

Diritti, abitudini e corpi

Qualità democratica e differenza dei sessi

Giulia Sissa*
sissa@polisci.ucla.edu

ABSTRACT

This paper focuses on the relationship between the quality of democratic institutions and governments and the gender difference. Since antiquity the idea of democracy has represented a model of society which is not as inclusive as it claimed to be. Slaves and women were usually shut out from the political and social life of the *polis*, and nowadays democracy retains its own ambiguity. In fact, on the one hand, democracy creates the conceptual conditions of the equality between sexes, while on the other it fears the sexual difference and it provides a masculine paradigm presiding over social life. This hiatus is analyzed taking into consideration three different realms: rights, customs and bodies/emotions.

Chi ha paura della differenza dei sessi? La democrazia! Quale teoria politica crea le condizioni per la parità tra i sessi? La democrazia!¹

Fondata sui principi di libertà e uguaglianza, la democrazia promette emancipazione e apre uno spazio di opportunità e di accesso allo spazio politico, per tutti. In quanto forma di governo, però, la democrazia è nata, in Grecia, come l'autogoverno di una massa di guerrieri e cittadini. È un club chiuso, esclusivo, autoreferenziale. Mentre un monarca regna paternamente sui suoi sudditi; mentre un'élite aristocratica oppure oligarchica (cioè semplicemente ricca) domina i più poveri e li esclude dall'esercizio del potere, i molti governano se stessi. Questa forma politica porta il nome di "demokratia" (letteralmente: potere del popolo), affermò Pericle in un memorabile elogio, perché amministra a favore dei molti. La legge, tuttavia, vi è uguale per tutti e ogni individuo, quale che sia la sua origine, può competere per merito e fare valere la sua eccellenza individuale.² Il popolo fa i propri interessi, premia chi gli garantisce potere e nuoce agli interessi dei ricchi – rispose l'autore di un sarcastico libretto sulla *Costituzione degli Ateniesi*, detto il "Vecchio Oligarca", che quel popolo disprezzava.³

Come forma di governo, la democrazia occidentale nasce in Grecia, sulla base di uguaglianza e libertà, più esattamente di uguale libertà per tutti i membri del corpo civico. Questa libertà, condivisa equamente e inviolabile, significa che i cittadini di una *polis* sono, prima di tutto, non-schiavi – e padroni di schiavi. Sono liberi, quindi, perché si trovano, come gruppo radicato in un territorio, in posizione di pari potere su se stessi. Nello stabilire che un

* University of California, Los Angeles, e CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique)

¹ Ho presentato diverse versioni di questo breve saggio al convegno "Il destino della democrazia", Napoli, Castel dell'Ovo, 21-23 maggio 2009; poi al seminario di Filosofia Politica, a Firenze, il 21 ottobre; infine a un seminario del *Centre Canadien d'Etudes Allemandes et Europeennes* e del *Groupe de Recherche sur l'Intervention Militaire et Humanitaire* dell'Université de Montréal, il 17 novembre 2009. Ringrazio Elena Pulcini, Renata Badii, Mariella Pandolfi e Laurence McFalls per i loro preziosi commenti.

² Si tratta della celeberrima *Orazione funebre*, pronunciata alla fine del primo anno della guerra del Peloponneso (431 a.C.), che ricostruisce Tucidide (3, 34-46).

³ Sull'ingenuità, o piuttosto distorsione ideologica, di una visione irenica della democrazia, soprattutto antica, si veda Canfora 2004.



cittadino non potrà mai essere ridotto in schiavitù tra i suoi concittadini, il grande saggio Solone sanciva (all'inizio del VI secolo a.C.) il principio basilare, dal quale procede il processo di democratizzazione nella *polis* che conosciamo meglio di tutte le altre, Atene. Ora, la riflessività del governare se stessi, che si manifesta nell'alternanza di comandare e ubbidire, crea un privilegio. I cittadini, e soltanto i cittadini, sono pienamente liberi e uguali davanti alla legge. Essi sono anche, necessariamente, virili.

Questo non avviene per accidente, ma in virtù della radice stessa di quel loro potere riflessivo: la guerra. Il popolo della *polis* è un esercito. Il *demos* della *demokratia* ateniese è una marina. Nelle ricostruzioni antiche del processo di democratizzazione, l'aspirazione a un governo dei molti emana prima dagli opliti, la fanteria agraria agiata, e, più tardi, dai marinai delle triremi.⁴ La democrazia pura, originaria, insomma, è un regime militare, bellicoso e, pur nella sua composizione plurale, paradossalmente aristocratico: un circolo di guerrieri, ovviamente maschi, idealmente intrepidi, che non si lasciano governare da nessun altro. L'autogoverno di un *demos* è stato l'ordine politico più sessista di tutti. Ma questo è il passato remoto.

Nel mondo moderno, ci sono repubbliche e monarchie costituzionali, non democrazie. Non è la *demokratia* ateniese, bensì la repubblica romana – con le sue componenti di monarchia (i consoli), aristocrazia (il senato) e potere popolare (i cittadini soldati) – che ha offerto il modello dello stato moderno, soprattutto di quello stato disegnato da teorici del pensiero politico, che sono gli Stati Uniti d'America. In uno stato moderno, strutturalmente misto, è democratica – più o meno democratica – la *qualità* di azioni che vanno dal governare all'amministrare, dalla promulgazione di leggi alla gestione di una burocrazia, dalle elezioni alla separazione dei poteri, dall'informazione all'educazione, dalla vita familiare alla vita amorosa.

