle forme “ordinarie” di ingiustizia, potendo verificarsi anche in assenza delle altre due forme. Ne è un esempio l'ingiustizia che riguarda i confini della rappresentanza: se vengono tracciati in modo da escludere alcuni soggetti dalla possibilità di partecipare alle controversie in materia di giustizia, siamo di fronte a una “mistificazione del quadro” (*misframing*), che è particolarmente significativa perché, in primo luogo, è una forma di ingiustizia

di secondo livello rispetto alle ingiustizie di ordine “primario” come mancata distribuzione o riconoscimento negato e, in secondo luogo, è la forma di *misrepresentation* che la globalizzazione ha reso sempre più saliente.

Insofar as globalization is politicizing the question of the frame, it is also making visible an aspect of the grammar of justice that was often neglected in the previous period. It is now apparent that no claim for justice can avoid presupposing some notion of representation, implicit or explicit, insofar as none can avoid assuming a frame. Thus, representation is always already inherent in all claims for redistribution and recognition. The political dimension is implicit in, indeed required by, the grammar of the concept of justice. Thus, no redistribution or recognition without representation. (Fraser, 2013d: 199)

Il problema è dunque il seguente: se nell’epoca della redistribuzione e del riconoscimento il *frame* è lo stato keynesiano-westfaliano, nell’epoca post-westfaliana dobbiamo ridefinire la cornice: nessuna richiesta di giustizia può infatti evitare di presupporre una qualche rappresentanza cioè “assumere un quadro”. Fraser non intende sostenere che la dimensione fondamentale della giustizia è quella politica, o che essa sia più importante di quella culturale e di quella economica: le

tre dimensioni sono infatti intrecciate e interagenti. Allo stesso modo in cui l’efficacia di una rivendicazione in favore della distribuzione e del riconoscimento culturale dipende dalle relazioni di rappresentanza, così la capacità di rappresentare le proprie istanze politiche dipende dai rapporti di classe e di status: regole decisionali formali e rapporti di potere radicati nella struttura economica e nell’ordine di status si intrecciano variamente nel rendere effettiva la capacità di influenzare il dibattito pubblico. L’inclusività democratica non dipende quindi solo dalle regole formali della partecipazione, ma anche dai rapporti di forza che esigono di essere rappresentati nel conflitto deliberativo. Di conseguenza, gli sforzi per sconfiggere l’ingiustizia non possono coincidere con le azioni politiche tradizionali, classicamente orientate a colpire un solo tipo di ingiustizia, e le lotte contro la cattiva distribuzione e il mancato riconoscimento non possono avere successo se non si coniugano con quelle contro la mistificazione della rappresentanza, e viceversa. Pertanto, la domanda politica fondamentale della nostra epoca è: come possiamo unire le

lotte contro la cattiva distribuzione, il mancato riconoscimento e la mistificazione della rappresentanza in un quadro politico ormai definitivamente post-westfaliano?

Secondo l'approccio "trasformativo" di Fraser (2013d: 200-206) è proprio la grammatica sottesa all'ordine westfaliano a essere messa in discussione, con la conseguenza che il "chi" della giustizia non può sempre trovare sostegno nello Stato. Al contrario, i principi sottesi allo Stato territoriale e alla realtà post-westfaliana si integrano allo scopo di sconfiggere le ingiustizie prodotte dal *misframing*, cambiando in tal modo non solo i confini del "chi" della giustizia, ma anche il modo in cui vengono strutturati (ibid.: 200-201). L'ambizione di certi movimenti trasformativi è in primo luogo la creazione di nuove arene democratiche per discutere del quadro e rinegoziarne i confini. Nel World Social Forum, ad esempio, alcuni fautori della politica trasformativa hanno costituito una sfera pubblica transnazionale in cui possono partecipare su un piano di parità alla risoluzione delle controversie sul quadro e in questo modo stanno creando le condizioni di possibilità di nuove

istituzioni di giustizia democratica post-westfaliane (cf. Fraser, 2006; 2008a).

La politica trasformativa ha quindi il merito di individuare un terzo livello di ingiustizia politica, al di sopra di quelli già individuati (mancata distribuzione, riconoscimento negato, e mistificazione del quadro), che consiste nella mancata istituzionalizzazione della parità di partecipazione a livello meta-politico (cioè nelle deliberazioni riguardante il "chi", il soggetto della giustizia). A questo livello, il livello del "come", la posta in gioco è il *processo* con cui viene costruito lo spazio politico di ordine primario e l'ingiustizia che il soggetto politico subisce a questo livello (terziario) è definibile come "mistificazione della rappresentanza meta-politica" (Fraser, 2013d: 206). È l'ingiustizia che si consuma quando gli stati e le *élites* transnazionali monopolizzano le attività di definizione del quadro, negando ad alcuni il diritto di parola e bloccando la creazione di arene democratiche in cui le rivendicazioni dei soggetti danneggiati possono essere considerate e accolte. L'esclusione della maggior parte delle persone dalla partecipazione ai meta-discorsi significa che il problema del "come" della

giustizia non è trattato democraticamente, nel senso che alla maggioranza viene negata la possibilità di partecipazione paritaria al processo decisionali relativo al “chi”.

Tutto ciò ci riporta alle critiche di Butler a proposito del difficile rapporto tra emancipazione e democrazia in Laclau: se la globalizzazione mette in luce le ingiustizie insite nella mistificazione del quadro, e le lotte trasformative contro la globalizzazione neoliberale svelano la mistificazione della rappresentanza meta-politica, le modalità dell’emancipazione (il “come” della giustizia), in assenza di istituzioni che possano rendere pubbliche e risolvere democraticamente le controversie sulla rappresentanza politica del soggetto che cerca di emanciparsi, sono seriamente minacciate. L’assenza di istituzioni intralcia gli sforzi per ottenere giustizia, ma rivela anche le profonde connessioni tra democrazia e giustizia: “The effect is to bring to light a structural feature of current conjuncture: struggles for justice in a globalizing world cannot succeed unless they go hand in hand with struggles for meta-political democracy. At this level too, then, no redistribution

or recognition without representation” (Fraser, 2013d: 206).

In questo frangente storico di supremazia del neoliberalismo, una lotta contro-egemonica non avviene semplicemente mediante la sostituzione di un gruppo particolare con un altro, nel momento in cui il primo dimostra capacità contro-egemoniche universalistiche; passa invece attraverso la presa d’atto che i requisiti della giustizia non sono determinabili in maniera monologica, bensì mediante la ricerca di approcci dialogici che trattino la giustizia come materia di processi decisionali collettivi e democratici (Shapiro, 1999; Benhabib, 2004; Forst, 2002).

La grammatica della teoria della giustizia si sta trasformando: essa non è più solo “teoria della giustizia sociale” bensì, soprattutto, “teoria della giustizia democratica”. Evidentemente – per dirla con Alain Badiou – l’elaborazione teorica delle politiche democratiche radicali non si è mai conclusa, ed essendo il concetto di libertà prigioniero del liberalismo, è la “vecchia” nozione di eguaglianza (democratica) quella che dobbiamo

elaborare per concepire una politica di emancipazione post-marxista.

5. Femminismo post-westfaliano: quale emancipazione?

Grazie a Fraser possiamo immaginare che gli esiti infausti del neoliberalismo riattivino la promessa di emancipazione del femminismo di seconda generazione. L'analisi tridimensionale dell'ingiustizia permette infatti di pensare a un'integrazione equilibrata delle dimensioni della redistribuzione, del riconoscimento e della rappresentanza che fino a questo momento hanno ricevuto considerazioni disgiunte. Il risultato è che alcuni aspetti irrinunciabili della critica femminista, se fondati su un'analisi aggiornata della totalità sociale, finiscono per collegare in maniera inedita emancipazione femminile e critica del capitalismo: l'ipotesi è che la soggettività politica femminile possa unirsi ad altre soggettività rendendo operative le intuizioni post-westfaliane inutilizzabili nel quadro del capitalismo precedente centrato sullo Stato. La portata transnazionale del capitale impedisce infatti che le capacità pubbliche

coinvolte nelle lotte per l'emancipazione trovino una rappresentanza esclusiva nell'ambito dello Stato territoriale; il compito sembra quello di rompere l'esclusiva identificazione della democrazia con comunità politiche circoscritte e di unirsi ad altre forze progressiste in movimenti contro-egemonici che possano sostenere un ordine politico post-westfaliano e "multiscala" (Fraser, 2008c: capp. 2, 5), democratico a ogni livello (nazione e post-nazionale) e teso a superare le ingiustizie lungo tutti gli assi (redistribuzione, riconoscimento, rappresentanza).

Il tentativo di estendere l'ambito della giustizia al di là dello Stato-nazione non è però privo di difficoltà e paradossi. Primo fra tutti il fatto che le idee di emancipazione proprie del femminismo subiscono un profondo mutamento di significato nell'età neoliberale. A prescindere dal fatto, già molto rilevante, che le critiche all'economicismo o all'androcentrismo, per esempio, possono risentire di una certa indeterminatezza dovuta al venir meno del riferimento univoco alle istituzioni westfaliane in grado di recepirle e/o soddisfarle, l'obiettivo

primario dell'attuale "terzo atto" del femminismo di seconda generazione è secondo Fraser essenzialmente uno: sottrarsi alla tentazione di identificarsi esclusivamente con la politica dell'identità minimizzando così la critica dell'economia politica e finendo con l'allearsi, sebbene involontariamente, con lo sviluppo del neoliberismo (Fraser, 2013e; cfr. Eisenstein 2005). Cerchiamo dunque di capire dove si nasconde la beffa o, se vogliamo, l'ironia della storia del femminismo come storia parallela del capitalismo. In questa analisi trovo infatti che vi sia una involontaria ma significativa convergenza sugli obiettivi polemici di Fraser e Laclau: l'attenzione per il danno che, sul piano dell'emancipazione, i gruppi particolari subiscono quando reiterano, oggi, politiche dell'identità particolaristiche e quindi non emancipatorie. Proprio come all'inizio del nostro discorso, il problema è capire quale emancipazione perseguire.

Il discorso dell'egemonia, dei rapporti di dominazione/emancipazione, è servito a chiarire la priorità di un concetto di emancipazione come non-dominazione. Al tempo stesso, il discorso di Laclau sulla "universalità vuota" ha chiarito che nemmeno

l'emancipazione è immune da una certa ambivalenza, in quanto produce liberazione ma anche tensioni nel tessuto sociale esistente: anche quando smantella il dominio e rovescia la gerarchia di dominazione, può non di meno dissolvere le basi etico-sociali esistenti e aprire la strada a esiti non democratici. In questo particolare frangente storico possono inoltre crearsi strane e pericolose alleanze tra femminismo e neoliberalismo, per esempio, nella lotta contro ogni forma di autorità tradizionale. Ciò su cui divergono, tuttavia, è sulle forme "post-tradizionali" di subordinazione di genere – vincoli sulle vite delle donne che non assumono la forma di assoggettamento personale, ma nascono da processi strutturali o sistemici (Fraser, 2013e: 225; cf. Okin, 1989; in part. 138). Si pensi al fatto che le responsabilità tradizionali della donna all'interno della vita familiare avvantaggiano la creazione di un mercato del lavoro asimmetrico che sottrae potere contrattuale alla donna. È difficile negare che questo è un mezzo di cui si serve il capitalismo neoliberale per mantenere un potere diseguale nella famiglia, che in questo modo asseconda

i processi di subordinazione mediati dal mercato. Tali processi sono quindi un obiettivo critico importante per il femminismo del terzo atto.

The point, of course, is not to drop the struggle against traditional male authority, which remains a necessary moment of feminist critique. It is, rather, to disrupt the easy passage from such critique to its neoliberal double – above all by reconnecting struggles against personalized subjection to the critique of a capitalism that, while promising liberation, actually imposes a new mode of domination. (Fraser, 2013e: 225)

Ecco perché, proprio quando il discorso sull'emancipazione accende le passioni degli attori dei nuovi movimenti sociali (multiculturalisti, femministe internazionali, attivisti dei diritti umani, no global, attivisti gay e lesbiche, democratici cosmopoliti, ecc.), occorre una piena consapevolezza delle spinte antidemocratiche e di mercatizzazione tipiche dell'epoca neoliberista. Bisogna cioè fare i conti con l'intrinseca ambivalenza dell'emancipazione, la quale può sia imboccare una direzione liberatoria sia contribuire alla creazione di nuovi assetti di dominazione (Fraser, 2013f). Se il femminismo di seconda generazione ha espresso insofferenza nei confronti delle forme di protezione sociale tipiche del liberalismo

androcentrico, ciò è servito non solo a rivelare il carattere oppressivo delle tutele sociali ma anche a sostenere le spinte del mercato, sostituendo alla dominazione di genere una oppressione peggiore, quella del mercato, che prospera sull'erosione delle tutele.

La capacità di mediare il conflitto tra emancipazione e tutela sociale è ciò che il femminismo di seconda generazione deve sviluppare. Le lotte per l'emancipazione del ventunesimo secolo serviranno a estendere e democratizzare le protezioni sociali rendendole più giuste, o a far progredire la deregolamentazione dei mercati?

Riferimenti bibliografici

- Benhabib, S. (2004), *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, J. (2000a), "Restating the Universal. Hegemony and the Limits of Formalism", in J. Butler; E. Laclau; S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 11-43.

- Butler, J. (2000b), "Competing Universalities", in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek (org.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 136-181.
- Butler, J.; Laclau, E.; Laddaga, R. (1997), "The Uses of Equality", *Diacritics*, 27(1), 2-12.
- Butler, J.; Laclau, E.; Žižek, S. (org.) (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Cigarini, L. (2002), "Libertà senza emancipazione", *Via Dogana. Rivista di pratica politica*, 61, 2002, giugno, in: <http://www.libriadelledonne.it/publicazioni/vd-61-liberta-senza-emancipazione/>.
- Cohen, J. (2007), "Civil Society and Globalization. Rethinking the Categories", in L. Trägårdh (org.), *State and Civil Society in Northern Europe*. New York: Berghahn, 37-66.
- Critchley, S.; Marchart, O. (org.) (2004), *Laclau. A Critical Reader*. New York: Routledge.
- Dews, P. (2007), *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- Eisenstein, H. (2005), "A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization", *Science and Society* (69)3, 2005, 487-518.
- Forst, R. (2002), *Contexts of Justice*. Berkeley: University of California Press.
- Fraser, N. (1997a), "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age", in N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York & London: Routledge, pp. 11-40.
- Fraser, N. (1997b), "Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical e Democracy", in N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York & London: Routledge, 173-188.
- Fraser, N. (2003), "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, pp. 7-109.
- Fraser, N. (2006), "Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame", in N. Karagiannis e P. Wagner (org.), *Varieties of World-Making: Beyond Globalization*. Liverpool: Liverpool University Press, 193-205.

- Fraser, N. (2008a), "Abnormal Justice", *Critical Inquiry* (34)3, 393-422.
- Fraser, N. (2008b), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, org. K. Olson. London: Verso.
- Fraser, N. (2008c), *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge: Polity Press.
- Fraser, N. (2013a), "Prologue to a Drama in Three Acts", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, 1-16.
- Fraser, N. (2013b), "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, cit., p. 159-174.
- Fraser, N. (2013c), "Against Symbolicism: The Uses and Abuses of Lacanianism for Feminist Politics", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, 139-158.
- Fraser, N. (2013d), "Reframing Justice in a Globalizing World", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, 189-208.
- Fraser, N. (2013e), "Feminism, Capitalism, and the Cunning of History", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, 209-226.
- Fraser, N. (2013f), "Between Marketization and Social Protection: Resolving the Feminist Ambivalence", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, 227-241.
- Fuss, D. (1989), *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- Gasché, R. (2004), "How Empty Can Empty Be? On the Place of the Universal", in S. Critchley, O. Marchart (org.), *Laclau. A Critical Reader*. New York: Routledge, 17-34.
- Hekman, S.J. (1995), *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.

- Laclau, E. (1994), "Introduction", in E. Laclau (org.), *The Making of Political Identities*. London: Verso, 1-8.
- Laclau, E. (2000a), "Structure, History and the Political", in J. Butler; E. Laclau, S. Žižek (org.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 182-212.
- Laclau, E. (2000b), "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", in J. Butler; E. Laclau, S. Žižek (org.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 44-89.
- Laclau, E. (2000c), *Constructing Universalities*, in J. Butler; E. Laclau, S. Žižek (org.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 281-307.
- Laclau, E. (2007a), "Beyond Emancipation", in E. Laclau, *Emancipation(s)*. London: Verso, pp. 1-19.
- Laclau, E. (2007b), "Universalism, Particularism and the Question of Identity", in E. Laclau, *Emancipation(s)*. London: Verso, 20-35.
- Laclau, E. (2007c), "The Time is out of Joint", in E. Laclau, *Emancipation(s)*. London: Verso, 66-83.
- Laclau, E. (2007d), "Subject of Politics, Politics of the Subject", in E. Laclau, *Emancipations(s)*. London: Verso, 47-65.
- Laclau, E. (2007e). "Power and Representation", in E. Laclau, *Emancipations(s)*. London: Verso, 84-104.
- Laclau, E. (2007f), "Community and Its Paradoxes: Richard Rorty's 'Liberal Utopia'", in E. Laclau, *Emancipation(s)*. London: Verso, 104-123.
- Laclau, E.; Zac, L. (org.) (1994), "Minding the Gap: The Subject of Politics", in E. Laclau (org.), *The Making of Political Identity*. London: Verso, 11-39.
- Marchart, O. (2004), "Politics and the Ontological Difference. On the 'Strictly Philosophical' in Laclau's Work", in S. Critchley, O. Marchart (org.), *Laclau. A Critical Reader*. New York: Routledge, 54-72.
- Mouffe, C. (1989), "Radical Democracy. Modern or Postmodern", *Social context*, 21, 31-45.
- Mouffe, C. (org.) (1992a), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism,*

Citizenship, Community. London:

Verso.

Mouffe, C. (1992b), “Preface: Democratic Politics Today”, in C. Mouffe (org.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. London: Verso, 1-16.

Okin, S. M. (1989), *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.

Shapiro, I. (1999), *Democratic Justice*. New Haven: Yale University Press.

Spelman, E. V. (1988), *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.

Žižek, S. (1999), *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.

Žižek, S. (2012), *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

GIUSTIZIA DI GENERE

Anca Gheaus¹

Abstract: I propose, defend and illustrate a principle of gender justice meant to capture the nature of a variety of injustices based on gender: A society is gender just only if the costs of a gender-neutral lifestyle are, all other things being equal, lower than, or at most equal to, the costs of gendered lifestyles. I defend the principle by appeal to the values at the core of liberal egalitarian justice: equality of access and the good of individual choice. I illustrate my case through a discussion of the injustice of a gendered division of labor. Some feminists doubt that liberal egalitarianism has the theoretical resources to recognize the unjust nature of the gendered division of labor. I argue that it does. If the principle advanced here is correct, then gender injustice is pervasive. At the same, it does not affect only women but also men. Liberal egalitarianism is capable of acknowledging this fact without denying that, overall, gender norms oppress women more than they oppress men: Arguably, women who wish to lead a gender-neutral lifestyle have to pay higher costs than men who wish to do the same.

Keywords: gender, justice, equality, feminism, freedom.

1. Introduzione

La convinzione che nessuno dovrebbe essere svantaggiato a causa del proprio sesso rappresenta il cuore normativo del femminismo. Qui propongo e difendo un

principio di giustizia di genere che vuole cogliere la natura di un ampio spettro di ingiustizie fondate sul genere.² In sintesi, il principio afferma che, in un mondo giusto dal punto di vista di genere, uno stile di vita neutrale rispetto al genere sarebbe l'opzione meno costosa tanto per gli uomini quanto per le donne. Stili di vita fondati sul genere non dovrebbero essere esclusi, ma condurre stile di vita fondati sul genere non dovrebbe essere meno costoso che condurre stili di vita neutrali rispetto al genere. Questo principio poggia sui valori che stanno a fondamento di una concezione liberale egualitaria della giustizia: le eguali opportunità e il bene della scelta individuale.

Poiché questo principio intende spiegare l'ingiustizia di un ampio spettro di fenomeni, anche i "costi" vanno intesi in senso lato: possono essere costi materiali, per esempio, calcolati in termini finanziari o in termini di tempo e sforzo profuso, psicologici, quali il rispetto di sé, una buona relazione con il proprio corpo e le proprie emozioni, e sociali, quali la reputazione, l'accettazione

¹ University of Sheffield. E-mail: agheaus@gmail.com. Sono grata a diverse persone per la discussione e i commenti a una prima versione di questo articolo: John Baker, Sandrine Berges, Constanze Binder, Radu Cristescu, Daniela Cutas, Geert Demuijnck, Conrad Heilmann, Sylvie Loriaux, Camelia Lungu, Adina Preda, Bogdan Popa, Ingrid Robeyns, Anders Schinkel, Alexis Shotwell, Gigi Stefanov, Sophia Wong, Lea Ypi, i miei colleghi del dipartimento di filosofia dell'Erasmus University di Rotterdam e due referee anonimi del Journal of Ethics & Social Philosophy, rivista sulla quale questo articolo è stato pubblicato per la prima volta. La mia ricerca è stata finanziata dalla Fondazione Nazionale delle Scienze olandese (NWO).

² Per una prima formulazione di questo principio, cfr. Gheaus (2008).

sociale e relazioni sociali significative.³

Illustro la mia proposta analizzando le ingiustizie derivanti dalla divisione di genere del lavoro, che è una delle più importanti, e tuttavia più filosoficamente contestate, questioni di genere del mondo sviluppato. Alcuni liberali egualitari contestano che una divisione di genere del lavoro, se liberamente scelta, possa essere considerata ingiusta.⁴ Altri ritengono che, al fine di sapere se particolari risultati siano giusti da un punto di vista di genere, si debba prestare attenzione al contesto in cui avviene la scelta, ai processi di formazione delle preferenze e agli effetti cumulativi di particolari scelte. Alcuni tra questi ultimi dubitano persino che l'egualitarismo liberale abbia le risorse teoretiche per riconoscere la natura di genere della divisione di genere del lavoro (cfr. Phillips, 2004). Io sostengo che le ha.

La divisione del lavoro fondata sul genere è anche al centro dell'annoso dibattito tra due diversi modelli di mutamento, incarnati da due diverse tradizioni del femminismo. In termini molto approssimativi, il primo modello, centrato sull'eguaglianza tra uomini e donne, consiste nel dare potere alle donne perché possano godere di tutte le cose buone

della vita tradizionalmente godute dagli uomini; il secondo modello, centrato sulla “differenza”, consiste invece nel mostrare, spiegare e valorizzare quello che è a lungo stato considerato come lo “stile di vita delle donne”. Tradizionalmente, le donne sono state associate con la sfera della famiglia, delle relazioni di intimità, del lavoro domestico e con quelle virtù individuali “ritenute”⁵ necessarie a rendere migliore possibile la vita in questa sfera. Gli uomini sono stati associati con le sfere complementari della politica e del commercio e con le virtù ad esse associate.

Dal momento che sia la sfera “maschile” che quella “femminile” sono indispensabili per la sopravvivenza e la riproduzione sociale,⁶ entrambi i modelli emancipativi proposti dalle due tradizioni femministe sono incorsi in notevoli difficoltà. Se affinché le donne e gli uomini condividano in modo eguale i beni della vita, gli stili di vita maschili devono essere aperti alle donne, la domanda è: chi farà quanto è necessario per mantenere la sfera della famiglia, delle relazioni intime e del lavoro domestico? Le femministe che promuovono stili di vita maschili per le donne sono state accusate di compromettere la ricerca dell'eguaglianza

3 Non affronto qui la difficile questione della misurazione dei diversi costi, ma illustro politiche che potrebbero diminuire i costi di stili di vita neutrali.

4 Vedi lo scambio tra Williams e Dworkin (cfr. Williams, 2002).

5 Dico “ritenute” perché una parte importante del femminismo è critica delle virtù tradizionali. Le femministe hanno sostenuto, per esempio, che la

giustizia è importante nella famiglia tanto quanto in politica e che la cura può e dovrebbe essere un valore politico tanto quanto un valore personale.

6 Insieme sembrano esaurire tutto ciò che è necessario per assicurare la continuazione della vita umana; non sono semplicemente due elementi necessari tra molti.

riservando il lavoro femminile a donne, spesso sfruttate, che la povertà, la “razza” o lo status di migrante spinge ai margini della società (cfr. Tronto, 2002). La possibilità alternativa, che l'intero dominio femminile sia esternalizzato, appare per lo più tutt'altro che attraente e persino incoerente⁷. La seconda soluzione alle questioni di giustizia di genere, ovvero, quella consistente nel migliorare la situazione di donne e uomini dando maggiore riconoscimento e sostegno allo stile di vita femminile è stata accusata di rafforzare la divisione del lavoro secondo il genere e quindi di impedire l'accesso delle donne agli stili di vita maschili.⁸

Queste soluzioni sacrificano o l'eguaglianza tra donne appartenenti a diverse classi, “razze” e gruppi nazionali, o la libertà sostanziale delle donne di scegliere stili di vita non tradizionali. Tali sacrifici potrebbero essere evitati se le donne e gli uomini condividessero volontariamente il lavoro remunerato, il lavoro domestico e i benefici che derivano da entrambi questi lavori. In qualche misura, questo è quanto è avvenuto negli ultimi decenni, per effetto di una combinazione di spinte provenienti sia dal mercato, sia dalle preferenze individuali. Gli uomini e le donne, tuttavia, sono ancora

lontani dal condividere tutti i tipi di lavoro e dal beneficiarne egualmente. Talvolta, inoltre, sembra che persino le donne preferiscano lo *status quo*. La questione di come potrebbe apparire un mondo giusto rispetto al genere rimane aperta: come dovrebbero essere divisi gli oneri e i benefici della cooperazione sociale tra uomini e donne e perché? Dovremmo sforzarci di essere ospitali verso tutte le preferenze individuali concernenti stili di vita differenziati rispetto al genere, e a quale costo? Se non tutte le preferenze possono essere accolte, quali dovrebbero avere la priorità e sulla base di quale ragionamento? Manca un accordo sul piano normativo su queste questioni. Negli anni Sessanta e Settanta, le femministe nutrivano la speranza che gli uomini si sarebbero impegnati come partner paritari nell'ambito del lavoro domestico. Il disappunto per il fatto che ciò non sia avvenuto ha fatto sì che il femminismo fosse definito da Arlie Hochschild “una rivoluzione in fase stallo”.

Da un lato, una nuova ondata di studiosi di varie discipline cerca di legittimare le preferenze di genere individuali e una società capace di ospitarle in modo eguale⁹; dall'altro, per quasi due decenni, femministe quali Nancy Fraser (1994) hanno sostenuto un

7 Si potrebbe esternalizzare gran parte del lavoro di cura, trasformandolo in lavoro remunerato. La domanda è: in che misura sarebbe un bene farlo? Ovviamente, non si potrebbero esternalizzare “l'amore” o “l'amicizia” o il tempo e il lavoro necessari per sostenerli.

8 Si veda, per esempio, il lavoro di Barbara Bergmann.

9 Penso agli scienziati naturali che tentano di individuare i fattori innati che determinano il genere, o alla sociologa Cartherine Hakim sulla quale ritornerò verso la fine di questo lavoro.

modello universalistico di cura in cui gli uomini e le donne condividono in modo eguale il lavoro remunerato e il lavoro di cura, un modello cui ha dato concretezza l'opera di Janet Gornick e Marcia Myers (2005). Più di recente, Ingrid Robeyns (2007) ha sostenuto che una società sarà giusta rispetto al genere solo quando l'insieme delle capacità, dei vincoli di scelta e dei benefici risultanti saranno gli stessi. Questo lavoro mostra perché il nocciolo di questa proposta è corretto.¹⁰

Per il mio progetto è centrale l'idea, che argomenterò più avanti, che le norme di genere opprimono sia gli uomini sia le donne e che ciò sarebbe vero anche se dopo tutto lasciassero complessivamente uomini e donne in una situazione di pari benessere. Questa affermazione non deve condurre a conseguenze paradossali perché è possibile che le norme di genere opprimano le donne più degli uomini, facendo sì che questi ultimi risultino i soli vincitori. Tuttavia, se il mio argomento è corretto in un mondo ingiusto dal punto di vista di genere sia le donne che gli uomini soffrono una qualche forma di ingiustizia.¹¹ L'approccio che suggerisco quindi, oltre a individuare l'ingiustizia,

potrebbe offrire a tutti *qualche* motivazione per il cambiamento.