Come si concilia la qualità democratica moderna con la differenza dei sessi? La risposta semplice sarebbe dire che qualità democratica e riconoscimento delle pari opportunità tra donne e uomini stanno in rapporto direttamente proporzionale. Una considerazione più inquietante è che il pensiero democratico – e le istituzioni, che vi si fondano – hanno spesso diffidato dall'incrinatura che la divisione dell'umanità in due generi rischia di operare nel corpo sociale.

Tra antichi e moderni, sono intervenuti, lo sappiamo bene, i diritti umani che, a partire dal pensiero dei Lumi, estendono lo stesso riconoscimento a tutti, indipendentemente dal genere, come recita la *Dichiarazione universale*, proclamata nel 1948. Anche la storia dei diritti umani, tuttavia, appare a dir poco accidentata.⁵ La prima *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, non parve sufficientemente paritaria a Olympe de Gouges, che, nel 1791, poco prima di avere la testa tagliata, compose una dichiarazione dei diritti delle donne e delle cittadine.⁶

⁴ Gli opliti come massa di cittadini e proprietari di terre, sufficientemente ricchi da potersi attrezzare per la guerra: si veda Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 4. Con le riforme di Dracone, la cittadinanza era attribuita a coloro che potevano provvedere al proprio equipaggiamento militare. Costoro avevano il diritto di eleggere i magistrati, e di farsi eleggere in base a livelli di proprietà fondiaria. Aristotele ribadisce a più riprese il fatto che il possesso delle armi fosse una condizione di partecipazione politica (*Politica*, 3, 1279 b, 3; 1288 a, 12-15).

I marinai come massa di cittadini privi di proprietà terriera, remunerati dallo stato e cruciali per la potenza militare dell'impero ateniese: si veda Pseudo-Senofonte, *Costituzione degli Ateniesi*.

Sulle connessioni tra democrazia antica e guerra, cittadinanza e attività militare, si vedano i saggi di Kurt Raaflaub, Victor Hanson e Barry Strauss in Ober & Hedrick 1996. Ho approfondito l'argomento sulla virilità democratica in "Gendered Politics, or the Self-Praise of Andres Agathoi" (Sissa 2009).

⁵ Hunt 2007; Urbinati 2007.

⁶ Genevieve Fraisse (Fraisse 1989) ha studiato la sfida di Olympe de Gouges, il cui corpo giace dal 2009 al Pantheon, insieme ai Grands Hommes della storia francese. Fraisse ha ripercorso la riluttanza del pensiero di sinistra a riconoscere l'uguaglianza di genere. Si pensi per esempio a Sylvain Marechal,



Quanto alla *Dicharazione dei diritti umani nell'Islam* (1990), l'uguaglianza vi si limita alla nozione non meglio definita di "dignità umana", mentre uomini e donne hanno i loro propri diritti e doveri. La rivendicazione del suffragio universale è notoriamente un movimento fondatore per il femminismo contemporaneo.

Proprio perché si fonda sull'uguaglianza, la democrazia porta in se stessa una vocazione a includere e a generalizzare, ma anche una preferenza per l'omogeneità, quindi la difesa contro ciò che differisce e rischia di dividere. Tale diffidenza si risolve in due modi: o con il relativismo – ciò che va bene per me non va necessariamente bene per te (cui rispondono le lotte per i diritti civili), o con l'universalizzazione – ciò che va bene per me, va bene per tutti (contro cui protestano i difensori delle comunità e delle loro tradizioni). Il femminismo, pur riconoscendo la diversità dei corpi e delle abitudini, reclama l'universalizzazione dei diritti. Un movimento che rappresenta i principi più coerenti del progetto illuminista, si scontra, oggi – e proprio per questa sua ambizione transculturale – con il multiculturalismo che da priorità, invece, alla norma locale e tradizionale.

Nella cultura politica e accademica nordamericana, questo dilemma ha preso una forma virulenta: come possiamo conciliare diritti delle donne e variabilità culturale? Mentre le risposte disponibili si distribuiscono su due linee opposte – i diritti devono prevalere⁷, oppure: le culture vanno rispettate e protette⁸, io sono sempre più convinta che si debba pensare in maniera flessibile e multilaterale.

La differenza di genere è composita. Essa va vista all'intersecarsi di tre dimensioni dell'essere al mondo: i diritti (universali o civili, ma comunque basati sui diritti umani), le abitudini (locali, ripetitive e contingenti) e i corpi (individuali e irriducibili, nel loro provare piacere e dolore). L'esperienza vissuta dell'intreccio corpo/abitudine/legge si materializza nelle emozioni. La nostra vita sociale è una sequenza di sensazioni sgradevoli (se ci sentiamo umiliati o esclusi, se proviamo rabbia, risentimento o disgusto) o gratificanti (quando ci vediamo rispettati, o se apprezziamo la presenza altrui). Empatia o crudeltà, cioè soffrire o gioire della sofferenza altrui; invidia o simpatia, cioè soffrire o gioire del piacere altrui: queste prospettive danno forma alla nostra sensibilità politica. Piacere e sofferenza, con o contro gli altri, si declinano in movimenti emotivi che dobbiamo intendere nella loro intensità, ovviamente, ma anche nei loro contenuti cognitivi. Le emozioni sono pensieri: pensieri avventati e ostinati, insopportabili o eccitanti, ma pur sempre pensieri.⁹ Per soffrire un'ingiustizia, dobbiamo

comunista e utopista, autore di un *Manifeste des Egaux* (1796) e di un *Projet de loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* (1801).

⁷ Okin 1999; Nussbaum 2000; Nussbaum 2005. Per una critica del "*capabilities approach*": Charlesworth 2000; Nelson 2008.

⁸ Kymlicka 1995. Kymlicka rifiuta di riconoscersi come "*communitarian*", ma insiste sull'importanza e sul valore dell'appartenenza di una persona alla propria cultura, anche se quella cultura è illiberale – se cioè limita attivamente la libertà di alcuni suoi membri. Sarebbe compito di società liberali alle prese con comunità di immigrati, rispettare l'illiberalità altrui, cercando però di favorire un processo di liberalizzazione. La mia obiezione principale a questa teoria evolutiva e accomodante, e che, *nel frattempo* – mentre si cerca di "facilitare" il liberalizzarsi di una comunità, attribuendo diritti speciali ai suoi membri – ci sono individui che, pazientemente, soffrono. In secondo luogo, mi sembra poco realistico pensare che una stessa comunità valorizzi la propria identità tradizionale al punto da reclamare diritti che la proteggano, eppure accetti, al tempo stesso, di vedersi aiutata a cambiare.

⁹ Lo studio delle emozioni e delle passioni è in espansione. Per uno scorcio della ricerca contemporanea, che offre un repertorio di teorie, in particolare la teoria delle emozioni come valutazioni e giudizi, si veda Ronald de Sousa, *Emotion*, nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, Open Source. Ho esaminato il modello aristotelico delle emozioni, composte di pensieri/valutazioni da un lato, e di alterazioni somatiche dall'altro, in "De l'animal politique à la nature humaine. Aristote et Hobbes sur la colère" (Sissa 2008).



pensare che ciò che stiamo subendo sia ingiusto; per sentirci soddisfatti del riconoscimento di un diritto, dobbiamo pensare che quel diritto ci è dovuto; per registrare una lesione al nostro corpo, dobbiamo avere un'idea dell'integrità del corpo.

I tre livelli di corpi, abitudini e diritti vanno distinti, ma non dissociati. Al contrario, succede troppo spesso che prima li si confonda e poi li si separi, scegliendone uno a scapito degli altri, *per principio*. Nella realtà delle situazioni sempre più nuove, che si creano al confluire del miscuglio culturale e della trasformazione della sessualità, la sfida è proprio quella di decidere che cosa – un'abitudine, un diritto, o un corpo – sia più importante. Ma si deve decidere non a priori, questo è l'argomento che intendo sviluppare, bensì *caso per caso*. La qualità democratica sta nei dettagli e, sempre di più, nel loro divenire. È questo un approccio strutturale e pragmatico, al tempo stesso. Quando, di fronte ad una rivendicazione o una riforma, siamo incerti su che cosa pensare – eppure dobbiamo decidere che cosa pensare, al fine, per esempio, di votare – vale la pena spostare l'attenzione da un dilemma ideologico a una valutazione di come possono configurarsi corpi, abitudini e diritti, in quelle circostanze particolari.

Perché? Perché solo tenendo conto di tutti questi elementi nel determinare quale sia il più importante di volta in volta, si possono minimizzare le conseguenze discriminatorie, nella legge e nella cultura, per la vita di una persona. Anche se non siamo ministri o consulenti alle Nazioni Unite, le nostre opinioni sono raramente insignificanti: esse danno forma alle nostre maniere di vedere noi stessi, di trattare gli altri nella vita quotidiana, di educare i nostri figli o studenti, di fare scelte politiche formali quando andiamo alle urne. Con un approccio pragmatico, si evita sia la semplificazione comunitaria e culturalista, che, come giustamente osserva Okin, tende a sottovalutare le dinamiche di potere dentro una comunità, soprattutto quando si celano negli spazi poco visibili della casa e della famiglia; sia il tono normativo di chi redige il menu delle "*central human capabilities*", e parla del diritto come "merito", per esempio Martha Nussbaum. Non si dimentica il corpo, dove, in fin dei conti, l'animale politico e patetico *risente* gli effetti di leggi e consuetudini, con piacere o nel dolore.¹⁰ Si impara così una maniera veramente democratica di vivere con gli altri, in rapporti civili, aperti alla flessibilità, alla reciprocità e al riconoscimento.

Metterò ora alla prova questo modello strutturale/pragmatico su tre situazioni singolari e nuove, che ci sfidano a formarci un'opinione in materia di differenza dei sessi.

DIRITTI

Il primo aprile 2008, un tribunale francese, a Lille, ha pronunciato l'annullamento di un matrimonio, per l'assenza di una "qualità essenziale" in uno dei coniugi, entrambi musulmani. La qualità essenziale mancante era la verginità. Non la verginità del marito – non stiamo scherzando – ma quella della moglie. La ragazza aveva fatto credere al fidanzato di essere illibata, quando questi si è reso conto che non era vero, ha voluto rendere nullo e non avvenuto il matrimonio.

Ne è seguito un dibattito su giornali, televisione, internet. In giugno, il movimento femminista, nato nella comunità dell'immigrazione magrebina in Francia, *Ni putes ni soumises* (*Né puttane, né sottomesse*), ha organizzato una manifestazione a Parigi. Il ministro della giustizia, Rachida Dati, pur avendo giustificato la decisione in un primo momento, aveva poi chiesto al parquet (il Pubblico Ministero) di fare appello. La corte d'appello competente ha cassato il giudizio il 17 novembre. La menzogna avrebbe riguardato la vita sentimentale

¹⁰ Il corpo si trova, ovviamente, al centro della teoria femminista. Il pensiero di riferimento resta quello di Judith Butler. Ricordiamo qui *Undoing Gender* (Butler 2004) dove Butler esamina la vulnerabilità del corpo, esposto agli altri.



precedente della futura sposa e la sua verginità. Ma la verginità non è una qualità essenziale, in quanto la sua assenza non incide per nulla sulla vita matrimoniale. Questo il verdetto.¹¹

In Italia, alcuni giornali avevano commentato la prima sentenza, soffermandosi sugli aspetti pruriginosi: con il fondamentalismo, si scopre che la verginità torna di moda, tanto che le donne musulmane vanno sempre più spesso nelle cliniche sugli Champs Elysées, a farsi ricostruire l'imene. Al di là di questa curiosità folkloristica, vale pena chiedersi che cosa significherebbe, in un paese europeo, ratificare legalmente l'idea che la castità perfetta di una donna possa diventare un requisito tanto indispensabile, da essere incluso tra le "qualità essenziali", in base a cui si può ottenere un annullamento. Che tipo di cultura o di religione si riconoscono, nel momento in cui si accetta di azzerare un contratto coniugale, invece di interromperlo con un divorzio? La legge della repubblica è uguale per tutti, indifferente a considerazioni sia religiose sia politiche, oltre che alla differenza sessuale.