Lavoro a partire dalla distinzione classica tra genere e sesso, dove per sesso si intendono le caratteristiche biologiche (cromosomi, organi sessuali, ormoni e altre caratteristiche fisiche) e per genere i significati sociali associati al sesso.¹² Poiché sesso e genere in parte si sovrappongono – sebbene imperfettamente – e poiché, come sostengo più avanti, le norme di genere sono una fonte di ingiustizia, inquadro il problema in termini di (in)giustizia di genere.¹³

2. La portata dell'ingiustizia di genere

È difficile mettere in dubbio che gli uomini e le donne abbiano eguale diritto a un trattamento giusto e che, quando qualcuno soffre un'ingiustizia a causa del suo sesso, è vittima di una ingiustizia di genere. L'esatta definizione di ingiustizia di genere e quindi la reale portata dell'ingiustizia di genere sono però questioni controverse.

Alcune forme di ingiustizia di genere sono facili da identificare. In molti paesi alcuni tipi di violenza contro le donne sono

10 Il che non significa che io condivida ogni dettaglio di nessuna di queste proposte.

11 Quindi, l'approccio che suggerisco può essere utilizzato per identificare un "secondo sessismo", ovvero un sessismo rivolto verso gli uomini. Per qualche esempio, si veda Benatar (2003). Non condivido tutta l'analisi di Benatar e trovo alcuni suoi esempi problematici.

12 Le mie conclusioni potrebbero applicarsi anche se si ritenesse che il sesso, come il genere, sia una

categoria socialmente costruita.

13 Assumo (senza rendere il mio argomento dipendente da questa assunzione) che in un mondo idealmente giusto le sole norme di genere esistenti sarebbero quelle connesse direttamente con la differenza sessuale; per esempio, norme associate con le mestruazioni o l'erezione. Devo questa osservazione ad un referee anonimo del Journal of Ethics & Social Philosophy.

particolarmente intensi, spesso le donne ricevono paghe inferiori agli uomini per lo stesso lavoro e in alcuni paesi le donne ancora non godono degli stessi diritti degli uomini. Non è difficile individuare il problema in questi casi. Concezioni della giustizia egualitarie liberali ampiamente condivise sostengono i diritti morali delle persone a un trattamento che garantisca dignità e integrità fisica, un eguale compenso per un eguale lavoro e l'eguaglianza di fronte alla legge. Se coloro che sono direttamente responsabili per le ingiustizie sopra elencate sono motivati in parte da odio e da pregiudizi nei confronti delle donne, le vittime della violenza e della discriminazione non sono donne per caso, piuttosto, divengono vittime proprio perché sono donne. Quindi, questi esempi sono una chiara illustrazione dell'ingiustizia di genere.

Altri casi sono un po' più difficili da descrivere come ingiustizia di genere o semplicemente come ingiustizia. Si consideri, per esempio, la c.d. "doppia presenza". Un numero significativo di donne a livello globale svolge un lavoro a tempo pieno e al tempo stesso la maggior parte del lavoro necessario a mandare avanti una casa, crescere i bambini, prendersi cura di membri anziani o disabili della famiglia. Queste donne sostengono una mole di lavoro evidentemente superiore a quella dei loro partner maschili (cfr.

Hochschild, Machung, 1989).¹⁴ In caso di divorzio, poi, cosa ancora peggiore, le donne che prima si dedicavano a tempo pieno alla casa e alla cura dei loro cari si ritrovano ad entrare, o rientrare, nel mercato del lavoro, essendo esposte molto più dei loro partner al rischio di cadere in situazioni di povertà, soprattutto se hanno bambini (cfr. Smock, Manning, Gupta, 1999). Queste donne, però, sembrano dovere la loro situazione alle loro scelte volontarie: né le leggi, né la coercizione fisica, né, parlando in senso stretto, una mancanza di alternative le costringe a sostenere il peso della "doppia presenza" (dal momento che è possibile vivere senza un partner maschile e senza persone di cui prendersi cura, o fare sciopero rifiutandosi di fare tutto ciò che va al di là dei compiti più urgenti). In più, alcune donne sostengono di provare piacere nell'essere capaci di svolgere più di un ruolo sociale con successo. Perché dovrebbero quindi considerarsi vittime di ingiustizia di genere? Un modo per spiegarlo consiste nell'assumere che le persone accettino la "doppia presenza" come effetto di un meccanismo di adattamento delle preferenze al fine di rientrare nelle norme di genere ed evitare altri tipi di disagio. Tradizionalmente ci si è sempre aspettati e ancora ci si aspetta dalle donne che rispondano ai bisogni materiali e psicologici delle persone più care; condurre

14 Per un argomento sul perché il tempo in particolare è un fattore importante da considerare quando

si ragiona in termini di giustizia, si veda Eriksson, Goodin (2007).

una vita solitaria o fare sciopero, d'altra parte, può essere molto costoso dal punto di vista emotivo per molte persone.¹⁵ Quando le alternative sono davvero indesiderabili, spesso adattiamo le nostre preferenze allo *status quo* al fine di rendere le circostanze in cui ci troviamo più tollerabili. L'azione guidata da preferenze adattive, sebbene non sia moralmente problematica come la coercizione, non dovrebbe essere considerata come interamente volontaria.

È, tuttavia, possibile rendere conto dell'ingiustizia della doppia presenza anche senza riferimento alle preferenze adattive. Una caratteristica ampiamente riconosciuta di una società giusta è che essa consente ai suoi membri di condividere equamente i benefici e gli oneri del vivere insieme. In una società giusta nessuno dovrebbe sistematicamente assumere oneri superiori agli altri – a meno che non scelga liberamente di farlo e riceva in cambio un adeguato compenso. Nessuno inoltre ha diritto sulla base di una qualche impostazione predefinita a più benefici di chiunque altro. Il sovraccarico sistematico e la negazione dei benefici di cui altri godono che tocca alcuni individui a causa della loro appartenenza a un particolare sesso sono una forma di ingiustizia. Seppure le donne che si

sobbarcano il peso della doppia presenza nel nostro esempio lo facessero volontariamente, la mancanza di una loro completa compensazione, o persino dell'offerta di una simile compensazione, costituisce un'ingiustizia.¹⁶ In più, i loro partner maschili godono sistematicamente di maggiori benefici grazie a una cooperazione sociale strutturata intorno alla doppia presenza delle donne: questi uomini hanno più tempo libero, un miglior accesso al benessere economico e minori responsabilità complessive.

La giustizia di genere richiede che da nessuno ci si aspetti che sopporti un carico complessivamente superiore, o goda di benefici complessivamente inferiori rispetto agli altri, senza un dovuto compenso, semplicemente a causa del proprio genere. Pensiamo tuttavia al caso in cui donne e uomini sopportino lo stesso onere complessivo e godano degli stessi benefici complessivi conformandosi a differenti stili di vita di genere. Un buon esempio è una famiglia eterosessuale che adotti una divisione equa del lavoro, ma differenziata sulla base del genere. Questa situazione si può dare in forme più tradizionali, come nel caso in cui il marito rivesta il ruolo di principale percettore di reddito da lavoro e la donna sia invece una

¹⁵ Potrebbe non essere difficile vivere per conto proprio o rifiutarsi di svolgere del lavoro domestico per un'altra persona, ma è comunque costoso. Si vedi il paragrafo 5 per un argomento che riguarda la rilevanza dei costi per la giustizia.

¹⁶ Il salario delle casalinghe, proposto da alcune femministe, potrebbe essere un esempio di tale compensazione. Esiste tutto un dibattito sull'eventuale adeguatezza di questa forma di compensazione.

casalinga a tempo pieno. O, si può dare in forme più moderne, con l'uomo che ha un impiego a tempo pieno e fa una parte del lavoro domestico e la donna che lavora part-time e gestisce e svolge anche la maggior parte del lavoro domestico e di cura. Se entrambi i partner lavorano per lo stesso periodo di tempo e godono di eguali vantaggi, la posta in gioco è ancora una questione di ingiustizia?

Argomento più avanti che la risposta è no: non c'è nessuna questione di giustizia coinvolta in una simile divisione dei compiti se la società nella quale la coppia vive non rende il loro accordo – o, inverò, qualsiasi altra divisione del lavoro sulla base del genere – la scelta di stile di vita meno costosa.¹⁷ In altri termini, non si tratta di un caso di ingiustizia se la coppia in questione non troverebbe più costoso dividere più equamente lavoro remunerato e lavoro non remunerato. Questa affermazione, credo, conti per l'intuizione in base alla quale tutto va bene se l'accordo di dividere il lavoro come la coppia sopra citata è liberamente scelto, ma non va bene, invece, se hanno finito per accettare quell'accordo a causa della pressione delle norme sociali che si manifestano nella forma di aspettative individuali o di vincoli posti dal mercato del lavoro.

L'ultimo esempio desta una preoccupazione persino più profonda, legata a

ciò che può significare fare una scelta veramente libera in un ambiente strutturato in base a norme di genere. Si pensi, in primo luogo, ad un mondo in cui non c'è un modello di genere chiaramente distinguibile di divisione del lavoro nella società in generale e tra membri della famiglia in particolare: c'è nel rapporto tra lavoro remunerato/non remunerato tra gli sposi una varietà grande tanto quella che esiste in relazione alla variazione del colore degli occhi. In questo caso non sembra ci sia niente di sbagliato nella particolare divisione del lavoro di questa coppia – in effetti non è una divisione del lavoro fondata sul genere e la coppia non è una coppia tradizionale (poiché il genere non gioca alcun ruolo nel modo in cui le persone si dividono il lavoro in questo mondo). Per contro, si immagini ora che la coppia in questione viva in una società in cui la maggior parte degli uomini svolge un lavoro a tempo pieno e la maggior parte delle donne svolge la maggior parte del lavoro domestico. Si immagini anche che agli sposi, nel nostro esempio, piaccia questo accordo perché è adeguato alle loro personalità. La preoccupazione persistente è che il fatto stesso che l'accordo corrisponda al tipo di persone che sono potrebbe essere un segno di una qualche ingiustizia di sfondo. Forse, le loro personalità sono state plasmate in modo tale

17 Per semplicità, d'ora in poi, userò “più conveniente” invece di “meno costoso”. E' importante

ricordare, comunque, che non tutti i costi sono finanziari o persino materiali.

che stili di vita differenziati secondo il genere sono per loro i meno costosi. Forse, la loro differenziazione sulla base del genere è avvenuta nell'infanzia, molto prima che potessero decidere da cosa lasciar influenzare le loro vite (questo problema è inevitabilmente connesso alla questione di che cosa nel genere sia “natura” e che cosa sia invece “cultura”). Ritorrerò su questo punto nel paragrafo 6).

Il principio di giustizia di genere che propongo è capace di dare conto di casi in cui l'ingiustizia risiede al livello veramente profondo della determinazione della volontà mediante la formazione degli individui. Al tempo stesso, il principio spiega *almeno alcune*¹⁸ delle ingiustizie dell'intero spettro di esempi offerti fin qui: la violenza contro le donne, la discriminazione economica e legale, lo sfruttamento domestico e la divisione di genere del lavoro. Inoltre, se il principio è corretto, significa che gli uomini e le donne possono soffrire e soffrono di fatto di una varietà di ingiustizie di genere.

3. Un principio di giustizia di genere

La divisione di genere del lavoro, anche quando grava in modo eguale su uomini e donne, è ingiusta se avviene in un contesto

¹⁸ Si può ritenere che nel caso di alcune ingiustizie di genere, quali i crimini d'odio o il sistematico disconoscimento di bisogni, sia in gioco qualcosa di più di costi iniqui. Queste forme di ingiustizia di genere, in ogni caso, tendono a aumentare in modo iniquo i costi di stili di vita neutrali rispetto al

sociale che approva norme di genere che rendono alcune scelte più convenienti per le donne e altre scelte più convenienti per gli uomini. La pressione che tali norme esercitano sugli individui solleva dubbi sulla loro effettiva libertà di scegliere certi elementi di valore dello stile di vita dell'altro genere. Talvolta ciò accade perché le norme di genere rendono i costi di tali elementi proibitivi. Anche quando i costi non sono proibitivi, e gli individui sono liberi di scegliere questi elementi, le norme di genere compromettono l'eguale accesso degli uomini e delle donne a ciò che hanno ragione di volere e persino a ciò che scelgono di perseguire.

Prima di proporre un principio di giustizia di genere, voglio spiegare come funziona la pressione delle norme di genere e cosa c'è di problematico in essa. Ci sono tre diversi modi in cui le norme di genere possono interferire con risultati giusti mediante una limitazione della scelta dell'individuo¹⁹, come illustrato dall'effetto del «tetto di cristallo» nella carriera delle donne.

In primo luogo, ci sono sempre più prove del fatto che la gran parte dei pregiudizi di genere opera ad un livello inconscio, e quindi non direttamente controllabile (cfr. Valian, 1999). Persino individui che

genere come definiti in questo lavoro.

¹⁹ Per una discussione più dettagliata dai meccanismi mediante i quali il genere modella la società, per lo più a svantaggio delle donne, vedi Robeyns (2007).

consapevolmente rifiutino le norme di genere tendono a valutare inconsciamente le donne e gli uomini secondo criteri diversi e ad aspettarsi che i membri di ogni genere facciano meglio sotto quei profili che sono tradizionalmente associati al loro genere; si parla in questo caso di pregiudizio implicito. Spesso i pregiudizi impliciti mettono gli individui in condizioni di svantaggio netto a causa del loro genere. Inoltre, noi stessi siamo inconsapevolmente influenzati dalle norme di genere e di fatto funzioniamo peggio in ambienti in cui, sulla base del genere, ci si attende da noi che abbiamo meno successo. Si parla in questo caso di minaccia dello stereotipo. Non è molto difficile vedere l'iniquità dei pregiudizi impliciti, della minaccia dello stereotipo e del diverso trattamento che ne consegue per uomini e donne: essi producono discriminazioni ingiustificate. Inoltre, l'imposizione di standard diversi di valutazione delle performance di donne e uomini limita in modo ingiustificato l'ambito della scelta occupazionale, o almeno l'eguaglianza di opportunità. Così, parte della spiegazione dell'effetto del "tetto di cristallo" sta nel livello di discriminazione inconscia, dovuta alle norme di genere, nella valutazione delle donne.

Una donna deve dare di se stessa una prova di valore superiore rispetto a quella che deve dare di se stesso un uomo. Al fine di essere ritenute brave quanto gli uomini, le donne devono pagare il costo più alto di una performance superiore. Se al quadro si aggiunge la minaccia dello stereotipo, i costi, specialmente psicologici, sono persino maggiori, dal momento che è richiesta un'ulteriore fiducia in se stesse per superare gli inconvenienti derivanti dall'essere percepite come inferiori. Alcune donne sono incapaci di pagare questo prezzo e per questo la loro libertà di scelta occupazionale è limitata; altre sono capaci di pagarlo, ma il loro accesso alle occupazioni superiori è ineguale rispetto agli uomini.²⁰

In secondo luogo, è costoso per gli individui disattendere le aspettative di genere (per esempio, la maggior parte degli uomini sarebbe mortificata ad apparire in pubblico con indosso abiti da donna e trucco). Ciò è particolarmente vero quando si ha che fare con le aspettative delle persone a cui teniamo (spesso le persone omosessuali pensano che la cosa più difficile sia fare *coming out* con le loro famiglie) e quando le aspettative sono interiorizzate (è più difficile resistere al desiderio di piacere agli altri quando la percezione di sé come persona accettabile

²⁰ Per esempio, sia l'evidenza aneddotica che quella derivante dalla ricerca suggeriscono che, al fine di essere giudicate competenti, le donne devono adottare un certo "stile comunicativo". Se, però, hanno successo

nel farlo sono percepite come meno piacevoli, il che a sua volta nuoce alla loro valutazione come lavoratrici. Si veda, per esempio, von Hippel, Wiryakusuma, Bowden e Shochet (2011).

dipende dal fatto di piacere agli altri). Ritorrerò sulla rilevanza di queste distinzioni nel paragrafo 6. Quando una persona comincia a comportarsi sistematicamente in modo conforme alle aspettative degli altri, diventa sempre più difficile per quella persona resistere loro, per due ragioni: (a) perché è soggettivamente difficile rompere uno schema d'azione che è divenuto parte dello stile di vita normale di una persona; e (b), forse cosa più importante, perché comportamenti che seguono certi modelli generano aspettative legittime. Essere sempre pronti a soddisfare i bisogni essenziali delle persone più vicine e più care, come ci si aspetta che facciano le donne, o a guadagnare di che far vivere la famiglia, come ci si aspetta che facciano gli uomini, comporta doveri di cui non ci si può liberare facilmente e in breve tempo. Sia l'abitudine che i doveri acquisiti riducono la libertà di scelta. Una seconda parte della spiegazione dell'effetto del tetto di cristallo sta nel modo in cui le norme di genere modellano la famiglia. Una donna con familiari di cui deve prendersi cura che voglia salire all'apice della propria professione dovrà pagare costi materiali più alti di un uomo: essendo in casa la principale prestatrice di cura, dovrà lavorare più sodo o disattendere le aspettative e le abitudini al fine di trasferire a qualcun altro i propri doveri di cura. Per le donne, i costi di una carriera di successo sono spesso proibitivi e quindi esse godono di minori libertà di scelta

sostanziali rispetto agli uomini e/o di diseguali opportunità.

In terzo luogo, la pressione esterna nella forma di aspettative di genere può generare quella che gli economisti chiamano una “discriminazione statistica”, che è una caratteristica strutturale del mercato del lavoro. Se la maggior parte delle persone del vostro gruppo sociale si conforma alle aspettative di genere, altri potranno ragionevolmente prevedere che voi stessi vi comporterete in modo conforme, anche se di fatto non è così, e sarete trattati di conseguenza. Così, per esempio, se un numero sufficiente di donne impiega meno tempo della maggior parte degli uomini nell'avanzamento di carriera perché dedica il proprio tempo a soddisfare i bisogni essenziali delle persone care, può essere ragionevole per un potenziale datore di lavoro aspettarsi che qualsiasi donna che ha familiari di cui prendersi cura faccia altrettanto. Ciò fornisce un'ulteriore spiegazione dell'effetto del tetto di cristallo, che consiste nel modo in cui le norme di genere strutturano la relazione delle donne con il mercato del lavoro. Anche se una donna ha solitamente opposto resistenza alle aspettative di genere della sua famiglia, e anche se tali aspettative non giocano alcun ruolo nella valutazione delle sue

performance,²¹ datori di lavoro prudenti saranno riluttanti a promuoverla. I datori di lavoro hanno una conoscenza limitata, e statisticamente è più probabile che le impiegate donne conducano uno stile di vita di genere che impedisce loro di svolgere le proprie funzioni lavorative in modo altrettanto efficiente di un uomo. Ciò produce meccanismi di mercato che limitano le opportunità, e quindi l'ambito della scelta individuale, sulla base del genere.

Quand'è che la limitazione della scelta individuale, che risulta dalle norme sociali, è ingiusta? Non può esserlo sempre. Molto del modo in cui gestiamo noi stessi e le nostre relazioni con gli altri è condizionato dalle norme sociali e, probabilmente, ciò è spesso per il meglio. È costoso disattendere le norme sociali, ma ciò non comporta alcuna ingiustizia intrinseca; nel caso delle norme generali la scelta di chiunque è limitata nello stesso modo e nella stessa misura. Inoltre, alcune delle norme sociali generali che limitano la libertà individuale bloccano l'accesso a cose che non sono di valore.

Un problema con la maggioranza delle norme di genere è che, solitamente, esse rendono molto più costoso per le donne che per gli uomini ottenere certe cose di valore, come

fare carriera, avere autostima, e ottenere il riconoscimento sociale che va di pari passo con esse. Gran parte del lavoro femminista sulla giustizia riflette su questo fatto, e un modo potente dal punto di vista analitico per comprendere il genere stesso è la sua connessione fondamentale con il vantaggio e lo svantaggio (cfr. Haslanger 2000). In ogni caso, non è questo l'unico motivo per criticare le norme di genere. Anche norme di genere non gerarchiche possono comportare delle ingiustizie.²² Nell'esempio di stili di vita di genere ma ugualmente onerosi e vantaggiosi, le aspettative di genere possono ben essere costose per gli uomini quanto per le donne: queste norme rendono difficile alle donne l'accesso a lavori soddisfacenti e rendono egualmente costoso l'accesso degli uomini a relazioni soddisfacenti. Persino in questo caso – altamente irrealistico come paradigma dei costi associati al genere nella vita reale! - c'è un problema con le norme di genere: esse rendono l'accesso ad alcune componenti centrali delle idee di vita buona, se non a tutte queste componenti, eccessivamente e inegualmente costoso; le norme di genere opprimono sia gli uomini sia le donne, sebbene in modi diversi. Non possiamo scegliere il nostro sesso a un costo banale, né possiamo

21 Cosa che è molto difficile accade se la letteratura sui pregiudizi impliciti e la minaccia dello stereotipo è corretta.

22 Haslanger lascia aperta la possibilità di generi non gerarchici, possibilità che però non esplora, per cui

è difficile sapere in cosa consisterebbero e se le norme associate con generi non gerarchici renderebbero possibile l'accesso a beni non banali più costosi per i membri di un genere o di alcuni generi.

scegliere come le norme di genere influenzino la nostra vita. Quindi, in una società giusta nessuno dovrebbe essere ostacolato da norme di genere nel perseguimento di cose importanti come l'accesso al lavoro o a relazioni intime – perché una società sia giusta non è sufficiente che tutti siano ostacolati allo stesso modo. Il genere di una persona non dovrebbe bloccare l'accesso a nessuno di questi beni, o renderlo più o meno costoso di quanto lo sarebbe per un'altra persona simile sotto tutti i punti di vista eccetto il genere.²³

Più in generale, propongo il seguente principio di giustizia di genere come capace di spiegare l'intero spettro delle ingiustizie di genere.²⁴

Una società è giusta dal punto di vista di genere solo se i costi di uno stile di vita neutrale rispetto al genere sono, tutto il resto rimanendo invariato, più bassi o almeno eguali ai costi di stili di vita diversi rispetto al genere.

4. Spiegazione del principio

Prima di una difesa, il principio proposto richiede una ulteriore spiegazione. Per stili di vita di genere intendo stili di vita che sono conformi alle norme di genere. Nel mondo occidentale contemporaneo di solito hanno un impatto sulla divisione del lavoro: gli

standard di bellezza e di correttezza corporea; gli standard di interazione sociale come le espressioni della socievolezza, delle emozioni, dell'interesse, del gusto, dell'ambizione e della competenza; e, almeno in alcuni circoli, gli standard di moralità sessuale. In tutti questi aspetti – e probabilmente in altri – le donne e gli uomini sono valutati, in modo consapevole o no, secondo norme diverse.

Più difficile da cogliere è il concetto di “stile di vita neutrale rispetto al genere”, perché, dal momento che tutte le società sono state e sono strutturate sulla base delle norme di genere, lo si deve definire con riferimento a un mondo ipotetico. Per definire uno stile di vita neutrale rispetto al genere si deve immaginare come sarebbe uno stile di vita dotato di valore in un mondo privo di norme di genere. Dovrebbero essere inclusi elementi che soddisfano due condizioni: (i) Abbiamo ragioni per considerare questi elementi degli stili di vita come dotati di valore²⁵ e (ii) Questi elementi degli stili di vita possono essere ottenuti da un qualsiasi numero di persone senza per questo escludere altri dalla possibilità di ottenerli. Sono opzioni co-esercitabili.

Alcuni elementi degli stili di vita (di

23 Caratteristiche individuali, quali la bellezza, la forza, l'intelligenza, le capacità, la personalità e i tratti del carattere, di sicuro hanno un impatto sui costi di varie cose che si desidera ottenere.

24 Ovvero capace di identificare tutti i casi di ingiustizia di genere, ma non necessariamente di dare conto di tutta l'ingiustizia di tutti questi casi.

25 Una formulazione più accurata del principio farebbe riferimento quindi a *elementi* degli stili di vita. Una riformulazione secondo queste linee renderebbe il principio troppo complicato e incontrerebbe l'ulteriore problema di come individuare esattamente gli elementi di uno stile di vita.

valore o no) sono oggi accessibili in modo ineguale per gli uomini e per le donne, sono, cioè, elementi di stili di vita differenziati secondo il genere. Uno stile di vita neutrale rispetto al genere potrebbe includere un certo numero di elementi degli stili di vita 'maschili' e 'femminili'. Per esempio, l'espressione diretta della propria tristezza o della propria paura è accolta meglio da norme della femminilità, piuttosto che della mascolinità. Se un costante scoraggiamento a esprimere la propria tristezza o paura è un ostacolo al proprio benessere, allora è plausibile che in un mondo libero da norme di genere la capacità di esprimere la tristezza e la paura sarebbe valorizzata piuttosto che repressa. Non c'è ragione, per altro, di pensare che l'espressione della tristezza e della paura da parte di alcuni possa limitare la libertà di altri di fare lo stesso.

Per fare un diverso esempio: il lavoro non domestico è associato alle norme della mascolinità, mentre il prendersi cura degli altri è associato alle norme della femminilità. Ci sono motivi di ritenere che entrambi siano elementi di valore in una vita buona e ci si può immaginare una società in cui ognuno abbia accesso ad entrambi (sebbene forse non una società in cui tutti lavorino come *care-giver* a tempo pieno e abbiano un lavoro a tempo pieno). Chiamiamo A lo stile di vita che comprende sia il lavoro non domestico sia il lavoro di cura. Per contro, chiamiamo B lo stile di vita di chi si dedica interamente alla propria

carriera e stile di vita C quello di chi si dedica alla cura delle persone care. Anche se possono avere un valore, questi stili di vita non possono diventare universali: se tutti svolgessero una sola di queste attività, e nessuno svolgesse l'altra, la società sarebbe presto costretta a una battuta d'arresto. Il principio di giustizia di genere che propongo afferma che in un mondo giusto né B né C dovrebbe essere lo stile di vita più conveniente; il problema delle norme di genere è che spesso rendono B l'opzione più economica per gli uomini e la più costosa per le donne, C il contrario, mentre A ha ancora costi proibitivi per molti.

La condizione di universalizzabilità deve essere attentamente specificata rispetto al livello di generalità, per far in modo che gli elementi di uno stile di vita neutrale rispetto al genere risultino opzioni com-possibili o co-esercitabili. Per quanto riguarda la giustizia di genere nei settori del lavoro e della famiglia, "fare un lavoro non domestico" è un elemento universalizzabile di uno stile di vita, mentre, in una divisione generale del lavoro, nessun tipo particolare di lavoro non domestico può esserlo (se la divisione del lavoro è di per sé desiderabile è, naturalmente, una diversa questione).

Nel paragrafo precedente ho illustrato cosa potrebbe significare per una donna sostenere i costi di uno stile di vita che comprenda una carriera di successo. L'analisi ha sottolineato i costi psicologici (in termini di

autostima) e materiali (in termini di lavoro, tempo e fatica). Se è vero che le donne si trovano spesso in una situazione in cui vengono giudicate o per la loro competenza o per la loro piacevolezza (cfr. Kupfer Schneider, Tinsley, Cheldeli, Amanatullah, 2010), e che la percezione di una caratteristica ha l'effetto di eliminare la percezione dell'altra, allora esse sono anche suscettibili di incorrere in costi sociali. In altri casi i costi possono anche essere semplicemente finanziari.

Se l'essere donna rende più probabile l'essere oggetto di violenza di notte nei luoghi pubblici, e, di conseguenza, le donne sono al sicuro solo prendendo un taxi, invece di camminare o prendere i mezzi pubblici, allora devono pagare un prezzo più alto degli uomini per condurre uno stile di vita neutrale rispetto al genere.

Secondo questa analisi, anche gli uomini sono soggetti a ingiustizie di genere a causa dell'esistenza di norme di genere. Anche gli uomini sostengono costi più elevati se scelgono uno stile di vita sessualmente neutrale rispetto a uno stile di vita "maschile": gli uomini, per esempio, incontrano ostacoli maggiori rispetto alle donne ad ottenere il congedo parentale o il part-time. Per fare ancora qualche esempio, gli uomini che desiderano lavorare con i bambini devono

dimostrare un livello di affidabilità superiore rispetto alle donne e spesso, quando si prendono cura dei loro bambini, sono accolti con riluttanza se tentano di socializzare in ambienti tutti al femminile.²⁶

Al contrario, in una società giusta rispetto al genere avere una particolare traiettoria professionale o essere coinvolti attivamente nella vita quotidiana dei propri figli o fare entrambe le cose avrebbe gli stessi costi, tanto per una donna che per un uomo, che fossero simili in tutti gli aspetti diversi dal sesso.

5. Una difesa del principio

Il principio di giustizia di genere che propongo qui si basa su due valori contemplati, in modi diversi, da tutte le concezioni liberali della giustizia: l'uguaglianza e la libertà individuale. Più in particolare, si fonda su una solida interpretazione dell'uguaglianza, in base alla quale non è giusto, e quindi è ingiusto, che alcune persone siano svantaggiate a causa del loro sesso. Si può essere svantaggiati, in modo significativo, quando si ha rispetto ad altri una minore libertà sostanziale di scelta rispetto ad aspetti propri di stili di vita di valore (nei limiti posti da giusti vincoli) - anche se la libertà (o la mancanza di libertà) di tutti a questo

26 Ma quando si sviluppano dei modelli, è importante tenere d'occhio la realtà che modellano. Una società progressista fondata sulla differenza di genere ha vari meccanismi per ridurre i costi che gli uomini

devono sostenere se abbracciano uno stile di vita di tipo A e viceversa per far salire i costi per le donne che cercano di condurre uno stile di vita di tipo A. Si veda il fumetto allegato .

riguardo è eguale.²⁷

Pertanto, il principio riflette i valori dell'uguaglianza e della libertà individuale. Accordi che lasciano gli individui più liberi di perseguire quanto considerano di valore sono, a parità di condizioni, più desiderabili di accordi che limitano la libertà degli individui di fare altrettanto. Inoltre, il semplice fatto che uno stile di vita particolare sia il risultato di preferenze adattive, che si sono formate sullo sfondo di norme di genere ingiuste, non dovrebbe metterlo fuori dalla portata di un individuo.

La capacità di determinare le proprie scelte è costitutiva della libertà sostanziale di condurre la propria vita come si vuole. G. A. Cohen ha richiamato l'attenzione su un'utile distinzione tra due modi in cui questa capacità può essere limitata: l'agente può trovare troppo difficile - al limite, impossibile - realizzare un obiettivo o può trovarlo troppo costoso - al limite, insopportabilmente costoso (cfr. Cohen, 1979). Per esempio, firmare un grosso assegno non è affatto difficile, ma è molto costoso (l'esempio è di Cohen). Per contro, una donna di piccola corporatura può incontrare una grande difficoltà a sollevare lo stesso peso sollevato da un uomo forte. Ma se ha il gusto della sfida, sollevare il peso non è costoso: ha poco da perdere nel farlo (l'esempio è mio).

Difficoltà (relative a come sia possibile agire per qualcuno) e costi (in quanto misura delle rinunce che bisogna accettare di fare per agire) sono entrambi aspetti relativi all'avere il potere di fare qualcosa. A parità di altre condizioni, meno si ha potere di agire sulle proprie scelte, meno libertà sostanziale di scelta si ha. Di questi due aspetti della libertà di agire, i costi sono in realtà più rilevanti nella prospettiva della giustizia perché sono direttamente collegati al benessere dell'individuo. Ciò che è difficile, naturalmente, può essere costoso, perché è difficile (Cohen, 1979: 2039): può essere costoso per un soggetto fare cose difficili, dal momento che non tutti amano farle. Ciò significa che, in molti contesti, anche la difficoltà è rilevante nella prospettiva della giustizia se la difficoltà fa salire i costi dell'azione e quindi limita la libertà di scelta dei soggetti.

Uno degli esempi utilizzati all'inizio di questo articolo è un buon esempio della rilevanza di questa distinzione dal punto di vista della giustizia di genere. Le donne che rispettano le norme di genere che richiedono loro di assumere un carico superiore in termini di lavoro domestico e di cura trovano molto costoso ottenere posti di lavoro retribuiti, soprattutto i posti lavori più interessanti e

27 Teorici della giustizia che abbracciano diverse visioni riguardo ai principi di una distribuzione giusta, alla corretta metrica di giustizia e, più in generale, ai modi in cui i valori di uguaglianza e libertà contribuiscono alla

giustizia, sono d'accordo sul valore della libertà sostanziale. Si veda, per esempio: Sen (1980), Cohen (1989), van Parijs (1997), Baker, Lynch, Cantillon (2004).

gratificanti. Devono pagare il costo di un lavoro duro, di avere molto poco tempo libero, se non alcun tempo libero, di rinunciare a gran parte della loro vita sociale, agli hobby e ai piaceri, di sentirsi insoddisfatte delle prestazioni insoddisfacenti in uno o in entrambi i tipi di lavoro e così via. La doppia presenza è difficile per la maggior parte delle persone, perché rende più gravosi i costi di entrambi i lavori. In caso di “doppia presenza”, una donna non deve per forza trovare difficile abbandonare il suo ruolo di casalinga e di *care-giver* (può semplicemente lasciare a se stessa la sua famiglia), ma ciò sarebbe ovviamente costoso per lei. In alternativa, non è necessario che trovi difficile lasciare il lavoro (dire semplicemente: “Mi dimetto”), ma anche questo sarebbe molto costoso.

Che decida di andare avanti con i “doppi turni” o di abbandonare uno dei suoi due ruoli, in ogni caso si trova di fronte a una scelta eccessivamente costosa, e questo è ciò che solleva una questione di giustizia. La limitazione della sua libertà è l'elemento che appare inaccettabile (anche un uomo che non è economicamente autonomo, che vuole impegnarsi personalmente nella vita quotidiana dei suoi figli, ma non può farlo perché è costretto a scegliere tra la disoccupazione e un lavoro di 60 ore a settimana, viene posto di fronte a una scelta

eccessivamente costosa). Una prima esigenza della giustizia di genere è che gli stili di vita neutrali rispetto al genere - per esempio, uno stile di vita che combini il tipo di lavoro tradizionalmente associato ad entrambi i sessi – siano accessibili a tutti .

Un altro aspetto che solleva una questione di giustizia nel caso della doppia presenza deriva dal fatto che la donna si ritrova in questa situazione, perché è una donna e in ragione dell'esistenza, non a causa sua, delle norme di genere. Un uomo, disposto a svolgere un lavoro retribuito e a condividere "il secondo turno", riesce a trovare un numero di possibili partner molto più grande di una donna. Ciò costituisce un problema in termini di uguaglianza. Un secondo requisito della giustizia di genere è legato al fatto che il sesso non dovrebbe influenzare il costo, e quindi la scelta di uno stile di vita neutro rispetto al genere.²⁸

Analizziamo il primo requisito. L'affermazione che la libertà di scelta richiede che uno stile di vita neutrale rispetto al genere sia alla portata di tutti pone una sfida evidente. Supponiamo che il genere determini diverse opportunità, o le stesse opportunità a costi differenti, per uomini e donne, ma che i loro insiemi di opportunità siano di pari valore. Perché ciò non potrebbe essere sufficiente, dato che tutti avrebbero nel complesso pari

stie di vita impostato secondo il genere.

28 Nel paragrafo successivo spiegherò perché potrebbe influenzare in modo ammissibile il costo di una

libertà di scelta?

Ci sono due problemi connessi con il fatto che donne e uomini abbiano differenti insiemi di opportunità, ma di uguale valore, piuttosto che eguali insiemi di opportunità. In primo luogo, più opportunità significano una maggiore libertà di scelta complessiva. Anche se tutte le donne desiderassero solo le opzioni del set degli “stili di vita femminili”, e tutti gli uomini desiderassero solo le opzioni del set di “stili di vita maschili”, la maggiore libertà di scelta ottenuta rendendo tutte le scelte alla portata di tutti sarebbe preziosa. Ciò perché la libertà ha (anche) un valore non specifico, derivante dal modo in cui determina le possibilità di agire e non solo dal valore delle cose che effettivamente si scelgono (cfr. Carter, 1999: 42-43).

Il secondo problema è che non è giusto rendere proibitivamente costoso, per cause indipendenti dall'importanza della libertà di scelta, l'accesso di qualcuno ad elementi preziosi di stili di vita o femminili o maschili.

I due problemi, infatti, sono connessi. È plausibile pensare che aumentare la libertà di scelta con la semplice aggiunta di opzioni banali abbia poco valore, se ne ha alcuno.²⁹ Sia l'accesso al mondo del lavoro retribuito che l'accesso al mondo delle relazioni affettive,

tuttavia, hanno molto valore. Proprio il loro valore dà motivo di pensare che non sia giusto limitare l'accesso ad una qualsiasi di queste due opzioni. L'accesso a questi due mondi è prezioso perché le persone li trovano altamente *desiderabili*. Ciò di per sé dimostra che non si è di fronte a scelte banali. Una parte del loro valore, tuttavia, è indipendente dalle preferenze personali: l'accesso al mondo del lavoro remunerato è la via più sicura verso l'indipendenza economica ed è molto importante per l'autostima delle persone. Il mondo delle relazioni affettive offre alle persone gran parte del senso di avere una vita significativa ed è molto importante per la stabilità emotiva e mentale. La capacità di questi mondi di generare valore rende ingiusto il fatto che i costi di accesso ad essi risultino proibitivi.

Il secondo requisito, il requisito dell'uguaglianza, richiede meno difese. Rifiutarlo significherebbe permettere che il sesso degli individui determini la loro libertà di scelta, il che è incompatibile con il principio fondamentale per cui nessuno dovrebbe essere svantaggiato rispetto ad altri per una colpa non sua. Inoltre, consentire ad un sesso di limitare la propria libertà di scelta porterebbe a tollerare situazioni come quella della “doppia presenza”. Ma, come ho sostenuto, la “doppia

²⁹ Uso il termine “opzioni banali” seguendo l'argomentazione di Joseph Raz (1988: 153). L'esempio che Raz propone è quello di un uomo la cui vita sia

minacciata e debba decidere se dare i propri soldi al killer più veloce o a quello più lento.

presenza” è incompatibile con un'equa ripartizione degli oneri e dei benefici della cooperazione sociale.

Tuttavia, immaginiamo che qualcuno creda che gli uomini e le donne abbiano per natura diverse abilità. Perché dovrebbero avere *parità* di accesso agli elementi di uno stile di vita neutro rispetto al genere? Non è, forse, accettabile che le loro abilità influenzino le loro opportunità, proprio come, per esempio, si è d'accordo nel ritenere che le diverse abilità delle persone possano influenzare il loro accesso a una particolare attività di valore, come diventare medici? Uno dei motivi per cui è giusto che le capacità degli individui influenzino il loro accesso alla pratica della medicina è che, qualora le loro capacità siano al di sotto di una determinata soglia ritenuta accettabile, l'esercizio della professione medica rischierebbe di recare danno ad altri. Una seconda ragione è che solo un certo numero di persone possono esercitare la professione di medico in un determinato momento; praticare la medicina non può essere parte di uno stile di vita universale. In questo caso, la capacità è probabilmente un buon criterio di selezione fino a quando ci sono altre occupazioni di valore che individui di minore capacità in questo particolare settore possono svolgere. Oggi è molto difficile credere che

tutti i membri di entrambi i sessi abbiano livelli talmente bassi di capacità da far sì che uno stile di vita neutrale rispetto al genere possa costituire un pericolo per altri³⁰ (più avanti affronto in modo più esteso la sfida che viene da chi afferma che il genere, come il sesso, è innato.) Gli elementi di uno stile di vita neutrale rispetto al genere sono stati definiti come tali da poter essere raggiungibili da parte di tutti i membri della società.

Per riassumere, la condizione (i) di cui sopra, che gli elementi di uno stile di vita neutrale rispetto al genere abbiano valore, piuttosto che siano banali, giustifica il fatto che tutti dovrebbero essere liberi di sceglierli, cioè, che la scelta non dovrebbe comportare costi proibitivi. La condizione (ii) di cui sopra, che gli elementi di uno stile di vita neutrale rispetto al genere siano raggiungibili da parte di alcuni, senza escludere altri, giustifica il requisito per cui essi dovrebbero essere ugualmente convenienti per le donne e per gli uomini.

La combinazione dei due requisiti - che uno stile di vita neutrale rispetto al genere dovrebbe essere accessibile a tutti, e che il sesso di una persona non dovrebbe influenzare il costo di una vita neutrale rispetto al genere - dà luogo al principio introdotto nel terzo paragrafo:

Una società è giusta dal punto di vista di

30 Non troppo tempo fa, comunque, questa credenza era diffusa sulle donne (per esempio, si riteneva che le donne fossero naturalmente portate all'isteria per il

fatto stesso di avere l'utero). Credenze simili si ritrovano ancora oggi in discussioni sulle capacità degli uomini di essere dei *care-giver* minimamente competenti.

genere solo se i costi di uno stile di vita neutrale rispetto al genere sono, tutto il resto rimanendo invariato, più bassi o almeno eguali ai costi di stili di vita diversi rispetto al genere.

Tradizionalmente, i generi sono stati intesi come complementari, e allo stesso modo sono state interpretate le responsabilità di genere per quanto riguarda il lavoro socialmente essenziale e le virtù. Per questo motivo, nessuno degli stili di vita differenziato rispetto al genere potrebbe essere sostenuto come la versione universalmente più economica: se troppi dovessero impegnarsi in un solo di questi stili di vita, gran parte del lavoro essenziale per la sopravvivenza sociale rimarrebbe incompiuta. Ciò farebbe salire l'incentivo a includere in una certa misura nello stile di vita prevalente il lavoro e le virtù tradizionalmente assegnati all'altro genere, fino a che non si raggiungerebbe un equilibrio e lo stile di vita più economico finirebbe per comprendere le abilità tradizionali di entrambi i sessi. Per definizione, una vita neutrale rispetto al genere è l'unica che può essere sostenuta come universale. Ne consegue che la giustizia di genere richiede che uno stile di vita neutrale rispetto al genere sia l'opzione più economica.

Uno degli ostacoli più grandi per la giustizia di genere è costituito dalle credenze fattuali sulla natura innata del genere. Discuto qui brevemente la versione contemporanea della teoria della differenza sessuale (in realtà,

si tratta di un gruppo di teorie, ma parlo di "teoria innatista" al singolare, per comodità) per spiegare perché è fuorviante considerarla una minaccia per la giustizia di genere. Ammetto, però, che, se vera, potrebbe sollevare un'accusa di inefficienza.

Secondo la teoria dell'innatismo, le caratteristiche, le preferenze, i comportamenti e gli stili di vita di genere non sono il risultato della socializzazione, ma della biologia. In particolare, molti neurobiologi sostengono che il genere è "cablato": il nostro cervello determina la nostra identità di genere. La psicologia evolutiva spiega la differenza di genere come risultato di una lunga storia evolutiva. La questione, ora, è se la teoria dell'innatismo implichi una confutazione dell'interpretazione della giustizia di genere che è stata offerta qui. Se questa teoria fosse corretta, l'ideale non sarebbe, forse, modellare la società in modo tale che ognuno conduca lo stile di vita che meglio si adatta ai desideri e alle capacità innati? No. In primo luogo, è probabilmente impossibile sapere quanto ci sia di vero in ciò che afferma l'innatismo, fintanto che non si potrà testarlo in società libere dalle norme di genere. In secondo luogo, anche se fosse vero, la sua verità non potrebbe confutare l'ideale di minimizzare i costi di uno stile di vita neutrale rispetto al genere. Potrebbe, al massimo, fornire una guida per l'attuazione di tale ideale.

Tre cose sono vere senza ombra di

dubbio: che le donne e gli uomini si comportano in modo diverso, che i loro corpi presentano delle differenze fisiologiche e che sono socialmente spinti ad essere diversi. Quest'ultima affermazione nasconde più di quanto non dica esplicitamente. In effetti, se la ricerca sugli schemi di genere³¹ è corretta, gran parte dell'incoraggiamento avviene inconsciamente. Si inizia probabilmente anche molto presto;³² le norme di genere possono incoraggiare la gente a percepire i neonati maschi e femmine in modo diverso dal primo giorno di vita (cfr. Hildebrandt Karraker, Vogel, Lake, 1995). Questo può creare un ciclo di spinte e valutazioni che assecondano le norme di genere. La domanda è: quali sono le connessioni causali tra queste tre cose? In altre parole, in che misura il genere è naturale, vale a dire, innato, e in che misura è frutto della cultura, cioè acquisito? John Stuart Mill riteneva che non si potesse dare una risposta a questa domanda perché non c'è un ambiente privo di genere che ci consenta di scoprire cosa sia (cfr. Mill, 1973/1869: 148). Gli scienziati, ora come in passato, sono stati a guardare le differenze tra i corpi delle donne e quelli degli uomini (oggi, più in particolare, il cervello e i livelli ormonali) e le differenze nel loro comportamento, nel tentativo di spiegare

queste ultime sulla base delle prime. Gran parte di questa ricerca è stata criticata per l'impiego di una metodologia spuria. Secondo Cordelia Fine (2010), anche il top della ricerca neurobiologica è viziato da errori metodologici fondamentali, e una parte di essa è fondamentalmente inaffidabile per identificare le differenze. La neurobiologia non solo rileva una differenza tra uomini e donne superiore a quella che esiste realmente, ma la differenza esistente può essere spiegata su basi culturali. Infine, l'ambiente di genere e le nostre convinzioni sul genere e sulle azioni conseguenti plasmano non solo costantemente le nostre identità di genere, ma anche le nostre identità *biologiche* (cfr. Sterling 2000; Kaiser, Haller, Nitsch, 2009). L'esperienza "crea un'attività neurale che può alterare il cervello, direttamente o attraverso i cambiamenti dell'espressione genica" (Fine, 2010: 236). Le connessioni causali tra corpi sessuati, differenza di genere e norme di genere sono tutt'altro che chiare, e cosa ancor più interessante, non sembrano essere unidirezionali.

Ma supponiamo che potessimo realmente sapere fino a che punto il genere è innato; supponiamo che la teoria secondo cui il genere è parzialmente o totalmente innato sia

31 Valian (1999).

32 Un esempio concerne i modelli di comportamento: Susie Orbach (2009:69) spiega che il più tardivo svezzamento e la più precoce abitudine all'uso del vasino dei neonati di sesso maschile probabilmente nutre in loro un forte senso del diritto. Un

altro esempio è l'ambiente: entriamo nel mondo in ambienti fortemente caratterizzati sulla base del genere (i colori, i vestiti, la biancheria del letto, etc.), la cui funzione specifica è quella di spingerci a identificarci come maschi o femmine.

vera. Non potremmo dedurre che sia giusto bloccare l'accesso degli individui a beni molto importanti, o addirittura ignorare il loro diritto ad una parità di accesso a tali beni, permettendo che “stili di vita femminili” siano l'opzione più economica per le donne e “stili di vita maschili” la più economica per gli uomini.

In primo luogo, ciò che la teoria innata pretende di dimostrare è che le donne e gli uomini si differenziano per i loro *livelli medi* di abilità, non che una donna è sempre più brava a fare le cose "femminili" di un uomo, e viceversa. Di più: la teoria pretende di spiegare solo piccole differenze di abilità nella fascia alta della gamma. E, ovviamente, ci sono donne che preferiscono "stili di vita maschili" e viceversa. Quindi, né le capacità, né le preferenze individuali giustificerebbero disincentivi a intraprendere uno stile di vita neutrale rispetto al genere. Al contrario: se minimizzare i costi di uno stile di vita neutro rispetto al genere è ciò che la giustizia richiede (per tutte le ragioni sopra esposte), l'esistenza di diversi livelli di abilità innate indicherebbero che le risorse devono andare a controbilanciare le differenze di capacità in termini di genere. Dal punto di vista qui sostenuto, ciò comporterebbe stimolare la gente in direzione dello stile di vita tradizionalmente associato al loro sesso opposto: aiutare le ragazze a migliorare il loro

pensiero astratto e i ragazzi la loro empatia – tanto per riprendere uno degli stereotipi più diffusi. Se il genere è in parte innato, ridurre al minimo i costi di uno stile di vita neutrale rispetto al genere significa tentare di *andare al di là* delle differenze di genere.

Anche se la teoria dell'innatismo non solleva un problema di giustizia, ne solleva uno in termini di efficienza. Se il genere è in parte innato, l'organizzazione più efficiente della società rifletterebbe le diverse abilità di donne e uomini, dando loro gli incentivi a fare quello che sanno fare meglio e a sprecare poco tempo nel tentativo di fare quello che non fanno meglio. Ciò comporterebbe una divisione del lavoro tanto più fortemente sessuata quanto più il genere è innato (cioè, molto meno caratterizzata in termini di genere rispetto allo *status quo*, in quanto, come già detto, le differenze di genere nelle capacità che la teoria innata pretende di spiegare sono solo marginali). Questa difficoltà, tuttavia, non è propria solo di una teoria egualitaria della giustizia di genere; si tratta piuttosto di un argomento generale a favore dell'efficienza e contro l'egualitarismo. Nello stesso modo in cui un'organizzazione sociale economicamente giusta non ha bisogno di essere la più efficiente organizzazione sociale, un'organizzazione sociale giusta dal punto di vista di genere non ha bisogno di massimizzare l'efficienza.³³

33 Si consideri un'analogia con la “razza”: anche se una “razza” fosse più adatta per certe occupazioni, non

vorremmo dare agli individui di una particolare “razza” l'incentivo a vivere stili di vita che massimizzano

6. *Il principio in pratica*

In questo lavoro, ho usato la divisione del lavoro sulla base del genere per illustrare gli stili di vita di genere e ho mostrato l'ingiustizia derivante dal renderli le opzioni più economiche per le donne e gli uomini. Non è stata una scelta arbitraria; molte femministe³⁴ hanno da tempo riconosciuto che le responsabilità che le donne hanno nella sfera domestica perpetuano la loro dipendenza dagli uomini, e quindi che la divisione del lavoro sulla base del genere è al centro dell'ingiustizia genere. Questa tesi, tuttavia, solleva inevitabilmente la questione di come la divisione del lavoro sulla base del genere possa essere un male generale dal momento che le donne stesse spesso la appoggiano. Il principio della giustizia di genere che propongo spiega perché ogni divisione del lavoro sulla base del genere contribuisca alla disparità di genere. La ragione è che, anche nei casi presumibilmente minoritari in cui non costituisca un sovraccarico per le donne, la divisione del lavoro sulla base del genere rende per tutti almeno qualche valida opzione eccessivamente costosa; limita inutilmente la libertà individuale di scelta e rende gli elementi centrali della vita buona accessibili in modo disuguale a donne e uomini.

l'efficienza, incluse le scelte lavorative.

34 Quali Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir, Susan Moller Okin o Carole Pateman.

Quest'analisi della giustizia di genere permette di vedere meglio quanto vi è di sbagliato nelle proposte politiche che hanno l'obiettivo di dare maggiore potere alle donne, ma che, tuttavia, rischiano di radicare la divisione del lavoro sulla base del genere. Il lavoro della sociologa Catherine Hakim (2000, 2003), per esempio, mostra la resistenza di tre gruppi di donne, definiti in base alle loro preferenze su lavoro/famiglia. Un gruppo preferisce uno stile di vita incentrato sulla carriera (lo stile di vita B di cui sopra), un secondo gruppo preferisce uno stile di vita incentrato sul lavoro domestico e di cura (lo stile di vita C di cui sopra) e un terzo gruppo preferisce uno stile di vita flessibile che combina elementi dei primi due. Hakim è molto critica verso l'omogeneizzazione delle politiche volte a spingere le donne in una specifica direzione, e sostiene che l'eterogeneità delle preferenze lavoro/famiglia dovrebbe essere accettata come legittima e sostenuta da una politica della famiglia pluralista. Il principio della giustizia di genere spiega ciò che è sbagliato nella teoria di Hakim. Supponiamo che fosse possibile avere politiche che rendono altrettanto facile per le donne scegliere una qualsiasi tra le opzioni di stile di vita individuate da Hakim.³⁵ In primo luogo, poiché le politiche di per sé non sono in

35 Il che non è scontato: spesso le politiche danno alla gente delle opzioni di default; scegliere qualcosa di diverso da scelte di default ha dei costi.

grado di annullare gli effetti di tutte le norme di genere esistenti, le donne sarebbero ancora spinte verso uno stile di vita che dà priorità al lavoro domestico e di cura; quindi, uno "stile di vita femminile" tradizionale continuerebbe ad essere, nel complesso, più economico per le donne. In secondo luogo, sarebbe impossibile far sì che anche gli uomini possano scegliere tra questi stili di vita allo stesso costo delle donne (e ciò significherebbe permettere al proprio sesso di determinare lo stile di vita più economico da scegliere). Non è possibile che ognuno possa scegliere con la stessa facilità, se svolgere lunghe ore di lavoro non domestico o fare solo lavoro domestico; finché le donne sono spinte in una direzione, gli uomini devono essere spinti nell'altra.

Più in generale, il principio di giustizia di genere difeso qui spiega perché le preferenze individuali, pur importanti in sé, non dovrebbero avere l'ultima parola nelle decisioni normative in materia di genere - come nel caso delle politiche di genere. Le preferenze sono condizionate dal contesto di scelta; preferiamo le cose che rientrano nella gamma di ciò che è a nostra disposizione. Non vi è alcuna garanzia, tuttavia, che il contesto della scelta sia giusto; quindi, la soddisfazione delle preferenze in quanto tale non può essere un criterio ultimo di giustizia. Ciò che è a nostra disposizione, le opzioni che abbiamo, a cui noi rispondiamo con le nostre preferenze sono accessibili a costi diversi. Il contesto di

scelta è giusto in una prospettiva di genere solo se l'opzione più economica disponibile per *tutti* è neutrale rispetto al genere. In caso contrario, - dato che la neutralità di genere è definita in relazione a stili di vita che possono essere condotti universalmente - l'opzione più economica per le donne sarà diversa dall'opzione più economica per gli uomini, il che comporta una disuguaglianza nella libertà di scelta e una disparità di accesso.

In un mondo giusto ideale non ci sarebbe alcun incentivo a impegnarsi in quelli che, data l'esistenza di norme di genere, abbiamo identificato come stili di vita differenziati sulla base del genere, ma non ci sarebbe neppure alcun disincentivo. In un mondo ideale - ovvero senza norme di genere - potrebbe essere possibile che i diversi stili di vita siano egualmente costosi per tutti gli individui; ciò sarebbe anche auspicabile al fine di massimizzare la libertà di scelta di ognuno. Presumibilmente, senza norme di genere che spingono le donne e gli uomini in direzioni diverse, non ci sarebbero motivi legati al sesso cui poter ricondurre la scelta di una coppia di dividere in modo diseguale lavoro retribuito e lavoro domestico. All'incirca lo stesso numero di uomini e di donne sarebbero casalinghi; all'incirca lo stesso numero di uomini e donne occuperebbe una posizione di rango elevato e carriere molto esigenti in termini di tempo. Questi accordi non sarebbero ingiusti da un punto di vista di genere, e non vi sarebbe

bisogno di incentivi per evitarli.

Tuttavia, se la teoria dell'innatismo è corretta, la divisione del lavoro risponderà a modelli sessuati. Non sarebbe, però, il risultato di norme di genere e, se la gente potesse scegliere uno stile di vita neutro rispetto al genere altrettanto a buon mercato o più conveniente, non ci sarebbe ingiustizia in questi modelli. In questo caso, l'unico stile di vita che dobbiamo sforzarci di rendere ugualmente costoso per le donne e per gli uomini sarebbe quello neutro rispetto al genere. Il principio è formulato per consentire la possibilità che gli stili di vita di genere non saranno altrettanto a buon mercato per le donne e per gli uomini.

Per riassumere, in una società idealmente giusta, se la teoria dell'innatismo è sbagliata, tutti gli stili di vita sarebbero altrettanto costosi per tutti. Se la teoria dell'innatismo è giusta, lo stile di vita neutro rispetto al genere sarebbe l'opzione più economica per tutti, grazie a misure per compensare le differenze innate tra donne e uomini che altrimenti renderebbero i costi dei vari elementi di uno stile di vita neutro rispetto al genere diversi per le donne che per gli uomini. Allo stesso tempo, si può lasciare che gli stili di vita differenziati rispetto al genere siano più convenienti per il rispettivo genere, dal momento che non abbiamo ragione di compensare costi derivanti dal perseguire beni banali.