L'opinione francese ha reagito con sensibilità identitaria, mobilitando vari argomenti. I critici hanno invocato i diritti delle donne, hanno denunciato l'intrusione insopportabile della religione nel diritto laico, hanno messo in guardia contro gli effetti di un simile precedente sulle famiglie islamiche residenti in Francia. Se la sentenza fosse stata confermata in appello, le più ortodosse avrebbero ora dalla loro parte la legge francese, nell'educare maschi e femmine come si deve. Altri commentatori, più tecnici e meno ingenui sui principi della *République*, hanno tentato invece di calmare gli animi. Queste due persone, affermano alcuni giuristi, avevano deciso liberamente e consensualmente di voler disdire un impegno preso sulla base di un criterio fallace, di una condizione che non c'era. Volevano evitare il disonore di un divorzio, il disagio delle famiglie: ecco invece lo scandalo della reazione mediatica, indiscreto e offensivo.¹² In fondo, l'opinione pubblica francese si agita, come si era infervorata a proposito di una donna che portava il *burqa*, il velo totale, alla quale era stata rifiutata la naturalizzazione. Quella decisione era stata giustificata così: "aveva adottato una pratica radicale della sua religione, incompatibile con i valori essenziali della comunità francese". Siamo sicuri, si chiede Cécile Laborde, una giurista di Oxford, che avremmo fatto lo stesso per "una suora cattolica fondamentalista italiana"?¹³

Cosa pensare, quindi, dell'annullamento di un matrimonio, perché c'è stato un errore sulla verginità? Il marito ha deciso di sposare quella donna perché la credeva vergine; se avesse saputo che non lo era, non l'avrebbe fatto. *Ergo*, per lui la verginità era una qualità essenziale. Ma chi decide? Ammettiamo che io voglia sposare un uomo ricco (cosa che non farei, se non lo fosse), ma durante la luna di miele scopro che, sui castelli in Scozia e la collezione di vini francesi, mi ha mentito: posso ottenere un annullamento? Ridicolo, visto l'intento della legge. C'è meno da ridere, quando si considera "essenziale" la forma più vistosa di ingiustizia sessuale nei confronti di una donna. Chi decide quale requisito possa considerarsi rilevante è, in realtà, una cultura, della quale il giudice si fa interprete. Ecco perché la sentenza di Lille ci riguarda tutti.

Il punto cruciale è, infatti, una condizione che, da quando è stata inventata, ha tarpato le ali alle donne. Pensiamo a tutto ciò che dipende dalla verginità, nelle culture dove essa era, o resta, una condizione decisiva per un matrimonio: la vita di una ragazza si impenna sulla conservazione di uno stato fisico da verificare; le si impone un'astinenza che, per un ragazzo, non solo non ha senso, ma sarebbe poco virile. In caso d'infrazione, la sanzione è brutale, perché la perdita della verginità compromette quel destino matrimoniale che, nello stesso tipo di culture, rimane predominante per le donne. Più si esige l'integrità delle mogli, più si tollera la promiscuità dei mariti: come per caso, il culto della verginità si accompagna talvolta alla

¹¹ Eccone il testo: <http://ddata.overblog.com/xxxyyy/0/55/93/89/jurisprudence/Douai171108.pdf>

¹² Per una ricostruzione del dibattito: Libchaber 2008.

¹³ Laborde 2008.



poligamia. La verginità insomma è gelosia: gelosia maschile, trasformata in un fantasma anatomico femminile.

Dico “fantasma” perché l'imene non esiste. O meglio: l'imene, inteso come quel sigillo naturale, la cui lacerazione sanguinosa dovrebbe testimoniare con certezza che c'è stato un rapporto sessuale, è una pura e semplice invenzione. I manuali di anatomia descrivono, con mille precauzioni, delle pliche o bordi membranosi di varie foggie (anulare, a falce, a falce rudimentale, labiato, imperforato, a carena, a pendaglio) che possono, forse, essere strappati alla prima penetrazione. Molte donne comunque (e sono gli stessi manuali a insistere) non hanno nulla di tutto questo. E non solo a causa dei tamponi.