Al fine di ridurre la disparità di genere nelle società reali, tuttavia, l'obiettivo durante la fase di transizione dovrebbe essere quello di rendere lo stile di vita neutro rispetto al genere più conveniente di qualsiasi altro stile di vita differenziato sulla base del genere. Dovremmo anche fare in modo di rendere ogni stile di vita di genere ugualmente costoso per le donne e per gli uomini, nel tentativo di contrastare l'influenza delle norme di genere che prevedono incentivi per stili di vita diversi secondo il genere. Alcune di queste norme, ad esempio quelle codificate nella legislazione o nelle politiche pubbliche, possono essere affrontate direttamente. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, non si potrà contrastarle in modo diretto, perché operano inconsciamente (come schemi di genere) e/o perché non possiamo legittimamente impedire alle persone di basarsi e agire prendendo a riferimento queste norme. Soltanto in parte si può agire mediante la legislazione e le istituzioni; gran parte del peso di cambiamento verso una società più giusta dal punto di vista di genere deve avvenire a livello di azione individuale.

Un modo in cui gli individui perpetuano le norme di genere è semplicemente il conformismo. Nelle società permeate da norme di genere, sia il bene della libertà individuale di scelta che il bene della parità di accesso sono indirettamente compromessi quando gli individui si

impegnano nella vita di genere assegnata al loro sesso. Il motivo di ciò è che essi contribuiscono a mantenere i costi di stili di vita non conformi al genere superiori ai costi di stili di vita conformi al genere. Prendiamo, per esempio, una coppia in cui l'uomo dedica gran parte della sua giornata al lavoro non domestico, mentre lascia che la sua compagna si occupi del lavoro domestico e di cura. Il loro stile di vita ha un impatto diretto sull'innalzamento dei costi che la donna dovrebbe pagare per (ri)entrare nel mercato del lavoro (se sta a casa), o per impegnarsi in una carriera di maggiore successo (se lavora part-time); ma ha anche un impatto indiretto sui costi che altre donne dovranno pagare per l'accesso al mercato del lavoro perché convalida, e quindi radica, le norme di genere, comprese quelle che portano alla discriminazione inconscia e statistica delle donne. Allo stesso tempo, il loro stile di vita ha un impatto diretto sulla crescita dei costi che l'uomo dovrebbe pagare, se decidesse in futuro di essere più coinvolto nelle relazioni di cura (a parte i costi monetari legati alla retribuzione); ma ha anche un impatto indiretto sui costi che altri uomini dovrebbero pagare per l'accesso alle relazioni di cura – tra cui rientrano le professioni sanitarie – perché convalida, e quindi radica, le norme di genere,

comprese quelle che portano alla discriminazione statistica degli uomini.

Per questo motivo, in una società impegnata in favore della giustizia di genere, le politiche pubbliche dovrebbero cercare di ridurre i costi degli stili di vita neutrali dal punto di vista di genere rispetto ai costi degli stili di vita di genere, nella misura del possibile, dati certi vincoli normativi. Ecco due esempi che ho sostenuto più dettagliatamente altrove. Nei paesi sviluppati non dovrebbe essere introdotto un reddito di base, perché può perpetuare la condizione domestica delle donne, se non sono introdotte contemporaneamente ulteriori misure che incoraggino le donne a entrare e rimanere nel mercato del lavoro (cfr. Gheaus, 2008). I genitori dovrebbero avere congedi parentali di uguale lunghezza, non trasferibili all'altro genitore e assegnati di default, piuttosto che sulla base di singole domande, ciò al fine di spingere madri e padri a prendere uguali congedi parentali (cfr. Gheaus, Robeyns, 2011).

Perché la giustizia non richiede, e non consente, che cerchiamo di farla finita con le norme di genere imponendo costi proibitivi per gli stili di vita di genere, come suggeriscono alcune femministe?³⁶ Il motivo è che la libertà di scelta di persone adulte deve essere

36 Un esempio di tale tipo di politica è la proposta di Harry Brighouse e Erik Olin Wright che il congedo parentale di uno dei coniugi sia subordinato al fatto che anche l'altro prenda il suo congedo parentale. Ciò

renderebbe meno costosa la neutralità di genere nel prestare cura ai bambini piccoli, ma renderebbe i costi di scelte di genere proibitivamente alti. Si veda Brighouse e Olin Wright (2008).

rispettata anche quando è espressione di preferenze adattative. Ciò significa che le scelte di stili di vita di genere conformi alle norme di genere non dovrebbero essere eccessivamente costose; dovremmo limitarci a renderle un po' più costose, piuttosto che l'opzione più economica, come sono adesso.

Tuttavia, c'è un argomento in favore dell'abolizione delle norme di genere nell'educazione dei figli; qui posso solo accennarlo. Nel primo paragrafo ho detto che nella prospettiva della giustizia la più profonda preoccupazione sollevata dalla presenza di norme di genere è che esse illegittimamente interferiscono con la nostra libertà di scegliere che tipo di persone siamo. Se il genere è almeno in parte socializzato, allora le cose che ci piacciono e non ci piacciono, le cose in cui siamo buoni o cattivi, i modi in cui ci relazioniamo con gli altri, e anche la nostra auto-percezione sono modellati da norme di genere. Questa formazione avviene in un momento in cui non possiamo ancora scegliere da cosa lasciarci influenzare nella nostra vita, e può essere annullata, se lo può essere, solo con uno sforzo grande e duraturo. Quando avviene nel contesto delle relazioni affettive tra i bambini e le persone che si prendono cura di loro, la formazione di genere è particolarmente forte. La formazione di genere influenza non solo chi siamo, ma anche le opzioni che abbiamo di fronte e i costi delle scelte. Pertanto, la giustizia richiede che i

bambini ricevano una formazione neutra rispetto al genere nella misura in cui il genere impone dei costi – ovvero in larga misura in tutte le società esistenti. La formazione di genere dei bambini avviene per lo più, presumibilmente, attraverso l'interazione spontanea con chi si prende cura di loro; il conflitto tra la libertà di scelta di chi si prende cura di loro e l'interesse dei bambini ad essere protetti da una formazione di genere non può essere evitato. Un ulteriore lavoro argomentativo sarebbe necessario, ovviamente, al fine di stabilire la legittima risoluzione di tali conflitti.

7. Conclusioni

Ho proposto, spiegato, difeso e illustrato un principio di giustizia di genere formulato in termini di costi relativi derivanti dall'impegnarsi in stili di vita sessuati piuttosto che in stili di vita neutri rispetto al genere. Il mio obiettivo era proporre e difendere un principio in grado di spiegare l'ingiustizia in una vasta gamma di situazioni, e, facendo riferimento alle norme di genere, rendere conto della natura di genere di queste ingiustizie. Sebbene questo principio sia stato sviluppato come parte del tentativo di spiegare l'ingiustizia di una divisione del lavoro fondata sul genere, esso può spiegare anche alcune delle ingiustizie relative ad esempi meno controversi quali quelli introdotti all'inizio del

lavoro. Ad esempio, quando le donne non hanno il voto è più costoso per loro avere un giusto livello di influenza politica. Ogni volta che gli eserciti operano sulla base della leva obbligatoria, e solo gli uomini sono ammessi alla leva, è più costoso per loro di quanto lo sia per le donne condurre stili di vita pacifisti.³⁷

Una prima conclusione è che, se il principio proposto qui è corretto, allora l'ingiustizia di genere è davvero pervasiva. Qui mi sono concentrata sul caso della divisione del lavoro sulla base del genere, ma è facile vedere come le norme di genere impongano costi diversi alle donne e agli uomini in relazione alle scelte di stile di vita in quasi ogni aspetto della vita. Per fare uno degli esempi più banali, le norme di genere di bellezza e decoro impongono sanzioni alle donne che non si curano del loro aspetto fisico più di quanto faccia l'uomo medio. Allo stesso tempo, esse impongono sanzioni agli uomini che si preoccupano del loro aspetto fisico più della donna media. Una seconda conclusione, quindi, è che l'ingiustizia di genere non riguarda solo le donne ma anche gli uomini. L'egualitarismo liberale ha le risorse per riconoscere ciò senza cessare di insistere sul fatto che, nel complesso, le norme di genere opprimono le donne più degli uomini. Probabilmente, le donne che desiderano condurre una vita neutra rispetto al genere

devono pagare costi più elevati rispetto agli uomini che vogliono fare lo stesso.

Le norme di genere sono collocate ai diversi livelli della realtà sociale ed è quindi difficile fornire un quadro completo di un mondo giusto rispetto al genere. Il genere permea norme sociali quali le aspettative coscienti, i pregiudizi impliciti, la minaccia dello stereotipo e le emozioni apertamente sessiste, ma a volte esso permea anche le leggi, le politiche, le tradizioni e, naturalmente, i modelli dello sviluppo sociale, determinati da una eredità di potere economico, politico, sociale e culturale squilibrato tra donne e uomini. Il principio che ho proposto può fornire un strumento euristico: per sapere se una particolare istituzione, politica o norma informale contribuisce a far progredire la giustizia di genere, dovremmo chiederci se essa aiuta a rendere gli stili di vita neutri rispetto al genere meno costosi di quelli di genere.

Poiché la riproduzione delle norme di genere avviene per lo più a livello di emozioni, di reazioni irriflesse e di valutazioni inconscie o semi-coscienti, cercare di controllare queste norme è impossibile e indesiderabile. Esse sono molto difficili da controllare anche da parte di chi è impegnato in favore della giustizia di genere. Sussistono quindi seri limiti rispetto a ciò che si può fare per cambiare

37 Assumendo che il pacifismo sia parte di uno stile di

vita neutro rispetto al genere.

le leggi e rimodellare le istituzioni. Un notevole cambiamento è possibile solo grazie alla trasformazione degli individui e delle interazioni individuali. Ci sono buone ragioni per ritenere che i principali agenti della giustizia di genere siano gli individui, piuttosto che gli Stati e le istituzioni. Questo, naturalmente, non vuol dire che il coinvolgimento degli Stati, una migliore legislazione e un riforma delle istituzioni siano indesiderabili o improbabili per raggiungere importanti progressi in direzione della giustizia di genere. Significa, però, che nessuna azione dello Stato per quanto efficace è sufficiente per tirare le persone fuori dai guai. Persino la lode ben intenzionata del "coraggio virile" o della "dolcezza femminile" possono rafforzare le norme di genere a livello inconsapevole, dove tanta parte dell'agire si svolge. Persino piccole cose come buoni fumetti possono portarci un passo più vicino alla giustizia di genere.

(trad. it. di Brunella Casalini e Lucia Re)

Bibliografia

Baker John, Lynch Kathleen, Cantillon Sara (2004), *Equality: From Theory to Action*. London: Palgrave.

Benatar David (2003), "The Second Sexism," *Social Theory and Practice* 29(2), 117-210.

Brighouse Harry e Wright Olin (2008), "Strong Gender Egalitarianism," *Politics and*

Society 36(3), 360-72.

Carter Ian (1999), *A Measure of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

Cohen Gerry A. (1979), *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Oxford University Press.

Cohen Gerald (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics*, 99, 906-44;

Eriksson Lina e Goodin Robert E. (2007), "The Measuring Rod of Time: The Example of Swedish Day-Fines," *Journal of Applied Philosophy* 24(2), 125-36.

Fraser Nancy (1994), "After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State," *Political Theory* 22(4), 591-698.

Fine Cordelia (2010) *Delusions of Gender, How Our Minds, Society and Neurosexism Create Difference*. New York and London: W. W. Norton & Company.

Gheaus Anca (2008), "Basic Income, Gender Justice and the Costs of Gender – Symmetrical Lifestyles", *Basic Income Studies*, 3 (3).

Gheaus Anca e Ingrid Robeyns (2011), "Equality-Promoting Parental Leave," *Journal of Social Philosophy* 42(2), 173-91.

Gornick Janet e Myers Marcia, *Family that Work: Policies for Recognizing Parenthood and Employment*, New York, Russel Fage Foundation 2005.

Hakim Catherine (2000), *Work-Lifestyle Choices in the 21st Century*. Oxford: Oxford University Press

Hakim Catherine (2003) *Models of the Family in Modern Society: Ideals and Realities*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.

Haslanger Sally (2000), "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them

to Be?" *Nous* 34(1), 31-55

Hildebrandt Karraker Katherine, Vogel Dena Ann, Lake Margaret Ann (1995), "Parents' Gender-Stereotyped Perceptions of Newborns: The Eye of the Beholder Revisited," *Sex Roles: A Journal of Research* 33(9), 687-701.

Hochschild Arlie e Machung Anne (1989), *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. New York: Viking Penguin.

Kaiser A., Haller S., Schmitz S. e Nitsch C. (2009), "On Sex/Gender-Related Similarities and Differences in fMRI Language Research," *Brain Research Reviews* 61(2), 49-59.

Kupfer Schneider Andrea, Tinsley Catherine H., Cheldeli Sandra e T. Amanatullah Emily T. (2010), "Likeability v. Competence: The Impossible Choice Faced by Female Politicians, Attenuated by Lawyers," *Duke Journal of Gender Law & Policy*, (17)2.

Mill John Stuart (1973/1869), *The Subjection of Women*, in Mill and Harriet Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Orbach Susan (2009), *Bodies*. New York: Picador.

Phillips Anne, "Defending Equality of Outcome," *Journal of Political Philosophy*, 12 (1), 2004, 1-19.

Raz Joseph (1988) in *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

Robeyns Ingrid (2007), "When Will Society Be Gender Just?" in Jude Browne, ed. *The Future of Gender*, Cambridge: Cambridge University Press, 54-74.

Sen Amartya (1980), "Equality of What?" in *The Tanner Lecture on Human Values*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 197-220;

Smock Pamela J., Manning Wendy D., Gupta Sanjiv (1999), "The Effect of Marriage and Divorce on Women's Economic Well-Being," *American Sociological Review*, 64, 794-812.

Sterling Anne-Fausto (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

Tronto Joan (2002), "The 'Nanny' question in Feminism", *Hypatia*, 17 (2), 34-51.

van Parijs Philippe (1997), *Real Freedom for All*. Oxford: Oxford University Press.

Valian Virginia (1999), *Why So Slow? The Advancement of Women*. Cambridge, MA: MIT Press.

von Hippel C., Wiryakusuma C., Bowden J., Shochet E. M. (2011), "Stereotype Threat and Female Communication Styles," *Personality and Social Psychology Bulletin* 37(10), 1312-24.

Williams Andrea (2002), "Dworkin on Capabilities, Ethics," 113 (1), 106-143.

THE 'MATERIALIST' BENT IN CONTEMPORARY FEMINIST THEORY

Brunella Casalini¹

Abstract: Since the late eighties, feminist literature has produced a great number of contributions on the body. It has forgotten, however, its more properly biological dimension. Despite the desire to reconcile nature and nurture, this oversight has been encouraged by the fear of falling into some forms of essentialism and the difficult dialogue between social sciences and natural sciences. In recent years, however, some authors have tried to restore the body's material dimension to center stage. This has happened because neuroscience and genomics have revived, in a more or less hidden way, a biological conception of race and sex. In this new context it has become more and more urgent to strive for an alliance between the natural sciences, the social sciences and feminism able to confront the challenges of the current phase of biocapitalism and biocolonialism. A new feminist materialism seems necessary to contrast the present form of reductionism, a molecular reductionism that decomposes the body into molecules, manipulable and exploitable bits of informational sequences that are transformable into "biovalue". As Sarah Franklin maintains: "This instrumentalism has become inseparable from the capitalisation of life itself" (Franklin, 2000: 189).

Keywords: biology, materialism, human and non-human animals, race, sex, gender, feminism

1. Race and sex between biological reductionism and social constructivism

To those who have fought against racism and sexism biology has always seemed above all an enemy. Biological determinism and essentialism have been, in fact, widely used in the past to mark the inferiority of groups characterized by certain physical characteristics: women, blacks, disabled and elderly persons. No wonder these groups have lived their anatomy as a destiny to which they had to surrender, relinquishing any hope of possible social change.

From the seventies to date, the weapon used against sexism and racism has been mainly social constructivism. When the UNESCO General Conference, in November 1978, unanimously voted in favor of a declaration stating that race is a social construct with no biological basis, this was interpreted as the inevitable and permanent decline in the use of the concept of "race", at least in the scientific field (cf. Haraway, 2004b; Fausto-Sterling, 2004). A few years earlier, Anne Oakley, in her *Sex, Gender and Society* (1972), had adopted the distinction between "sex" and "gender" as proposed by the psychologists John Money and Anke Ehrhardt and the psychiatrist Robert Stoller, and the idea

¹ Department of Social and Political Sciences, University of Florence.

that gender should be considered as nothing more than a cultural interpretation of sex, and that biology, compared to culture, plays a minimal role in determining the differences between males and females (cf. Gremon, 2009; Warnke, 2011). Thus, biological predispositions can be overcome through education (cf. Oakley, 1972: 170).

In the patriarchal system, biological sex and social gender coincided and were considered the same thing, so that natural inferiority determined social inferiority. Now, according to social constructivism, the separation of gender from sex leaves the natural status of sex undisputed: sex is an inert and unchangeable reality. At the same time, though, the implications arising from biological givenness are neutralized with the importance attributed to the change in attitudes, mentality and values.

Nowadays, contemporary medicine and biology, using a seemingly neutral and objective language, are reproducing a conception of sexual and racial differences that seems to mark a dangerous return to the past, with one key difference: if in the past the focus was on the phenotype, now it is on genotype. The body, in fact, is decomposed into molecules: genes and neurons are "at the helm of life itself" (Haraway, 1997: 161).

Cordelia Fine has extensively documented, in her *Delusions of Gender*

(2010), the spread of neuro-sexism in contemporary scientific and popular scientific literature (see, for example, Pinker, 2002). For the Cambridge psychologist Simon Baron-Cohen, for example, there is a female empathetic brain and a male logical and systematic brain: "*The female brain is predominantly hard-wired for empathy. The male brain is predominantly hard-wired for understanding and building systems*" (Baron-Cohen, 2003: 1). The origin of this differentiation, according to Baron-Cohen, must be traced back to the fetal stage, to the sixth/seventh week of pregnancy. At this stage, it is the level of testosterone that decides whether one will develop a male or a female brain. Baron-Cohen is explicit in emphasizing that these differences do not imply the inferiority of one sex over the other, as has been stated in the past. He even confesses that he long hesitated to publish the results of his research for fear of not being considered politically correct (Baron-Cohen, 2003: 10-11). However, as noted with some irony by Cordelia Fine (2011: kindle edition), the idea that women are more likely to put others at ease, and men to build and understand the world, seems to evoke an all too traditional, predictable and stereotypical image of female psychology.

In another recent work, *Fatal Invention. How Science, Politics and Big*

Business Re-Create Race in the Twenty-First Century (2011), Dorothy Roberts documented the return to a new bio-politics of race, based on cutting-edge research conducted in the field of genomics and biotechnology. Roberts denounced the danger arising from the scientific attempt to link to genetic causes the lower life expectancy of the American black population and its most common diseases², thereby diverting attention away from the economic, social and, not least, health and environmental injustices that affect racial minorities in the US.³ As Anne Fausto-Sterling (2004) explains, the trend reported by Roberts was to some extent also the perverse effect of a move that initially seemed destined to produce inclusive and positive social effects: namely, the introduction of clinical trials extended to women, ethnic and racial minorities.⁴ All this had some unexpected and

unwanted consequences. It resulted, first of all, in a further legitimization of old gender and racial stereotypes that have never really disappeared; second, in a shift of attention away from the economic and social causes that are at the root of many of the current inequalities in health between men and women, colored and white peoples; and, last but not least, in giving a new form of legitimacy to a biological conception of race and sex: a conception resting no longer on a reference to anatomical features, but on the more hidden reality of hormones and/or molecular genetics, which is often spoken of as if it were possible to trace their effects independently from the interaction of the body with the environment.

Countering this trend and following in Richard Lewontin's and Richard Levins's footsteps (cf. Lewontin and Levins, 2007),

2 According to Dorothy Roberts, science is redefining race as a biological category inscribed in the genetic code. At the same time, based on the results of genetic research, pharmaceutical companies are producing new drugs developed and marketed with a specific racial target in mind, such as the drug BilDil, approved in 2005 by the Food and Drug Administration as a specific medicine for black people suffering from heart disease (cf. Roberts 2011: x-xi).

3 Some genetic diseases, such as Huntington disease, are unrelenting, and little or not at all influenced by environmental factors. In most cases, with regard to other types of pathologies, however, the situation is different. Many of the diseases that affect the highest mortality of the black population in the United States, such as cancer, diabetes and hypertension, for example, have a much more complex etiology. Investing in scientific research to find the genes that predispose a person to such forms of diseases may be much less

efficient than spending public money on social intervention directed at changing lifestyles and increasing the general level of education in order to improve the health of particular groups (cf. A. Fausto-Sterling, 2004: 22). On this subject Fausto-Sterling's works are all very important, see: Fausto-Sterling, 2000, 2003, 2005, and 2008.

4 In 1993 the US Congress decided to have a sufficient number of women and ethnic minorities participate in the clinical trials sponsored by the National Institute for Health. Its intention was to use the statistics for ascertaining whether certain medical treatments would work differently depending on gender, ethnic or racial group. Behind this decision it is not difficult to recognize the implicit assumption that gender, ethnicity and race can exert a fundamental influence through innate or genetically determined mechanisms (cf. Fausto-Sterling, 2004).

Stacy Alaimo suggests that we should rather think of a "co-determination" of social and biological causes. Outlining a "new materialist" feminist philosophy, Alaimo recalls that biology itself is in fact a socialized biology: racism is an environmental factor, as is class, which means that it is "socio-political forces" that "generate landscapes that infiltrate human bodies": "the 'pancreas under capitalism' and the 'proletarian lung' testify to the penetrating physiological effects of class (and racial) oppression, demonstrating that the biological and the social cannot be considered separate spheres" (Alaimo, 2010: 28).

Similarly, Anne Fausto-Sterling (2007) and Ellen Annandale (2007) invite us to rethink the relationship between sex and gender in light of an open and continuous interaction of the biological and the social body, which allows for a greater fluidity of gender identity and sexual identity. For Annandale, biology and culture once again get tied together, but in a new way, so that "new identities, attitudes and behaviours reach deeply into the body's interior and alter its traditional health profile. As health problems that were once largely the province of males begin to increasingly affect women (e.g., lung cancer), and vice versa (e.g., melanoma), the materiality of the biological body is modified and takes on characteristics more typical of the 'opposite sex' (the damaged lung, skin

lesions)" (Annandale 2007: kindle edition). In this new vision of the relationship between sex and gender - as pointed out by Fausto-Sterling – "Instead of asking how anatomy limits function, one asks how the function shapes anatomy" (Fausto-Sterling 2007: kindle edition): in the course of its life story, the body engaged in the process of its becoming changes its own biological characteristics.

2. The return to the body's materiality

Faced with the return of new and more subtle forms of determinism, social constructivism is interpreted by some contemporary authors as a kind of "flight from nature" (Alaimo 2000), an escape from materiality that reveals a dangerous weakness. Social constructivism is now proposing a new insidious form of dualism in which the body becomes a passive, irrelevant and immaterial facticity. According to Elizabeth Spelman (1990), constructivist feminism was the victim of a sort of "somatophobia": after centuries in which women were associated with their corporeal reality, the road to their

emancipation seems to involve the removal of the biological dimension of the body.⁵

In the late eighties, the body returned strongly in the reflection of gender studies, inspiring the production of many important works, for example the theoretical contributions by Moira Gatens, Judith Butler and Elizabeth Grosz.⁶ Even then, however, despite their attempt to overcome all forms of dualism and binarism, these feminist philosophers seemed – as Lynda Birke writes – to linger on "the malleable surface of an internally stable corporeality" (Birke, 2000a: 137). Thus, the ghost of biology kept coming back and reappearing periodically (cf. Birke, 1999: 42).

This explains why, according to some authors such as Nancy Tuana (cf. 2007: 57), feminism does not appear entirely without blame before the re-emergence of the contemporaneous forms of sexual and racial determinism. On the epistemological level, it

appears guilty of the irresponsible tendency to leave unquestioned the idea of a fixed and unchanged natural essence. Some contemporary feminists are convinced that it is pointless, if not counterproductive, to ignore the biological body. While remaining within the paradigm of post-structuralist and post-modernist philosophy, they have tried to recuperate some kind of materialist vision and to work out an approach that allows a constant dialogue to take place between biology, sociology and feminist theory, in order to overcome the dichotomies that characterized modernity, from that between nature and nurture to that between humans and animals, and at the same time to avoid biological reductionism. For these authors, it is necessary to go beyond the dualism between nature and culture, between the material and the discursive, and between realism and social constructivism. This is possible by imagining nature, objects and non-living nature, not as

5 An important exception has been the Women's Health Movement, as epitomised by the Boston Women's Health Collective's book, *Our Bodies, Ourselves* (1973). Lynda Birke points out, however, some major limits of this movement: it strengthened the idea of the centrality of reproduction; it simplified the language of medicine, but mostly by acritically repeating accounts and assumptions presented in male medical texts - so, for example, it continued to consider common female experiences such as menstruation and menopause as deficiencies; "the very focus in women's health books on control over the body helped to reinforce the separation of biological body from social self" (Birke 2000: 12). For a critique of the women's health movement and the epistemology of feminist self-help books of the seventies, such as *Our Bodies, Ourselves*, see also Haraway (1997, chapter 5).

6 In *Volatile Bodies* (1994), Grosz tried to outline an approach that would make possible a definitive subversion of the Cartesian dualism between mind and body, interior and exterior. The model that the author uses to illustrate a possible way of overcoming the dichotomy between inner and outer, between thought and materiality, is the so-called "Möbius strip": a three-dimensional figure in the form of a figure-eight, in which it is impossible to clearly distinguish two sides and one can pass from what seems the inside to what seems the outside without climbing over the edge, but simply by continuing to follow it. This figure shows, Grosz explains: "the inflection of mind into body and body into mind, the ways in which, through a kind of twisting or inversion, one side becomes another" (Grosz 1994: xiii).

static and ahistorical, but – in the footsteps of Latour and the actor-network theory – as agents themselves. Scientific activity cannot be explained on the basis of the separation between subject and object. It calls into question a network of relationships in which each actor (human and non-human) plays an active role. Nature and bodies materialize by emerging from an intricate web of interactions between actors and actants. So Karen Barad writes: "Nature is agentic – it acts and those actions have consequences for both the human and nonhuman world" (cit. in Alaimo, Hekman, 2008: 5). An example given in Barad's "agential realism", to illustrate the active character of matter as agent, is constituted by the technological, discursive and material practice that nowadays allows us to see the image of the fetus in the womb. This practice has contributed to the creation of the image of the "fetus as a self-contained object floating freely in the eye of science", an image which strengthens at the same time the illusions of fetus's autonomy and of the objectivity of the scientific gaze (cf. Barad, 1998: 110-114).

There are different positions that can be considered an expression of so-called material feminism.⁷ See, for example, to name but a few of them: the rediscovery of Darwin's

theory of evolution by Elizabeth Grosz, the recovery of Bergson's and Deleuze's vitalism in Claire Colebrook and Rosi Braidotti, Barad's "posthuman performativity", Haraway's idea of natureculture", the "new realism of the body" recently proposed within the disability studies to counter both the social model and the previous medical model, or Stacy Alaimo's notion of transcorporeality. One of the basic ideas that emerge from the so called new material feminism is given by a conception of becoming as an open, non-purposeful, contingent process, characterized by a "becoming-with" – in the words of Donna Haraway, who is one of the forerunners of this new trend in contemporary feminist thought. Nothing is excluded from this becoming with, which sees interacting, and being transformed in the interaction, human and non-human living creatures, landscapes and technologies.

This vision considers symbiogenesis the norm in both the biological and the social world. It offers important suggestions not only for a new environmental policy and a different kind of globalization, attentive to the relationship between environment, health and social justice, but also to redefine the relationship between the social sciences and the natural sciences. This must be so because – as Haraway and Birke both insist – biology

7 For a general overview on these "new materialisms", cf. Alaimo, Hekman (2010) and Coole,

Frost (2010). See also: Amhed (2008) for some initial critical remarks.

refers both to the material and to a discipline, a field of knowledge, which has a history, historical origins and developments. If it is impossible to deny the material and its productive character, this does not mean that a discourse is possible that can reflect on it in its immediacy. Thus, in *Messengers of Sex, Hormones, Biomedicine and Feminism*, inspired by Haraway, Celia Roberts writes that, rather than asking whether hormones may explain the difference between the sexes - as does Baron-Cohen -, one should ask what their "material-semiotic role [is] in combination with - rather than in opposition to - sociocultural factors such as language and social norms", or in other words, what their role is in the materialization of actants of sexual difference (Roberts, 2007: 19).

3. The responsibility of tracking and maintaining boundaries

Classifying and tracking knowledge boundaries, starting from particular standpoints. The role of feminist science, as taught by Donna Haraway, is to prevent the concealment of the construction and maintenance of borders, and, at the same time, to ensure the possibility of their constant re-discussion and redefinition (cf. Haraway, 1997: 67). The construction of maps, which characterized the production of modern

knowledge, from geographic to DNA maps, is not an innocent activity: spatialization "can be fetishised as a series of maps whose grids nontropically locate naturally bounded bodies (land, people, resources and genes), inside "absolute" dimensions such as space and time" (Haraway, 1997: 136). The map fetish contributes to creating a world of things in themselves, where everything seems clear, objective, indisputable, in which the abstract is mistaken for entities and tangible links. Against the advance of a genetic fundamentalist rhetoric, according to Haraway, one must develop a "critical and cross-cutting multidisciplinary, multi species and multicultural savvy" that is able to develop a "critical hermeneutics of genetics" (cf. Haraway, 1997: 160).

The removal of the processes that lead to drawing boundaries often leads us to forget that the term "biology" indicates at the same time all life processes, the body, the material reality, and the knowledge that has been produced about them, and that, as knowledge, it is a historically determined cultural practice: "Biology – Haraway writes - is restlessly historical, all the way down. There is no border where evolution ends and history begins, where genes stop and environment takes up, where culture rules and nature submits, or vice versa. Instead there are turtles all the way down" (Haraway, 2004a: 2). As a field of

knowledge biology was born in the late nineteenth century, and with it originated also the division between the natural sciences and the social sciences. Based on this division, human behavior and social practices have become the object of the social sciences, while the human body and the animal world have become the subject of the natural sciences – biology, medicine, physiology and anatomy. If biology is historical and there is no way to establish an ahistorical boundary between nature and culture, it is very important to pay attention to the operations, metaphors, analogies, classifications, narratives and images with which facts are transformed into natural products and the foundation of cultural practices is raised. In particular, we must pay attention to the scientific construction of historically situated discourses on race, on the dichotomy between sex and gender and on the boundary between human animals and non-human animals. Through taxonomies and classifications natural sciences have constructed boundaries. The activity of drawing borders even in the natural sciences has political implications: for it delimits areas of domain. The figure of the cyborg, "a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction", evoked in the famous *Cyborg Manifesto* (cf. Haraway, 1991), is promising to the extent that it leads to an

implosion of some of the fundamental divisions and boundaries of the modern sciences (the boundaries between human and animal, between body and machine, and between physical and non-physical). Thus, it creates a space for contestation.

Haraway knows very well that feminists are generally suspicious of science and technology. The cyborg itself, born of military technology, risks being considered an expression of an imperialist and patriarchal culture. Nevertheless she offers an alternative reading: in questioning the boundaries, and in recalling the responsibility of their construction, she sees the cyborg as prefiguring a world where there will be no more fear of the coexistence between humans, machines and animals, where one will settle for partial points of view, and will opt for a post-gender, post-race and post-speciest identity. The contemporaneous and interrelated processes of creating boundaries between races, species and genders, in fact, were, according to Haraway, "dangerous and rickety machines for guarding the chief fictions and powers of European civil manhood" (Haraway, 1997, 30). In her most recent work Haraway highlights how human beings emerged in an evolutionary history that has seen a significant role of other "companion species".

"The discursive tie among the

colonized, the enslaved, the noncitizen, and the animal – all reduced to type, all Others to rational man, and all essential to his bright constitution – is at the heart of racism and, lethally, flourishes in the entrails of humanism. [...] Species reeks of race and sex; and where and when species meet, that heritage must be untied and better knots of companion species attempted within and across differences. Loosening the grip of analogies that issue the collapse of all of man's others into ine another, companion species must instead learn to live intersectionally” (Haraway, 2008: 18).

4. Human and nonhuman animals

One of the consequences deriving from an acritical and optimistic acceptance of social constructivism, according to biologist Lynda Birke, has been to implicitly reaffirm the validity of the distinction between what counts as sociocultural and what should be considered as natural. “As a result – she writes – “biology” all too often comes implicitly to mean an underlying bedrock, inaccessible to analysis. It is just as often equated with unchanging essence” (Birke, 2000a: 587).⁸ A further consequence has been not paying attention to the nonhuman animals' world, and

to the relationship between the animal world and the biological knowledge that historically was often produced precisely through laboratory experiments conducted on guinea pigs.

Historically associated with their biology and with the care of dependent people's bodily needs, often apostrophized with epithets taken from the animal world, women have not only seen a source of emancipation in the removal of the biological dimension of their body and its implications, but have also tried to separate themselves from the animal world. Thus the reflection on the relationship between human and non-human animals remained alien to feminist theory until very recently⁹. Uncritically accepting the position of the dominant culture, feminism has taken for granted that not social sciences but natural sciences should study the animal world. The feminist cultures have also assumed the validity of dualism between sex and gender, bringing back gender to culture and sex to nature – as we have seen. This has made it impossible to read the interconnections between gender, race and species, or between sexism, racism and speciesism. To understand these linkages it is necessary to "explore the biological" and ask questions that dig up the

8 On this theme, see also: Birke, 2010: 337-349. For a general assessment of Birke's position, see: Asberg, 2010: 413-423.

9 The “animal turn” in feminist thought has

produced a number of interesting works; see, for example, J. Donovan e C. J. Adams, 2007 and S. Laugier, 2012.

deep reasons for the division of labor between social sciences and natural sciences, or the reasons why the social sciences have taken over the study of human behavior, leaving to biology the study of animal behavior. One needs to ask why the natural is understood as that which refers to a fixed, ahistorical and immutable reality. Studying the animal world with the exclusive means of biology means placing animals out of history and considering them as "biological automata" (Birke, 2010: 340).

One of the consequences resulting from the inability to distinguish between nature and culture in a renewed materialistic vision is the possibility for contemporary feminism to overcome speciesism, to recognize the continuity between human and non-human animals and, last but not least, to historicize biology itself. Biology is a science that has had its historical evolution, which has also been used to support racist, speciesist, sexist and hetero-sexist policies. One of the contributions of feminist biology has been to highlight the presence of binary concepts of gender in natural sciences. Science fiction abounds in references to the gender dichotomy by which life processes are read, as if the division between male and female regarded even the molecular world. The case that has garnered more attention by feminist scholars is that of hormones, which is also an example of

the effect of these circular narratives (cf. Oudshoorn, 1994 and Roberts, 2007). Since the beginning of the twentieth century, when they were discovered, scientists have tended to speak and write as if they could be divided into female hormones and male hormones. In fact, Birke explains, each one of us produces all kinds of hormones, although in different amounts (Birke, 2000a: 40). In some animals, on the other hand, sex change or "gender bending" is quite common: "Fishes, for example, can change sex depending on environmental and social conditions, while the sex of the turtle depends on the temperature at which the egg is held before birth. In short, the binary assumption, or the assumption of the existence of only two sexes in nature, is a projection of the human and cultural habits and rests on a very limited type of animals (especially those more like us, the mammals)" (Birke, 2000b: 592).

The phenomenon of hormonal alterations produced by chemical agents present in the atmosphere (cf. Birke, 2000b: 587-589) was interpreted within this binary scheme. Both scientific literature and, even more, popular literature have highlighted the deviating effects that chemicals produce on gender norms, denouncing in particular the danger they pose to masculinity. Basically, Birke writes: "The differences between different bodies are minimized, while

'deviations' are emphasized". This is not of course to deny the effects that environmental toxins have on human bodies and on the reproductive system, but to put what is going on in a more complex picture, which makes it possible to take into account the fact that "the biological body is not hermetically closed to the physical-chemical (including the presence of potentially toxic chemicals) in which it lives, nor to the culture in which small changes in the body make sense" (Birke, 2000b: 597). We need a biological knowledge able to think critically about the categories with which it works. We need approaches to biology that escape determinism and allow us to look at the body, now broken down into molecules, in its creative and dynamic complexity, in its ability to transform and change with what is going on inside and outside of itself. Having abandoned the old model of biology, feminism should work to build new models able to counteract old prejudices. So, if heterosexism has been read as a norm inscribed in nature, and homosexuality has long been considered unnatural, it is important to illustrate and explain the countless examples that rather reveal nature as "queer".

In 2006, the Naturhistorik Museum in Oslo, Norway, inaugurated the first exhibition

devoted to homosexuality in the animal world, entitled *Against Nature? An exhibition on animal homosexuality*. Through photos, samples, texts and models it showed a small selection of the more than one thousand five hundred animals displaying homosexual behavior, studied and documented by now numerous scientific papers.¹⁰ All these cases testify the far from normative and normal nature of heterosexuality, and the fact that animals, like humans, have genders in addition to sexes. The goal of these studies, however, is not so much to "naturalize" homosexuality as it is to show the plot of "natureculture". The variety found in animal sexual behavior is such, according to Baghemil (2010) and Hird (2004), that we should talk of cultural variations. For these authors, it makes no sense to continue to think that only human beings are cultural animals: the pursuit of pleasure could be a dynamic force also in the culture of some species (cf. Alaimo, 2010). Indeed, nature and culture seem to be inseparable even in the animal world, an animal world that escapes the vision of a static world, mechanically determined by instincts, to which it had been condemned by the myth of "human exceptionalism".

10 See: <http://www.nhm.uio.no/besok-oss/utstillinger/skiftende/againstnature/index-eng.html>.

On the queer character of the animal world, see:

Bagemihl 1999; Roughgarden, 2004; Hird, 2004; Alaimo, 2010.

Bibliography

Amhed, Sara (2008), “Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the ‘New Materialism’”, *European Journal of Women Studies*, 15, 1, 23-39.

Alaimo, Stacy (2000), *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

Alaimo, Stacy (2010), *Bodily Natures. Science, Environment and the Material Self*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Alaimo, Stacy, Hekman, Susan (eds. by) (2008), *Material Feminisms*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Alaimo, Stacy (2010), “Eluding Capture: The Science, Culture, and Pleasure of ‘Queer’ Animals”, in Mortimer-Sandilands, Catriona, Bruce Erickson, Bruce (eds. by,) (2010), *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press (*kindle edition*).

Allandale, Ellen (2007), “Gender and Health Status. Does Biology Matter?”, in Bendelow, Gillian, Birke, Lynda, Williams, Simon (eds. by), *Debating Biology*, Taylor & Francis [Formato Kindle].

Asberg, Cecilia (2010), “Biology is a Feminist Issue: Interview with Lynda Birke,” *European Journal of Human Studies*, 17, 4, 413-423.

Bagemihl, Bruce (1999), *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St. Martin’s Press.

Barad Karen (1998), “Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality”, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 10, 2, 87-

128.

Baron-Cohen, Simon (2004), *The Essential Difference*. London: Basic Books.

Birke Lynda (1999), “Bodies and Biology”, in J. Price, M. Shildrick (eds.by), *Feminist Theory and the Body*, Routledge, New York.

Birke Lynda (2000a), *Feminism and the Biological Body*. New Brunswick: Rutgers University Press (I 1999).

Birke, Lynda (2000b), “Sitting on the Fence: Biology, Feminism and Gender-Bending Environments”, *Women’s Studies International Forum*, 23, 5, 587-589.

Birke, Lynda (2007), “Feminism and the Biological”, in Bendelow, Gillian, Birke, Lynda, Williams, Simon (eds. by), *Debating Biology*, Taylor & Francis [Formato Kindle].

Birke, Lynda (2010), “Structuring Relationships: On Science, Feminism and Non-Human Animals”, *Feminism and Psychology*, 20, 3, 337-349.

Coole Diana, Frost Samantha (eds. by) (2010), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham-London: Duke University Press.

Donovan Josephine, Adams Carol J. (eds. by) (2007), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.

Fine, Cordelia (2011), *The Delusion of Gender: The Real Science Behind Sex Differences*, London: Icon Books.

Germon, Jennifer (2009), *Gender. A Genealogy of an Idea*, New York: MacMillan, Palgrave.

Grosz Elizabeth (1994), *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Haraway, Donna (1991), “A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, in Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.

Haraway, Donna (1997), *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

Haraway Donna (2004a), “Introduction. A Kinship of Feminist Figurations”, in Haraway, Donna, *The Haraway Reader*, Routledge, New York-London 2004.

Haraway Donna (2004b), “Race: Universal Donors in a Vampire Culture. It’s all in the Family: Biological Kinship Categories in the Twentieth Century United States”, in Haraway, Donna, *The Haraway Reader*, Routledge, New York-London 2004.

Hird, Mira L. (2004), “Naturally Queer”, *Feminist Theory*, 5, 1, 85-89.

Fausto-Sterling Anne (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

Fausto-Sterling, Anne (2004), “Refashioning Race: DNA and the Politics of Health Care”, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 15, 3, 1-37.

Fausto-Sterling, Anne (2005), “The Bare Bones of Sex Part I: Sex and Gender”, *Signs*, 30, 2, 1492-527.

Fausto-Sterling, Anne (2007), “The Problem with Sex/Gender and Nature/Nurture,” in Bendelow, Gillian, Birke Lynda (eds. by), *Debating Biology*, Taylor & Francis 2007 [Formato Kindle].

Fausto-Sterling, Anne (2008), “The Bare Bones of Race”, *Social Studies of Science*, 38, 5, 657-694.

Franklin, Sarah (2000), “Global Nature and Genetic Imaginary”, in Sarah Franklin, Stacey, Jackie (eds. by), *Global Nature, Global Culture: Gender, Race and Life Itself*. London: Sage.

Laugier, Sandra (eds. by) (2012), *Tous vulnérables? Le care, les animaux, et l’environnement*. Paris: Payot.

Lewontin, Richard, Levins, Richard (2007), *Biology Under the Influence: Dialectical Essays on Coevolution of Nature and Society*. New York: Monthly Review Press.

Mortimer-Sandilands, Catriona, Bruce Erickson, Bruce (eds. by) (2010), *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press (*kindle edition*).

Oakley, Ann (1972), *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith, London 1972.

Oudshoorn, Nelly (1994), *Beyond the Natural Body. An Archeology of Sex Hormones*. London, New York: Routledge.

Pinker, Steven (2002), *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*. New York: The Viking Press.

Roberts, Celia (2007), *Messenger of Sex. Hormones, Biomedicine and Feminism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Roberts, Dorothy (2011), *Fatal Invention. How Science, Politics and Big Business Re-Crete Race in the Twenty-First Century*. New York: The New Press.

Roughgarden, Joan (2004), *Evolutionary Rainbow. Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. Berkeley-Los Angeles:

University of California Press.

Spelman, Elizabeth (1990), *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.

Tuana, Nancy (1997), “Fleshing Gender, Sexing the Body: Refiguring Sex/Gender Distinction”, *Southern Journal of Philosophy*, 35, 53-71.

Warnke, Georgia (2011), *Debating Sex and Gender*. New York-Oxford: Oxford University Press.

TAKING DISABILITY SERIOUSLY ON THE FEMINIST DISABILITY STUDIES CRITIC TO THE MAINSTREAM FEMINISM

Maria Giulia Bernardini¹

Abstract: The discipline of Feminist Disability Studies (FDS) emerges in the mid-Eighties as a critique of both Feminist and Disability Studies, considered “guilty” of excluding women with disabilities from their theorization and, therefore, incapable to represent them as subjects. After a brief analysis of the similarities and the differences between the conditions of oppression experienced by people with disabilities and women, in this paper I first analyse some of the reasons that may be present behind the silence of Feminism on disability, then I show the importance of FDS for the feminist inquiry. Finally, I conclude by focusing on a recent and interesting point of convergence between Feminism and FDS, namely, the theme of vulnerability and dependency.

Keywords: Feminist Disability Studies; care; disability; vulnerability; dependency

1. Against “neutral universality”

Critical theories have been focusing for a long time on the normalising power of what appear to be neutral norms and practices, on the performative power of language and on mechanisms of exclusion that allow to draw reassuring lines between

included subjects and the not too generic *others*. The existing different perspectives on this issue share a common trait: the opposition to the falsely abstract liberal universalism, which relies on formal equality to resolve all those differences that must *not matter*.

Feminist theory,² in particular, has historically stood out for its theoretical and political identification, demystification of and opposition to established sexist ideologies that, while emerging in a range of different contexts, have chosen as their only subject (whether a political, legal or institutional) the “neutral universality” actually based on Man’s anthropological characteristics.

Over time, the notion of “neutral universality” has been criticised by the feminist thought for its logic of exclusion and segregation not only with regards to women, but also to members of other, non-socially

¹ Università di Ferrara, e-mail: brnmgl@unife.it.

² There are many forms of feminism: the use of the singular (feminist theory) here is justified by the fact that they all criticise the concept of “neutral universality”.

dominant, groups. However, individuals with disabilities have rarely been included among them, even though at an international level these – let us say – “new” subjects have been gaining greater and greater visibility, at first from a political and then from a theoretical point of view.³ Moreover, and oddly enough, while the theory of intersectionality enjoys a large following within feminist movements, until quite recently this critique has not taken disability into consideration. As a result, the condition of women with disabilities has rarely been object of a critical analysis.

After a brief analysis of the similarities and the differences between the conditions of oppression experienced by people with disabilities and women (section two), in this paper I present some of the reasons behind the silence of Feminism on disability. For this purpose, in section three I will examine the contribution of Feminist Disability Studies (FDS), a school of thought that criticises mainstream Feminism for failing to take into account disability and disabled women in particular. I will then discuss some of the most relevant issues regarding justice and women with disabilities

(section four) and I will conclude by briefly illustrating the importance of FDS in the feminist debates on vulnerability and dependency.

2. Abstract convergences

Women and disabled individuals have historically shared a common destiny: the dominant rhetoric has shaped them as “bodies” rather than as thinking subjects, thus stating their social, legal and political inferiority, by relying on the assumed objectivity of a “nature” which seems to be inevitably linked to corporeality and biology. Medical knowledge and power have played a far from marginal role in this, by relying on pseudo-scientific data to demonstrate the difference between these individuals and what is statistically and normatively considered as “normality”. Indeed, the divergence from normality has historically been construed as moral inferiority, a radical otherness that justified, both for women and for disabled people, exclusion, discrimination and deprivation of rights.

First, this exclusion was the result of techniques that, by focusing specifically on

³ The birth of the disability rights movement, which eventually led to the affirmation of disability studies as a specific theoretical field, took place in the

Sixties, at the same time as that of the anti-psychiatry, feminist and black movements.

non-paradigmatic bodies, were aimed at marking a boundary between the included and the excluded. On the one hand, in fact, these bodies were and still are exhibited in the public space, either to showcase the oddness of a disability or to emphasise feminine beauty in a way that turns women into objects, primarily, of desire (cfr. Garland Thomson 2002).

On the other hand, these bodies have become invisible to society's normalising outlook and have been restricted to the private sphere, because this is "the realm" where they are seen to belong, "by nature": disabled subject – much like children – are seen as the quintessential care-recipients and, as such, they are destined to spend their life exclusively at home or in institutions. In this perspective, the care-giver is always a woman. This role, in fact, is a mere addition to women's traditional roles of wife or servant (not forgetting that of prostitute, of course).⁴

Both techniques, however, reinforce the position of ableist and male paradigms, safeguarding them from any critique. In the former case, this happens because disabled

and female bodies are spectacularised in a way that blatantly emphasises their otherness and "domesticates" it.⁵ In the latter case, the technique is successful as once again the private sphere hides those bodies that could potentially expose the incoherence of the liberal narrative with regards to their own role within the social order.

In this framework, disability has historically occupied a peculiar position and has had a *transversal* relevance with regards to the different forms of exclusion of women and persons with disabilities. From a legal point of view, for instance, it has been associated to an idea of incompetence that still translates into the failure to grant disabled subjects the enjoyment (and, in some cases, the ownership) of their fundamental rights, including the right to vote or that to bodily integrity.

Similarly, as it is known, being a woman has been compared to a form of disability until very recently: the idea that *by nature* women are weak, irrational, physically and morally fragile (in a word: disabled) has justified for a long time their inability to obtain custody of their children,

⁴ On the three women's roles, see for instance Giolo (2012). On care and migration, see Casalini (2010), Kittay (2009), Scieurba (2015).

⁵ On "staring" and individuals with disabilities, cfr. Garland Thomson (2006).

to occupy prestigious (and well-paid) professional roles, or to enjoy fundamental rights such as property rights or the right to vote. This is the reason why some feminists still believe that women are essentially *disabled* by a patriarchal structure that has created a world based on the needs of men, where women are seen as either in need of protection, or inconsiderate and ultimately dangerous for the society, when they try to gain independence at all costs (cfr. Young 1980, Silvers 1998).

Therefore, in the feminist thought disability has been used primarily as a powerful metaphor aimed at exposing women's oppression, thus overshadowing the experience of people with disabilities and, in particular, the one of women with disabilities.

Fortunately, however, there have been exceptions to the rule: a number of scholars have acknowledged disability perspectives, focusing specifically on disability in the context of ethics and justice theories and in the metaphysics of embodiment.⁶ But how much has Feminist

theory been focused on women with disabilities?

3. The long and ambiguous silence of Feminism

The discipline of Feminist Disability Studies (FDS) emerges in the mid-Eighties⁷ as a critique of both Feminist and Disability Studies (DS). The former are accused of having fought only ordinary sexism, failing to criticise the dominant able-bodied paradigm and implicitly assuming then able-bodied women as their subjects. Disability Studies, on the other hand, are criticised for having focused for too long on a “social model” of disability based on a rigid constructivism, from which the (disabled) body is programmatically excluded.⁸

FDS condemn this exclusion, which is seen as one of the causes that led to a lack of public representation of the specific experience of women with disabilities and to the failure to recognise disabled women as subjects. Therefore, FDS aim to expose the specific form of oppression against disabled

⁶ Amongst others, see Kittay (1998, 2011), Carlson, Kittay (2010), Nussbaum (2006), Silvers (2015).

⁷ Cfr. Hillyer Davis (1984), Wendell (1989), Fine, Asch (1988), Morris (1991).

⁸ On the “social model”, see Oliver (1990). Amongst the FDS critics, see Crow (1996), Morris (1996), Thomas (2002, 2004), French (1993).

women, which should not be considered merely as a sum of the discriminations suffered by them because of their disability and of gender discriminations, but as the result of the *simultaneous* presence of the two factors (Thomas 1999).

As readers will have noticed, Feminist Disability Studies' dissatisfaction with the theoretical apparatus of existing critical perspectives is shared by black feminist theory, whose notion of "intersectionality" is particularly relevant also in relation to disability. Moreover, FDS also agree with Spelman, who criticises mainstream feminism for its false universality, interpreting the scholar's thought from the point of view of disability.

Indeed, in her essay Spelman exposes the bias of a (feminist) reflection that focuses only on middle-class white women and considers the non-paradigmatic ones as an exception to the rule (Spelman 1990). Similarly, FDS criticise the unjustified exclusion of disabled and elderly women (who often can be distinguished from each other only from an analytical point of view):

in fact, the belief that "the personal is political" (which, we should note, is shared by FDS) has historically been one of the causes of the exclusion by Feminism of non-paradigmatic groups, including the one composed by women with disabilities.

After all, as the slogan leads to overlooking the essential cultural aspects of existence, it also fails to acknowledge that women with disabilities have no voice, and therefore prevents them from being recognised. Disabled women are then essentially silenced and denied their right to have their subjectivity (and their being "women") publicly affirmed. As a consequence, they are not even experiencing the impossibility to emancipate themselves from the roles that have been traditionally and universally ascribed to women, being rather completely excluded from such roles.

I will return to this in more detail below. Before that, however, I wish to focus on a crucial aspect: can the silence on disability that, for a long time, has characterised Feminism, be considered merely an oversight?⁹ Could it be rather

⁹ For a long time, in spite of repeated requests, even prestigious journals like *Hypatia* have ignored the issue, basically acknowledging the mainstream notion that the disabled subject and body, when theorised, are considered as "others". In 1991 the monographic issue *Feminism and the Body*

completely ignored the issue, in spite of Susan Wendell's call – just two years before – to move "Toward a feminist theory of disability". In 2001 the journal opened up to disability with the monographic issue on *Feminism and Disability*, but it is only with volume no. 30 of 2014 that *Feminist Disability Studies*

intentional?¹⁰ And if the latter is the case, what could be the reasons behind it?

Within FDS, opinions on this matter range from lenient justification to unforgiving exposure of a deliberate exclusion. A number of authors belonging to FDS (such as, among others, Jane Morris) have linked Feminism's silence on disability to a fear of human fragility, acknowledging how the encounter with disabled individuals forces a difficult acceptance of the deep similarities between oneself and individuals that are not as radically different as they are normally seen to be.¹¹

As this act of exclusion of disability originates from a primordial and in some ways unconscious fear, it should not be condemned, but understood, as it is the expression of a culture based on values like strength, autonomy and rationality, which permeates everyone's reality. These scholars, therefore, maintain that a number of mainstream feminist theorists have fallen victim to the cultural setting they live in.

take centre-stage. These data support the hypothesis that the silence on disability is not the result of an oversight, but rather of an intentional exclusion. Cfr. Wendell (1989), Dale Stone (1995).

¹⁰ Garland Thomson (2002: 2) states that: «I want to give the omissions I am describing here the most generous interpretation I can. The archive, Foucault has shown us, determines what we can know. There has been no archive, no template for

In the mainstream thought indeed, disabled women are associated with the private sphere and with a notion of dependency interpreted as passiveness and need. As such, they come to represent a concrete threat for Feminism, as one of its main aims is freeing women (as subjects) from their domestic slavery, emancipating them from their role as care-givers and, ultimately, achieving female empowerment. These goals, indeed, appear to be attainable only by affirming women's independence and autonomy, while the inclusion of disabled women, at least at first, seems to jeopardise the achievements of Feminism's theoretical and political action. Then, in this perspective, disabled women's exclusion can be explained by the fact that mainstream Feminism has accepted unconsciously the patriarchal stereotypes, therefore associating moral value and social prestige with rationality and autonomy (Asch, Fine 1988).

However, other FDS scholars tend to question similar arguments: if one of the

understanding disability as a category of analysis and knowledge, as a cultural trope, and an historical community. [...] I think, however, that feminist theory's omission of disability differs from disability studies' ignorance of feminist theory. [...] Disability studies is new, but feminist theory is not».

¹¹ Cfr. Morris (1991); Asch, Fine (1988); Young (1990).

reasons that may lead to support Feminist theory is its emancipatory power (i.e., its ability to free women from patriarchal oppression), it seems rather odd that women can be liberated from sexism but not from the set of oppressive practices that fall under the notion of “ableism”.¹²

Therefore, these scholars believe that Feminism has failed to take disabled women into account because of its complete lack of interest in disability (Morris, 1991). Hence, the attempt of Feminist Disability Studies to reaffirm the point of view of the disabled persons (Garland Thomson 2002), in order to create a space for subjects that until very recently have been excluded even from the group of the *inessentials*.¹³

4. The voice of (still) inessential subjects

Since, historically, able-bodied persons have held the power of

representation, the presence of an impairment has been linked with the impossibility of leading a worthy life and has simultaneously justified even the most invasive medical and rehabilitative interventions. Both ideologies still affect women with disabilities, who are excluded on several, intersecting, levels: as disabled persons, and as women. Furthermore, as we see above, by focusing specifically on disability and on disabled women, curiously FDS scholars find themselves fighting against mainstream Feminism, which, in spite of promoting universal liberation theoretically, can end up supporting quite the opposite.

In this perspective, FDS play a crucial role in widening the Feminist philosophical inquiry (and, more in general, the philosophical inquiry *tout court*), promoting its inclusiveness exactly by offering to the various debates women with disabilities’ voices.

¹² I am referring to “ableism” as a network of beliefs, processes and practices that produces a particular kind of self and body (the corporeal standard) that is projected as the perfect, species-typical, and therefore essential and fully human. Disability is then cast as a diminished state of being human.

¹³ Elderly and disabled women do not appear among the groups considered by Spelman as inessential within feminist theory. Attempts to justify this omission stated that, although age and disability are crucial factors leading to oppression for many

women, they vary so widely across different cultures that it is hard to make any useful generalisations. These arguments, however, do not seem very convincing: other forms of oppression, such as racism, for instance, also vary widely across different cultures, but this did not stop feminism from acknowledging them. Moreover, some feminist scholars have reaffirmed the public/private dichotomy with particular reference to disabled and/or elderly women, stating that, as they are unable to be care-givers, they must live in residential homes. Cfr. Dalley (1988).