I Greci antichi ignoravano l'imene, a Roma si comincia a parlarne nel II secolo dopo Cristo, per affermare che, contrariamente a un'opinione popolare erronea, è falso dire che il corpo femminile sia equipaggiato con un simile accessorio, fatto per marcare con il sangue il primo coito. Se la deflorazione fa sanguinare, è perché si forza per la prima volta un'apertura molto stretta e molto vascolarizzata. È un medico ad affermare proprio questo: Sorano di Efeso. E dopo Sorano, la medicina occidentale oscilla tra teorie diverse. Si discute, insomma, sull'esistenza di una membrana-sigillo, nel Medio Evo, e fino alla fine del Settecento, quando la *Grande Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert lancia una meravigliosa battaglia contro questa chimera – detta eufemisticamente velo del pudore, chiostro della verginità, “telletta valvola, sede della verginità”, fiore della verginità, zona virginea, signora di mezzo – in cui si concretizza un semplice desiderio di possesso e di controllo. “Questa membrana delicata, dalla forma indeterminata, che si trova o non si trova nel condotto del pudore, che è visibile o invisibile, ha causato più danni nel mondo del pomo fatale lanciato dalla Discordia sulla tavola degli dei, alle nozze di Peleo e Teti!”¹⁴

È proprio perché l'imene ha un'esistenza impalpabile e inaffidabile che, là dove sulla sessualità femminile non si scherza, si procede all'infibulazione: una cucitura incontestabile, per un corpo che deve sanguinare. La chirurgia plastica della zona pelvica, da anni fiorente nel mondo intero, dal Brasile all'Italia, trasferisce in clinica questo stesso tipo di intervento.

La verginità – questa cosa mediterranea, conventuale, pre-femminista, pre-illuministica – ha rischiato di trovare una paradossale consacrazione, nel paese di Buffon e Diderot. Ma il Pubblico Ministero e la Corte d'appello di Douai hanno ritenuto che questo non dovesse accadere. Un po' di storia ci aiuta a capire che hanno ragione. E le prime a rallegrarsene sono le militanti magrebine del movimento *Ni putes ni soumises* che, a nome delle migliaia di giovani donne che “subiscono l'ossessione della verginità che porta a matrimoni forzati e drammi familiari”, hanno accolto il verdetto con sollievo.¹⁵

Le donne che sono insorte contro quella sentenza lo hanno fatto in nome della legge della repubblica francese, e, in nome di questa legge, il pubblico ministero ha cassato la sentenza. Ma questa è una legge che si basa su *principi*: prima di tutto il principio che la vita sessuale di una donna (corpo e abitudini) non debba essere considerata rilevante ai fini del matrimonio, quando lo stesso requisito non si applichi a un uomo. Le donne magrebine che sono scese in piazza insomma, non hanno voluto giocare una norma locale contro un'altra norma locale. Hanno voluto affermare un diritto che trae la propria giustificazione da un orizzonte più vasto dell'esagono: quello dei rapporti tra le due metà del genere umano. Un orizzonte giuridico che il codice civile francese si compiace di interpretare al meglio. E chi viene a vivere in Francia non si aspetta nulla di meno.

¹⁴ Si veda l'articolo “Hymen” nella *Grande Encyclopedie* di Diderot et D'Alembert. Ho studiato la storia della verginità in *La verginità in Grecia* (Sissa 1992) e “La verginità materiale. Evanescenza di un oggetto” (Sissa 1990).

¹⁵ Vedi: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2008/11/17>.



Chi ha difeso la sentenza, lo ha fatto in nome della consuetudine comunitaria; della riservatezza che proprio in una cultura dell'onore si è trovata violata dalla pubblicità; della sensibilità di persone abituate a coltivare certi valori tradizionali, tra i quali la verginità femminile e, non ultima considerazione, in nome della protezione necessaria per la reputazione della donna stessa, in quel tipo di società. Come se invece quella donna non avesse sperato di staccarsi dal suo deludente marito, invece, con un semplice divorzio.¹⁶

Gli uni hanno deciso che un diritto umano, la non discriminazione, doveva prevalere; gli altri hanno sostenuto che doveva vincere il costume, per preservare il quieto vivere. Io aggiungo che si deve tenere conto anche del corpo, giacché la verginità è un fantasma anatomico. Nella polifonia delle opinioni, a ben guardare, si delinea proprio il dilemma di cui parliamo. E la decisione più democratica è quella che, in questo caso, ha dato la precedenza al diritto. Perché più democratica? Perché questa abitudine, costa troppo cara alle donne. Sappiamo che, con la verginità, sono imposte forme di controllo, di dominazione, d'intimidazione emotiva, di paura – e di massiccia ingiustizia morale. Uguaglianza e libertà non vanno d'accordo con il culto dell'imene.

Non direi la stessa cosa, invece, a proposito del cosiddetto “foulard”.

ABITUDINI

Nel febbraio 2004, l'Assemblea Nazionale francese ha approvato una legge che “in nome del principio di laicità” vieta di indossare a scuola – la scuola pubblica – segni vistosi di appartenenza religiosa: «nelle scuole elementari e medie, nei licei è proibito portare segni o abbigliamento attraverso i quali gli alunni manifestino ostentatamente un'appartenenza religiosa».¹⁷ Il dettaglio cruciale qui è l'avverbio: “ostentatamente”. Se si vanno a leggere le conclusioni della “missione d'informazione” che ha preceduto il disegno di legge, si vede che l'impatto degli abiti in questione *sugli insegnanti*, è l'argomento principale.¹⁸ Gli insegnanti francesi (e le insegnanti) trovano “sconcertante” una maniera di vestirsi, che non riescono a vedere come una semplice moda. Nel loro smarrimento, si deve leggere, naturalmente, un disagio verso lo stile di vita e i valori di una comunità, ben altrimenti minacciosa. È la violenza potenziale, non tanto di quelle giovani donne, bensì dei loro familiari maschi, che si traduce in un'antipatia estetica. In una scuola senza grembiolino, una divisa aliena dà fastidio. Ci può davvero aiutare qui il linguaggio della distinzione di Barthes e Bourdieu. Nel sistema della moda scolastica francese, il foulard – e qui ci possono venire in mente Catherine Deneuve e Grace Kelly in Hermes – non piace, anzi stona. Mentre una catenina, con crocifisso o stella di Davide, va con tutto (per non ricordare la semplice scansione della settimana).

Proprio dal punto di vista della risposta americana alla varietà degli usi e costumi nell'abbigliamento, trovo che la posizione repubblicana francese sia diventata insostenibile.¹⁹ La scuola pubblica è, di fatto, un crogiuolo di differenze e non solo dei valori repubblicani, differenze che, pur nel progetto ambizioso di un'istruzione comune e unificante, non possono essere sradicate in maniera negativa e, soprattutto, selettiva. In questo caso particolare, l'abitudine a un certo portamento del corpo, pur significando asimmetria di genere nella cultura d'origine, permette a giovani donne di avere accesso ai contenuti del pensiero critico,

¹⁶ Questo emerge da un'intervista di Isabelle Monnin nel *Nouvel Observateur* del 27 novembre 2008.

¹⁷ Assemble Nationale, Session ordinaire 2003-2004, 10 février 2004. Projet de Loi adopté No. 253: Article L. 141-5-1. Il Senato ha adottato il progetto di Legge il 3 marzo 2004.

¹⁸ *Conclusions de la mission d'information de l'Assemblée nationale sur la question des signes religieux à l'école*, présidée par M. Jean-Louis Debré, 12 Novembre 2003. Il testo insiste sul «désarrois», lo sconcerto dei presidi e degli insegnanti.

¹⁹ Per una ricostruzione critica di tutto questo dibattito: Scott 2007.



senza entrare in conflitto con la famiglia. Lo *hijab* può essere visto come una sorta di “oggetto transizionale”, che facilita lo studio nella scuola pubblica, quindi un’apertura a scelte individuali che potranno, domani, andare in direzioni diverse. Tengo in considerazione anche il semplice fatto fisico: un foulard consente una performance di identità sfoderabile, la cui incidenza sulla vita di una donna è reversibile. Il velo si toglie e si mette; si può usare come un costume, notoriamente come un accessorio di seduzione. L’imene è un velo che, stando al mito, si lacera una volta per tutte: deve far sanguinare, deve lasciare un segno inequivocabile. L’onore della famiglia ne dipende. Sul cosiddetto “irreparabile”, si costruisce poi un’industria chirurgica che, con soldi e discrezione, trasforma la tragedia in commedia umana. Ma sulla pelle delle donne.

CORPI, EMOZIONI

Al dilemma diritto/abitudine/corpo che ci fa valutare il rapporto tra donne e uomini, se ne collega un altro: dobbiamo estendere i diritti civili relativi al matrimonio, che finora si basano sulla differenza dei sessi, a unioni di cittadini dello stesso genere? In questo caso particolare, si tratta di decidere se il principio di non-discriminazione nell’accesso a un insieme di diritti debba considerarsi più importante della definizione del matrimonio come “società naturale, unione di un uomo e di una donna”. Passiamo quindi dalla differenza dei sessi a una sessualità diversa.

Andiamo a ritroso.

Nel maggio del 2009, cinque membri della camera dello Stato di New York, pur appartenendo al partito repubblicano, si schieravano a favore del matrimonio tra persone dello stesso genere. Stato dopo stato, l’America sta decidendo su questa questione d’intensità ideologica estrema. “Stanno solo chiedendo uguale protezione legale” (*They are asking only for equal protection under the law*)²⁰ affermava una di loro, Janet Duprey, per giustificare la sua diserzione dal campo dei conservatori. “Non meritano niente di meno che avere gli stessi diritti di poter condividere il loro amore. (*They deserve no less than to have the same rights and ability to share their love*)”. Che queste persone, sposandosi, abbiano gli stessi diritti, nonostante abbiano lo stesso genere: stessi diritti, naturalmente, rispetto agli altri, coloro che si sposano tra donne e uomini.

La battaglia mobilita un linguaggio interessante: identità, differenza, diritto, cittadinanza. I diritti civili, legati al matrimonio – legittimità, regime fiscale, protezione sociale e sanitaria, filiazione, successione – sono in gioco. Ma ci si scontra su un problema di soggettività giuridica. Secondo i sostenitori di una *definizione eterosessuale* del matrimonio, le coppie coniugali devono essere formate esclusivamente da un uomo e una donna, e i diritti devono essere distribuiti non tanto ad individui, ma alle coppie. La legge non impedisce a una donna omosessuale e a un uomo omosessuale di sposarsi tra di loro. È il riconoscimento dell’unione, nonostante uno stesso genere, che fa problema. La differenza dentro la coppia è indispensabile, essi affermano, per consentire il matrimonio. Perché? Perché Dio lo vuole, la natura lo esige e perché l’abbiamo sempre fatto.

Chi si batte per il matrimonio di persone dello stesso genere si batte, invece, per un diritto *individuale*. Che, invece di pensare alla coppia, si pensi piuttosto alle persone che risultano discriminate, nelle loro attese giuridiche, quando desiderano sancire una relazione di lunga

²⁰ *The New York Times*, 13 maggio 2009. Il Senato dello Stato di New York ha poi votato contro il *same-sex marriage*, il 1° dicembre 2009. “È diventato chiaro che gli Americani continuano ad intendere il matrimonio come è sempre stato inteso. New York non è diversa in questo senso. Questa è una vittoria per le fondamenta sulle quali si basa la nostra società (*the basic building block of our society*)”, ha commentato il Direttore Esecutivo della New York State Catholic Conference, Richard E. Barnes.



durata – come quella che lo stato consacra, tra persone eterogenee. “La capacità *degli individui* di sposarsi”: questo è il vero problema, per i conservatori che si sono schierati a favore, nello Stato di New York.

Per chi aborre il matrimonio omosessuale, il diritto dovrebbe corroborare una differenza. Per chi lo sostiene, il diritto dovrebbe estendere un’uguaglianza. In un caso, la differenza dei sessi è il criterio rilevante; nell’altro, si chiede alla società di sospendere il giudizio sulla pertinenza di tale distinzione – e questo: fino in fondo, nelle varianti possibili delle situazioni che gli stili di vita e la tecnologia rendono sempre più frequenti e complesse. Ci sono persone che decidono di restare sposate, dopo che il marito diventa donna, chirurgicamente e giuridicamente. Ci sono persone che si sposano dopo un’operazione. Il genere non è mai stato un’opposizione binaria e fissa. Lo è sempre meno.

Il valore democratico del matrimonio omosessuale sta nel far passare il diritto di un corpo libero, al di sopra delle consuetudini di fede, di pensiero e di vita familiare che si razionalizzano in nome del corpo obbligato. Perché? Prima di tutto perché, in questo caso, rifiutare l’accesso di coppie dello stesso genere al matrimonio significa negare la loro uguaglianza e la loro libertà. La qualità democratica ci chiede di decidere che un corpo, abituato a un certo tipo di sessualità, non sia più la condizione necessaria ed esclusiva di uno stato giuridico. Eppure questo non significa creare un diritto astratto, formale, disincarnato. Con il matrimonio, la legge sancisce un certo tipo di amore: un amore che vuole tradursi in vita comune, accudimento, aiuto finanziario, gratitudine sulla lunga durata, devozione e, anche, figli. Cura e riconoscimento. La sfida politica del matrimonio omosessuale sta nel far passare il principio di un diritto individuale, al di sopra di vecchie abitudini e di usi del corpo, ma sta anche nell’*accettare* che tutte le persone che desiderano sposarsi possano condividere gli stessi diritti, quali che siano le loro abitudini e il loro uso del corpo. L’uguaglianza viene a riconoscere una diversità, ma anche un desiderio di vivere nello stesso modo. L’uguaglianza si coniuga non solo alla libertà, quindi, ma anche all’empatia.

Si snoda, in questa battaglia, che è più vistosamente teorica del voto sul bail-out package, qualcosa di esemplare. Quelle che possiamo considerare tre dimensioni distinte, ma intrecciate e concorrenti della vita umana – i diritti, le abitudini e i corpi, con in più le emozioni come l’amore e l’empatia – si possono organizzare in una maniera nuova. Basta disabituarsi – e volerlo.²¹ Chi non può accettare questo aggiustamento antropologico sono tutti coloro che, come Benedetto XVI, ci ricordano che esiste una legge naturale sulla quale *deve* basarsi il diritto civile. Dio lo vuole.

Lo scorso marzo, a Roma, una commissione presieduta dall’Onorevole Malan del PDL presentava un disegno di legge, al fine di modificare l’articolo 29 della Costituzione, in materia di matrimonio. “La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio”.²² Con quella modificazione sarebbe stata aggiunta la precisazione: “tra un uomo e una donna”, in modo da rendere incostituzionali i tentativi di legalizzare unioni omosessuali. Tutto si gioca sul significato di “società naturale”. Società naturale, afferma il disegno di legge, significa ovviamente “coppia eterosessuale”. Solo che – *o tempora! o mores!* – quell’ovvietà non è più ovvia.

La cosa interessante è che l’argomento era costruito sull’esempio, anzi l’*exemplum*, dei Greci e dei Romani. Gli antichi, sosteneva il Disegno di legge, sono pertinenti per due ragioni:

²¹ Sulla malleabilità delle abitudini, si veda Appiah 2005; Balbo 2008.

²² Legislatura 16. Disegno di legge N. 1469. “Modificazione dell’articolo 29 della Costituzione in materia di matrimonio”. (<http://www.senato.it>). Per una discussione storica e giuridica, si veda: Andrea Pugiotto, “Alla radice costituzionale dei ‘casi’: la famiglia come ‘società naturale fondata sul matrimonio’”, Relazione svolta al Convegno “Questioni attuali in materia di famiglia”, Verona Facoltà di Giurisprudenza, 29 febbraio 2008 (<http://www.forumcostituzionale.it>).



perché noi ne discendiamo culturalmente e perché essi tolleravano l'omosessualità a fatti e a parole, tanto che nessuno oserebbe accusarli di omofobia. Dagli eroi omerici, Achille e Patroclo, e fino a Giulio Cesare, il mondo classico ci presenta amicizie erotiche fra uomini e seduzioni di adolescenti. Ma gli antichi, nonostante questa loro tolleranza, non giunsero mai a istituire un *matrimonio* omosessuale. Se quindi neppure loro lo hanno fatto, *a fortiori*, noi che siamo molto meno aperti, facciamo bene a rifiutare di farlo. Il *matrimonium* s'intende per la protezione di una madre – e tale deve restare. Gli antichi, pur trasgressivi, ci danno una lezione di conformismo.

Questo argomento potrebbe apparire frivolo, futile e forse a mala pena curioso per gli storici della sessualità antica, ma ci interessa tutti. Ricordiamo un celebre caso americano.

In Colorado, nel 1986, fu abrogata per referendum la legge, ben nota a chi lavora in un'Università degli Stati Uniti, che proibisce di applicare qualsivoglia discriminazione, sulla base di genere, e orientamento sessuale. Poiché tale abrogazione entrava in conflitto con una normativa federale, ci fu un appello. Nei dibattimenti, furono coinvolti filosofi morali e classicisti. Il loro contributo doveva aiutare il giudice a capire come valutare la rilevanza della sessualità, sul piano dei diritti civili. Coloro che erano a favore dell'abrogazione, e quindi contro la protezione dei diritti, per esempio Harvey Mansfield affermavano che, di fronte all'omosessualità reale, i filosofi assunsero una posizione di condanna. Martha Nussbaum si lanciò in una difesa filologica, affermando invece che l'omosessualità in quanto tale, ad Atene o a Roma, non era un problema per nessuno. Semmai la passività poteva apparire vergognosa. Un esempio contro l'altro.²³

Il ricorso agli antichi è assurdo, perché il matrimonio e la protezione dei diritti civili di persone dello stesso genere sono aspirazioni nuove, che si basano su un principio, cogente perché universale, di non-discriminazione. Questa visione, di un'uguaglianza uguale per tutti, è tipicamente moderna. Potremmo anzi dire che il limite del pensiero politico classico sta proprio nel rifiuto di considerare l'uguaglianza come un imperativo categorico, che debba valere *nonostante* la varietà sociale, sessuale, culturale e morale delle persone. Per i filosofi antichi, soprattutto Platone e Aristotele, l'uguaglianza politica doveva venire a confermare un'omogeneità preesistente. L'uguaglianza andava bene tra uguali. Discriminare si doveva. Nella democrazia ateniese storica, donne e schiavi non avevano accesso allo spazio deliberativo dei cittadini guerrieri. Un uomo che si fosse prostituito, vendendo il proprio corpo e usandolo come quello di una donna, perdeva i diritti civili.²⁴

C'è una sfida democratica esemplare, in una discussione sul riconoscimento di un'uguaglianza giuridica, *nonostante* una diversità di abitudini che coinvolgono il corpo. L'imperativo della qualità democratica moderna è questo: creare equiparazioni sempre più inclusive, in termini di diritti politici e civili; rendere le leggi sempre più rispettose di scelte individuali, che hanno a che fare con il piacere e il dolore. Equità non significa identità, somiglianza o affinità. Anzi, è proprio di fronte alle differenze più varie, che si rende necessario l'artificio performativo di una *dichiarazione* di diritti.

A questa sfida, i custodi del fuoco sacro rispondono sempre nello stesso modo: la forza dell'abitudine, la legge naturale, l'amore come da copione, il corpo sul binario giusto, insomma, le parole della tribù o, per dirla con altri cultori della prima persona plurale, la comunità. Noi, noi Italiani Greco-Romani, restiamo immuni. Noi, noi Cristiani del Nuovo Mondo, non ci facciamo fuorviare dall'*agenda*, cioè dalle mire politiche interessate e contingenti, di questi *liberals*.

²³ Nussbaum 1994.

²⁴ Vediamo questa norma all'opera, in un discorso di Eschine, *Contro Timarco* (346 a.C.), inteso a far condannare all'*atimia*, il "disonore", quindi l'esclusione dalla vita politica e civile, un uomo politico che si sarebbe prostituito.



La democrazia moderna, qualità dell'azione, ci chiede di non lasciarci incantare. La differenza dei sessi va giocata nell'intreccio mai definitivo di corpi, abitudini e diritti. Non in una natura fantomatica e normativa che, come per caso, va sempre d'accordo con gli usi e costumi di casa. La si può invocare per rendere le persone più libere e più uguali, come quando ci si batte perché le vicissitudini del corpo femminile, per esempio la maternità, siano riconosciute e rispettate. La si può mitizzare tanto per screditare un'altra differenza, quella di corpi erotici diversi. La si può vedere nella prospettiva di quel progetto incompiuto, un grande racconto a puntate, che rende gli animali politici un po' meno crudeli – un dettaglio dopo l'altro.

BIBLIOGRAFIA

- Appiah, A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Balbo, L. (2008). *Il lavoro e la cura. Imparare a cambiare*. Torino: Einaudi.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. London: Routledge.
- Canfora, L. (2004). *La democrazia. Storia di un'ideologia*. Bari: Laterza.
- Charlesworth, H. (2000). Martha Nussbaum's Feminist Internationalism. *Ethics*, 111(1), 64-78.
- Fraisse, G. (1995). *Muse de la raison, démocratie et exclusion des femmes en France*. Paris: «Folio» Gallimard. [1989]
- Hunt, L. (2007). *Inventing Human Rights: A History*. New York-London: Norton.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, C. (2008). Virginité et burqua: des accommodements raisonnables? Autour des rapports Stasi et Bouchard-Taylor. *La vie des idées*. (<http://www.laviedesidees.fr>)
- Libchaber, R. (2008). Variations autour d'un mariage annulé. *Commentaire*, 123, 787-793.
- Nelson, E. (2008). From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality. *Political Theory*, 36(1), 93-122.
- Nussbaum, M. C. (1994). Platonic Love and Colorado Law. The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies. *Virginia Law Review*, 80(7), 1515-1651.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and Human Development: the Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2005). Women's Bodies: Violence, Security, Capabilities. *Journal of Human Development*, 6(2), 167-83.
- Ober, J. & Hedrick, C. (Eds.) (1996). *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Okin, S. M. (1999). Is Multiculturalism bad for Women?. In J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (Eds.), *Is Multiculturalism bad for Women?*. Princeton, NJ: Princeton University Press. [1997]



- Scott, J. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sissa, G. (1990). La verginità materiale. Evanescenza di un oggetto. *Quaderni Storici*, 75, 739-756
- Sissa, G. (1992). *La verginità in Grecia*. Bari: Laterza.
- Sissa, G. (2008). De l'animal politique à la nature humaine. Aristote et Hobbes sur la colère. *Anthropologie et Société*, 32(3), 15-38.
- Sissa, G. (2009). Gendered Politics, or the Self-Praise of Andres Agathoi. In R. Ballot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (pp. 100-117). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Urbinati, N. (2007). *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*. Roma: Donzelli Editore.