As I already sketched, the assumptions of an implicitly able-bodied Feminism are particularly problematic for FDS: it is not by chance that they emphasise how disability, in spite of acquiring greater visibility than before, still plays «an unacknowledged and untheorized role in contemporary [...] feminist analyses» (Hall, 2013: 1, see also 2011).

In this respect, the roles of women in a patriarchal society are among the most problematic issues: as it is known, the feminist struggle for emancipation from traditionally imposed roles led, most importantly, to the recognition of women's right to self-determination. This right turned into free access to abortion, into the possibility to use contraception as an expression of a woman's choice not to become a mother, and into the affirmation of women as a subjects in full control of their own sexuality rather than the objects of male desire.

These three issues are particularly problematic for FDS, which aim to expose the inessentiality of women with disabilities as subjects in the theoretical feminist debates on these matters.

Indeed, while traditionally “feminine” roles are seen as something that has been forced upon women and from which they should be liberated, disabled women are often denied concrete chances of occupying these roles and of enjoying the important rights.¹⁴

However, these issues have so far been ignored by able-bodied feminism. With regards to reproductive rights, for instance, disabled women must face both the assumption that they are asexual, and the subsequent lack of reproductive health care, medical competences and adequate information on sexuality (Kallianes, Rubenfeld, 1997; Kuttai, 2010; McKay-Moffat, 2007). Numerous disabled women report the surprise of their gynaecologist when they ask to be prescribed birth-control methods, or the latter's ignorance on the interactions between birth-control prescriptions and other drugs that the patient may have to take in relation to her disability, which could lead to unwanted pregnancies or to avoidable pathologies in the foetus.

From a social point of view, this assumption is also linked to a reluctance to accept that disabled women may have access to the traditional roles of wife and mother,

¹⁴ *Ex multis*, cfr. Mykitiuk, Chadha (2011).

which is so marked that, in case of a separation, disabled women are very unlikely to obtain custody of their children, based on the assumption that they will not be able to cope with this responsibility.

In the past, mentally disabled women (referred to as “feeble-minded”) were also prevented from having children through forced sterilisation campaigns, which were even supported by reformist Feminism.¹⁵ It has to be noted that, in spite of being explicitly prohibited internationally, this practice is still legitimised today, if not *de jure*, at least *de facto*.¹⁶

As we can easily see, this is where Feminist studies and FDS are most at odds: the traditional roles that are often seen as oppressive for able-bodied women are seen as sources of emancipation for disabled ones, who consider the access to such roles as a way to reaffirm the subjectivity that was denied to them.

However, although the concerns of disabled feminists may often seem opposite to those of the women's movement's primary agenda, they are based on the same position: women (*also the disabled ones*) have the

right to make decisions about their bodies and their lives.

This right also affects delicate issues such as abortion and reproductive technologies. FDS do not hope for a return to obscurantism, but warn about the concrete risks of an eugenic approach to the above opportunities. For example, the fact that abortion of disabled fetuses is deemed acceptable from a social point of view and often supported by legislation is seen as highly problematic by FDS.

The same criticism is directed towards the existence of social policies based on eugenic principles – for instance, “wrongful life” and “wrongful birth” actions, or the lack of psychological support for disabled individuals (but not for able-bodied ones) requesting to be euthanized – which deeply affect the life of disabled persons and their families and friends (Jones 2011). From the point of view of FDS, these policies are an expression of a number of ideologies that permeate western liberal societies, depriving

¹⁵ Cfr. Carlson (2001), Trent (1994), Braswell (2014), Tilley et al. (2012).

¹⁶ Cfr. artt. 16, 17, 23 of the Convention on the Rights of Persons with Disabilities (UNCRPD). See also Rioux, Patton (2011), Richardson (2011).

disabled persons of their right to «inhabit the world».¹⁷

Actually, the eradication of disability through the preventive elimination of disabled subjects (mainly through abortion) appears to be legitimised by a number of assumptions: that the life of the disabled person would be painful and incomplete and therefore not worth living; that disability has high social costs; that parents have a moral obligation to give birth to a child with the best chance («procreative beneficence»); that disabled children have a right not to be born (Savulescu 2001).¹⁸

In this respect, FDS focus mainly on two aspects: on the one hand, they find it hard to accept that, at least from a cultural point of view, the mere diagnosis of a foetal disability can be considered sufficient (if not decisive) to proceed with an abortion. Indeed, the fact that parents may be able to deny their child his or her right to be born due to a disability is in stark contrast with the public recognition, specificity and full dignity of

living with a disability that FDS seek to affirm.

On the other hand, FDS criticise the patriarchal mechanisms and the strong social conditioning (such as those existing in the doctor-patient relationship) that pregnant women are exposed to. As a result of these mechanisms, currently any woman (whether they are disabled or not) wanting to give birth to a disabled child is likely to be accused of being irresponsible, and denied the support and assistance she would need in her day-to-day life with a new-born baby. Therefore, FDS contend that these women are not actually put in a position to make a free choice, as disability is seen as intrinsically negative and a sufficient justification to prevent both a child from being born and a woman from experiencing maternity.¹⁹

5. New alliances: towards a new Feminism

Curiously enough, the most likely chance to establish a dialogue between FDS and feminist theorists seems to be offered by

¹⁷ One of the first Authors who used the arendtian expression referring to disability was Jacobus tenBrock (1966). See also Hubbard (2013).

¹⁸ *Contra*, Sandel (2007).

¹⁹ Garland Thomson (2011: 606) writes: «In my view, capability lodges too firmly in bodies and not enough in environments. What makes the capability approach untenable is that judging the worth

of a life through quality-of-life arguments has been used to justify eugenic euthanasia, selective abortion, forced sterilization, institutional warehousing, and a variety of other discriminatory practices based on prejudicial attitudes and lack of imagination on the part of dominant majorities who do not understand disabled lives». On care and dependency, cfr. Thomas (2007).

the *Ethics of care*. The latter, however, is often despised by disability theorists, due to the fact that the concept of “care” may easily turn into different forms of maternalism, preventing individual empowerment and forcing disabled persons to a material and symbolic dependency. For this reason, for a long time FDS have emphasised the need to abandon the «ideology of care» (Morris 1997: 54), which sees the person with disabilities as powerless. FDS have claimed, on the contrary, the right of the disabled individuals to independence, which can be achieved, amongst other things, through independent living and by granting disabled individuals the right to choose among different, acceptable options.²⁰

More recently, however, the distance between the two schools of thought has narrowed remarkably, partially thanks to the interest shown by a number of second-generation *Ethics of care* theorists for the issue of disability (Casalini, Cini 2012: 163-193).

In this respect, Kittay and Nussbaum have played a crucial role, criticising, although in different ways, the anthropological assumptions of Rawlsian liberalism (Rawls, 1971, 1993). Kittay, with her *Dependency theory*, criticises the Rawlsian project for programmatically excluding the most vulnerable, non-self sufficient subjects, and therefore all individuals linked in different ways to the notion of “care”, such as children, elderly, sick persons, as well as persons with mental and physical disabilities and their caregivers.

Sharing many theoretical premises and the same critical target as Kittay, Nussbaum extends her notion of “capability” and her “capability list” to include persons with physical and mental disabilities (Nussbaum, 2006, 2010) Unlike Kittay, however, Nussbaum believes that the only way for disabled individuals to achieve a full and equal citizenship is to promote their *independence* (instead of Kittay’s *dependency*).

²⁰ The fight for independent living, which started in the Sixties, led to the creation of self-help centres for disabled persons. Unlike institutions, where disabled persons receive medical treatments and therapies in isolation from daily life, Independent Living Centres offer services that enable people with disabilities to control their own lives, within the local community. While there are many different

Independent Living Centres, they are all based on a number of common principles, namely: (1) the equal value of human life, regardless of the nature and seriousness of the disability; (2) the ability of disabled persons to make choices affecting their own lives; (3) the need to recognize their right to do so; (4) the right of disabled persons to fully participate in society from an economical, political and cultural point of view.

Her thought is essentially in line with the “first wave” of DS and FDS, whose theories place a key importance on subverting, from a cultural point of view, the association between disability and dependency, in order to guarantee the emancipation of the disabled individuals and the promotion of their rights ownership.²¹

Recently, however, FDS seem to be more in line with Kittay’s perspective, or to have at least taken a new direction that opens up a dialogue with the scholar’s thought and, more generally, with perspectives focused on the re-evaluation of human vulnerability and dependency.

Over time, in fact, Kittay has consolidated a project aimed at the resemantization of dependency as something that derives from our being “some mother’s child”. This action is the premise for a reinterpretation of the concept of dependency: valuing everyone’s inevitable dependency, Kittay moves towards the universalization of the concept, which is intended to favour the inclusion of the subjects thus far excluded from the political

community, exactly due to their being associated to any form of dependency.²²

FDS has also been taking part in the debate on the meaning of dependency and vulnerability. Indeed, despite the general undertheorisation of the concepts, both terms have been the focus of recent debates, aimed to analyse their normative significance, their relevance in bioethics and their meaning as ontological conditions of humanity, given our shared physical vulnerability and/or dependency.²³

The reflection of FDS on shared dependencies and vulnerabilities is of crucial relevance, as it offers new insights for the elaboration of an alternative anthropological model to the hegemonic liberal one, able to include non-paradigmatic subjects into the political discourse. Note, indeed, that for FDS the fact that a person may *potentially* find themselves in a condition of vulnerability or dependency at some point in their life (i.e., short or prolonged periods of disability) is not the relevant factor. Rather, what is relevant is that each individual is characterised by vulnerability and

²¹ On the DS “phases”, cfr. Ralston, Ho (2009).

²² Similarly (but the two perspectives diverge in some relevant aspects), Cavarero (2013).

²³ On the first, see Kittay (1999, 2015), Nussbaum (2006), MacIntyre (1999), Goodin (1985).

On the second, cfr. UNESCO’s *Report of IBC on the Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity* (2011); on the third, Butler (2004, 2998). See also Fineman, Grear eds. (2014) and Mackenzie et al. eds. (2014).

dependency (which disability – perhaps inevitably – seems to be connected to) throughout her life and, therefore, that the liberal anthropological model is inadequate *for everyone*.

Indeed, the disability perspective sees in the existential condition called “disability” the place where the “existential variants” (such as vulnerability, dependency and the interdependency coming from them), manifest themselves at the highest level. These variants, however, are also present in the existential condition considered able-bodied (whatever this term may actually mean).

Therefore, the specificity of the condition does not transform an individual with a disability into an “other”, whose experience cannot be shared. Instead, it makes him or her one of the subjects who can more strongly expose the intrinsic limitations of contemporary theories, including those of the mainstream feminism.

This action is possible exactly because the universal nature of the disabled experience can reveal the interconnection between vulnerability and dependencies

(whether they exist from birth or are induced), which affect everybody’s lives. Therefore, interpreting vulnerability and dependency as universal conditions (as theorised by FDS), will presumably also lead to deeply re-thinking the current social and institutional structure.²⁴

Here lies the fundamental importance of critically engaging FDS: this critical approach, in fact, may promote a crucial renewal of theory (including the feminist one) with respect to concepts and practices that will be able to include individuals with disabilities and ultimately, the concrete experience of every human being.

Bibliography

Braswell Harold (2014), “My two Moms: Disability, Queer Kinship, and the Maternal Subject”, *Hypatia*, 30, 234-250.

Butler Judith (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.

Butler Judith (2009), *Frames of War: When is Life Grievable?*. London: Verso.

Carlson Licia (2001), “Cognitive Ableism and Disability Studies: Feminist Reflections

²⁴ For instance, institutions are requested to implement policies that, by recognising that vulnerability and dependency are universal human

conditions, support the enjoyment of autonomy rights for the largest possible number of individuals, including disabled ones.

on the History of Mental Retardation”, *Hypatia*, 16, 124-146.

Carlson Licia, Kittay Eva Feder eds. (2010), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*. Wiley-Blackwell.

Casalini Brunella (2010), “Migrazioni femminili, controllo dei confini e nuove schiavitù”, *Ragion Pratica*, 35, 455-468.

Casalini Brunella, Cini Lorenzo (2012), *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*. Firenze: Firenze University Press.

Cavarero Adriana (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*. Milano: Cortina.

Crow Liz (1996), *Including all of our Lives: renewing the Social Model of Disability*, in Barnes Colin, Mercer Geof eds., *Exploring the Divide*. Leeds: The Disability Press, 55-72.

Dale Stone Sharon (1995), “The Myth of Bodily Perfection”, *Disability & Society*, 10, 413-424.

Dalley Gillian (1988), *Ideologies of Caring: Rethinking Community and Collectivism*. London: The Macmillan Press.

Fine Michelle, Asch Adrienne eds. (1998), *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture, and Politics*. Philadelphia: Temple University Press.

Fineman Martha, Grear Anna eds. (2014), *Vulnerability. Reflections on a new Ethical Foundation for Law and Politics*. Aldershot: Ashgate.

French Sally (1993), *Setting a Record Straight*, in Swain John et al. eds., *Disabling Barriers, Enabling Environments*. London: Sage, 227-232.

Garland Thomson Rosmarie (2002), “Integrating Disability, Transforming Feminist Theory”, *NWSA Journal*, 14, 1-32.

Garland Thomson Rosmarie (2006), “Ways of Staring”, *Journal of Visual Culture*, 5, 173-192.

Garland Thomson Rosmarie (2011), “Misfit: A Feminist Materialist Disability Concept”, *Hypatia*, 26, 591-609.

Giolo Orsetta (2012), *Le "periferie" del patriarcato. L'uguaglianza, i diritti umani e le donne*, in Casadei Thomas eds., *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*. Torino: Giappichelli, 119-142.

Goodin Robert E. (1985), *Protecting the vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago: University of Chicago Press.

Hall Kim Q. (2014), “New Conversations in Feminist Disability Studies: Feminism, Philosophy, and Borders”, *Hypatia*, 30, 1-12.

Hall Kim Q. eds. (2011), *Feminist Disability Studies*. Indiana: Indiana University Press.

Hillyer Davis Barbara (1984), “Women, Disability, and Feminism: Notes Toward a New Theory”, *Frontiers*, 7, 1-5.

Hubbard Ruth (2013), *Abortion and Disability: Who should and should not inhabit the world?*, in Davis Lennard eds., *The Disability Studies Reader*, 4th ed.. New York: Routledge, 74-86.

Jones Melinda (2011), Valuing all lives – even “wrongful” ones, in Rioux Marcia et al. eds., *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Laws*, Leiden-Boston: Nijhoff Publishers, 87-116.

Kallianes Virginia, Rubenfeld Phyllis (1997), “Disabled Women and Reproductive Rights”, *Disability & Society*, 12(2), 203-222.

Kittay Eva Feder (1998), *Love’s Labor: Essays on Women Equality, and Dependency*. New York: Routledge.

Kittay Eva Feder (2009), “The Moral Harm of Migrant Carework: Realizing a Global Right to Care”, *The Southern Journal of Philosophy*, 46, 53-73

Kittay Eva Feder (2011), “The Ethics of Care, Dependence, and Disability”, *Ratio Juris*, 24, 49-58.

Kittay Eva Feder (2015), *Dependency*, in Adams Rachel et al. eds., *Keywords in Disability Studies*. New York: New York University Press, 55-58.

Kuttai Heather (2010), *Maternity Rolls: Pregnancy, Childbirth and Disability*. Halifax: Fernwood Publishing.

MacIntyre Alsdair (1999), *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.

Mackenzie Catriona et al. eds. (2014), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press.

McKay-Moffat Stella Frances ed. (2007), *Disability in Pregnancy and Childbirth*. Churchill Livingstone.

Morris Jenny (1991), *Pride against Prejudice. A Personal Politics of Disability*. London: The Women’s Press.

Morris Jenny (1996), *Encounters with Strangers: Feminism and Disability*. London: Women’s Press.

Morris Jenny (1997), “Care or Empowerment? A Disability Rights Perspective”, *Social Policy & Administration*, 31, 54-60.

Mykitiuk Roxanne, Chadha Ena (2011), *Sites of Exclusion: Disabled Women’s Sexual, Reproductive and Parenting Rights*, in Rioux Marcia et al. eds., *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Laws*, Leiden-Boston: Nijhoff Publishers, 157-200.

Nussbaum Martha (2006), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Nussbaum Martha (2010), *The Capabilities of People with Cognitive Disabilities*, in Carlson Licia, Kittay Eva Feder eds., *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, 75-96.

Oliver Mike (1990), *The Politics of Disablement*, London: The MacMillan Press.

Ralston D. Christopher, Ho Justin (2009), *Introduction: Philosophical Reflections on Disability*, in Ralston D. Christopher, Ho Justin eds. *Philosophical Reflections on Disability*, Dordrecht: Springer, 1-16.

Rawls John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls John (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Richardson Geneva, *Involuntary Treatment, Human Dignity and Human Rights*, in Rioux Marcia et al. eds., *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Laws*, Leiden-Boston: Nijhoff Publishers, 137-156.

Rioux Marcia and Patton Lora (2011), *Beyond Legal Smokescreens: Applying a Human Rights Analysis to Sterilization Jurisprudence*, in Rioux Marcia et al. eds., *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Laws*, Leiden-Boston: Nijhoff Publishers, 243-272.

Sandel Michael (2007), *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge: Harvard UP.

Savulescu Julian (2001), "Procreative beneficence: why we should select the best children", *Bioethics*, 15, 413-426.

Sciurba Alessandra (2015), *La cura servile, la cura che serve*, Pisa: Pacini Editore.

Silvers Anita (1998), "Reprising Women's Disability: Feminist Identity Strategy and Disability Rights", *Berkeley Women's L. J.*, 81, 81-116.

Silvers Anita (Spring 2015 Edition), "Feminist Perspectives on Disability", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Spelman Elisabeth (1990), *Inessential Woman*, London: The Women's Press.

tenBroek Jacobus (1966), "The Right to live in the World: The Disabled in the Law of Torts", *Cal. L. Rev.*, 54, 841-858.

Thomas Carol (2004), *Disability and impairment*, in Swain John et al. eds., *Disabling Barriers. Enabling Environments*, London: SAGE, 21-27.

Thomas Carol (1999), *Female Forms. Experiencing and understanding disability*, Philadelphia: Open University Press.

Thomas Carol (2002), *The "Disabled" Body*, in Evans Mary, Lee Ellies eds., *Real Bodies. A Sociological Introduction*, Palgrave: Basingstoke, 64-78.

Thomas Carol (2007), *Sociologies of Disability and Illness*, Basingstoke: Palgrave.

Tilley Elizabeth et al. (2012), "The silence is roaring": sterilization, reproductive rights and women with intellectual disabilities, in *Disability & Society*, 27(3), 413-426.

Trent James (1994), *Inventing the feeble mind: a history of mental retardation in the United States*, Berkeley: University of California Press.

UNESCO 2011, *Report of IBC on the Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity*.

Wendell Susan (1989), "Toward a feminist theory of disability", *Hypatia*, 4, 104-124.

Young Iris Marion (1980), *Throwing like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington: Indiana University Press.

Young Iris Marion (1990), Justice and the politics of difference, Princeton, NJ: Princeton University Press.

INTERCULTURAL FEMINIST PRACTICES IN ITALY: CHALLENGING STEREOTYPED AND OTHERING IMAGES OF MIGRANT WOMEN

Erika Bernacchi¹

Abstract: Feminist postcolonial authors criticised the tendency of mainstream western feminism to represent 'third world' women as necessarily less emancipated than western women and to describe their cultural practices in an othering way, without holding their own culture up to the same scrutiny. From this idea stems a paternalistic and patronising attitude that locates western women in a “position to liberate their less fortunate sisters, especially those in the 'Third World'”. (hooks, 2000: 45). In light of these reflections, this article investigates to what extent selected women's intercultural associations in Italy have been able to counter dominant discourses that see migrant women as necessarily needy and deprived or as a sign of cultural difference. The research confronts the associations' mission statements with the practices and relationships that emerged from the interviews. It focuses first on power sharing within the associations and the relevance of patronizing attitudes on the part of Italian-born women. Secondly the article explores how associations addressed the notion of cultural difference by focusing on the specific issues of Islamic veiling practices and female genital mutilations. Finally it investigates the possible value of cross-cultural comparisons on practices detrimental to women in the promotion of intercultural feminist practices.

Keywords: postcolonial feminism; migration, interculturalism, Islamic headscarf, FGM, Italy.

1. Introductory remarks

Postcolonial feminism has criticised the notion of global sisterhood, elaborated by second-wave feminism, stating that this notion was in reality premised only on the lives of white, western, middle class women, while not taking into account the racial discrimination suffered by third world, black and ethnic minority women, as well as the role played by white women in its perpetuation. (Mohanty, 1984, 2003; Spivak, 1993; Ang, 1995; hooks, 2000; Ahmed, 2000). Feminist postcolonial authors criticised the tendency of mainstream western feminism to represent third world women as a homogeneous category and as necessarily less emancipated than western women. (Mohanty, 1984). From

¹ Ph.D in women's studies, University College of Dublin and Ph.D in Education Sciences, Quality of Training, Development of knowledge and knowledge of differences, University of Florence. She cooperates with the University of Florence, Department of Education. E-mail: erika.bernacchi@gmail.com

this idea stems a paternalistic and patronising attitude that locates western women in a “position to liberate their less fortunate sisters, especially those in the 'Third World'”. (hooks, 2000: 45). Notwithstanding this critique, some feminist postcolonial scholars (Yuval Davis, 1997, 2006; Brah, 1996; Mohanty, 2003; Ahmed, 2000) have argued for the importance of building an alternative project based on a shared commitment to fight against racism and sexism among women who are positioned differently and unequally, mainly on the grounds of “race” and class.

In light of these reflections, this article investigates feminist intercultural practices carried out in the specific context of a selected number of women’s intercultural associations in Italy. In particular, it analyses the extent to which they have been able to counter prevailing images of migrant women as needy and deprived, or as a sign of cultural difference that has either been exoticised or is seen as irreconcilable with western values.

2. The Italian migration context

Before addressing these issues,

I will first set the framework of the Italian migration context and present the focus and methodology of the study.

In contrast to other European countries with long immigration histories, such as the UK and France, but similarly to other southern European countries, Italy has witnessed significant immigration in more recent times, starting from the early ‘90s. However, migration has taken place since the ‘70s, when specific groups of migrant women – mostly from the Philippines, Cape Verde, the Dominican Republic, Somalia, Eritrea, Sri Lanka and El Salvador – arrived in Italy to be employed as domestic workers in upper class families. During this period, migrant women remained largely invisible, as they were mostly employed as live-in domestics. During the ‘80s, women started to be employed in the daytime and no longer as live-in domestics, achieving a greater degree of independence and becoming more visible. During the ‘90s, a significant number of migrant women arrived in Italy for family reunification reasons, following new legislation on the matter. At the beginning of the new millennium, the phenomenon of migrant women employed as domestics and carers for the

elderly, mostly as live-in workers, became increasingly wide-spread. This situation has been described in the literature on this issue as a shift from the condition of *colf* to that of *badante*² – (Campani & Chiappelli, 2014), namely from being employed in upper class Italian families as domestic maids (*colf*) to being employed as carers for elderly people (*badante*) also by lower income families due to the absence of sufficient welfare measures.

The female percentage of total migration to Italy has always been relatively high (never less than 30% of the total); in recent years there has been a constant increase in the number and proportion of female migrants, who have indeed outnumbered male migrants since 2008. In 2014 they accounted for 52,7% of the total number of 4,922,085 regular migrants residing in Italy (equal to 8.1% of the total population).

Migrant women are still mostly

employed in low paid and low skilled sectors, in particular in domestic and care work, even when they are highly educated. Moreover, their situation has been described as a “frozen professional destiny” (Campani & Chiappelli, 2014) inasmuch as this is not a temporary occupation leading to more qualified jobs, but tends to become a permanent position. The large presence of women in migratory flows who migrate alone in order to be employed in the domestic and care work sector is regarded as a characteristic of the so-called Mediterranean model of migration³ (King, 2001). This is due to the care needs of the population, which are not sufficiently covered by the welfare system.

Concerning migrant women’s associations, if during the ‘80s they were initially founded on a national basis⁴, it was not until the mid ‘90s that women’s intercultural associations, composed of

²This term, which literally means “the one who looks after”, carries a derogatory connotation, which reflects a negative attitude both towards old people and migrants. The term has been criticised by migrant organisations but is commonly used.

³However, it must be noted that recent scholarship has questioned the presence of a homogenous southern European model of migration, arguing for the existence of important differences among southern European countries and significant similarities between the north and

south of Europe. (Anthias, *et al.* 2013)

⁴The most significant associations that were set up during the ‘80s are the Association of Women from Cape Verde, the Filipino Women’s Council and the Eritrean Women’s Association. Eastern women’s associations were first set up in the ‘90s, following migration flows from those countries. There are also confessional women’s associations such as ADMI, the Association of Muslim Women in Italy. For an in-depth analysis of migrant women’s associations in Italy see Pojman 2006.

both migrant and Italian-born women, were set up. Before that time, the relationship between migrant and Italian-born women associations proved rather difficult, since, as indicated by Pojmann (2006: 72): “Migrant women first viewed Italian women as privileged, while Italian women saw migrant women as somehow outside the realm of Italian feminism.”

Interestingly, the turning point that led to setting up joint associations was the UN Beijing Conference on Women in 1995. Ironically, it was at Beijing that some migrant women’s leaders first met with Italian feminists. Regarding the encounter between Italian-born and migrant women in common associations, Pojmann concludes that:

Migrant women’s associations in Italy have begun to work more closely with Italian feminist organizations on issues pertaining to globalisation and the development of an international women’s movement, but these relationships have yet to make a dramatic impact on the construction of theories and practices that effectively utilise the experiences of migrant women. (Pojmann, 2006: 162)

Based on these conclusions, my study analyses the extent to which these associations have been able to provide a space to build feminist intercultural

practices that avoid patronising and othering attitudes on the part of Italian-born women.

3. Focus and Methodology

This study is based on my Ph.D thesis in women’s studies on feminist intercultural practices in Italy (Bernacchi, 2014). It focuses on six women’s intercultural associations, namely *Almaterra* and *Almateatro* based in Turin, *Nosotras* and *Punto di partenza* in Florence, *Trama di Terre* in Imola and *Le Mafalde* in Prato. This type of association is best placed to study feminist intercultural practices because it brings together migrant and Italian-born women. The majority of these associations combine a range of services and activities to promote migrant women's rights. *Almaterra*, *Trama di terre* and *Nosotras* are regarded as the most well-known associations of this kind and were founded at the end of the ‘90s (Pojmann, 2006). *Almateatro* is a group dedicated to theatre activities that only recently separated from the larger *Almaterra*. In addition to these associations, the analysis includes *Punto di partenza*, an organisation that originated from the experience of *Nosotras*, but aimed to create a more

political project. Finally, *Le Mafalde* has only recently been established and is of interest here as it was created by a younger generation of women.

The methodology adopted combines in-depth interviews with women who are members of the associations with the use of a documentary analysis of the associations' texts and publications, and the scripts of performances in the case of *Almateatro*. I carried out 27 anonymous in-depth interviews with migrant (16) and Italian-born (11) women who hold specific roles within the associations – including the association's President, some founding members and women in charge of specific projects. I carried out interviews in Italian and subsequently translated the cited excerpts into English. In addition, fieldwork included participating in a number of seminars, events and informal gatherings organised by these associations over a one-and-a-half year period.

The migrant women I interviewed come mostly from Eastern Europe, Africa and South America. The majority have acquired Italian citizenship through long-term residence in Italy and/or having married an Italian national. The age of both the Italian-born

and migrant women interviewed varies widely, ranging from 26 to 70, and their level of education is generally high (the majority of women interviewed, both migrant and Italian-born, hold a degree). When citing excerpts from interviews, I have indicated whether it is an Italian-born woman (IBW) or a migrant woman (MW), as this is the most relevant characteristic to take into consideration for the purposes of this research. I have also indicated the continent or sub-continent of origin of migrant women, without indicating the specific country, in order to ensure the anonymity of the interviewees.

Moreover, where relevant, I have specified the name of the association of which the women are members. In other cases I have only referred to the women's testimonies when the focus of attention was on intercultural practices and dynamics and not on the experience of a specific organisation.

4. Opposing the image of migrant women as needy and deprived

In the light of the considerations provided by feminist postcolonial theory, in this section I investigate the extent to which associations have been able to

counter dominant discourses that see migrant women as necessarily needy, deprived and incompetent. I confront the narratives of the associations' mission statements with the practices and relationships that emerged from the interviews. From the analysis of the mission statements it appears that all the associations aim to contrast the prevailing image of migrant women, although emphasising different aspects. For instance, the overriding objective of *Almaterra* is to challenge the stereotype of immigrants as “people in need” and to value the competences of migrant women in order to create projects especially focused on women's self-determination as well as on income-generating activities. *Almateatro* aims to create a space in which to share ideas on the rights of migrants and “native” citizens, as well as to create a link between different and ever-changing cultures. *Nosotras* defines itself as “a group of women who are different on the basis of their country, age, political and cultural training, whose working methodology starts from their own personal experience” while *Le Mafalde* is “a group of Italian and immigrant women who believe in the value of diversity and the importance of every

single person to create moments of encounter and exchange”. Unlike other associations that refer to the concept of “difference”, *Punto di partenza* highlights asymmetries and inequalities among women, as well as between countries, and aims to promote a debate on these issues.

Furthermore, from the women’s testimonies, the issue of valuing migrant women’s competences emerged as key. Some women stated that the association provides a space where they feel equal, and this is seen as a precondition for working together. For instance, Ellen stated that: “What counts first is seeing ourselves as women; once we see ourselves as women and we talk about our body that is the same ... it does not have a nationality.” (Ellen, MW, Sub-saharian Africa)

Yvonne, when referring to their work, also underlined the need to go beyond any judgemental attitude based on ethnicity and nationality, and said:

As soon as we enter *Nosotras* we leave outside, not only the prejudices, but also any attempt to judge the other [...] We set those to zero. A Somali is equal to a Tunisian, she’s equal to an Italian, an English woman or French woman, to an Albanian or Romanian. I think that this is the basis that enables us to work together. It’s that nobody feels superior or inferior to others. From that point of view we are able to

work well. (Yvonne, MW, North-Africa)

On the contrary, in other cases migrant women have complained that their skills were not recognised and that they were always seen as living in a fragile situation. For instance, Gloria reported:

In fact, one of the claims when speaking about ‘native’ and migrant women was that it was hard to say “we do not talk about this division, we talk about women in general”. To speak of women in general means, in practice, to give the possibility to migrant women of being realised. There are a few problems with this. (Gloria, MW, South America)

In some circumstances this point was due to a prevailing patronising attitude on the part of Italian-born women and the lack of power sharing within the associations. Indeed, some migrant women refer to the tendency of Italian-born women, in particular those holding the highest positions in the associations, to see themselves only as mentors and guides towards migrant women. This attitude is felt as patronising and is regarded as an obstacle to the pursuit of equal relationships within the association. For instance, Bianca stated:

There has always been an issue about what foreign women need from Italian women and this has always created difficulties in the

relationship, in the sense that you can find a foreign woman with a cultural background, beyond the problem of language, which is, suffice to say, something we have all overcome ... Within relationships that could be either paternalistic something I cannot stand [...]” (Bianca, MW, South America)

Bianca, who was a professional before coming to Italy, described a situation in which migrant women are treated as unskilled workers merely because they are migrants, regardless of their background and employment history in their country of origin. The explanation given by another migrant woman on this point was very clear-cut: “In the West there is always the idea that those who are coming from another place here they must learn ... Absolutely you have nothing to learn as a native, you only have to teach, to give, that's what we feel [...]” (Patricia, MW, Eastern Europe)

Although she also added that if you ask Italian-born women they will tell you that they have learnt something, she believes that this only concerns minor issues. In relation to this point, whiteness studies have largely shown how being white functions as an invisible marker of privilege and the norm against which all other people are called to confront themselves (McIntosh, 1988, 1990;

Frankenberg, 1993a, 1993b).

Rich in particular refers to the concept of “white solipsism”, that she defines as:

[...] not the consciously held belief that one race is inherently superior to all the others, but a tunnel-vision which simply does not see non-white experience or existence as precious or significant, unless in spasmodic, impotent guilt-reflexes, which have little or no long-term, continuing momentum or political usefulness. (Rich, 1979: 306)

This aspect is also reflected in power sharing within the associations. In relation to this point, some associations have adopted so-called “positive discrimination” policies, based on the idea of promoting migrant women into leading positions, in particular as presidents of an association. While in some cases migrant women considered these policies useful and effective, in others they regarded them as mainly tokenistic, depending also on the specific history, role and size of each association.

For instance, a migrant woman stated that from her point of view the fact that she was appointed president of the association was particularly important for her: “In any case the fact that we have managed projects and we have created things, and the fact that if it went OK, it was fine and if it didn’t, they were there

to protect us, in some way created a dynamic of challenge and interaction, and this served us well in our journey through life.” (MW)

In this case the relationship with the more experienced Italian-born women is not felt to be patronising but protective and empowering. However, in other parts of the interview, she also emphasised that there was a problem in the sharing of knowledge within the association, as some of the Italian-born founding members were very reluctant to do this. This happened not only in relation to migrant women, but also towards younger Italian-born women. Another migrant woman was even more critical. She stated that the extent to which they, as migrant women, were allowed to hold relevant roles within the association was always decided by a group of Italian-born founding members.

Conversely Ada, an Italian-born woman, argued that the “positive discrimination” policy enacted by the association was successful, as it provided migrant women with the opportunity to acquire experience which they would not easily obtain in other circumstances and which they would then be able to use in other contexts. The association’s role in relation to training opportunities was

also acknowledged by some migrant women, even among those who have left the association. For instance, Isabel stated that: “I left the association and I did not know what would happen to me, but I found myself very strong, I found myself very capable and I found myself very well able to progress in my field.” (Isabel, MW, South America)

Even though Isabel reported leaving the association, she confirmed its empowering role in her case. This point is of key importance and reflects the association's mission statement which refers to women's self-determination and valuing the skills of migrant women.

In conclusion, the migrant women revealed different situations in their accounts: in some cases “positive discrimination” policies have been regarded as mainly tokenistic because they have not led to a real alteration of the power structure which continues to be shaped by Italian-born women. In other cases, the migrant women have had a real say in devising the association's policies, and this appears to contribute to the enactment of the associations' mission statements.

5. Migrant women as symbols of cultural difference?

In this second part of the article, I will explore the extent to which associations have been able to counter prevailing images of migrant women as a symbol of cultural difference either in an exoticising way or as a sign of irreconcilable difference with western values.

The issue of the representation of Third World women in western feminism is key in feminist postcolonial scholarship. As already recalled, a number of authors (Mohanty, 1984; Spivak, 1993; Ahmed, 2000) have argued that dominant discourse in western feminism tended to represent Third World women as necessarily less emancipated and to describe their different cultural practices in an othering way, without holding their own culture up to the same scrutiny.

Drawing on that scholarship, I have analysed how associations have addressed the notion of cultural difference – including the issue of visible signs of cultural difference (e.g. the Islamic headscarf) – and the extent to which they have been able to challenge the legacy of colonialism in terms of othering processes. In particular, I have focused here on two cultural practices

that are often taken to represent cultural difference, namely Islamic veiling practices and female genital mutilations (FGM).

5.1 Muslim veiled women as the embodiment of cultural difference?

The issue of the Islamic headscarf has been made to symbolise one of the most evident representation of cultural difference. Postcolonial scholars (Fanon, 1965; Yeğenoğlu, 1998; Lewis, 2004) have shown how the western obsession with the Islamic headscarf originated in the colonial period and that there is still a legacy of that obsession today, even in some feminist settings. In dominant discourses, veiled Muslim women are regarded as being at irreconcilable odds with western values, as the Islamic headscarf is taken as a symbol of women's submission and of the resistance to a process of

westernisation.⁵ In my research I asked about how the women's intercultural associations on which I focused in this research contribute to opposing or reinforcing such othering attitudes and the extent to which wearing a headscarf is a dividing line among women who are members of these associations. I also show how the issue of the Islamic headscarf also engendered a larger debate about constraints imposed on women across countries and cultures in the specific experience of *Almateatro*.

It is interesting to note that while all the associations support the idea of women's freedom to wear the Islamic headscarf and demand that they should not be discriminated against, women's personal opinions on the topic can vary significantly. At one end of the spectrum lie women who see the matter as a woman's personal choice. Ada for instance stated that in the early years of the association the issue of the headscarf

⁵When addressing the issue of Islamic veiling practices, it is important to recall that this subject is source of debate and division not only in Western countries, but also in Muslim countries. While in some Muslim countries the wearing of the veil is mandatory, in other countries it is prohibited in some settings, such as education and government. Different typologies of veil also exist ranging from the *hijab*, a scarf that covers the head and neck but leaves the face clear, to the *niqab*, which only leaves the area around the eyes clear, to the *burka*, which covers the entire face and body, leaving just a mesh screen to see through. As recalled by Lewis:

[...] the obsession with the veiled woman and with the local and international significance of visible Islamic practice is not confined to the West: the veil has reappeared (if it ever went away) both as a choice, newly energized by a generation of young women who reject the secular modernity

of many postcolonial states in the Muslim world, or worn as a badge of pride by women in diasporic communities, or adopted strategically to facilitate otherwise transgressive gender behaviours; and as an imposition, remodelled by Islamic revivalist forces reliant on their own nostalgic investment in narratives of an imagined prior golden moment of organic Islamic religiosity. (Lewis, 2004: 268)

While it is fundamental to bear this complexity in mind, the specific analysis of this study focuses on prevailing attitudes of Muslim veiled women in the Western context in the framework of selected women's intercultural associations.

was a constant source of debate, while now: “It has even become annoying to continue talking about it, so much so that when a journalist calls asking: ‘I want an interview with a veiled woman’ we answer ‘listen, here there are only women, we are not concerned with whether they wear a veil or not’, we are fed up with the subject [...]” (Ada, IBW) By answering “here there are only women”, Ada is countering othering processes put in place by journalists who objectify veiled women. Other accounts, however, seem to go in a different direction, as they interpret the headscarf as in opposition to being a feminist. This happens in particular on the part of young Italian-born women. For instance, Chiara, a young Italian-born woman, said: “This place is called a feminist place, but when they answer ‘I feel freer with the veil’, I say ‘OK, we don’t have much more to say to each other’[...]” (Chiara, IBW). Similarly, Flora, another young Italian-born woman, referring to a migrant woman added: “But F. is not a feminist, she is a veiled Muslim, I mean she doesn’t look like an emancipated feminist”. Sara, yet another young Italian-born woman, describes the headscarf as in opposition to women’s freedom. When referring to a woman

wearing “this long black tunic that covered everything but her feet and hands, and wearing an almost integral veil, which covered everything but the oval of her face” she showed great uneasiness and used the expressions “a mask of loneliness”, “really she was empty, there was nothing there”, “a world of cages”. Francesca, another young Italian-born woman, considers the headscarf to some extents as a barrier to friendship, and described the unveiling of a woman when they were together as “a demonstration of friendship and trust”.

In conclusion, while Ada’s account of the fact that they are tired of talking about the headscarf reveals that this is no longer considered a source of division among older Italian-born women within the association, it remains a contentious matter for younger Italian-born women.

The association *Almateatro* also promoted a broader debate on the issue with the performance entitled “Chador and other veils”. Interestingly, the issue of the Islamic headscarf was not analysed in its own right but was addressed as a starting point for a debate on women's various constraints. As emphasised by Bianca:

This was to investigate a bit the history of the veil, but not of the Muslim veil, rather of the veil that women have in all cultures; the relationship with the body, the relationship that cultures have with women's bodies, should they be covered, should they be uncovered, what can be seen and what can't, what can be done and what can't. (Bianca, MW, South America)

The performance analyses the issue of the headscarf as an indication of women's relationship with their body, a theme that is central across cultures. The headscarf is also investigated in terms of boundaries as an ordering principle or as something to overcome, as well as in relation to the occupation of external space. This perspective opens up the discourse and prompts a reflection that is not confined to Muslim women but is relevant to women regardless of their country of origin or cultural background.

When commenting on the performance, Bianca and Karin refer to the headscarf as a constraint, which is not however different from other kinds of constraints that women suffer in other circumstances. Bianca refers for instance to “the size 6 dictatorship” that western women have to confront, thus echoing Fatima Mernissi's observations in her novel “Scheherazade goes West” (2001). Karen declares: “A woman who is a model is not a free woman, she is a slave.

In the same way a woman in Afghanistan who wears the *burqa* is not free, she is a slave, for me there is no substantial difference both are not free [...]” (Karen, MW, Sub-saharian Africa)

In this account, Karen extends the comparison further by putting two apparently opposite situations, such as being a model and that of wearing a burqa, on the same level. Also, Karen's reasoning goes in the direction of establishing a more reciprocal situation between western and non-western women. However, the extent of women's freedom in choosing which behaviour to adopt is not explored.

To conclude on this point, this issue of Islamic veiling practices continues to be a source of debate within the associations in question, where different opinions on the part of Italian-born women emerge beyond the official policies promoted by the associations themselves. This analysis also emphasises how the most othering attitudes appear to be exhibited by young Italian-born women, thus indicating age as a significant factor in this specific area.

5.2 Opposing prevailing views on FGM through cross-cultural

comparisons on harmful practices against women

The practice of FGM has also been taken to represent a symbol of cultural difference and of the subordinate status of women in some societies. Among the associations that have addressed this issue, it is interesting to note how *Almateatro* attempted to contrast those attitudes through a performance that promotes a cross-cultural comparison on practices that are detrimental to women. The performance “Who is the last one?” compares the practices of female genital mutilation with aesthetic vaginal surgery. The performance is part of a project opposing FGM and aimed at promoting awareness among the migrant population of the 2006 law forbidding FGM in Italy. However, the performance aims at promoting a general debate on societal norms that women have to conform to in different cultures in order to be accepted and respected. In the performance the two practices – FGM and aesthetic vaginal surgery – are discussed by Italian and African women who compare the reasons and social norms that bring women to carry them out, in relation to concepts of beauty, virtue and

femininity.

The issues addressed in the performance had been long discussed within *Almateatro* as well as in the larger association *Almaterra*. In particular, the debate centred around what are considered harmful practices against women, the possibility of finding some form of global consensus around these issues, and on the risks of slipping into a position of cultural relativism. In relation to such questions, Anna explained:

We had a discussion group among the women ... where we also discussed genital mutilation and there were some women, the feminists from '68 in fact, saying: “Oh no you mutilated, you have to stop with this practice”. So in that case there was a form of imposition without asking for the reasons for the practice. I mean it is not something that can be excused, but we need to understand the reasons because if you do not go to the roots [...] So I said, we western women are also psychologically maimed, ... and I raised the example of eating disorders, the perennial non-acceptance of one's body because it has to meet the image of Barbie ... and so on [...] (Anna, IBW)

In this testimony Anna then introduced a comparison between female genital mutilation and the fact that western women are “psychologically maimed” due to their obsession with their physical appearance. She added that this is proven by the prevalence of eating

disorders, particularly among young women. She then went on to explain how this comparison is made explicit in the performance “Who Is The Last One?” where:

The violence on the body of women, who suffer genital alterations compares to the suffering and violence that western women seem to suffer after voluntarily surgery ... “ah, but you can choose the surgery” ... “yes, of course you can choose the surgery, however, the fact is that a woman always feels inadequate ... so find a woman who does not say something like, “ah I would like to be like that” [...] yesterday I discovered that, in Italy, the leading cause of death among girls of between 12 and 25 is from eating disorders ... so that tells you everything. (Anna, IBW)

Anna questioned the idea that aesthetic surgery is the result of a free choice on the basis of the fact that almost all women feel inadequate about their physical appearance. Her implicit conclusion is that western culture leads to women not accepting their body, as it has to conform to impossible standards. Similarly, with regard to the comparison between FGM and aesthetic surgery, Karen said “we have physical mutilations and you have psychological mutilations” and she added:

Why do we have infibulation? It is because there is a culture that says a woman should not have sex before marriage. It is something to do with men, a woman must be beautiful; it is always something to do with men, anyway [...]

everything that you do is related to giving pleasure to men or pleasing the world or earning money from women. (Karen, MW, Sub-Saharan Africa)

As with the comparison between women models and women wearing the *burqa*, Karen remarked that social norms concerning women’s bodies, even if they take different forms, all share the common factor of deriving from men’s expectations or aiming to “earn money from women”. Karen underlined the fact that “women are not free” in different parts of the world and highlighted how all the different discriminatory practices are culture-based. She therefore refuses the notion of cultural practices only being referred to non-western practices, endorsing the point made by Phillips (2007) who notes with concern that the language of culture and cultural tradition is currently used almost exclusively with reference to minority non-western populations.

However, not all women members of the association shared this opinion. For instance Ada criticised the idea of comparing FGM and aesthetic surgery:

And then there was another thing that lasted for a while, mutual tolerance. “Oh well ... they get infibulated, we reshape our breasts”. [...] Intolerable, because if you reshape your breasts, a law is now being passed that you have

to be an adult, a stupid one, but an adult. Hopefully they are fully informed about their decision. A child, on the other hand, is not able to refuse.” (Ada, IBW)

According to Ada the comparison between different practices that are detrimental to women is not helpful in understanding each other’s forms of discrimination, but is just regarded as “mutual tolerance”. Ada defined such comparison as “intolerable”, and emphasised the voluntary nature of aesthetic surgery, as this is a choice made by adults, albeit “stupid adults”, whereas FGM is practised on children.

The operation carried out by *Almateatro* with the performance “Who is the last one?” appears to echo concerns expressed by feminist postcolonial authors who advocate precisely for the need to set a relative value on the different kinds of oppression that women face in different cultures. For instance, hooks (2000: 46-47) explicitly acknowledges the need to analyse how practices that involve women’s bodies are globally linked. In particular, she refers to linking FGM to life-threatening eating disorders or aesthetic surgery which derive from the imposition of cultural norms about thinness. Mendoza (2002) focuses on the issue of “who sets

the agenda” in international forums and underlines that it would be interesting to see if women from the South could raise issues concerning women from the North – such as anorexia or sexual objectification of women in the media – in the same way that women from the North talk about FGM or the Islamic headscarf.

These authors have often highlighted the need to establish similar comparisons in order to overcome the image of Third World women as necessarily less emancipated than their western counterparts, as well as to identify a number of practices that are detrimental to women and prevalent in the West but which are normally not considered as such, but simply the result of free choice. Ahmed (2000) also criticises any linear representation of a progress from a state of subordination to one of emancipation by western women, which Third World women are called to imitate. These comparisons can be regarded as useful when trying to avoid a position of what Anthias (2002) defines “feminist fundamentalism”.

In conclusion, it appears that the most important value of a cross-cultural comparison between different practices that are detrimental to women, such as

that operated by *Almateatro*, is a contribution towards not reproducing racist and imperialist views when addressing cultural practices such as FGM (hooks, 2000). It also contributes to stripping away the mask of “free will” that hides detrimental cultural practices towards women in western countries.

Concluding remarks

In the light of feminist postcolonial scholarship, this article has analysed the extent to which women’s intercultural associations considered in this study have been able to counter prevailing images of migrant women as necessarily needy and deprived on the one hand, and a sign of cultural difference on the other hand. Concerning the first aspect, this research uncovered a tension between the associations’ mission statements (based on the ideas of valuing difference and the competences of migrant women) and the actual practices carried out by the associations themselves. This is mainly due to the persistence, in some instances, of patronising attitudes on the part of Italian-born women that hinder the establishment of equal relationships among the women. Concerning the issue of power sharing in the associations,

most of them have enacted a policy of “positive discrimination”, appointing a migrant woman as President. Such policies are regarded as empowering only in some instances, while in other cases they are considered as mostly tokenistic.

Regarding the second aspect, the ability of associations to counter “othering” images of migrant women produces mixed results. Also, in this area the study highlighted some tension between the associations’ official policies around women’s free choice on veiling practices and the personal narratives of the women interviewed. In this area, age emerged as a significant dividing factor. While older Italian-born women – having had the chance to discuss the matter at length – regarded this issue as a matter of free choice, younger Italian-born women tended to see veiling practices in opposition to women’s freedom or as an obstacle to their relationship with the Muslim veiled members of the association.

The study also showed the possible value of cross-cultural comparisons on practices that are detrimental to women in the promotion of intercultural feminist activities, as shown by the experience of *Almateatro*.

This association realised two performances that prompted a reflection on women's relationships with their body across cultures, and established a comparison between FGM and female aesthetic surgery. The performances were not intended to promote forms of cultural relativism, on the contrary, they shed light on cultural practices that are detrimental to women and prevalent in the West, yet not commonly regarded as harmful. As emphasised by Honig (1999) it appears crucial that western feminists evaluate their own practices with the same severity they apply to the practices of women from other countries, if they aim to develop real forms of intercultural feminism.

Bibliography

Ahmed, Sara. (2000). *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.

Ang, Ien (1995). "I'm a Feminist but... "Other" Women and Postnational Feminism." In Caine, Barbara & Pringle, Rosemary (Eds.), *Transitions: New Australian Feminism*. London: Allen and Unwin, 57-73.

Anthias, Floya (2002). "Beyond Feminism and Multiculturalism: Locating Difference and the Politics of Location.", *Women's Studies International Forum*, 25 (3), 275-286.

Anthias, Floya, Cederberg, Maja, Barber, Tamsin, & Ayres, Ron (2013). *Welfare Regimes, Markets and Policies: The Experience of Migrant Women*. In Anthias, Floya, Kontos, Maria, Morokvasic-Müller, Mirjana (Eds.), *Paradoxes of integration: Female Migrants in Europe*. New York: Springer, 37-58.

Bernacchi, Erika (2014). *Exploring Intercultural Feminist Practices in Italy - From Global Sisterhood to Reflexive Solidarity?* Ph.D thesis, University College of Dublin.

Brah, Avtar (1996). *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London: Routledge.

Campani, Giovanna & Chiappelli Tiziana (2014), *Migrant Women and Gender Gap in Southern Europe: the Italian Case*. In Anthias, Floya and Pajnik, Mojca (Eds.) *Contesting Integration, Engendering Migration. Theory and Practice*. London: Palgrave MacMillan.

Fanon, Frantz (1965). *Studies in a Dying Colonialism*. New York: Monthly Review Press.

Frankenberg, Ruth (1993a). "Growing up White: Feminism, Racism and the Social Geography of Childhood", *Feminist Review*, 45, 51-84.

Frankenberg, Ruth (1993b). *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Honig, Bonnie (1999). "My Culture Made Me Do it". In Cohen, Joshua, Howard, Matthew and Nussbaum, Martha (Eds.), *Is Multiculturalism Bad For Women? / Susan Moller Okin With*

Respondents. New York: Princetown University Press, 35-40.

hooks, bell (2000). *Feminism Is For Everybody: Passionate Politics*. Cambridge, MA: South End Press.

Lewis, Reina (2004). *Rethinking Orientalism: Women, Travel, and the Ottoman Harem*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

King, Russell (2001). *The Mediterranean Passage: Migration and New Cultural Encounters in Southern Europe*. Liverpool: Liverpool University Press.

McIntosh, Peggy (1988). "White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming To See Correspondences through Work in Women's Studies." Working Paper 189.

McIntosh, Peggy (1990). "White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack." *Independent School*, Winter90. 49 (2), 31-35.

Mernissi, Fatima (2001). *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems*. Washington: Washington Square Press.

Mohanty, Chandra Talpade (1984). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.", *Boundary 2*, 12(3), 333-358.

Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.

Phillips, Anne (2007). *Multiculturalism Without Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Pojmann, Wendy (2006). *Immigrant*

Women and Feminism in Italy. Aldershot: Ashgate.

Rich, Adrienne (1979). *On Lies, Secrets and Silence*. New York: Norton.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1993). "Can the Subaltern speak?" In Williams, Patrick & Chrisman, Laura (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 66-112

Yeğenoğlu, Meyda (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yuval Davis, Nira (1997). *Gender and Nation*. London: Sage Publications.

Yuval Davis, Nira (2006). "Human/Women's Rights and Feminist Transversal Politics". In Ferree, Myra Marx & Tripp, Aili Mari (Eds.), *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*. New York: New York University Press, 275-291.

CONCLUSIONS: ADAPTIVE PATRIARCHY AND WOMEN'S POLITICAL SUBJECTIVITY

Orsetta Giolo¹

Abstract: Does patriarchy still exist? In 2011 the “Inter-university working group on women’s political subjectivity” began its trajectory of study and analysis beginning from this question and the ensuing reflection on whether or not complex contemporary societies retain a patriarchal structure. Patriarchy seems to have become softer, more seductive and persuasive only in terms of rhetoric: in reality, it has maintained all its most grim and violent features. Rather than disappearing, patriarchy appears to have honed its skills and strategies of adaptation in relation to continuously and rapidly evolving contemporary contexts. “Adaptive” patriarchy thus functions as a system capable of continuously and swiftly repositioning mechanisms and rhetorics of domination and control over women. From this perspective, the rhetoric of choice appears to be an expression of the adaptive character of patriarchy: a model of femininity that is actually not so different than the stereotypes of the past has successfully established itself as something new, silencing anyone who does not intend to adopt this model.

Keywords: “Adaptive” patriarchy, feminism, equality, women’s subjectivity

1. Foreword

Does patriarchy still exist? In 2011 the “Inter-university working group on women’s political subjectivity” began its trajectory of study and analysis beginning from this question and the ensuing reflection on whether or not complex contemporary societies retain a patriarchal structure. As scholars have noted, in the Italian context there has been a lengthy discussion concerning the “end of patriarchy,” starting from the well-known position taken by the *Libreria delle Donne* (Sottosopra, 1996). In other contexts, in contrast, the issue has never been framed in these terms; instead, discussions have revolved around the transformations of traditional patriarchy over time: “post-patriarchy” and “neo-patriarchy” are two of the terms adopted to account for the survival of this structure while also capturing its shifts (Casalini, 2011). It is beyond the scope of this essay to investigate why the survival of the patriarchal regime has been cast into doubt in Italy; however, it is useful to underline the fact that

¹ University of Ferrara, Italy. E-mail: orsetta.giolo@unife.it

statements such as these have in some ways strengthened the belief that the lion' already been accomplished and the most important battles already won:

Patriarchy is over, it is no longer given credit by women and thus is finished. It lasted as long as it was able to have meaning in the female mind. Now that it has lost this meaning, we realize that it cannot last without it. For women's part, it was not a matter of agreement. Too many decisions were made without and against them, laws, dogmas, ownership systems, customs, hierarchies, rituals, school programs [...] \ Rather, it was a matter of making the best of the situation. Now, however, we no longer do that (Sottosopra, 1996).²

This kind of standpoint has likely helped to spread the belief that women's freedom has been attained and sanctioned once and for all and that the problems that continue to burden women involve limited, specific situations centered on work, familial organization or political representation. In recent decades new 'rhetorics' of women's rights have taken hold in relation to some

of these individual issues, at times perceived as mutually independent: gender equality, work/family reconciliation, part-time employment, nursery schools, assisted reproduction and so-called "pink quotas" of female representation have in some ways become new 'keywords' accompanying the classic themes of 1970s feminism, such as divorce and abortion. It is no coincidence that, from the stage of the Rome "If not now, when?" protest, Susanna Camusso, secretary of the CGIL trade union, identified divorce and abortion as "two great achievements" made by women and, without any problematization, associated them with the new demands being made in the streets on February 13, 2011.

It appears to be particularly difficult to advance critical readings of classic or new topics of feminist reflection in that the very act of questioning what are considered in some ways the cornerstones of past and present feminist struggles seems to necessarily

2

È accaduto non per caso, in "Sottosopra", 1996. This famous issue of the journal Sottosopra was signed by a number of intellectuals, including: Francesca Graziani, Sandra De Perini, Luana Zanella, Denise Briante, Cristiana Fischer, Anna Di Salvo, Daniela Riboli,

Luisa Muraro, Clara Jourdan, Rosetta Stella, Rinalda Carati, Lia Cigarini, Maria Marangelli, Oriella Savoldi, Mari Zanardi, Letizia Bianchi, Lilli Rampello, Traudel Sattler, Annarosa Buttarelli, Marisa Guarneri and Loredana Aldegheri.

involve an attempt to neutralize or undermine the deconstructive power of feminist thought itself. Alternately, such a move might carry the risk of breaking with a significant segment of the Italian feminist tradition. Indeed, calling into question abortion not as a legal regulation but as the outcome of a particular (male) approach to sexuality almost inevitably means sliding into the ideological sinkhole of the clash between secularists and Catholics, in Italy and elsewhere. And yet I believe it is important that we reopen discussion on this issue while at the same time seeking to avoid the most cliché theoretical assertions as well as self-serving ideological and political positions³ and

focusing instead on the insights emerging from other, more recent theoretical currents⁴ or past and present scholars such as Carla Lonzi and Catharine MacKinnon who address this topic in more problematizing terms.

A radical feminist, Lonzi has expressed multiple concerns about “simply” legalizing abortion without also rethinking women’s sexuality and sexuality in general.⁵ MacKinnon, an American lawyer and legal scholar, has repeatedly stressed the need to remember that conception is always the result of a sexual relationship and that sexual relations continue to be conceived of and constructed according to sexual politics organized around a sexist logic.⁶ The

³ The issue of abortion emerges on a cyclical basis, at times with the aim of redefining it as a crime (thus inevitably consigning abortion to back-alley contexts), at times in order to criticize the inadequate implementation of the law (not enough clinics, too many doctors who are conscientious objectors, and so on). More recently, this same clash between the two sides – Catholic vs. secular – has also emerged regarding issues such as the so-called morning-after or “abortion” pill and, more generally, the new questions surrounding reproduction (such as assisted reproduction, for example).

⁴ See for example the positions developed by *Feminist Disability Studies*. In relation to this topic, see Maria Giulia Bernardini’s essay in this volume.

⁵ As Lonzi writes: “Women have abortions because they get pregnant. But why do they get pregnant? And why does having relations with their partners in a way that risks conception meet a specific sexual need of theirs?”

[...] Men have abandoned women in the face of a law that prevents them from having abortions: alone, denigrated, unworthy of belonging to the community. One day men will abandon women in the face of a law that will not stop them from having abortions: alone, gratified, worthy of belonging to the community. And yet women asked themselves: ‘For whose pleasure have I gotten pregnant? For whose pleasure am I aborting?’ This question contains the seeds of our liberation: by posing it, women give up their identification with men and find the strength to break a code of silence that is the crowning achievement of colonization.” (Lonzi, 2010: 54). Please see the essay by Sandra Rossetti discussing Lonzi in this volume.

⁶ In a key passage of her essay, MacKinnon writes that the abortion debate has been focused on separating control over sexuality from control over reproduction and the separation of both of these from both gender and the life options of the sexes. Liberals have

drama of abortion, with its violent and tragic conflict between already-existent and developing bodies, between desires and duties or obligations, might be addressed not as a matter to be resolved or overcome by defining once and for all the status of the fetus, but rather as an issue that derives from the way relations are organized, a form of organization that still reflects a primitive and taken-for-granted male-dominated management of sexuality. If abortion is a political issue, as Pier Paolo Pasolini wrote in the period of the 1978 referendum, then conception is political as well, and so is intercourse, the act from which all else follows.⁷ However, feminism has continued to grant relatively little attention to sexuality and sexual freedom, just as it does not appear to have investigated in depth why “control” over the effects of free sexuality should still be left entirely to women. The doubt is therefore whether

women’s sexual freedom has ever been fully analyzed or if, rather, it continues to represent a taboo.

Furthermore, the sex scandals involving former Italian Prime Minister Silvio Berlusconi and the unrestrained exploitation of the female body and image seem to testify to the absence of an effective “liberation.”⁸ Far from it: what seems to have become established is an imaginary that represents women as ready and willing to offer themselves up to male desire without hesitation and – finally, at least – no longer risking social disapproval or moral (or worse, legal) condemnation. As a matter of fact, prostitution seems to have become emblematic of a specific approach to reality: contemporary (and, at the same time, archaic), unscrupulous (by virtue of ignoring the ethical implications of certain behaviors), cool (because it is depicted by the media) and productive (in that it is highly profitable). At the

defended the choice to have an abortion as if the woman ran into the fetus by chance (MacKinnon, 1987:93-102).

⁷ “Clearly coitus – with all the permissiveness of the world – continues to be a taboo [...] rather, it indicates the omission of a sincere, rigorous and comprehensive political assessment. Indeed, intercourse is political. Thus one cannot speak politically about abortion without also considering intercourse to be political” (Pasolini, 2012: 104)

⁸ “The question that naturally arises is thus: which bodies are being represented today? Are they “liberated” bodies – women who have appropriated their lives and freely make use of them – or are they *prostituted*, commodified *bodies*?” (Melandri, 2011: 75). Regarding the contemporary debate on “freedom” and “liberation,” see the essays by Dolores Morondo Taramundi in this volume.

same time, urban spaces have gradually become more pornographic as a result of the overexposure of women's nude bodies: photos, posters, signs, allusions, magazines and shop windows relentlessly convey the image of a model of woman (of *a* woman, always the same one) who is available, who offers herself.

Nonetheless, those who raise such issues often face charges of moralism from multiple fronts: feminists, liberals and Catholics. And yet the attempt to once again characterize sexuality as a "simple" moral issue is extremely reductive (MacKinnon, 1987: 32-45).

2. Adaptive patriarchy

For those who are convinced that individuals are free to choose for themselves even to the extent of prostituting their own images or bodies, this position is based on the indisputable freedom of choice. According to the "rhetoric of choice," if choice is free, there should not be judgments of any kind. What is more, the fact that we are free to choose – and that choice is therefore no longer regulated by law in one direction or the other – is taken as

proof that patriarchy has come to an end and that, if it does continue to exist today, it does so in a "lightweight" form: it no longer works through force; if anything, it works through persuasion. It would thus seem more useful to focus on the factors that might condition this freedom of choice: social, familial and economic forms of conditioning that might in some way undermine the independence and freedom of individual women. This argument is typically liberal and yet also highly problematic. The well-known diatribe about the "freedom to become a slave" and the paternalism characterizing any rule or law that seeks to limit this "freedom" to subjugate oneself attests to the difficulty (or even impossibility) of clearly and conclusively defining this issue. On closer inspection, in fact, no legislative move in these areas is able to completely free itself of standpoints that ultimately convey political, legal, moral and economic negotiations and decisions: the abolition of slavery was a choice – a political, legal, moral, and likely economic choice – that overrode, and continues to override, the possibility of legally permitting individuals to voluntarily subjugate themselves.

Ultimately, this is a matter of identifying what model or which models of politics, morality, and the law – not to mention the economy – ought to prevail, also in terms of sexual freedom. Up to now, what has most likely continued to prevail is a sexist and patriarchal model. Indeed, “women’s choices” appear to reflect not so much the expression of true self-determination, but rather an inevitable effort to adapt their desires to a despotic regime. “Women’s power”⁹ and “a woman’s right to choose”¹⁰ are oxymorons, contradictions in terms, paradoxical expressions.

On closer inspection, patriarchy seems to have become softer, more seductive and persuasive only in terms of rhetoric: in reality, it has maintained all its most grim and violent features. One example is the resurgence of violence against women – systematic violence, which goes beyond the tragedy of rape and murder; another example is the marginalization of women in political and economic spheres. Moreover, the attention focused solely on women’s ability to exercise choice in terms of

sexual freedom – whether it be free or constrained – seems to attest to the continuing presence of an old idea that women are the only ones who can make choices in this area: in this way, surreptitiously, men continue to be represented as if they were incapable of rationally (and therefore freely and morally) ‘managing’ their own sexuality, on the basis of an alleged law of nature according to which they are slaves to an uncontrollable form of sexuality. As a result, according to the traditional opposition of libertarians versus moralists, women continue to be the only individuals responsible for managing their own sexuality while men continue to have no accountability for what occurs.

Rather than disappearing, patriarchy appears to have honed its skills and strategies of adaptation in relation to continuously and rapidly evolving contemporary contexts. “Adaptive” patriarchy thus functions as a system capable of continuously and swiftly repositioning mechanisms and rhetorics of domination and control over

⁹ See MacKinnon, 1987: 46-62.

¹⁰ As Butler notes, “women’s right to choose remains, in some contexts, a misnomer” (Butler, 2004: 12).

women.¹¹ From this perspective, the rhetoric of choice appears to be an expression of the adaptive character of patriarchy: a model of femininity that is actually not so different than the stereotypes of the past has successfully established itself as something new, silencing anyone who does not intend to adopt this model.

The imagery conveyed by the well-known late-1990s TV series *Sex and the City* clearly expresses this “adaptive” rhetoric: in the series, the uninhibited model of sexuality performed, spoken and communicated by the female characters is a model transferred from a male identity to a female identity. According to the series’ message, even women would express their sexuality as much as men and in the same way, “without consequences,” if they only could.¹² Not even the process of “female” eroticization that has gradually come to characterize film and literature would appear to represent or express the sexual freedom of contemporary women;¹³ rather, it

actually testifies to the transposition of a male model of sexuality onto women – unrestrained, disconnected from emotional relationships, and explicitly performed – without any fundamental paradigm shift or new conceptualization of sexuality, human relationships, desire or pleasure. However, if gender domination hinges on the nature, conceptualization and disciplining of the sexual relationship, then focusing on the issue of sexuality would involve rethinking women’s sexual freedom from a point of view that is completely innovative in relation to the traditional trajectories of contemporary debate (especially in Italy).

As is well-known, today’s most significant conflicts revolve around concepts that are related to either conservative moralism, libertinism or progressive libertarianism. In other words, there is no alternative but to choose either the moderate path of restrained sexuality or the total acceptance of one’s own and others’ sexuality no matter what shape it takes.

¹¹ Regarding “anti-feminist counter-attacks” see Faludi, 1991.

¹² See for example MacKinnon’s argument on this issue: MacKinnon, 1987: 93-102. Regarding the sexist conceptualization of sexuality, see also Bourdieu, 1998.

¹³ I refer here to the editorial success enjoyed by E.L. James’ novel *Fifty Shades of Grey* and films recently released in the United States and Italy (such as *E la chiamano estate*, by Paolo Franchi, which earned an award at the 2012 Rome film festival).

However, neither of these positions appear to offer any possible liberation for women's sexuality: in the face of the ever-present over-representation of women, they do not seem to grasp either the centrality of the issue of sexuality or the link between sexuality and other political and social issues, some of which (such as assisted reproduction) are now considered exclusively "bioethical issues" unrelated to the planning and management of sexuality itself.

Indeed, the majority opinion – be it conservative or progressive – continues to perceive sexuality as a private matter that should either be regulated in keeping with a particular moral code (Catholic, Muslim and so on) or freed of any and all limitations so that rules (and the power exercised through them) cannot invade individuals' most intimate sphere. Men's sexuality might well be considered private, but that of women appears to be 'public.' Women's sexuality has always been a "common good" in certain ways, and as such subject to regulation, disciplining and control by the collectivity (of men). Presumably this is because women's sexuality is 'problematic' in the sense that it problematizes social relations whenever it goes beyond sexual intercourse and, if not controlled, has the potential to lead to reproduction. Law was

used in the past to regulate women's sexuality and it is still used today to maintain control over this field. Male sexuality, in contrast, is traditionally out of control and not subject to legal regulation. The former is public while the latter is private. This is true to such an extent that, while more recently law has had a more delimited role in relation to women's sexuality (for example with the abolition of adultery as a crime), this delimitation has never led to a radical reformulation of traditional gender roles. For that matter, this point invokes the argument, so dear to feminism, that law is good and capable of giving voice to women's claims and subjectivity. Would it not actually be preferable to abandon the law – that gendered, sexist, paternalist system for regulating and disciplining subjectivity, identity and practice – as a tool of liberation? However, there remains an unavoidable doubt as to whether, in the absence of law, already-existing power relations between the sexes would inevitably tend to consolidate rather than growing weaker.

As a matter of fact, one gets the impression that, in adopting this stance, over the past decades feminist thought has 'left law' to itself or, rather, to the logics that have traditionally dominated

it and continue to dominate it. After all, does not law remain steeped in sexist and patriarchal-type rules and ideas? Would it not be useful to once again mount a powerful feminist critique of law, in all its ramifications?

What is more, if we could overcome the opposition between moralistic arguments and libertarian positions, we could address the issues of prostitution and pornography in a new way, with a view to considering what models of sexuality these practices continue to convey and what market dynamics govern the legal and illegal sectors of the economy surrounding them. Asking ourselves what cultural approach and sexual politics give rise to the use of “postmodern sex,” to paraphrase Zygmunt Bauman (Bauman, 1998), would likely lead to new questions concerning the *homo consumens* models (Bauman, 2007) that contribute to enforcing a vision of sexuality that is suitable for

‘consumption’ and therefore ‘exchangeable in the market.’

Whereas the materiality of patriarchy has long been the subject of investigation (see for instance Cristine Delphy’s research on the “political economy of patriarchy” (Delphy, 1998 e 2001), it is only in recent years that the bond that has developed between sex and the market has been stressed and studied more extensively. For instance, *Pornotopia*, Beatriz Preciado’s study of the success of “Playboy” highlights the close connection between sexuality, gender, pornography and capitalism (Preciado, 2010).¹⁴

From a feminist perspective, however, it is not yet clear whether we should endorse, much less celebrate, this symbiosis: in fact, there is an ongoing debate regarding the possibility of regulating prostitution like any other type of work (Garofalo, 2012 e Power 2009). On closer inspection, this dilemma becomes even more

¹⁴ As Preciado writes that Playboy and its enclave of inventing pleasure and subjectivity were crucial in transforming the disciplinary regime into a pornographic drug. Pharmapornographic capitalism might be defined as a new system for controlling the body and the production of subjectivity that emerged, following WWII, alongside the appearance of new synthetic materials for consuming and reconstructing the body (such as plastics and

silicone), the pharmacological commercialization of endocrine substances for disconnecting heterosexuality and reproduction (such as the birth control pill, invented in 1947) and the transformation of pornography into mass culture. This hot capitalism differs radically from the Puritan capitalism of the nineteenth century that Foucault characterized as disciplinary. See Preciado, 2010.

problematic if we consider that the ‘non-sexualized body,’ the human body without any gender attribution, cannot be subjected to commodification either as a whole or in its parts. It is thus unclear why the ‘sexual body,’ the gendered body, can be transformed into an object to be used and consumed in keeping with market logics.¹⁵ This is even more true given that the market is not synonymous with freedom, independent choice or responsibility: on the contrary, it involves violent and discriminatory dynamics that hierarchically order humanity and individuals’ lives. Today, the market dominates state and international politics in all their manifestations; it is thus highly unlikely that sexuality is the only area which, when subject to the market, would somehow remain untouched by the pressures, marketing, direction and orientation of supply and demand. For instance, the ‘female-oriented’ eroticization of literature and film could be interpreted not as an expression of women’s eroticism but rather as an

attempt to take a model of *homo consumens*, a sex-consuming subject that has begun to lose ground as a male model, a male model for practicing and consuming sexuality, and transfer it to women. Might this therefore constitute another manifestation of ‘adaptive patriarchy’ seeking to preserve a certain behavioral model – that of ‘traditional’ male sexuality – in that it is necessary for the functioning of market logics – despite the fact that this model is giving way to new sexual identities, practices and choices that are more aware, more mature and less irresponsible?

In conclusion, is the dominant erotic and eroticized model linked to a certain concept of sexual freedom, one necessarily understood as the exercise of a form of freedom that is wholly free from relationships, consequences and effects on the individual or others, actually neutral? Or is this fabled neutrality simply another name for masculinity?¹⁶

3. Enduring distortions

it is very difficult to overlook an unequivocal fact, namely that body parts such as hands and feet are not ‘sexualized’ or ‘gendered’ to the same degree as sexual organs.

¹⁶ See MacKinnon, 1987: 46-62.

¹⁵ In response to this question, some supporters of labor rights for prostitutes argue that the sexual organs of prostitutes should be compared to the hands or feet of those who perform manual labor or drive buses. However,

The debate on women's status and rights also appears, at least in Italy, to contain "distortions" that only serve to shift analytical attention away from its rightful focus, that of 'male domination.' There are many such distortions: here below I propose to identify only a few examples, specifically, the ones I think are usually perceived as minor or even wholly overlooked (Giolo, 2012).

The first of these distortions concerns the relationship between women's freedom, rights, multiculturalism and immigration. A fact symptomatic of this distortion is that for many years now (at least two decades), issues such as the use of the veil or the practice of female genital cutting have dominated academic and political debate on the status of women in multicultural societies while the condition of oppression – if not actual neo-slavery – imposed on female migrants by highly repressive immigration legislation shaped by sexist logics has remained an almost marginal consideration (Giolo, 2012).¹⁷ Indeed, attention has mainly focused on clothing or cultural practices cast as Other in relation to those

prevailing in Western contexts and seen to symbolize a form of diversity that threatens women's dignity and freedom (Fusaschi, 2011). On the contrary, there has yet to be much interest in investigating the 'transcultural' practices characterizing women's shared conditions of oppression¹⁸ across geographical areas. Paradoxically enough, this is probably due to the *obviousness* of such practices, their constant and thus *normal* presence in all cultural traditions. Far from simple and normal practices, however, these *constants* that can be found in the common condition of women, equally widespread in both Eastern and Western contexts, seem to represent the indicator of a common vision of sexuality, a transcultural vision that is pervaded and dominated by male logics. It would thus be much more useful to dispense with the typically Orientalist approach that scrutinizes solely cultural differences and instead work on identifying all the mechanisms of oppression shared across different cultures in order to reveal the common functioning of trans-cultural patriarchal structures. To this end, we

¹⁷ See the essay by Erika Bernacchi in this volume.

¹⁸ See the essay by Dolores Morondo Taramundi in this volume.

must begin by overturning the analytical perspective and stop treating migrant women as a separate category, marginal to the debate *on* and *by* women. In some ways this marginalization is similar to that imposed on women with disabilities:¹⁹ indeed, migrant women and women with disabilities as subjects find themselves experiencing a particular condition, a “state of exception” that appears to be only minimally relevant to the lives of all other women, who supposedly live in a state of *normalcy*.²⁰ However, if we were to overturn our perspective, it would become clear that migrant women – like women with disabilities – represent the highest expression of the tendency to hierarchicalize and stereotype female identity, as well as the ongoing exploitation of women’s labor and sexuality. Indeed, from this perspective, rather than representing a consequence of their being female migrants or disabled women, the domestic and sexual exploitation of female migrants and label of asexuality applied to disabled women’s bodies are revealed as

the fruit of the politics of male domination.

Another enduring distortion revolves around the importance of bringing together investigations into the condition of women and research on masculinity. The “working group on women’s political subjectivity” has attempted to develop the contemporary discussion on this topic – carried out mainly abroad, in Italy this issue remains a niche area – through a seminar devoted to the need to ‘think about masculinity.’ However, I personally believe the real issue is not so much whether or not such an investigation is appropriate, but whether it is even possible. As has been noted, the most important critical theories of law, politics and identity (such as feminist theories and, for instance, Critical Race Theory and Disability Studies) grew out of theoretical analyses and social and political battles for rights and inclusion carried out by subjects (individuals or groups) living under conditions of oppression/discrimination/marginalization. They were also harbingers of many

¹⁹ See the essay by Maria Giulia Bernardini in this volume.

²⁰ The activities of movements such as “If not now, when?” appear to share this

orientation. (see for example the videos posted at <http://www.senonoraquando.eu/>).

of the ‘investigations of difference’ (sexual, cultural, racial) aimed at revealing the hidden identity of law and politics in order to grant visibility to the unacknowledged, marginalized and discriminated-against identities borne by oppressed individuals. Critical theories therefore necessarily seem to grow out of the need to correct a form of disadvantage that critical scholars see as generated by a certain social, economic or policy structure or given cultural model. This is why, as writes Letizia Gianformaggio, the “politics of identity” should be seen as a kind of “childhood illness”: once the obstacle or form of oppression has been overcome, they lose their very reason for being and can be abandoned (Gianformaggio, 2005: 120).

Reflections on masculinity, in contrast, are a form of critical thinking that does not originate from an oppressed subject; rather, they are developed around a dominant identity and from a dominant position. It is thus important to consider whether or not it is possible to formulate genuine critical theory given

that the author or authors of the theory in question are the same subjects who shape, enact, control and manipulate the very identity being critically investigated, and have at their disposal all the tools of domination necessary to mold their own identities and those of others.²¹ I therefore wonder what idea of male difference could possibly be developed given that society as a whole is built on the basis of this difference-dominant identity to such an extent that public discourse equates male ‘difference’ with ‘neutrality.’ Moreover, reflecting on masculinity might involve reaffirming an essentialist vision of identity according to which femaleness and maleness are clearly identified, defined and thus criticized with a view to developing new interpretations of the two genders. However, this type of critique would ultimately serve to maintain a bipolar vision that recognizes only two existential models (women and men) which, by describing identities, continue to generate groups of new subjects that are “identical” to one

²¹ Also in relation to identity politics understood as demanding recognition for the identities of oppressed subjects, Gianformaggio argues that this “has nothing to offer or teach those who already have a voice and words for

representing themselves: those who are already ‘equal’ (and even less, obviously, to those who are the oppressors).” (Gianformaggio, 2005: 120).

another. In the end, would this simply involve imposing new identity-based hegemonies on our current ones?

A third, all but overlooked distortion revolves around the way maternity continues to fuel mythologies that in turn shape public policies, while the true starting point of motherhood, the act of giving birth, remains a taboo subject. Indeed, the only rhetoric that is gradually gaining ground is rhetoric contributing to the mythology of ‘traditional’ motherhood: non-medicalized birth (water birth, home birthing and so on), delivery without the use of painkillers (and thus a distrust of epidural anesthesia), natural childbirth (and thus a condemnation of caesarean sections) seems to be the only argument capable of gaining the attention and support of public institutions.²²

This situation displays countless paradoxes, however. Clearly, the birth of a daughter or son represents an event that literally turns people’s lives upside down: the new responsibilities and duties, the attention and care demanded by children involve a

complete reorganization of parents’ daily lives. And yet the actual act of childbirth is not considered an extraordinary event: women have been giving birth since the dawn of time, and there is nothing particularly special in this recurring event; indeed, childbirth is understood as a ‘natural’ and thus ‘normal’ event. In reality, all the evidence shows that women risk their lives every time they give birth. Childbirth is ‘natural’ in the sense that it is part of human and animal nature, but just because it is ‘natural’ does not mean it is free of risks. Giving birth literally involves risking one’s own life to bring another life into the world. This is not simply a metaphor: women continue to die of childbirth complications even in contexts with more highly advanced healthcare and safeguards, although at lower rates than in other areas of the world where medical and hospital services are insufficient.

Given that risking one’s life for others is usually considered a heroic act,²³ why is the act ‘hidden’ within childbirth largely ignored if not actually

²² Regarding this point and specifically in relation to recent European policies promoting natural breastfeeding, see Badinter, 2010.

²³ Herbert Hart’s observations about heroism and “moral ideals” are interesting, at times even enlightening: «Obligation and duty are only the bedrock of morality, even of social

erased from our perceptions? The moral and political irrelevance of childbirth as well as the complete rejection of its social role are proof of how easy it is to manipulate women's lives on the grounds that they are 'available' and foreshadow the social and political non-recognition that women experience immediately after giving birth. Indeed, the process of neutralizing the extraordinary nature of the event begins right after the act itself, when the mother and newborn are admitted to the maternity ward: as soon as women who have just given birth are assigned a room they are re-inserted in the 'recurrent' character of their lives as women. The extraordinary act of bringing life into the world suddenly loses value in face of the tendency to make being women a 'recurrent' fact.

These distortions – only a few of the many currently operating – have serious legal and political implications

morality, and there are forms of morality which extend beyond the accepted shared morality of particular societies. Two further aspects of morality require attention here. First, even within the morality of a particular society, there exist side by side with the structure of mandatory moral obligations and duties and the relatively clear rules that define them, certain moral *ideals*. The realization of these is not taken, as duty is, as a matter of course, but as an achievement deserving praise. The hero and the saint are

which, if properly analyzed, would probably drive us to reformulate rights and regulations (from a woman's right to health to immigration legislation, to name just a few) that traditionally have not even numbered among the concerns of mainstream feminism, at least in Italy.

The inter-university working group we established is aimed at addressing "women's political subjectivity" because our initial investigations were inspired by Letizia Gianformaggio's essays on women's ability to not only form part of the current public sphere but to act as interpreters of a new political subjectivity:

Indeed, having liberated themselves in private, women will enact in politics their ability to meet needs and establish connections (concrete needs and personal connections). A woman's diversity as a political subject involves the fact that – having freed herself from subjectification without demanding dominion, having publically acquired the impartial use of reason without giving up the selectivity of

extreme types of those who do more than their duty. What they do is not like obligation or duty, something which can be demanded of them, and failure to do it is not regarded as wrong or a matter for censure» (Hart, 2012:182). On the basis of these considerations one could argue that childbirth continues to represent *simply* a moral obligation for women and thus is not deemed worthy of any special consideration.

emotional relationships – she will be a subject, and thus free, without dominating; she will be a subject, and thus rational, without suffocating and/or hiding her feelings and passions (Gianformaggio, 2005:175).

A feminist approach that neglects the necessity of once again rethinking the global structure of society is already a losing proposition in that it does not seek to reveal the mechanisms – all the mechanisms, both public and private – that maintain and sustain male power. In contrast, “a woman who was to individually succeed or even try” to free herself at the expense of other “individuals or groups of individuals,” and therefore other women as well, “would not be a new subject at all, but rather an old, very old political subject; merely parroting man, whose specific way of acting politically has always consisted of constructing his own freedom on the basis of other people’s slavery (slavery in relation to emotional relationships and needs) (Gianformaggio, 2005: 174)”.

Continuing to reflect on women’s political subjectivity therefore means not giving up in the face of its ‘unrepresentability’ and the impossibility of locating the right legal and non-legal tools for abolishing

domination, which remains male regardless of the actual intentions of men themselves: indeed, some structures, politics and behavioral patterns remain sexually specific not so much due to some elusive male will, but rather because they remain in the sphere of the ‘un-thought-about,’ not yet having been subjected to the scrutiny of gender critique.

Ultimately, working on women’s political subjectivity means continuing to reflect with the awareness that patriarchy still exists and even threatens to gain ground, fueled by competitive-type logics of domination such as economic dynamics, racist ideologies and cultural imperialism.

Bibliografia

Badinter Elizabeth (2010), *Le conflit entre la femme et la mere*. Paris: Flammarion.

Bauman Zygmunt (1998), “On Postmodern Uses of Sex”, *Theory, Culture & Society*, August vol. 15(3): 19-33.

Bauman Zygmunt, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Centro studi Erickson, Trento 2007.

Bourdieu Pierre (1998), *La domination masculine*. Paris: Seuil.

Butler Judith (2004), *Undoing Gender*. New York, London: Routledge.

Casalini Brunella (2011), “Rappresentazioni della femminilità, postfemminismo e sessismo”, *Iride. Filosofia e discussione pubblica* LXII, 1: 43-59.

Delphy Cristine (1998), *L'ennemi principal. Économie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse.

Delphy Cristine (2001), *L'ennemi principal. Penser le genre*. Paris: Syllepse.

Faludi Susan (1991), *Balcklash: The Undeclared War Against American Women*. New York: Crown Publisher.

Fusaschi Michela (2011), *Quando il corpo è delle altre*. Turin: Bollati Boringhieri.

Garofalo Giulia (2012), *Prostituzione. La fabbrica del sesso in Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascot, Vincenza Perilli, ed., Femministe a parole*. Rome: Ediesse.

Gianformaggio Letizia (2005), *Eguaglianza, donne, diritto*. Bologna: il Mulino.

Giolo Orsetta (2012), *Le “periferie” del patriarcato. L’uguaglianza, i diritti umani e le donne*. in Thomas Casadei, ed, *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*. Turin: Giappichelli: 119-142.

Giolo Orsetta (2012), *Diritti e culture. Retoriche pubbliche, rivendicazioni giuridiche e trasformazioni giuridiche*. Rome: Aracne.

Hart Herbert (2012), *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.

Lonzi Carla (2010), *Sputiamo su Hegel e altri scritti*. Milan: et al.

MacKinnon Catharine (1987), *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press.

Melandri Lea (2011), *Amore e violenza. Il fattore molesto della società*. Turin: Bollati Boringhieri.

Pasolini Pier Paolo (2012) *Scritti corsari*. Milan: Garzanti.

Power Nina (2009), *One Dimensional Woman*. Washington: O Books, Winchester.

Preciado Beatriz (2010), *Pornotopía: Arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría Pornotopia*. Barcelona: Anagrama.

“Sottosopra” (1996) red, January, in <http://www.libriadedelledonne.it/news/articoli/sottosopra96.htm>

Gênero & Direito

Este periódico está indexado nas seguintes bases:

