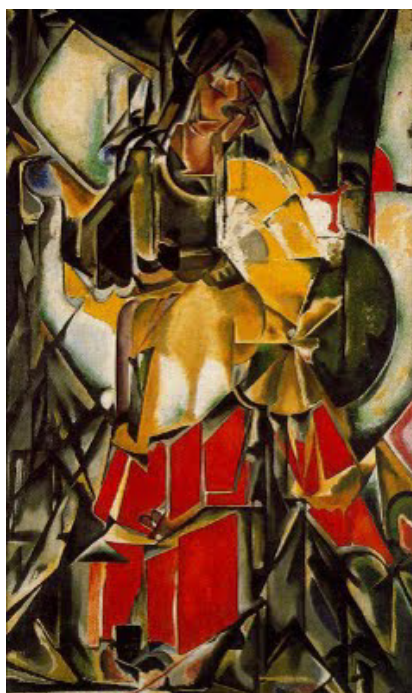




Collana del Centro Studi Giuridici Di-con-per Donne
Università degli Studi di Roma Tor Vergata - Dipartimento di Giurisprudenza
diretta da A.C. Amato Mangiameli

STELLE INQUIETE
INTERVENTI E CONFRONTI



Donne tra storia e politica



G. Giappichelli Editore – Torino

STELLE INQUIETE
INTERVENTI E CONFRONTI

1

Donne tra storia e politica

a cura di

A.C. Amato Mangiameli



G. Giappichelli Editore – Torino

© Copyright 2012 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO
VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111 - FAX 011-81.25.100
<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 978-88-348-2889-2

In copertina: M. BLANCHARD, Mujer con abanico, 1916.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

INDICE

pag.

Differenze/somiglianze. Una introduzione

A.C. Amato Mangiameli

1

1. Tre ghinee per la pace e due date

1

2. Sesso del cervello?

2

3. Rilevanti *differenze* e significative *somiglianze*

6

Parte Prima

Tra prospettive storiche e profili teorici

Nella storia...

La condizione giuridica della donna a Roma: a proposito del *munus feminarum*

10

Maria Pia Baccari

1. Il ruolo centrale della donna nella *familia*

10

2. *Deterior est condicio feminarum?*

12

3. *Mater e domus*

14

4. *Mulier, uxor, mulier praegnans, uxor praegnans, partus*

15

5. *Mater ed educatio*

17

6. *Munus feminarum*

18

7. Alcune riflessioni attuali alla luce dei principi

20

La donna nella storia del diritto austriaco: tradizione e innovazione tra Medioevo e Settecento

24

Maria Rosa Di Simone

1. Consuetudini germaniche e recezione del diritto romano

24

2. La dottrina giusnaturalistica

32

3. La legislazione del Settecento

37

...e negli autori

La condizione femminile. Suggestioni da Hegel

44

Chiara Ariano

1. Introduzione

44

2. Hegel: fu vera misoginia?

45

V

	<i>pag.</i>
3. La donna tra “eticità” e “natura”	47
4. Antigone e l’agire differente	48
5. Per concludere	50
La scrittura femminile come arma di pace	51
<i>Emilia Bea</i>	
1. Introduzione	51
2. Pioniere del pacifismo	52
3. Alla ricerca di nuove parole e nuovi metodi	54
Il principio femminile in Italo Mancini	62
<i>Valeria Sala</i>	
1. Il principio femminile e la rigenerazione assiologica del diritto	62
2. La legge naturale femminile	65
3. La radicale dicotomia tra principio femminile e principio maschile. Antigone e Creonte	66
Albe incompiute: dalle vite di scarto agli aborti selettivi di genere	68
<i>Federica Vinci</i>	
1. Una premessa	68
2. Gli “esclusi in carne e ossa”	69
3. Le escluse in carne e ossa	71
4. Nuovi metodi, vecchie credenze. Gli aborti selettivi di genere	71
4.1. Aborti sesso-specifici, “così lontano così vicino”	73
5. Conclusioni	74
Parte Seconda	
Tra fondamenti e dimensioni pratiche	
Violenza politica e questioni di genere. Le <i>shaid</i>: donne che sfidano l’ordine socio-politico	77
<i>Maria Novella Campagnoli</i>	
1. Donne e terrorismo suicida: spunti introduttivi	77
2. Uguaglianza dei comportamenti <i>vs.</i> uguaglianza delle possibilità	78
3. Il genere della violenza politica	82
4. Conclusioni	85
Donne che “diventano persone”. Analisi dei casi specifici di Arabia Saudita, Kuwait e Bahrein	86
<i>Valentina Colombo</i>	

La biopolitica e il corpo della donna. Alcune questioni legate all'identità femminile	111
<i>Margherita Daverio</i>	
1. Introduzione	111
2. Brevi cenni sulla nozione di biopolitica	111
3. La politica e il diritto nel corpo della donna: alcune questioni legate all'identità femminile	114
3.1. Il corpo della donna tra rappresentazione e potere	114
3.2. L'aborto	116
3.3 La maternità surrogata	118
4. Conclusione	120
Appendice: il (presunto) diritto ad abortire in caso di violenza sessuale	120
L'etica della cura: percorsi filosofici declinati "al femminile"	122
<i>Laura Palazzani</i>	
1. La "voce" di donna tra femminismo e femminile	122
2. L'etica della cura: percorsi femminili	123
3. La cura come paradigma etico	126
4. La problematicità del paradigma della cura	127
5. La cura e la giustizia	130
Nota finale	
Didattica e ricerca al femminile nella facoltà di giurisprudenza	132
<i>Carla Faralli</i>	
Aborto selettivo di genere. Documento del Centro Studi Giuridici Di-con-per Donne	137
<i>a cura di Federica Vinci</i>	
1. <i>Sex ratio at birth</i>	137
2. I dati: <i>sex ratio</i> e aborto selettivo di genere	138
3. Aborti selettivi di genere in Europa	138
4. In Italia	139
5. Le metodiche per determinare il sesso fetale	139
6. Cause dell'aborto selettivo di genere	140
7. Criticità	140
8. Implicazioni sociali dell'aborto selettivo di genere	141
9. Le istituzioni internazionali sull'aborto selettivo di genere	141
10. Le istituzioni in Europa	142
11. Provvedimenti legali contro gli aborti selettivi di genere	143
12. Conclusioni e raccomandazioni	143

DIFFERENZE/SOMIGLIANZE UNA INTRODUZIONE

Agata C. Amato Mangiameli

SOMMARIO: 1. Tre ghinee per la pace e due date. – 2. Sesso del cervello? – 3. Rilevanti *differenze* e significative *somiglianze*.

1. Tre ghinee per la pace e due date

Nel 1929 una rendita di 500 sterline l'anno rappresentava il presupposto necessario perché una donna potesse scrivere romanzi. Non a caso, infatti, Con semplicità ed ironia – e forse anche con un po' di snobismo – Virginia Woolf, una delle “figlie degli uomini colti”, raccontava che sua zia Mary Beton era morta per una caduta da cavallo e che la notizia dell'eredità l'aveva raggiunta una sera, più o meno alla stessa ora in cui veniva approvata la legge che concedeva il voto alle donne, e delle due cose – cioè l'aver ottenuto il diritto di voto e l'aver ereditato una consistente somma di denaro – la seconda le era sembrata di gran lunga la più importante.

Molti gli spunti di riflessione: la scena – quella coloniale – la cara zia Mary non muore nel Sussex ma a Bombay; la conquista del voto da parte delle donne inglesi nel 1919 e, poi, la valutazione: *il denaro è di gran lunga la cosa più importante*. Perché?

Scrivere – scrivere romanzi – è un atto di libertà che come tale richiede coraggio, e tanto l'una (la libertà) quanto l'altro (il coraggio) necessitano di autonomia e di indipendenza economica. Si badi: libertà e coraggio, un coraggio, cioè, ben diverso quindi da quel coraggio femminile che di solito nel corso della storia è stato legato non alla libertà, bensì alla pazienza, ovvero a quell'infinita capacità di sopportare e resistere che è, quasi sempre, riferita all'universo femminile.

Virginia Woolf suggerisce di scrivere esattamente quel che si pensa, abituandosi a camminare da sole. E nelle pagine di *una stanza tutta per sé* ci affida Judith, l'immaginaria e straordinaria sorella di Shakespeare: una sorella che naturalmente non dobbiamo cercare nelle biografie del poeta, ma che, nata con la stessa passione e lo stesso ingegno del fratello, è il simbolo di tutte le donne che la storia ha reso prigioniere del loro stesso silenzio. *Lei morì giovane e non scrisse nemmeno una parola. Eppure lei è viva. Vive in voi, e in me, e in molte altre donne, perché i grandi poeti non muoiono, sono presenze che rimangono, hanno bisogno di un'opportunità per tornare in mezzo a noi in carne e ossa*¹.

Nel 1938 in Europa si annunciava una nuova grande guerra e Woolf riteneva che l'emancipazione della donna costituisse la condizione necessaria per servire la causa pacifista. Di qui *Le tre ghinee*².

¹ *Una stanza tutta per sé*, trad. it. con testo inglese a fronte, Torino 2006.

² Trad. it., Milano 2000.

Com'è noto, la prima ghinea doveva, infatti, andare a un *college* femminile, a patto che vi si insegnassero la medicina, la matematica, la musica, la pittura, la letteratura, insieme alle arti minori che le completano, vale a dire, l'arte di conversare, di vestire, di cucinare. In breve a patto che in questo college si insegnassero quelle arti dei rapporti umani, che si propongono la comprensione della vita, che favoriscono la pace e che si insegnano con poca spesa. La seconda ghinea doveva andare a un'associazione che favorisse l'accesso delle donne alle libere professioni, perché solo così – grazie a quel diverso e particolare modo di essere delle donne – è possibile prevenire la guerra. La terza ghinea doveva, infine, andare all'associazione pacifista maschile, ovvero a quell'associazione che l'autrice aveva immaginato le avesse chiesto un contributo per finanziare iniziative volte a scongiurare la guerra. A quella maschile, però, secondo Woolf, era opportuno che si aggiungesse anche un'associazione pacifista femminile: la *società delle estranee*, un'associazione assolutamente diversa dalle altre. Composta dalle figlie di uomini colti, tale associazione non avrebbe dovuto avere alcuna sede, alcun comitato, alcuna segreteria, né avrebbe dovuto convocare riunioni, organizzare convegni, tenere cerimonie e neppure far prestare giuramenti. Il primo dovere delle aderenti sarebbe stato quello di non combattere mai con le armi e di rifiutarsi, in caso di guerra, sia di fabbricare armi e sia di fare le infermiere.

Altrimenti detto, le socie non avrebbero mai dovuto né incitare, né dissuadere dal combattimento. Il loro atteggiamento infatti non avrebbe potuto non essere di totale indifferenza. E la ragione sta nel fatto che l'istinto del combattimento e la virile soddisfazione che da esso si trae sono completamente estranei alla donna, tanto estranei quanto sono riusciti a renderlo secoli di tradizione e di educazione. Si tratta di una distinzione fondamentale ed istintiva su cui può poggiare l'indifferenza. È anzi proprio la differenza a creare in-differenza verso quella cultura virile e usurpante e a determinare il rifiuto dei valori politici dominanti.

Se così, non interessa affatto sottolineare la necessità dell'eguaglianza tra i sessi, bensì la differenza uomo/donna e il positivo rifiuto di culture di conquista. Sin qui Virginia Woolf.

2. Sesso del cervello?

Al centro del dibattito v'è quindi la differenza. Si tratta però di sapere quale rilievo dare a questa differenza, visto che – da sempre – la/le differenza/e fra uomo e donna sono state interpretate e strumentalizzate da posizioni diverse e con intenti polemicamente disparati.

Si pensi al cervello. Si nota una certa differenza tra il cervello femminile e quello maschile: il primo è più leggero, pesa ben il 9 per cento in meno. Di qui, a detta di alcuni, una certa inferiorità intellettuale. Di contro, però, si scopre che il cervello di Einstein pesava molti grammi in meno rispetto alla media maschile³: un cervello, quindi, piccolo e tuttavia geniale! E si scopre pure che il cervello della donna è sì piccolo, ma pare possieda lo stesso numero di cellule cerebrali di quelle dell'uomo – cento miliardi (una più una meno) – ammassate perché costrette entro una scatola cranica più piccola, e che il fascio di fibre nervose che congiunge i due emisferi è più spesso nella donna: di qui la propensione femminile al multitasking, ovvero la capacità di fare cose diverse nello stesso momento perché in grado di utilizzare i due emisferi cerebrali contemporaneamente.

Sembra inoltre che le donne siano dotate di *autostrade a otto corsie* per elaborare le emozioni, mentre gli uomini posseggano solo *strade di campagna*⁴, e che – in ogni caso – la materia grigia di

³ 1215 grammi contro i 1350 della media.

⁴ Sostiene L. BRIZENDINE che la percentuale di neuroni nell'area del cervello associata alle emozioni e alla memoria è maggiore per le donne dell'11% (*Il cervello delle donne*, trad. it., Milano 2007).

uomini e donne sia diversa sin dalla nascita e che la specificità biologica femminile influisca sullo sviluppo cognitivo, comportamentale e sociale. Le donne tendono, così, a sviluppare una maggiore agilità verbale, una più spiccata abilità nello stabilire profondi legami di amicizia, una più elevata capacità di decifrare emozioni e stati d'animo già dalle espressioni facciali e dal tono della voce, ed una certa maestria nel placare i conflitti. Di contro, gli uomini potenziano quei centri cerebrali legati al sesso e all'aggressività⁵.

C'è quanto basta per intuire che pre-giudizi di inferiorità e/o di superiorità si rincorrono senza posa tra alzate di scudi e polemiche, non ultime quelle fra psicologi, linguisti, neurologi.

Non ogni differenza è gradita e, d'altra parte, non sempre le differenze di genere possono essere scientificamente provate. Se, ad esempio, gran parte del movimento femminista ha di solito messo l'accento sui diversi e contrapposti modi maschili e modi femminili di ragionare e di vedere la realtà, è certo contrario all'idea che la mente della donna e le abilità femminili dipendano da giustificazioni biologiche. E se, poi, vi è chi nel sottolineare le differenze di genere delinea la natura della donna (debole, emotiva, dipendente, non autonoma), vi è, tuttavia, anche chi si interroga sui fondamenti scientifici di simili affermazioni⁶ e chi, ancora, contesta la possibilità stessa di studiare le differenze di genere sul piano scientifico, come pure la stessa idea di *sexo del cervello*. Sostiene a tal proposito Catherine Vidal che in un migliaio di studi compiuti con la risonanza magnetica funzionale – e cioè con quella tecnica capace di rilevare quali aree cerebrali 'lavorano' in un preciso momento – non sono state riscontrate divergenze evidenti tra cervello maschile e cervello femminile. Soltanto in alcune decine di studi si può osservare una vera differenza e, in ogni caso, si tratta di una differenza meno marcata di quella che corre fra il cervello di un matematico e quello di un violinista⁷.

Si perché, se, alla luce delle conoscenze attuali, nessuno può pensare che vi siano influenze unicamente biologiche o unicamente sociali sullo sviluppo dell'identità (e dell'identità sessuale) di una persona – e che quindi persino retorica suoni la domanda: *in che misura il genere e la sessualità sono programmati nei geni e in che misura sono invece acquisiti con l'apprendimento e la cultura?*⁸ – oggi non si può certo dubitare che la differenza sia ancora più marcata, a prescindere dal sesso, tra uno scienziato e un musicista e, più in generale, un artista.

Cos'è che accomuna Giuseppina Aliverti, Massimilla Baldo Ceolin, Margherita Beloch Piazzola, Giuseppina Biggiogero Masotti, Rita Brunetti, Enrica Calabresi⁹? Intelligenza e rigore, ecco

⁵ A. MAGGI che si occupa delle influenze degli estrogeni sul cervello afferma: “gli studi sul cervello con la Pet, un esame che sfrutta i positroni (le antiparticelle degli elettroni) per fornire immagini indicative della sua attività, hanno rivelato che nell'ipotalamo, una sorta di direttore di orchestra dei rapporti fra centri nervosi e ghiandole endocrine, una piccola area, il nucleo sessuale dimorfico, è più sviluppata nel maschio. Fenomeno strettamente legato all'intensa attività mentale a sfondo sessuale dell'uomo (sembra che l'85 per cento degli uomini abbia fantasie erotiche ogni 52 secondi). Mentre nella donna risulta particolarmente attivo l'ippocampo, il centro del cervello che svolge un ruolo chiave nella memorizzazione delle parole. Potrebbe essere una delle ragioni per cui le donne manifestano una maggiore fluidità nell'eloquio e maggiore ricchezza di vocaboli” (brano ripreso da F. PORCIANI, *Il cervello neutrale*, in *Corriere della sera*, 5 maggio 2012, 31).

⁶ E come la psicologia possa sconfiggerli: questo si chiedeva intorno agli anni '30 prima tra tutte la psicoanalista Karen HORNEY a proposito dei pregiudizi ideologici sulla psicologia femminile.

⁷ D. BENOIT-BROWAEYS, C. V., *Il sesso del cervello. Vincoli biologici e culturali nelle differenze fra uomo e donna*, trad. it., Bari 2006.

⁸ W.S. ROGERS, R.S. ROGERS, *The psychology of gender and sexuality: An introduction*, Buckingham 2001.

⁹ E poi ancora: Maria Cibrario Cinquini, Maria Bianca Cita Sironi, Cornelia Fabri, Elena Freda, Margherita Hack, Rita Levi Montalcini, Eva Giuliana Mameli Calvino, Lydia Monti, Pia Nalli, Filomena Nitti Bovet, Maria Pastori, Livia Pirocchi Tonolli, Pierina Scaramella. Si tratta delle 19 scienziate italiane, di 19 vite per la ricerca, delle quali ci parla nel suo bel libro Elisabetta STRICKLAND (*Scienziate d'Italia. Diciannove vite per la ricerca*, Roma 2011), sottoli-

cosa accomuna quelle donne, perché si tratta di doti richieste a uno scienziato o a una scienziata che si rispetti. Ed invece intelligenza e creatività sono richieste a musicisti e compositori come anche agli artisti in genere: a Eleonora d'Aquitania, a Hildegard Von Bingen, a Francesca Caccini, a Barbara Strozzi, a Elisabeth Jacquet de la Guerre, a Isabella Leonarda, a Nannerl Mozart, a Clara Wieck Schumann, a Fanny Mendelssohn, a Germaine Tailleferre, come pure a: Sofonisba Anguissola, Fede Galizia, Artemisia Gentileschi, e poi a Sonia Delaunay, a Berthe Morisot, Käthe Kollwitz, Tamara de Lempicka, Natalja Goncarova, Meret Oppenheim, sino a Georgia O'Keeffe, Louise Nevelson, Eva Hesse, Carla Accardi, e alle contemporanee Shirin Neshat e Agnès Thurnauer.

Non so se si dia in senso proprio un'arte, una scrittura, una pittura e una fotografia al femminile perché dipinte o fotografate da una donna¹⁰. Quel che però è certo è che per l'arte al femminile si può usare una formula tacita in uso nella storia dell'arte nei confronti delle donne artiste: *un'arte a parte*, utile escamotage per non parlarne, per dire che non c'erano e, se c'erano, erano appunto *a parte*, figure di secondo piano. In realtà, le artiste sono state nel corso dei secoli molte e importanti, forse con un comune destino sempre pronto a spingerle nell'invisibilità e ai margini¹¹, in ogni caso all'ombra e asservite a stereotipi e pre-giudizi di vario tipo, che secoli di storia ci consegnano, qualche pratica conferma e alcuni usi spiegano. I divieti – espressi o taciti – rinsaldano, poi, stereotipi e pre-giudizi: ad esempio quello di *calcare le scene*¹², approvato forse da Goethe, ma certo disapprovato nel suo *Viaggio in Italia* da Fernandez De Moratin:

“Quelli che fra i ballerini facevano le dame, formavano la più ridicola collezione di mostri; che facce, che corpacci, che piedi! Una delle singolarità dei teatri di Roma è di veder quei mascalzoni calcare le scene, ballare cantare o recitare facendo la parte di dame delicate, di pastorelle, di ninfe e di dee; la modestia ecclesiastica non permette che il bel sesso trionfi sulla scena con le sue grazie seduttrici”

di salire su un'impalcatura¹³, di insegnare e parlare in pubblico:

neando al contempo l'originalità dei risultati raggiunti e la straordinaria intelligenza. Intelligenti e caparbie, in un mondo, quello scientifico, che non gode ancora di buona fama quanto a pari opportunità uomo-donna.

¹⁰ “Ci sono cose che nessuno vedrebbe se io non le fotografassi”: prostitute, emarginati, esclusi sono i soggetti ripresi da un occhio curioso, quello di Diane ARBUS, il cui talento rivolta il ventre oscuro di una New York al contempo bizzarra e disperata (P. BOSWORTH, *Diane Arbus. Vita e morte di un genio della fotografia*, trad. it., Milano 2006).

¹¹ *Arte a parte: donne artiste fra margini e centro*, a cura di M.A. Trasforini, Milano 2000.

¹² Anche la pratica della castrazione lo prova: conosciuta sin dall'antichità, fu introdotta già in epoca bizantina in campo musicale a causa della proibizione imposta alle donne di cantare in chiesa e di calcare il palcoscenico. Si è soliti far risalire un tale divieto al detto paolino *mulier taceat in ecclesia*. Sembra però che il detto sia un inciso: i versetti 34-35 (*Prima Lettera ai Corinzi* 14) si trovano dopo il versetto 40 in alcuni importanti manoscritti (ad es.: *Claromontanus*, *Boernerianus*, *Minuscule*). Si tratterebbe quindi di un'aggiunta alla lettera originale di Paolo, utilizzata nella tradizione ecclesiastica per escludere le donne dai ministeri. Del resto, la regola secondo la quale “le donne nelle assemblee tacciono” (versetto 34) contraddice ciò che Paolo dice: “Così ogni donna che prega o profetizza (...)” (*I Co* 11, 5) e “Chi profetizza parla agli uomini a edificazione, a esortazione e conforto (...)” (*I Co* 14, 3-5). Se così, tanto i versetti 34-35 (*I Co* 14) e i versetti 11-14: “La donna impari in silenzio, con perfetta sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare (...)” (*Prima Lettera a Timoteo* 2) potrebbero avere una eguale origine, quella di contrastare l'influenza esercitata dalla dottrina gnostica sulle donne in Asia Minore intorno l'anno 100.

¹³ “Pareva che le donne non fossero portate alla pittura, tranne le solite Rosalba Carriera o Artemisia Gentileschi. Ma per le donne pittrici qualche ragione c'è. Sino a che la pittura era affresco di chiese, montare su un'impalcatura con la gonna non era cosa decente, né era mestiere da donna dirigere una bottega con trenta apprendisti. Ma appena si è potuta fare pittura da cavalletto le donne pittrici sono spuntate fuori. Un poco come dire che gli ebrei sono stati grandi in tante arti ma non nella pittura, sino a che non si è fatto vivo Chagall: è vero che la loro cultura era eminentemente auditiva e non visiva, e che la divinità non doveva essere rappresentata per immagini, ma c'è una produzione visiva di in-

“singolare e strano è ciò che di Novella racconta Cristina da Pizzano in una sua opera manoscritta, intitolata *La cité des dames*, (...) cioè ch’ella soleva leggere in cattedra, quando suo padre era impedito; e che acciocché gli scolari non fissasser gli occhi più nell’avvenenza di cui era dotata, che su’ Canoni sacri, soleva coprirsi il volto di un velo. (...) Crederem noi a questo racconto? Tommaso da Pizzano, padre di Cristina, era bolognese ed era in Bologna a’ tempi di Giovanni d’Andrea, e perciò Cristina poteva agevolmente aver ciò risaputo da suo padre medesimo; e non si può perciò negare che l’autorità di essa non sia di molto peso”¹⁴

di salire sulla tribuna, di qui gli articoli 9-13 della Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina di Olympe DE GOUGES:

Articolo IX Tutto il rigore è esercitato dalla legge per ogni donna dichiarata colpevole.

Articolo X Nessuno deve essere perseguitato per le sue opinioni, anche fondamentali; la donna ha il diritto di salire sul patibolo, deve avere ugualmente il diritto di salire sulla Tribuna; a condizione che le sue manifestazioni non turbino l’ordine pubblico stabilito dalla legge.

Articolo XI La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi della donna, poiché questa libertà assicura la legittimità dei padri verso i figli. Ogni cittadina può dunque dire liberamente, io sono la madre di un figlio che vi appartiene, senza che un pregiudizio barbaro la obblighi a dissimulare la verità; salvo rispondere dell’abuso di questa libertà nei casi determinati dalla Legge.

Articolo XII La garanzia dei diritti della donna e della cittadina ha bisogno di un particolare sostegno; questa garanzia deve essere istituita a vantaggio di tutti, e non per l’utilità particolare di quelle alle quali è affidata.

Articolo XIII Per il mantenimento della forza pubblica, e per le spese dell’amministrazione, i contributi della donna e dell’uomo sono uguali; essa partecipa a tutte le incombenze, a tutti i lavori faticosi; deve dunque avere la sua parte nella distribuzione dei posti, degli impieghi, delle cariche delle dignità e dell’industria.

Non c’è quindi differenza? E se ci dovesse essere, si può solo rispondere allo stesso modo di Freud quando in una conferenza nel 1932 si trovò nella necessità di esplicitare il problema della differenza fra i sessi e se la cavò affermando che neppure la psicologia è in grado di sciogliere l’enigma della femminilità, per saperne di più bisognerebbe rivolgersi ai poeti, oppure attendere che la scienza dia ragguagli meglio approfonditi e più coerenti¹⁵.

Al di là dell’*arte a parte* e di possibili, quanto noiose e sterili, recriminazioni, la questione si gioca sul filo delle rilevanti *differenze* e delle significative *somiglianze*. Si tratta allora di capire quando le differenze debbano essere ridotte, aumentando gli aspetti, le caratteristiche e le esperienze comuni, e quando invece le diversità vadano coltivate e valorizzate così da favorire le potenzialità individuali. Si tratta ancora di studiare differenze e somiglianze a partire da quello che le donne

dubbio interesse in molti manoscritti ebraici. Il problema è che era difficile, nei secoli in cui le arti figurative erano nelle mani della chiesa, che un ebreo fosse incoraggiato a dipingere madonne e crocifissi, e sarebbe come stupirsi che nessun ebreo sia diventato papa” (così U. ECO, *Bettisia Gozzadini e Novella D’Andrea. Bettisia: Bologna 1209-1261 Novella: Bologna 1333-?*, in www.enciclopediadelledonne.it).

¹⁴ G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Tomo V, Parte I, Firenze 1787, 358-359.

¹⁵ *La femminilità*, trad. it., in *Scritti sulla sessualità femminile*, Torino 1976, 62-88.

hanno pensato e pensano, e non a partire da quel che *sulle donne, delle donne e nonostante le donne*, è stato e continua ad essere pensato. Quella logica binaria che consegna il razionale al maschile e il passionale al femminile, che oppone alla trasparenza e all'unità della ragione l'ambiguità e la molteplicità della sensibilità, che contrappone alla codificazione del diritto rapporti personali non inscrivibili entro leggi, non solo è da tempo superata, ma è stata sempre viziata, quantomeno sotto il profilo formale e procedurale. Qualunque giurista sa che per rendere giustizia bisogna che sia salvo il contraddittorio!

3. Rilevanti differenze e significative somiglianze

Tra le rilevanti differenze, se si pone ad esempio la questione della caratteriologia del giurista, ci accorgiamo subito che proprio quell'immagine secondo la quale le donne rispetto agli uomini sarebbero dotate di *autostrade a otto corsie*, può servire la causa del diritto. Virtuosismo tecnico e intellettualismo, infatti, con la loro successione discontinua di concetti, solo tra tesi e antitesi (solo tra bianco e nero, tra sì e no), finiscono coll'ignorare l'inesauribile quantità delle *nuances*, delle sfumature, di quel ricco gioco di colori, di quel *a metà* e di quel *circa*, che sta al di qua o al di là delle tesi e delle antitesi, che è oltre i sette colori fondamentali e che è la vera sfera di tutto il vivente. Virtuosismo tecnico e intellettualismo finiscono col ridurre, cioè, il compito del giurista ad una pura e semplice opera di coordinamento-unificazione del materiale giuridico esistente, ed invece è necessario che il giurista non si sottragga all'audace progettazione dello *ius condendum* e che adempia alla sua missione: raddolcire con un po' di giustizia le ingiustizie consacrate nei codici.

Tra le significative somiglianze ritroviamo il fastidio che coglie indistintamente tanto l'uomo quanto la donna di fronte al diritto-legge. L'uomo e la donna *scienziati*, nel paragonare l'arbitrarietà della legge giuridica con la necessità della legge naturale, si sentono umiliati nell'esercizio dell'accidentale positivo: tre tratti di penna del legislatore e le carte diventano carta straccia. L'uomo e la donna *artisti*, nel paragonare l'obbligatorietà legale del giurista con la libertà dell'artista, si sentono plasmati sotto la coercizione della forma e non possono sopportare che tra loro e il loro ideale di giustizia si inserisca un foglio di carta.

Tra le rilevanti differenze, se si pone la questione della caratteriologia del filosofo, ci accorgiamo subito che nelle donne non attecchisce quella tradizione di pensiero governata dalla figura del conflitto e dall'onore delle armi all'avversario. Si tratta di una tradizione che è fatta di dualismi e codici binari, di astratti universalismi e eguaglianze formali, di bruschi capovolgimenti e di svolte repentine. E proprio in ossequio alla forma conflittuale, il pensiero filosofico tradizionale maschile, si è presentato come un conto da regolare con il passato e fra i diversi interlocutori: Aristotele contro Platone, Tommaso contro Agostino, Hegel contro Kant, Schopenhauer contro Fichte, Hegel, Schelling. Invece, il pensiero tradizionale femminile si è presentato come una cartografia dei sentimenti. È l'amore che le beghine mettono al centro: così è ne *Lo specchio delle anime semplici* di Margherita Porete. Sono i sentimenti che le preziose disegnano, nonostante la satira di un Antoine Baudeau de Somaize (*Dizionario delle preziose*) e l'odio, con assassinio rituale, di un Nicolas Boileau (*Contro le donne* e *Dialogo degli eroi del romanzo*) di turno. È ancora l'amore a essere messo al centro dalle mistiche di ogni età: da Ildegarda di Bingen, da Teresa D'Avila, da Simone Weil. E se la figura del conflitto è ripresa, essa non nasce comunque dal bisogno della competizione, bensì dall'esigenza di combattere per salvare ciò che si ama. Prima a Westerbork e poi a Auschwitz, intanto che la tragedia si compie, Etty Hillesum con l'*intelligenza del cuore* legge e trascrive lunghi brani di Rilke e fa "di questo poeta 'fragile', vissuto sempre 'fra le mura di castelli ospitali', un autore eroico quale non era mai stato prima né sarebbe stato dopo, lo ha reso sublime con il suo eroi-

smo femminile, lo ha salvato, insieme con Dio, dalla distruzione di tutto un mondo umano e culturale voluta dal nazismo”¹⁶.

Tra le significative somiglianze, quel che accomuna l’uomo e la donna filosofi – se veri filosofi – è quella stessa forma di conoscenza, libera e fine a sé stessa, che ama la verità e che la ricerca *intorno alle cose divine e umane*. Una forma di riflessione e di interrogazione, questa, che non ha fine e che va oltre lo spirito del tempo. Se così, l’uomo e la donna filosofi non possono non essere critici dei pre-giudizi, di ogni pre-giudizio, e non possono non essere maestri e compagni di ricerca, le cui voci ci giungono non respingendo alcuno e *risuonando per tutti*.

Anche la storia si dibatte tra le rilevanti differenze e le significative somiglianze. C’è, infatti, quella storia di esclusione delle donne – una storia che è delle donne – e che nel diritto può essere riassunta attraverso le limitazioni alla capacità giuridica femminile giustificate, secondo i giuristi latini, da alcune qualità negative, ovvero dall’*ignorantia iuris*, l’*imbecillitas mentis*, l’*infirmitas sexus*, la *levitatem animi*. Limitazioni alla capacità giuridica femminile che secondo Olympe de Gouges dovevano essere definitivamente superate in nome di eguali diritti: il diritto al patibolo e il diritto alla tribuna! Ma c’è anche una storia di esclusione che non è solo delle donne e che coinvolge singoli e gruppi, a causa dei loro caratteri, dei loro costumi, della loro *estraneità*. Qui, né uomini e né donne sono risparmiati, e i diritti delle minoranze (etniche, linguistiche, religiose) sono compromessi e violati da volontà politiche decise a emarginare o perfino eliminare l’estraneo del momento.

Nel consegnare al benevolo lettore questa raccolta di saggi, riprendendo quel pensiero che la tradizione ha colpevolmente sacrificato, per analizzare il ruolo delle donne innanzitutto nell’arte, nella filosofia e nella scienza, mi piace ricordare la pagina di Christine De Pizan de *La città delle dame*¹⁷ nella quale immagina di essere svegliata da tre donne Ragione, Rettitudine e Giustizia:

“Immersa in quei dolenti pensieri, a capo chino per la vergogna, gli occhi pieni di lacrime, stavo appoggiata, con la guancia sulla mano, a un bracciolo del mio scranno, quando improvvisamente vidi un fascio di luce sul mio grembo, come un raggio di sole. E io, che stavo in una stanza in penombra, dove a quell’ora non poteva entrare la luce del sole, trasalii. Come se mi fossi svegliata di colpo, alzai la testa per guardare da dove provenisse quel chiarore, e vidi in piedi davanti a me tre dame incoronate, dal portamento maestoso: lo splendore dei loro visi illuminava me e tutta la stanza. Inutile chiedersi quanto fossi meravigliata, anche perché le dame erano entrate, nonostante le porte chiuse. Temendo che fosse una visione tentatrice, mi feci il segno della croce, piena di paura. Allora la prima delle tre dame sorrise e cominciò a parlarmi così: ‘Figliola cara, non spaventarti, non siamo venute per agire contro di te o farti del male, ma per consolarti, prese da compassione per il tuo turbamento. Vorremmo toglierti dall’ignoranza, che ti acceca tanto da farti dimenticare ciò che conosci con certezza, per credere a qualcosa che sai, vedi e conosci solo per le numerose opinioni altrui. Assomigli a quello sciocco di cui si racconta che, dormendo in un mulino, fu vestito con abiti femminili e, al risveglio, quelli che si prendevano gioco di lui gli dissero che era una donna, così egli credette più alla falsità delle loro parole che alla certezza della propria identità. Mia cara, che ne è stato della tua intelligenza? Hai dunque dimenticato che l’oro fino si temprava nella fornace, e che non si altera né cambia le sue caratteristiche, anzi

¹⁶ W. TOMMASI, *Philo-sophia: un amore che stravolge*, in *Donne in filosofia. Percorsi della riflessione femminile contemporanea*, a cura di B. Giacomini, S. Chemotti, Padova 2005, in part. 38.

¹⁷ Trad. it. a cura di Patrizia Caraffi, Roma 2004.

più lo si lavora più si affina? Non sai che sono le cose migliori a essere più dibattute e discusse? Se consideri la questione delle più alte forme della realtà che sono le idee e la loro sostanza celestiale, pensa a come i più grandi filosofi, che tu ascolti contro il tuo stesso sesso, non siano riusciti a distinguere il falso dal vero, contraddicendosi e criticandosi l'un l'altro come tu stessa hai notato nella *Metafisica*, in cui Aristotele riprende, criticandole, le opinioni di Platone e di altri. E guarda ancora se Sant'Agostino e gli altri dottori della Chiesa non hanno criticato allo stesso modo Aristotele, in certi passaggi, pur essendo egli considerato il principe dei filosofi, per la perfezione raggiunta nella filosofia naturale e morale. Sembra che tu pensi che tutto quello che viene detto dai filosofi sia degno di fede e che essi non possano sbagliare. E dei poeti di cui parli, non sai che essi hanno raccontato molte cose in maniera immaginaria e che spesso vogliono esprimere il contrario di ciò che scrivono? Si può applicare loro la regola grammaticale dell'antifrasi che indica come sai, il procedimento secondo il quale si definisce qualcosa come cattivo per lasciare intendere che è buono e viceversa. Ti consiglio dunque di volgere a tuo vantaggio i loro scritti interpretandoli in questo modo, quale che fosse il loro intento, là dove essi biasimano le donne. E può darsi che Mateolo nel suo libro avesse questa intenzione, perché vi sono molte cose che, prese alla lettera, sarebbero pura eresia. E per l'attacco contro il matrimonio, condizione santa, degna e stabilita da Dio, da parte non solo di Mateolo, ma anche di altri, come nel *Roman de la Rose*, che gode di grande credito a causa dell'autorità di chi l'ha scritto, l'esperienza dimostra che la verità è tutto il contrario del male che dicono essere in questa condizione, per la gran colpa e responsabilità delle donne. Infatti, dove ci fu mai un marito disposto a tollerare una tale autorità della moglie su di lui, da permetterle di rivolgergli tante villanie e ingiurie come questi affermano provenire dalle donne? Credo che, per quanto tu ne abbia potuto leggere, non l'avrai mai visto con i tuoi occhi: queste sono vere e proprie menzogne. Così ti dico per concludere, cara amica, che è la tua ingenuità ad averti condotta a questa opinione. Ora torna in te, recupera il tuo buon senso, e non turbarti più per simili sciocchezze. Sappi che ogni maldicenza sulle donne ricade su chi la fa, e non sulle donne stesse”.

Parte Prima

**Tra prospettive storiche
e profili teorici**

LA CONDIZIONE GIURIDICA DELLA DONNA A ROMA: A PROPOSITO DEL *MUNUS FEMINARUM*

Maria Pia Baccari

SOMMARIO: 1. Il ruolo centrale della donna nella *familia*. – 2. *Deterior est condicio feminarum?* – 3. *Mater e domus*. – 4. *Mulier, uxor, mulier praegnans, uxor praegnans, partus*. – 5. *Mater ed educatio*. – 6. *Munus feminarum*. – 7. Alcune riflessioni attuali alla luce dei principi.

1. Il ruolo centrale della donna nella *familia*

Bonfante osservava che “sin dagli albori della storia [...] la donna campeggia nella vita privata e nella stessa vita pubblica di Roma come figura nobile, severa, imponente [...]. Rispettata dal marito, venerata dagli schiavi, dai clienti, dai figli, decorata dei titoli onorifici di matrona e *materfamilias*”¹.

Nella *familia* romana la donna rivestiva, dunque, un ruolo centrale². Certamente a Roma la donna occupava un posto di maggiore rilievo rispetto a molte altre società del mondo antico³, compresa quella greca.

Nella concezione politica della famiglia Bonfante esalta l'autonomia della donna romana (in contrasto con la limitata libertà della donna in Grecia): “essa governa la casa, educa i figli, presiede ai lavori degli schiavi, amministra il patrimonio: *una domus, omnia communia*”⁴.

I giuristi romani (*prudentes*) adoperano diversi termini per indicare la donna e il suo *status*; si

¹ P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, I, *Diritto di famiglia*, Roma 1925, ed. aggiornata e rivista da G. Bonfante e G. Crifò, Milano 1963, p. 53.

² La letteratura su questi temi è vastissima. Mi limito a richiamare, anche per la bibliografia, L. PEPPE, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milano 1984; Y. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. DUBY, M. PERROT, *Storia delle donne in occidente. L'Antichità*, a cura di P.S. Pantel, Roma-Bari 1994, p. 161 ss.; per quanto riguarda anche l'attività commerciale delle donne e sull'emancipazione A. DEL CASTILLO, *La emancipation de la mujer romana en el siglo I d.C.*, Granada 1976, p. 123 ss.; J. BEAUCAMP, *Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du III^e au VI^e siècle*, in *RHD*, 54, 1976, p. 485 ss.; R. FIORI, *Materfamilias*, in *BIDR*, 96-97, 1993-1994, p. 455 ss.; E. CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 1996; R. QUADRATO, *Infirmas sexus e levitas animi: il sesso “debole” nel linguaggio dei giuristi romani*, in *Scientia iuris e linguaggio nel sistema giuridico romano*, Atti del Convegno di Studi, Sassari 22-23 novembre 1996, a cura di F. Sini e R. Ortu, Milano 2001, p. 155 ss.; P. GIUNTI, *Consors vitae. Matrimonio e ripudio in Roma antica*, Milano 2004: sia consentito rinviare per alcuni aspetti e per ulteriori riferimenti bibliografici ai miei: *Alcune osservazioni sulla condizione della donna nel sistema giuridico-religioso romano*, in *Fides humanitas ius. Studi in onore di L. Labruna*, I, Napoli 2007, p. 253 ss.; *Donna*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica* (diretta da E. Sgreccia e A. Tarantino), IV, Napoli 2011, p. 757 ss.

³ Sul ruolo che la donna aveva nell'ambito religioso, si pensi, in primo luogo, alle vergini Vestali, vedi F. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968; G. FRANCIOSI, *Famiglia e persone in Roma antica. Dall'età arcaica al principato*, Torino 1995, p. 36 ss.; ID., *La famiglia romana*, Torino 2003, pp. 170 ss., a proposito della *divini iuris communicatio* che riguarda anche la partecipazione della donna, che entra nella famiglia del marito, ai *sacra familiaria*. Per una visione d'insieme cfr. M.T. GUERRA MEDICI, *Donne di governo nell'Europa moderna*, Roma 2005.

⁴ P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, cit., p. 54.

tratta di termini concreti: *civis, femina, puella, filia, virgo, mulier, uxor, materfamilias, mater civilis, mulier praegnans, puerpera, vidua, libera, ancilla, serva*.

La donna era *civis Romana*, pur non facendo parte delle assemblee (*communio comitiorum*): vedi, ad esempio il giudizio del Senato, citato in Valerio Massimo: “*plus salutis rei publicae in stola quam in armis fuisse*” (5, 2, 1).

Sempre più emerge il sistema romano dell’*ars boni et aequi* costruito per stabilire l’importanza della differenza di ruoli e, in particolare, della funzione riproduttiva (vedi *infra*, anche a proposito della funzione educatrice della donna romana e del *munus feminarum*).

In questo contesto centrale è il richiamo alla nota definizione ulpiana, posta in apertura dei *Digesta* di Giustiniano, dello *ius naturale*⁵ e del matrimonio: *coniunctio* dell’uomo (*mas*) e della donna (*femina*), *procreatio* (vedi *infra*) ed *educatio liberorum* (vedi *infra*)⁶.

Lo *ius naturale*, secondo la nota definizione di Ulpiano, è collocato entro lo *ius privatum* e quindi esso (unitamente allo *ius gentium* e allo *ius civile*) è anzitutto non avulso dalla realtà concreta (relegato nella “religione”⁷, nella “filosofia” o nella “metafisica”), bensì esistente (valido) per

⁵ Nel primo titolo del primo libro dei *Digesta* di Giustiniano (sotto la rubrica *de iustitia et iure*) dopo la definizione di *ius naturale* leggiamo la definizione di Ulpiano del matrimonio, come istituto di diritto naturale: “*ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio*” (D. 1, 1, 1, 3). Per una più ampia analisi di questi aspetti, da ultimo, sia consentito un rinvio ai miei *Concetti ulpiane per il “diritto di famiglia”*, Torino 2000, p. 5 ss.; vedi anche p. 3 ss., a proposito della definizione ulpiana di *familia* posta in D. 50, 16, 195 e particolarmente il par. 5: “*mulier autem familiae suae et caput et finis est*”; nonché le considerazioni circa la sequenza degli avverbi *hinc ... hinc ... hinc* che sembrano indicare atti concatenati; *Ius naturale e praecepta iuris nella giurisprudenza: Ulpiano precursore dei diritti umani?*, in *La legge morale naturale. Problemi e prospettive*, a cura di R. Gerardi, Roma 2007, p. 207 ss.; F. FERNANDEZ DE BUJAN, *Legge morale naturale, diritto naturale, legge evangelica*, in *ivi*, p. 79-100; W. WALDSTEIN, *Teoria generale del diritto. Dall’antichità ad oggi*, Città del Vaticano 2001; ID., *Ins Herz geschrieben: Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010, p. 15 ss., p. 46 ss.; [tr. it. *Scritto nel cuore. Il diritto naturale come fondamento di una società umana*, Torino, in corso di stampa; per alcuni riferimenti a questo passo, sia consentito rinviare alla *Prefazione* al volume]; G. EISENRING, *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, Wien-Köln-Weimar 2002, p. 109 ss.; da ultimo, per un approfondimento di queste tematiche, sia consentito citare *Matrimonio e donna*. I, *Concetti ulpiane*, Torino 2012, pp. 47 ss.; 71 ss.

⁶ Mi sia consentito rinviare all’*Introduzione* al volume in *Chi difende i principi non negoziabili? La voce dei giuristi*, in *I quaderni dell’Archivio*, 3, a cura di M.P. Baccari, Modena 2011, p. IX ss., in particolare per il riferimento ai principi iscritti nella natura che venivano difesi duemila anni fa dai giuristi romani; cfr. il *Discorso ai partecipanti al Convegno del partito popolare europeo* (30 marzo 2006) di Benedetto XVI sui “principi non negoziabili” ed anche il *Discorso in occasione della visita al Presidente della Repubblica italiana* (3 maggio 2005); per i riferimenti al diritto naturale e, in particolare, al diritto romano vedi il *Discorso al Reichstag* di Berlino (22 settembre 2011).

⁷ Cicerone, vissuto decenni prima di Cristo, ci offre, in un passo del *De republica*, la definizione della *lex naturalis*: “Essa è conforme alla natura, la si trova in tutti gli uomini; è immutabile ed eterna [...] nessuno ha poi la possibilità di abrogarla completamente”: CICERONE, *De rep.* 1, 25, 39. Vedi più diffusamente per alcune considerazioni M.P. BACCARI, *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Torino 1996. La Chiesa cattolica, dopo due millenni, riporta nel *Nuovo Catechismo* il passo del *De republica* di Cicerone che tratta della *lex naturalis*; esso è posto sotto l’articolo 1 “La legge morale”, al par. 1 “La legge morale naturale”, n. 1956 e la nota 186. Si badi che “l’unico passo” riportato di autore non cristiano è quello di Cicerone. Egli è citato accanto ad Agostino, Ireneo, Ambrogio, altri Padri della Chiesa, Papi e Santi nel Nuovo Catechismo della Chiesa cattolica. Per completezza ricordo che è citato anche Aristotele ma non ci sono passi riportati. Nella prima stesura del Nuovo Catechismo, approvata da Papa Giovanni Paolo II, con la costituzione apostolica *Fidei Depositum* (11 ottobre 1992) e negli Indici il nome di Cicerone non appariva menzionato (*Nuovo Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992, n. 1956). La cosa fu fatta presente all’allora Segretario della Congregazione della Dottrina della fede e nella forma definitiva del 15 agosto 1997, approvata con la lettera apostolica *Laetamur Magnopere* Cicerone appare menzionato sotto “Scrittori ecclesiastici”: “Cicerone Marco Tullio, *De re publica* 3, 22, 33 1956”; diversamente nella traduzione cinese. Cfr. SAN TOMMASO: “La ragione umana è norma della volontà, di cui misura pure il grado di bontà, per il fatto che deriva dalla legge eterna, che si iden-

l'utilità dei singoli (*utilitas singulorum*). In altri termini il diritto naturale viene a proteggere ciascun singolo e, in particolare, la *utilitas* di coloro che si trovano in una situazione di particolare "debolezza"⁸.

2. *Deterior est condicio feminarum?*

Papiniano afferma che in diverse disposizioni la condizione della donna è più svantaggiata (*deterior*) rispetto a quella dell'uomo (D. 1, 5, 9)⁹. Questa posizione di svantaggio è però cosa assai diversa da una condizione d'inferiorità¹⁰, tanto è vero che le donne, come ha recentemente ricordato Brutti: "grazie a nuove regole giuridiche create dai pretori, sono avvantaggiate rispetto al passato"¹¹.

In generale, per quanto riguarda le disposizioni che mirano a una speciale protezione delle donne, si può rilevare che non intendono dar luogo a una disparità di trattamento derivante da una differente "capacità giuridica" o da un'inferiorità imposta dall'*infirmetas*¹², ma da una particolare tutela fondata sulla diversa natura della donna che comporta uno speciale trattamento più favorevole, anche in virtù del "*periculum partus*" e "*liberorum procreatio*" (vedi *infra* C. 8, 17, 12, 5).

A tal proposito richiamo un solo passo dei *Digesta*, dal quale abbiamo notizia di quanto la 'gravidanza' fosse un periodo delicato per la vita della donna, degno della massima difesa, anche da parte dei giuristi romani. Ulpiano riferisce il pensiero di Labeone riguardante una donna gravida che *non steterit iudicio e exceptionem ei dandam*; più precisamente il passo riguarda: «la contumacia di una donna impedita da gravidanza o da decubito *post partum*»¹³ ella «viene esonerata dall'obbligo

tifica con la stessa ragione divina [...]. È quindi chiaro che la bontà della volontà umana dipende molto più dalla legge eterna che non dalla ragione umana" (*Summa Theol.*, I-II, q. 19, a. 4; cf a. 9).

⁸ D. 1, 1, 1, 2: "*privatum ius tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus*"; per approfondimenti, in particolare sulla distinzione dello *ius* in *publicum* e *privatum* ("*Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem*" D. 1, 1, 1) vedi: M.P. BACCARI, *Alcune osservazioni sui "diritti umani"*, in *Revista general de derecho romano*, 12, 2009; EAD., *Diritti umani*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica* (diretta da E. Sgreccia e A. Tarantino), IV, Napoli 2011, p. 349 ss.

⁹ "*In multis iuris nostri articulis deterior est condicio feminarum quam masculorum*". Si veda M.P. BACCARI, *Alcune osservazioni sulla condizione della donna nel sistema giuridico-religioso romano*, cit., p. 221 ss.; cfr. da ultimo, F. CENERINI, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna 2009; cfr. *Rc.* M. MAGGI, *La donna romana: modelli giuridici e realtà tra tarda repubblica e principato*, in *Index*, 35, 2007, p. 175 ss.; cfr. V.A. SIRAGO, *Femminismo e Roma nel Primo Impero*, Soveria Mannelli 1983, p. 118 ss. il quale afferma: "la giurisprudenza si schierò sempre a favore della donna".

¹⁰ Le donne hanno avuto un ruolo rilevante finanche per il diritto pubblico, benché fossero escluse dalle magistrature. In tale ambito è sufficiente richiamare la qualità di *Augusta*; vedi, ad esempio, D. 31, 57; 49, 14, 6, 1; da ultimo, M.T. GUERRA MEDICI, *Donne di governo nell'Europa moderna*, cit., p. 27 ss.; cfr., quanto alla donna tutrice, ad esempio, C. 5, 35, 2; C. 5, 35, 3; Nov. di Giustiniano 89, 14; 94, 1-2; 118, 5; P. FREZZA, *La donna tutrice e la donna amministratrice di negozi tutelari nel diritto romano classico e nei papiri greco-egizi*, in *Studi Regia Università di Cagliari*, 12, 1933-34, p. 3 ss. dell'estratto; G. CRIFÒ, *Sul problema della donna tutrice*, in *BIDR*, 67, 1964, p. 87 ss.; T. MASIELLO, *La donna tutrice. Modelli culturali e prassi giuridica fra gli Antonini e i Severi*, Napoli 1979, p. 67 ss.; P. ZANNINI, *Sesso (diritto romano)*, in *Enc. dir.*, XLII, 1990, p. 416 ss.

¹¹ M. BRUTTI, *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino 2009, p. 148.

¹² Cfr. le diverse locuzioni nelle fonti giuridiche, ad esempio: *sexus imbecillitas*, *sexus infirmitas*, *sexus fragilitas*, *infirmitas feminarum*, *imbecillitas feminea*, *infirmitas feminea* (D. 3, 1, 1, 5; D. 16, 1, 2, 2-3; D. 22, 6, 9 pr.; D. 26, 1, 18; D. 27, 10, 9; D. 48, 16, 1, 10; D. 49, 14, 18 pr.; D. 50, 4, 3, 3; I. 2, 8 pr.; C. 5, 3, 20, 1; C. 5, 4, 23 pr.; C. 5, 35, 1; C. 7, 39, 3; C. 8, 17, 12; C. 9, 8, 5, 3). Vedi R. QUADRATO, *Infirmitas sexus e levitas animi: il sesso "debole" nel linguaggio dei giuristi romani*, cit., *passim*.

¹³ F.M. DE ROBERTIS, *La responsabilità contrattuale nel diritto romano dalle origini a tutta l'età postclassica*,

di corrispondere la penale convenuta»¹⁴: «*Si non propter valetudinem mulier non steterit iudicio, sed quod gravida erat, exceptionem ei dandam Labeo ait: si tamen post partum decubuerit, probandum erit quasi valetudine impeditam*» (D. 2, 11, 2, 4).

L'altro passo di Paolo ci mostra quanto la salute della donna fosse da proteggere perché in pericolo per il parto, specialmente, ad esempio, per le nascite plurigemellari: “*nam traditum est et quattuor pariter puellas a matre familias natas esse [...] quinquies quaternos [...] uno utero septenos*” (D. 5, 4, 3), addirittura una donna partori cinque figli, quattro in un solo parto e il quinto dopo quaranta giorni “*cum quinque liberis, ex quibus quattuor eodem tempore enixa, inquit, dicebatur, quintum post diem quadragensimum*” (*ibid.*)¹⁵.

In quest'ottica vanno lette anche tutte le disposizioni introdotte dagli Imperatori, a partire da Augusto, ispirate da una “politica demografica”¹⁶ (vedi *infra*) anzi, come ha sostenuto Dalla: “facendo dell'incremento demografico uno dei propri fini [...] ed è con le leggi augustee che l'indicazione di concludere il matrimonio *liberorum procreandorum* (o *quaerundorum*) *causa*, che in antico era semplice espressione esternante la volontà non tanto di procreare figli, quanto di stabilire un'unione coniugale [...] acquista un significato cogente, la cui negazione comporta conseguenze sul piano giuridico”¹⁷.

In generale, Biondi sostiene che “l'equiparazione giuridica non importa disconoscimento di quella diversità tra l'uomo e la donna che ha fatto la natura”¹⁸; nelle fonti si evidenzia che le donne sono escluse *moribus* da alcuni *officia* e non *natura*; vengono adoperati oltre a *dignitas* anche altri concetti quali *pudor* e *puicitia* come attributi della donna, pertanto è una falsa rappresentazione delle cose dire che a Roma la donna fosse: “*maîtresse par les mœurs, esclave par les lois*”¹⁹.

Mi limito a riportare il pensiero di due giuristi: Ulpiano e Paolo. Ulpiano afferma che il Pretore vietò *ex novo* alle donne di *postulare pro aliis*, in quanto *officium* virile, posto a difesa della pu-

Bari 1994, p. 43. Vedi l'annotazione nelle *Pandette di Giustiniano* (riordinate da R. G. POTHIER, I, Venezia 1833, ad *h. l.*). Taluni aspetti della difesa della donna gravida non sono stati, dalla dottrina, pienamente valutati e talvolta nemmeno presi in considerazione: vedi, ad esempio, M. KASER-K. HACKL, *Das römisches Zivilprozessrecht*, München 1996, p. 228, su D. 2,11,2,4, a proposito di *mulier gravida*, a differenza dell'approfondimento, nello stesso passo, riguardante il *morbus soticus*.

¹⁴ Così F.M. DE ROBERTIS, *loc. cit.*

¹⁵ D. 38, 16, 3, 10: “*ex uno utero plures nasci possunt*”.

¹⁶ Cfr. G. LONGO, *Lex Julia de maritandis ordinibus* e *Lex Papia Poppaea*, in *Noviss. dig. it.*, IX, Torino 1963, p. 811 ss.; per una sintetica ricostruzione storica vedi M.L. RICCIO, *Donna*, in *Nuovo Dig. it.*, Torino 1938, p. 210 ss. spec. riguardo al “massimo rispetto che i Romani avevano per la madre” e alle “severe disposizioni per favorire l'incremento demografico”.

¹⁷ D. DALLA, *L'incapacità sessuale in diritto romano*, Milano 1978, p. 247. Si vedano le espressioni “*liberorum quaerendorum causa uxorem duxerit*” nei *Tituli ex corpore Ulpiani*, III,3, e “*liberorum procreandorum causa*” in C. 5, 4, 9 (dell'Imperatore Probo): vedi O.M. PÉTER, *Liberorum quaerundorum causa. L'image idéale du mariage et la filiation à Rome*, in *RIDA*, 3° s., 38, 1991, p. 285 ss., per i riferimenti alle fonti extragiuridiche. Giustamente ha scritto il Gaudemet: “*En rapprochant bêtes et gens, Ulpian pensait à l'union des sexes*”: J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris 1987, p. 24 (trad. it. *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989, p. 18); cfr. anche ID., *Justum matrimonium*, in *RIDA*, 2, 1949 (*Mélanges De Visscher*, I), p. 310.

¹⁸ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, II, Milano 1952, p. 216 ss.

¹⁹ E.R. POUBELLE, *Discours sur la condition privée de la femme dans le droit ancien et moderne et en particulier sur le sénatus-consulte Velléien d'après l'étude de M. Paul Gide, sur le même sujet*, Toulouse 1868, p. 24. Merita approfondimento il concetto di *pudor* nelle fonti giuridiche vedi: C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensione giuridica del pudore*, in *Iustitia*, 4, 2007, p. 461: “Possiamo chiederci ora perché il pudore possiede una dimensione giuridica. Forse il miglior modo di rispondere è dire semplicemente che la possiede nell'esatta misura in cui ha una dimensione di giustizia. Attraverso la relazione con la giustizia possiamo riavvicinare il pudore al mondo del diritto e farlo in modo tale da evitare alla radice il pericolo del positivismo relativista”.

dicitia sexui (D. 3, 1, 1, 5); Paolo puntualizza che le donne sono escluse dall'ufficio di giudice dai costumi (*moribus*) (D. 16, 1, 1, 1)²⁰ e nega esservi qualsiasi nesso con la natura²¹; assai importante il diverso fondamento della proibizione riguardante gli impuberi, i quali invece sono esclusi *natura* (D. 5, 1, 12, 2).

Giustiniano dirà nella Novella 89 del 539 che non intende fare alcuna differenza tra maschi e femmine giacché tale differenza non deriva dalla natura e spesso avverte esplicitamente che le disposizioni valgono per entrambi e, in alcune costituzioni, lamenta la differenza che in passato “ingiustamente” esisteva in alcune leggi antiche (*non piam differentiam*: cfr. C. 6, 58, 14; 15; rispettivamente del 531; 534)²². Qualche anno prima l'Imperatore aveva precisato, in una costituzione del 530, che è *humanissimum* chiamare alla tutela anche la madre naturale, concedendo così *ad providentiam filiorum suorum venire*, sempre che presti giuramento di non pervenire a nozze e di conservare intatta la sua pudicizia (*intervenientibus iuramentum antea praestet, quod ad nuptias non perveniat, sed pudicitiam suam intactam conservet*: C. 5, 35, 3).

3. *Mater e domus*

La protezione dovuta alla *materfamilias* è posta in stretta relazione alla sua condizione di custode della casa che tiene vivo il “focolare domestico”: “*quae intra domum considerato sexu semet contineat*” (C. 1, 48, 1 di Costantino del 316: “*domum [...] in qua mater familias agit ut eandem in publicum protrahat [...]*”). La *domus* (“*uxorem liberorum procreandorum causa domi habuisti*” C. 5, 4, 9 di Probo) è il luogo nel quale i figli crescono, dove sono esposte le immagini dei *maiores*, vengono trasmessi i *mores*, “*in qua [...] minor crevit, in qua maiorum imagines aut videre fixas aut revulsas non videre satis est lugubre*” (C. 5, 37, 22, 3 Costantino 326) e dove la *familia* stabilisce il *domicilium* fondato sulla *laris constitutio* (C. 10, 40 (39), 7)²³. Torna alla mente la scena descritta da Servio nella quale il bambino, la sera, prima di cena, fa l'offerta rituale presso il focolare²⁴.

²⁰ Vedi GAIO, I, 44 spiega la diversità di trattamento tra uomini e donne con il richiamo al regime voluto dai *veteres*. Cfr. Gaio, in altro luogo, afferma che non esiste alcuna apprezzabile ragione (*nulla pretiosa ratio*) che possa persuadere della necessità di tenere sotto tutela le donne puberi. E spiega: la *ratio*, *quae vulgo creditur* e cioè “perché, per lo più, le donne, a causa della loro *levitas animi*, vengono ingannate, e quindi era giusto farle dirigere dall'*auctoritas* dei tutori” (*quia levitate animi plerumque decipiuntur et aequum erat eas tutorum auctoritate regi*) è una *ratio* più apparente che reale (*magis speciosa quam vera*). Gaio chiude precisando che “le donne trattano da se stesse i loro affari; il tutore *mulieris* interviene in certe occasioni per rispetto di regole formali (*dicis gratia*); spesso il pretore interviene per costringere il tutore che si oppone a cooperare a un negozio voluto dalla donna” (I).

²¹ L. PEPPE, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, cit., p. 100 ss.: “il testo letterale del Velleiano, riportato D. 16, 1, 2, 1 si esprime in termini di non equità (*obstringi non sit aequum*) per esse di *virilibus officiis fungi*; (nel 46 d.C.) infine Ulpiano rinvia alla *sexus imbecillitas* ed alla *infirmitas feminarum* (D. 16, 1, 2 rispettivamente 2 e 3)”; R. QUADRATO, *op. cit.*, p. 168. Da ultimo, V. CARRO, *Et ius et aequom postulas. Studio sull'evoluzione del significato di postulare*, Napoli 2006; una riserva pongo riguardo ad alcune affermazioni dell'A., a proposito della “inferiorità giuridica” e della “inidoneità delle donne a partecipare alla vita sociale”, intese come frutto: “di una società nella quale, da sempre, il germe del pregiudizio e della diffidenza produceva l'emarginazione dei disabili, dei diversi, delle donne” (p. 175).

²² La Novella 118 del 543 contiene l'organica e definitiva riforma della successione legittima, sancendo che non è ammessa alcuna disparità di trattamento tra i due sessi in alcuna specie di successione: B. BIONDI, *Diritto romano cristiano*, II, cit., p. 214; vedi, però, R. LAMBERTINI, *I caratteri della Novella 118 di Giustiniano*, Milano 1977, p. 40.

²³ C. 10, 40 (39), 7 si dice che ognuno ha il proprio domicilio nel luogo *ubi quis larem, rerumque, ac fortunarum suarum summam constituit*. Questa costituzione di Diocleziano e Massimiano esplicita anche la natura del rapporto che lega gli uomini allo spazio: il *domicilium* è connesso al *larem habere*. L'espressione *larem habere*, nonché il rapporto tra questa (ed altre analoghe: *laris constitutio*, *laris conlocatio*, *larem fovere*) e il *domicilium* appare frequentemente

In un passo di Ulpiano D. 25, 3, 1, 2 si precisa che la *domus* è posta là dove vi sia il *lar* costituito con il matrimonio: “*Domum accipere debemus hospitium, si in civitate maneat: quod si non sit, sed in villa vel in municipio, illic ubi larem matrimonio collocarent*”.

4. *Mulier, uxor, mulier praegnans, uxor praegnans, partus*

Ulpiano prende in considerazione la donna (*mulier*) e/o anche la moglie (*uxor*) in quanto incinta (*praegnans*): la donna nella sua funzione procreativa²⁵. È da tutelare la donna, affinché non si pregiudichi il “parto”²⁶. Nell’ultimo libro dei *Digesta* di Giustiniano, il L, nel titolo XVI, sotto la rubrica *de verborum significatione* troviamo un passo di Paolo dove si spiegano i termini *puella* e *puerpera*: “*Pueri appellatione etiam puella significatur: nam et feminas puerperas appellant recentes ex partu [...]*” (D. 50, 16, 163, 1).

Ciò che rileva, ai fini dell’individuazione della fattispecie in esame, è che la donna sia realmente gravida: “*praegnantem esse mulierem oportet omnimodo*” (D. 37, 9, 1, 1), non basta la semplice affermazione: “*nec dicere se praegnantem sufficit*”²⁷; potrebbe verificarsi anche la situazione di due donne dello stesso uomo gravide contemporaneamente (ad esempio: D. 37, 9, 1, 16; cfr. *mulier calumniatrix* D. 37, 9, 1, 14; cfr. D. 3, 2, 15 e 16; 25, 6, 1).

A proposito della moglie incinta (*uxor praegnans*) Celso afferma: “*Si quis praegnantem uxorem reliquit, non videtur sine liberis decessisse*” (D. 50, 17, 187). Come ha fatto notare recentemente Gallo, a proposito del passo qui analizzato, in correlazione con D. 38, 16, 7: “in coerenza il giureconsulto si pronunciò nel senso che chi, morendo, lascia la moglie incinta, non è ritenuto essere morto senza figli”²⁸.

nelle fonti giuridiche. Su questa costituzione vedi il mio *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, II, ed., Torino 2011, p. 87 ss., p. 127; da ultimo, M. CELLURALE, *Domicilium nel sistema giuridico romano (la codificazione di Giustiniano)*, Torino 2005, p. 36 ss., particolarmente riguardo al verbo *fovere* “che indica etimologicamente la funzione del “riscaldare” e per traslato dell’“alimentare”, nell’uso del verbo si può scorgere il richiamo al focolare e alla mensa, presso i quali si svolgeva all’interno della *domus* il culto del *lar familiaris*”. Da evidenziare, in generale, la differenza con la definizione odierna del domicilio così come stabilito nell’art. 43 del Codice civile: “Il domicilio di una persona è nel luogo in cui essa ha stabilito la sede principale dei suoi affari e interessi”.

²⁴ *Serv. Aen.*, I, 730: “*Tum facta silentia tectis mos erat apud veteres ut lumini incenso silentium praeberetur, ut optativam sibi laudem loquendo nullus averteret apud Romanos etiam coena edita sublatisque mensis primis silentium fieri solebat quoad ea quae de coena libata fuerant ad focum ferrentur et igni darentur ac puer deos propitios nuntiasset, ut diis honor haberetur tacendo: quae res cum intercessit inter coenandum, Graeci quoque teon parusia dicunt*” vedi *infra*, par. 5, *Mater e educatio*.

²⁵ Varia è la terminologia riguardo alla donna incinta (*gravida, praegnans, praegnas*): «*gravida est, quae iam gravatur conceptu; praegnans velut occupata in generando, quod conceperit; inciens propinqua partu, quod incitatus sit fetus eius*» (Festo, *de verborum significatu*, voce “*gravida*”, Lindsay, p. 87). In H. E. DIRKSEN, *Manuale latinitatis fontium iuris civilis Romanorum*, Berolini 1837, v. *gravida* p. 407, si trovano come sinonimi *gravi utero, praegnans, gravida (mulier)* e, come esempi, si riportano: A) *Pauli Sententiae* II, 24 §§ 5 ss.; B) il passo assai interessante di Ulpiano, D. 2, 11, 2, 4, vedi *supra*; C) un passo di Papiniano, «*Qui gravi utero uxorem esse ignorabat, codicillis ad filium scriptis libertates dedit. nata post mortem patris filia, cum de ea nihil patrem sensisse constitisset, placuit libertates a solo filio praestari: posse*» (D. 29, 7, 11). V., inoltre, la voce *praegnans* p. 744.

²⁶ Sul significato di *partus*, in riferimento al concepito, vedi per approfondimenti G. FONTANA, *Qui in utero sunt. Concetti antichi e condizione giuridica del nascituro nella codificazione di Giustiniano*, Torino 1994, p. 57 ss.; sui diversi termini qui elencati rinvio al mio *Curator ventris*, Torino 2009, pp. 50 ss.; 90 ss.

²⁷ Cfr. l’espressione «*si mulier, quam in utero nihil gestare constabat, ...*» (D. 29, 5, 4).

²⁸ F. GALLO, *Ars boni et aequi e ius naturale*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 75, 2009, p. 26.

Quanto all'interesse della donna, si tutela, in particolare, la sua *dignitas* ed anche, si direbbe, la sua "qualità della vita" (vedi *Pauli Sententiae* V, 15, 1)²⁹.

Nelle fonti giuridiche è presente il principio che a partire dalla *deductio in domum*, la condizione giuridica dei coniugi viene regolata su un piano di uguaglianza quanto a *honor, genus, dignitas*; e si può sostenere che la donna è, al pari dell'uomo, attivamente partecipe dell'amministrazione della *res publica*³⁰.

Nelle disposizioni riguardanti il *curator ventris*, e cioè colui che deve provvedere agli alimenti e alle altre necessità della madre e del figlio (D. 37, 9, 5), è evidente il primario scopo alimentare dell'istituzione del curatore stesso, così come del provvedimento della *missio in possessionem*, che può essere disposto a favore della donna, commisurati entrambi anche alla *dignitas* della stessa. Più precisamente egli deve dare alla donna incinta vedova o divorziata *cibum, potum, vestitum, tectum*, anche al fine di tutelare la dignità di lei (D. 37, 9, 1, 19).

Il concetto di *dignitas* è, dunque, adoperato per definire quale debba essere il contenuto delle prestazioni dovute alla donna e al concepito.

I passi che contengono il concetto di *dignitas* della donna riguardano oltre alla *cura ventris* anche la cd. *custodia ventris* ed entrambi sono di Ulpiano: D. 37, 9, 1, 19 e 25, 4, 1, 13³¹. In quest'ultimo passo si analizza la posizione della donna che dichiara di essere incinta (ma concretamente o erra o mente).

Ciò implica che la *dignitas* della donna, che il *curator ventris* deve tutelare, riguarda non tanto l'aspetto economico della vita, ma la importante funzione procreativa della donna in quanto tale (*mulier*), ancor prima che della madre o della moglie, per l'"aumento" del popolo (possiamo dire: per la crescita demografica)³².

A ben vedere, è essenzialmente per difendere la donna incinta che viene creata la figura del *curator ventris*: Ulpiano (D. 37, 9, 1, 17) afferma che è la donna che "suole domandare" un curatore

²⁹ Vedi *infra* e, più ampiamente, *Curator ventris*, cit., *passim*.

³⁰ M. CELLURALE, *Domicilium nel sistema giuridico romano (la codificazione di Giustiniano)*, cit., p. 163 ss.; a proposito dell'*auctoritas* come attribuzione materna vedi M.E. ROCCIA, "La costruzione giuridica dell'identità materna in Ulp. 38 *ad Sab.* D. 27.10.4", in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana: dall'epoca di Plauto ad Ulpiano*, a cura di A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, Pavia 2010, p. 273 ss.

³¹ Nelle fonti giuridiche romane sono presenti istituti che spesso la dottrina contemporanea (e già talvolta quella del XIX secolo) erroneamente confonde con la *cura ventris*, vedi il mio *Curator ventris*, cit., Parte I, Cap. VI. Per l'analisi dei passi vedi il mio *La difesa del concepito nel diritto romano. Dai Digesta dell'Imperatore Giustiniano*, Torino 2006, p. 13 ss.

³² A tal proposito ricordo che il nesso inscindibile tra matrimonio e filiazione è più volte espresso dalle fonti romane: vedi, ad esempio il celebre passo di GELLIO (*Noctes Atticae*, IV, 3), il quale ci narra che per cinquecento anni dalla fondazione di Roma non vi furono "divorzi". Il primo caso fu quello di Spurio Carvilio Ruga, per complesse ed elevatissime, dal punto di vista morale, motivazioni. Il caso è davvero emblematico: Carvilio amava teneramente la moglie, che, però, non poteva avere figli; si trovò costretto a scegliere tra la propria devozione e il proprio amore verso la moglie o tener fede al giuramento fatto dinanzi ai censori, quello cioè di prendere moglie per avere prole. GELLIO, *Noctes Atticae*, IV, 3, 2: "Atque is Carvilius traditur uxorem, quam dimisit, egregie dilexisse carissimamque morum eius gratia habuisse, sed iurisiurandi religionem animo atque amore praeventisse, quod iurare a censoribus coactus erat uxorem se liberum quaerendum gratia habiturum"; P. BONFANTE, *Corso di diritto romano. Della famiglia*, Pavia 1908, p. 45: "Per più di cinquecento anni dalla fondazione della città non vi fu un divorzio in Roma, e il primo si ebbe nel 230 a.C. (secondo la data più documentata), allorché Spurio Carvilio ripudiò la moglie per causa di sterilità". Vedi per qualche riferimento, M.P. BACCARI, *Matrimonio e diritto naturale secondo la giurisprudenza romana*, in *Φιλία, Studi per Gennaro Franciosi*, a cura di F. d'Ippolito, I, Napoli 2007, p. 145 ss.; sulla censura la letteratura è vastissima vedi, anche per la bibliografia, e specialmente per la *cura morum*, da ultimo, le voci di E. BALDACCI, *Buoni costumi*, in *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, (diretta da E. Sgreccia e A. Tarantino) II, Napoli 2009, p. 435 ss.; *Censimento e Censori*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica*, cit., III, Napoli 2010, p. 153 ss.

(*solet mulier curatorem ventri petere*), il quale deve provvedere alle necessità della stessa in un momento assai delicato della sua vita, perché incinta (*mulier praegnans*) e, al tempo stesso, vedova, divorziata o abbandonata.

Rilevante il ruolo della donna alla quale spetta l'iniziativa di *denuntiatio*, e gli effetti di questa per quel che concerne il marito e il concepito (D. 25, 3, 1, 1 e 5).

5. *Mater ed educatio*

La donna romana (*femina, mulier, mater, uxor, matrona, nupta, coniux, domina, nutrix*) ha un importante ruolo anche riguardo all'*educatio* (vedi *supra*, per i riferimenti allo *ius naturale*)³³.

Tale funzione svolta dalla donna, da sempre valorizzata a Roma, che comporta una posizione della stessa di parità rispetto al marito e che non si limita al rapporto con i figli esclusivamente nei primi anni di vita, ha il suo fondamento, dunque, in un principio di diritto naturale (vedi *supra*): la *mater* certamente affiancava il padre nella funzione di educatore dei figli, secondo quanto ci riferisce Ulpiano.

Mater è un concetto adoperato nei *Digesta* da Ulpiano, a proposito della *lex naturae*, per i figli che nascono fuori delle *iustae nuptiae*, i quali seguono la condizione della madre, con riferimento al momento del concepimento: la *lex specialis* deroga allo *ius naturae* (“*Lex naturae haec est, ut qui nascitur sine legitimo matrimonio matrem sequatur, nisi lex specialis aliud inducit*” D. 1, 5, 24)³⁴. Il riferimento sarà ad altro momento, anziché al concepimento, se risulta essere più favorevole: il figlio nascerà libero se la madre, durante la gravidanza, abbia avuto la libertà (D. 1, 5, 5, 3; 2).

Il ruolo della madre rimane fondamentale nell'educazione dei maschi e delle femmine intorno ai sette anni, ma continua ad essere rilevante, nella Roma repubblicana³⁵ ed anche oltre.

Il tema dell'*educatio* meriterebbe, da diverse angolazioni, uno studio approfondito. Mi limito a richiamare l'aspetto, assai rilevante, della trasmissione dei principi e del patrimonio costituito dai *mores* necessario per poter insegnare ai giovani a discernere il bene dal male e conseguentemente provvedere alla salute, non soltanto fisica, delle future nuove generazioni³⁶.

I *boni mores* che hanno fatto il popolo romano grande e civile e che sono alla base di ogni convivenza e che, nei secoli, sono risultati “vantaggiosi” per l'intero popolo, vengono solitamente trasmessi, nei primi anni di vita, dalla donna³⁷.

³³ Su *educatio*, sia consentito rinviare ad un mio lavoro: *Matrimonio e diritto naturale secondo la giurisprudenza romana*, cit., p. 145 ss.; P. ZANNINI, voce “*Sesso (diritto romano)*”, cit., p. 416; nonché la mia *Introduzione* al volume in *Chi difende i principi non negoziabili?*, cit., p. IX ss.

³⁴ Sia consentito rinviare, per approfondimenti, al mio *Curator ventris*, cit., Parte I, Cap. II, par. 3.

³⁵ L. PEPPE, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, cit., p. 74 ss.: “Fino all'incirca ai sette anni l'educazione dei bambini di ambo i sessi è affidata esclusivamente alla madre [...] dopo tale età subentrano, per i figli maschi, educatori provenienti dall'ambito della famiglia (in primo luogo il padre) e relativamente tardi, a patire dal III-II sec. a.C., educatori professionali e scuola [...]. Ma dati gli impegni pubblici dei padri [...] nella Roma repubblicana anche dopo i sette anni del bambino il ruolo delle madri rimaneva fondamentale nell'educazione dei figli maschi”; M. BRUTTI, *Il diritto privato nell'antica Roma*, cit., p. 146 afferma: “la donna romana ha il compito non solo di allevare, ma anche di educare, fino all'età adulta, i propri figli”.

³⁶ L. PEPPE, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, cit., p. 75, afferma: “bisogna intendersi su cosa si intende per educazione: non certo il galateo di monsignor della Casa [...] bensì la *traditio*, cioè la trasmissione dei modi di comportamento, di ideali, di nozioni pratiche, storiche e culturali, in una cultura ancora essenzialmente orale e quindi fondata sulla memoria collettiva [...]. La trasmissione dei valori e del patrimonio culturale non è operazione neutra”; cfr. anche p. 78.

³⁷ Da ultimo, E. BALDACCI, *Buoni costumi*, cit., II, p. 435 ss.

Di particolare rilievo il concetto di *mater civilis* presente in un passo delle *Pauli Sententiae* IV, 10, 2: “*Ad filiam ancillam vel libertam ex senatus consulto Claudiano effectam legitima matris intestatae hereditas pertinere non potest, quia neque servi neque liberti matrem civilem habere intelleguntur*”³⁸.

L'identità di *mater* non era determinata da altri avvenimenti giuridici (ad es. le *iustae nuptiae*), ma soltanto dalla nascita di un figlio. La nascita del figlio bastava a designarla *mater*, allo stesso modo come l'espressione *mulier praegnans* designava la donna incinta. Tale terminologia indica la donna nella sua funzione procreativa.

6. *Munus feminarum*

Ulpiano adopera la locuzione *munus feminarum* riguardo alla *mulier praegnans*. Il giurista precisa, come motivazione che *maximum ac praecipuum munus* della donna è quello di *accipere ac tueri* il concepito: “*Si mulier praegnans venierit, inter omnes convenit sanam eam esse: maximum enim ac praecipuum munus feminarum est accipere ac tueri conceptum*” (D. 21, 1, 14, posto sotto la rubrica *de aedilicio edicto et redhibitione et quanti minoris*)³⁹.

Viene affermato il principio generale riguardante la funzione altissima e fondamentale della donna nei confronti del concepito: accoglierlo e proteggerlo. Si tratta di un principio universale “ben valido anche al di fuori di questo particolare settore” analizzato da Ulpiano⁴⁰. Secondo un indirizzo giurisprudenziale concorde la schiava gravida è considerata “sana” e tale è anche nello stato di puerpera. Ulpiano riporta, a proposito della sterile, il pensiero di Celio il quale dice che Trebazio distingue la donna sterile per natura, qualificandola “sana”, da quella che tale non è perché è affetta da un *vitium corporis*⁴¹.

Vengono presi in considerazione anche alcuni casi di “sterilità della schiava che servono ad illustrare la particolare valutazione della capacità generativa della donna”⁴².

Nelle fonti si ritrova anche la locuzione *munus masculorum*, quanto all'esercizio della funzione tutelare. Come apprendiamo da Gaio *tutela virile officium est* D. 26, 1, 16 pr. e Nerazio precisa che “*feminae tutores dari non possunt, quia id munus masculorum est*” ma soggiunge che in parti-

³⁸ Y. THOMAS, *La divisione dei sessi in diritto romano*, in *Storia delle donne. L'antichità*, cit., p. 108 ss., specialmente p. 139: “madre cittadina e madre di cittadino”.

³⁹ G. FONTANA, *Qui in utero sunt*, cit., p. 75 s.; H.M.F. MADEIRA, *O nascituro no direito romano. Conceito, Terminologia e Principios*, São Paulo 2005, p. 25 s., p. 84.

⁴⁰ D. DALLA, *L'incapacità sessuale in diritto romano*, cit., p. 148.

⁴¹ “*De sterili Caelius distinguere Trebatium dicit, ut, si natura sterilis sit, sana sit, si vitio corporis, contra*” (§ 3; cfr. § 2 circa il qualificare “sana” sia la schiava puerpera sia quella che natura è sterile; vedi A. WACKE, *Manumissio matrimonii causa: le mariage d'affranchies d'après les lois d'Auguste*, in *RHD*, 67, 1989, p. 422 s.; R. CARDILLI, *La nozione giuridica di fructus*, Napoli 2000, p. 309; sulla sterilità della donna vedi, ad esempio, GELLIO IV, 2, 9-10 circa il parere di Labeone, il quale riteneva la schiava sterile, sempre affetta da vizio; IV, 3, 2 per quanto riguarda il primo divorzio a Roma; XVII, 21, 44; sulla sterilità come causa giustificativa del divorzio (cfr. D. 24, 1, 60, 1): vedi, per tutti, R. ASTOLFI, *Divorzio*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica* (diretta da E. Sgreccia e A. Tarantino) IV, Napoli 2011; in generale, vedi F. ZUCCOTTI, *Partus ancillae in fructu non est*, in *Antecessori oblata. Cinque studi dedicati ad Aldo Dell'Oro*, (con, in appendice, un inedito di A. Biscardi), Padova 2001, p. 288 ss.; E. STOLFI, *Studi sui “libri ad edictum” di Pomponio*, II, *Contesti e pensiero*, Milano 2001, p. 395 ss.

⁴² D. DALLA, *op. cit.*, p. 148; p. 150 su D. 21, 1, 14 pr.: “*Quaeritur de ea muliere, quae semper mortuos parit, an morbosa sit: et ait Sabinus, si vulvae vitio hoc contingit, morbosam esse*”. Cfr. p. 248 s. circa l'analisi di passi riguardanti la fecondità e la questione del considerare o meno sterile una donna che non abbia partorito nel quinquennio; L. MANNA, *Actio redhibitoria e responsabilità per i vizi della cosa nell'editto de mancipiis vendundis*, Milano 1994, p. 55.

colari circostanze (*specialiter*) la madre può chiedere al principe la tutela dei propri figli: “*nisi a principe filiorum tutelam specialiter postulent*” (D. 26, 1, 18; cfr. 3, 3, 41 e 3, 1, 1, 5)⁴³.

Nell’ampia e generale tendenza di protezione della donna da parte degli Imperatori e nell’ambito del programma che Giustiniano si prefigge di attuare, in una linea di continuità con alcuni predecessori e secondo un disegno che si sviluppa nei secoli (vedi *supra*), mi limito a citare alcune costituzione dello stesso Imperatore. Nel titolo XVII, del libro VIII, sotto la rubrica *qui potiores in pignore habeantur* è posta una costituzione di Giustiniano, emessa a Costantinopoli nel 531, indirizzata al prefetto del pretorio: C. 8, 17, 12. Nell’adottare diverse disposizioni l’Imperatore, mosso a compassione dalle lacrime delle donne che perdono le loro doti (“*Adsiduis aditionibus mulierum inquietati sumus, per quas suas dotes deperditas esse lugebant et ab anterioribus creditoribus substantias maritorum detentas*” pr.), dispone che l’ipoteca legale sia privilegiata e spiega quali sono le motivazioni alla base di tali provvedimenti: invoca “*obsequium mariti*”, “*periculum partus*” e “*liberorum procreatio*” 8, 17, 12, 5⁴⁴; tale privilegio viene concesso alle donne sia che hanno sia che non hanno figli, non avendone mai avuti o avendoli perduti dopo procreati: “*Ideo quod antiquitas quidem dare incepit, ad effectum autem non pertulit, nos pleno legis articulo consummavimus et, sive liberos habet mulier sive ab initio non habuit sive progenitos amisit, hoc ei privilegium indulgemus*” (8, 17, 12, 6).

È di immediata percezione la effettiva tutela e difesa della donna romana e massimamente delle sue peculiarità naturali, in vista anche dell’interesse della *res publica* attraverso specifiche disposizioni.

Nella Novella 21 del 18 marzo del 536, Giustiniano con veemenza si scaglia contro i popoli dell’Armenia (“decorata delle autorità romane”: trad. Foramiti, *Auth.*) che, allontanandosi dai principi romani, in tema di successione, disonorano la natura e ingiuriano le donne come se non fossero anche esse figlie di Dio e destinate alla procreazione (“*tamquam non a deo sit factum nec serviat nativitati, sed tamquam vile et exhonorandum et extra omnem competentem consistens honorem*”)⁴⁵. Qualche giorno prima, l’Imperatore, pur nel solco della tradizione e nell’ossequio alle antiche leggi, aveva innovato, in alcuni passaggi, conformando le disposizioni alla natura. Egli aveva affermato, in tema di successione *ab intestato*, la naturale uguaglianza tra uomo e donna, entrambi indispensabili per la conservazione della specie: Novella 18, IV⁴⁶.

Nella Novella 162 del 9 giugno 539, vengono riportate soluzioni imperiali trasmesse al prefetto dell’Illirico, su richiesta di quest’ultimo, anche al fine di eliminare controversie riguardanti le donazioni. Nel disciplinare casi specifici, Giustiniano, al capo III, motiva con argomentazioni incisive il maggiore riguardo che merita la donna che ha concepito, partorito e nutrito il figlio rispetto all’uomo il quale avrebbe contribuito alla *procreatio* solo per opera della *voluptas* (“*Hanc enim*

⁴³ Vedi T. MASIELLO, *La donna tutrice. Modelli culturali e prassi giuridica fra gli Antonini e i Severi*, cit., p. 1 ss., anche per la genuinità del frammento; R. QUADRATO, *Infirmas sexus e levitas animi: il sesso “debole” nel linguaggio dei giuristi romani*, cit., p. 178 parla di “riconoscimento [...] dell’idoneità della donna a gestire la tutela [...] che ora l’esperienza dimostrava esercitabile anche dal sesso femminile”. La madre può, dunque, assumere la tutela dei figli: C. Th. III, 17, 4 = C. 5, 35, 2.

⁴⁴ Vedi B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, II, cit., p. 217: “da questa *miseratio* deriva che *multa nostris legibus inventa sunt privilegia*”.

⁴⁵ G. LANATA, *Legislazione e natura nelle Novelle giustinianee*, Napoli 1984, p. 31 ss.

⁴⁶ “*Neque enim masculus ipse in se neque femina solum ad nativitatis propagationem sufficiens est, sed sicut utrumque coaptavit deus ad generationis opus, ita et nos eandem utrisque servamus aequalitatem*” (Novella 18, IV: “solo il maschio non basta per sé alla propagazione della prole; e Iddio fece che tanto il maschio quanto la femmina debbano concorrervi, e perciò noi diamo ad essi uguale porzione” trad. Foramiti, *Auth.*

maiore studio dignari oportet, quae et parturierit et pepererit et nutrierit, quam eum qui subsicivum voluptatis opus filii procreationem effecit)⁴⁷.

Giustiniano richiama l'uguaglianza tra tutti gli uomini riprendendo l'idea secondo la quale *iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur* (*Institutiones*, I, 2, 2; cfr. *supra* Nov. 89; C. 6, 58, 14; 15). Tale principio di diritto naturale ha delle conseguenze immediate anche sulle decisioni imperiali ispirando soluzioni pratiche che riguardano, ad esempio, l'uguaglianza fra persone di sesso diverso (cfr. *Institutiones*, III, 3; *supra* C. 8, 17, 12) e che talvolta impongono la necessità di stabilire una disciplina differente che tenga conto della diversità fra maschio e femmina per trovare quell'equilibrio proprio dello *ius Romanum* inteso come *ars boni et aequi*.

7. Alcune riflessioni attuali alla luce dei principi

Il problema demografico certamente non è un'invenzione moderna. L'idea della necessità di un ordine demografico è sviluppata in modo dettagliato già nel sistema giuridico dell'antica Roma.

È stato osservato da Pierangelo Catalano che “la posizione romana antica è volta alla crescita della repubblica, all'ampliamento della cittadinanza [...]. La via inizia concettualmente nel rapporto fra individuo e collettività indicato dal giurista Alfeno Varo, alla fine dell'età repubblicana; la via si sviluppa grazie al “favore” per il concepito precisato dai giuristi romani, in particolare da Ulpiano, Paolo, Marciano; la via conduce all'aumento della cittadinanza, attraverso l'opera di Antonino Caracalla e di Giustiniano: *civitas augescens, civitas amplianda*”⁴⁸.

È di immediata percezione la effettiva tutela e difesa della donna romana e massimamente delle sue peculiarità naturali, in vista anche dell'interesse della *res publica*, attraverso specifiche disposizioni, fondate sulla natura, adottate dagli Imperatori e/o prese in considerazione dai giuristi. Talune esclusioni (vedi *supra*) sono da leggere non come “incapacità” della donna (dipendenti dalla *levitas animi* o da particolari posizioni di inferiorità), ma come massima tutela della stessa, anche dalle insidie esterne e, pur sempre secondo *mores*, contrarie, comunque, al diritto naturale⁴⁹.

Le disposizioni sopra esaminate che riguardano la difesa delle persone più deboli, nel senso che necessitano di maggiore tutela⁵⁰, sembrano anche derivare da “antichi principi non giuridici di

⁴⁷ H. JONES, *Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'un législateur*, in *RIDA*, XXXV, 1988, p. 180.

⁴⁸ P. CATALANO, *Prefazione*, al volume *L'inizio della persona nel sistema giuridico romanista*, in *Quaderni Latinoamericani*, XII, 2006, p. XIII. Cfr., per alcuni approfondimenti e per la riflessione sull'attualità del modello romano, i miei *Dall'urbs alla comunione dei popoli*, in *Euntes Docete Rivista Università Urbaniana*, 56, 2003, 3, p. 181 ss.; *Alcuni principi di diritto romano per la difesa dell'uomo nella globalizzazione*, in *Teoria del diritto e dello Stato*, I, 2005, p. 1 ss.; *Cittadinanza*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica* (diretta da E. Sgreccia e A. Tarantino), III, Napoli 2010, p. 170 ss.

⁴⁹ Cfr. D. 16, 1, 2, a proposito della non applicazione del SC nel caso in cui la donna poneva in essere l'*intercessio* prevalentemente per ingannare un terzo, confidando nei rimedi a proprio favore: “il senato consulto non è di aiuto alle donne ingannatrici, perché la debolezza, non la scaltrezza delle donne merita soccorso” cfr. C. 4, 29, 5 e 18; sia consentito rinviare alla mia voce *Donna*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica*, cit., p. 757 ss.

⁵⁰ Vedi F. GLÜCK, *Commentario alle Pandette, tradotto e arricchito di copiose note e confronti col Codice Civile del Regno d'Italia*, già sotto la direzione di F. Serafini, direttori P. Cogliolo e C. Fadda, Libri XXXVII-XXXVIII, Parte quarta, di B.G. Leist, tradotta e annotata dai professori C. Ferrini e S. Cugia, Milano 1905, (il titolo IX, *De ventre in possessionem mittendo et curatore eius*, fu “tradotto e annotato” dal professor Contardo Ferrini), p. 56: “È questione di pubblico interesse che un figlio venga procreato alla repubblica. Il *favor* si estende anche a ciò, che nel dubbio si concede la immissione nel possesso, ove siasi pericolo che possa crearsi un pregiudizio alla questione della discendenza”.

solidarietà familiare”⁵¹ che si inseriscono nel più ampio quadro di “politiche demografiche” fatte proprie dagli stessi Imperatori⁵² e volte a favorire l’aumento della natalità.

Pertanto, nel corso dei secoli, viene presa una serie di provvedimenti che possono essere qualificati di “politica demografica” volti specificamente a favorire la crescita della *civitas* attraverso l’aumento della nascite, incentivando i matrimoni e la procreazione, essendo queste tra le massime preoccupazioni degli Imperatori, per una *res publica* degna di questo nome⁵³.

Le disposizioni adottate per la tutela della *familia*, della *dignitas* della *familia*, dei costumi familiari e per il ritorno ai *mores* (tutte disposizioni volte, come rilevato, a incentivare le nascite) e in particolare la stessa *spes Romani nominis*, sono frutto di un processo iniziato già a partire dal I secolo a.C. – anche attraverso le obbligazioni alimentari nei confronti dei concepiti che vengono posti sullo stesso piano dei nati –, il quale ha il suo sviluppo nei secoli successivi fino al momento culminante da individuarsi nella “legislazione” giustiniana.

L’“aumento” del popolo (*civitas augescens*), quanto all’interesse della *res publica*, è principio ribadito sia nella giurisprudenza (*Digesta* di Giustiniano), sia nella legislazione giustiniana (*civitas amplianda* nel Codice di Giustiniano diviene un esplicito programma politico)⁵⁴.

La crescita demografica richiede l’abbandono delle politiche di limitazione delle nascite e un ritorno al concetto di apertura e favore all’ampliamento dei popoli, in virtù di un interesse della *res publica* alla vita e all’accrescimento della *civitas*. Il vero problema oggi e, in prospettiva, per il futuro, non è quindi quello dell’esplosione ma dell’implosione demografica: è ormai stato verificato che la diminuzione dei tassi di fecondità, una volta lanciata, “non si ferma per autoregolazione, ma solo

⁵¹ Così B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, Palermo 1979, p. 260.

⁵² Per i riferimenti a diversi disegni imperiali di ampliamento della *civitas*, in particolare alle misure di Traiano volte a incentivare le nascite (*spes Romani nominis*) con sussidi pecuniari a favore delle famiglie numerose e quelle dirette a sostenere i figli dei poveri mediante forme di assistenza pubblica (PLINIO IL GIOVANE, *Panegyricus*, 25-28) vedi P. SALMON, *La limitation des naissances dans la société romaine*, Bruxelles 1999, p. 12; sui progetti di ritorno ai *mores* e di tutela dei costumi familiari da parte degli Imperatori vedi R. ASTOLFI, *La lex Iulia et Papia*, Padova 1996, p. 175; da ultimo, mi sia consentito rinviare alla mia voce *Alimenti*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica* (diretta da E. Sgreccia e A. Tarantino), I, Napoli 2009, p. 300 ss.

⁵³ Cfr. ad esempio, già in CICERONE, *De off.* 1, 17, 54: “*Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae*”; GELLIO, *Noctes Atticae*, I, 6, 6: “*civitatem salvam esse sine matrimoniorum frequentia non posse*”. Cfr. G. LA PIRA, *La famiglia sorgente della storia*, in *Prospettive*, 5, 1973, ora in *Il sentiero di Isaia*, Firenze 1978, p. 607 s.: “Ed allora cosa è il matrimonio? [...] È atto bilaterale (marito e moglie), consensuale (*consensus facit nuptias*, dicevano i romani), il quale crea che cosa? È evidente: crea un organismo; un essere nuovo. Una unità (ontologica) sociale nuova: fonda una società nuova che i Romani (come Cicerone dice) videro giustamente quale ‘*principium urbis*’, ‘*seminarium rei publicae*’, ‘*pusilla res publica*’; pietra in certo modo fondamentale della *civitas* e della società umana intiera (Seneca!)”; vedi, da ultimo, R. ASTOLFI, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico*, II ed., Padova 2002. La politica demografica è stata certamente un fattore rilevante e, nel mondo romano, è stata tra le massime preoccupazioni degli Imperatori; vedi, per tutti, B. BIONDI, *Diritto romano cristiano*, cit., III, p. 290 ss.

⁵⁴ Il sintagma *civitas augescens* è usato da Pomponio nel noto passo del *Liber singulari enchiridii*: D. 1, 2, 2, 7 “*augescente civitate*”; cfr. “*postea aucta ad aliquem modum civitate*” (par. 2); “*populo aucto*” (par. 18); “*quod multa turba etiam peregrinorum in civitatem veniret*” (par. 28). Per precisazioni terminologiche e concettuali e per un’analisi di altri passi su *civitas augescens* e *civitas amplianda* rinvio a un mio scritto: *Il concetto giuridico di civitas augescens: origine e continuità*, in *Studi in memoria di Gabrio Lombardi*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 61, 1995, p. 759 ss.; vedi anche il mio *Cittadini popoli e comunione nella legislazione nei secoli IV-VI*, cit., p. 311 ss.; ivi bibliografia, in particolare per quanto riguarda l’analisi del pensiero, su queste tematiche, di D. NÖRR e P. CATALANO; M. CACCIARI, *Il mito della civitas augescens*, in *Il Veltrò. Rivista della civiltà italiana*, 2-4, 41, marzo-agosto 1997, p. 161 ss.; ID., *L’epoca della globalizzazione*, in *Diritto, politica e realtà sociale nell’epoca della globalizzazione*, in *Atti del XXIII Congresso nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica* (Macerata, 2-5 ottobre 2002), a cura di G. Torresetti, Macerata 2008, p. 17 ss.

a partire da una scelta culturale in seno ad una società, ad un contesto, ad uno Stato, ad una scelta collettiva identitaria sostenuta da un potere riconosciuto”⁵⁵.

Le politiche demografiche degli ultimi decenni dirette alla limitazione della natalità sono state secondo Chaunu: un “lento suicidio dei popoli”⁵⁶.

Si avverte l’esigenza di trovare una tavola di principi comuni⁵⁷, traendoli dalla tradizione giuridica di Roma, i principi dello *ius Romanum* (che comprende lo *ius naturale*, lo *ius civile* e lo *ius gentium*) in uno scenario internazionale nel quale l’Europa non appare competitiva, indebolita, tra l’altro, anche dall’‘impoverimento’ demografico⁵⁸, che deriva altresì dall’esasperato individualismo⁵⁹. Un’Europa che sovente si trova a proteggere situazioni di fatto, pulsioni individuali e atti anti-umani veicolandoli sotto l’egida della tutela dei diritti umani⁶⁰, quando in realtà si tratta di interessi (emozioni) di singoli o di *lobby* che nulla hanno a che fare con lo *ius*, inteso come *ars boni et aequi*.

Nel *De legibus* Cicerone precisa che la natura del diritto non può essere derivata se non dalla natura stessa dell’uomo (*natura enim iuris [...] ab hominis repetenda (est) natura*, I, 5, 17) e, spiega, a proposito dell’annoverare tra le virtù le azioni oneste e tra i vizi le disoneste, che voler fare di-

⁵⁵ Vedi P. CHAUNU, H. CHAUNU, J. RENARD, *Essai de prospective démographique*, Paris 2003, pp. 214-215. Cfr. il discorso di insediamento del Presidente Ciampi, nel 1999, e i richiami del Presidente Napolitano riguardanti le c.d. “culle vuote”; un dato particolarmente significativo è quello che l’Italia, insieme alla Spagna, è il paese che investe la minor percentuale del prodotto interno lordo in servizi alla famiglia. Ciò comporta alcune conseguenze gravi, perché siamo in presenza di un vero e proprio dramma demografico che affligge l’Europa in generale e l’Italia in particolare.

⁵⁶ *Ivi*, p. 67 afferma che trattasi di interventi che hanno inciso in modo radicale sulla natura dell’uomo nella sfera della fecondità e della capacità e volontà di riproduzione, hanno condotto ad un presente in cui non c’è Paese sviluppato al mondo che riesca a raggiungere il ricambio generazionale; questo limite è stato varcato nel 2002 da più di un Paese su due (p. 51). È nota l’espressione “inverno demografico” utilizzata per rappresentare la condizione in cui versano gran parte dei Paesi europei (p. 66 s.) Vedi, da ultimo, E. BALDACCI, *La via dell’ampliamento della cittadinanza nel sistema romano. L’esperienza giuridica romana da rileggere in tempo di crisi demografica*, in *Chi difende i principi non negoziabili? La voce dei giuristi* cit., p. 27 ss.

⁵⁷ Da ultimo vedi F. GALLO, *Fondamenti romanistici del diritto europeo: a proposito del ruolo della scienza giuridica*, in AA.VV., *Tradizione romanistica e Costituzione*, Napoli 2006, p. 1949 ss.; vedi anche le Relazioni della Giornata di Studi in onore del prof. Silvio Romano, dedicata ai *Valori e principi del Diritto Romano* (Torino 12 ottobre 2007), in particolare quelle di L. Lantella e, riguardo al concepito, di P. Catalano.

⁵⁸ In generale, S. ACQUAVIVA, *L’eclissi dell’Europa. Decadenza e fine di una civiltà*, Roma 2006. Sugli aspetti internazionali dei problemi (anche giuridici) dei nascituri vedi M. SCHOYANS, *L’aborto, problema politico*, Torino 1975; ID., *Maîtrise de la vie domination des hommes*, Paris-Namur 1986; ID., *Aborto e politica*, Città del Vaticano 1991; ID., *The New World Order and Demographic Security*, in *International Conference on Demography and the Family in Asia and Oceania* (Taipei, 18-20 september 1995), s.l. 1996, pp. 55-63.

⁵⁹ Dobbiamo prendere una posizione giusta, non individualistica, anche di fronte ai problemi demografici già sollevati, ad esempio in occasione della Conferenza del Cairo, una posizione romana antica, ben diversa da quella “moderna”: ad esempio, il rispetto per l’individuo. Questo rispetto si scontra con “l’odierno individualismo del più forte, che (anche attraverso un ‘complotto demografico’ neo-malthusiano, antinatalista, iniziato negli USA nella seconda metà del secolo scorso) minaccia la crescita di ogni popolo”: così P. CATALANO, *Il concepito “soggetto di diritto” secondo il sistema giuridico romano*, in *Familia et vita*, Città del Vaticano, X, 2, 2005, p. 83 ss.; vedi R. CASCIOLI, *Il complotto demografico. Il nuovo colonialismo delle grandi potenze economiche e delle organizzazioni umanitarie per sottomettere i poveri del mondo*, Casale Monferrato 1996, p. 72 ss.; per alcuni dati vedi *Il cambiamento demografico* (a cura del Comitato per il Progetto culturale della Cei), Bari 2011.

⁶⁰ Cfr. M.R. SAULLE, *Lezioni di organizzazione internazionale*, vol. II, *Le organizzazioni internazionali e i diritti umani*, Napoli 2003, p. 121 ss., che scrive di un “profondo senso di legalità diffusa al quale nel dopoguerra ha risposto l’istituzione del Tribunale di Norimberga” (p. 128) fondato, in ultima analisi, sul diritto naturale, inteso “non come riferimento alla scuola del giusnaturalismo giuridico, bensì proprio come riferimento alla natura umana, al fatto che è con-naturato all’individuo essere tutelato e rispettato nella sua dignità” (p. 122). Vedi, più ampiamente, *Diritti umani*, cit., p. 349 ss.

pendere questa distinzione “dall’opinione e non dalla natura è da pazzi” (“*Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est*”: I, 44; cfr. 45)⁶¹.

Queste riflessioni dell’Arpinate sulla realtà giuridica, basate su una tradizione di studi giuridici (era amico di grandi giuristi, Servio Sulpicio Rufo e Trebazio Testa), possono essere utilizzate contro il “relativismo” anche nel campo dei “diritti umani”. Il relativismo porta a considerare che quando c’è dissenso tutte le opinioni sono da ritenere valide e/o ad affermare che tutte le posizioni si equivalgono senza pensare alle conseguenze sulla società⁶².

Il noto teologo Schooyans ha affermato: “una società che si dice democratica, nella quale i governanti, invocando ‘nuovi diritti’ soggettivi, permettono l’eliminazione di talune categorie di esseri umani, è una società che è già avviata sulla strada del totalitarismo”.

È impossibile parlare di “diritti dell’uomo” se non si riconoscono principi eterni e universali, per l’utilità di tutti e ciascuno degli uomini⁶³, siano questi maschi o femmine, poiché secondo quanto ricorda Ulpiano nel termine “uomo” sono ricomprese anche le donne: “*Pronuntiatio sermonis in sexu masculino ad utrumque sexum plerumque porrigitur*” (D. 50, 16, 195 pr.).

⁶¹ “*Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi natura e norma diuidere possumus. Nec solum ius et in iuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia. Nam, ut communis intellegentia nobis notas res effecit easque in animis nostris inchoauit, honesta in uirtute ponuntur, in uitiiis turpia. Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est*”. *Diritti umani*, cit., p. 349 ss., in particolare per quanto riguarda Cicerone “profeta laico”. Il fondamento naturale del diritto si esprime nella *res publica*, in virtù del *consensus iuris* e della *communio utilitatis*. Pertanto Cicerone respinge l’idea che il diritto tragga la sua esistenza da una convenzione e, conseguentemente, ne individua il fondamento nella natura, svincolata dall’arbitrio connesso alla forza (CICERONE, *De legibus*, II, 12-13; cfr. I, 45-46). Cfr. CICERONE, *Pro Milone*, IV, 10, il quale sostiene che ogni uomo per difendere la propria vita contro le insidie e le violenze deve riferirsi a una legge non scritta che, non è stata letta, appresa o imparata, ma deriva appunto dalla natura: “*Est igitur haec, iudices, non scripta, sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa adripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus, ut, si vita nostra in aliquas insidias, si in vim et in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis*”.

⁶² M. SCHOYANS, *Obama e Blair. Il messianismo reinterpretato*, in *Il Cortile*, 18 maggio 2009. Importante è la posizione del Patriarcato di Mosca. Alessio II, in occasione del “Concilio episcopale” (*Arkhiejskij sobor*) della Chiesa ortodossa russa, a Mosca, ha lamentato che “nell’attività di molte organizzazioni internazionali che si occupano dei diritti dell’uomo, sono sempre più evidenti i tentativi di separare questi diritti dagli obblighi morali” aggiungendo che “è ugualmente inammissibile l’elevazione a norme di atti immorali e antiumani come l’aborto, l’eutanasia, l’utilizzo degli embrioni umani in medicina, gli esperimenti che cambiano la natura dell’uomo”, G. BENSI, in *Avvenire*, 27 giugno 2008.

⁶³ Quanto all’oblio oggi del diritto naturale universale ed eterno si può riportare una frase molto efficace del *Nuovo Catechismo della Chiesa cattolica* che è collocata immediatamente dopo la definizione di Cicerone di legge naturale, a proposito dell’applicazione della stessa: “può richiedere un adattamento alla molteplicità delle condizioni di vita, secondo i luoghi, le epoche e le circostanze. Tuttavia, nella diversità delle culture, la legge naturale resta come una regola che lega gli uomini tra loro e ad essi impone, al di là delle inevitabili differenze, principi comuni” n. 1957.

LA DONNA NELLA STORIA DEL DIRITTO AUSTRIACO: TRADIZIONE E INNOVAZIONE TRA MEDIOEVO E SETTECENTO

Maria Rosaria Di Simone

SOMMARIO: 1. Consuetudini germaniche e recezione del diritto romano. – 2. La dottrina giusnaturalistica. – 3. La legislazione del Settecento.

1. Consuetudini germaniche e recezione del diritto romano

La storia del diritto privato austriaco, che ha costituito sin dalla metà del XIX secolo oggetto di interesse da parte degli studiosi e di insegnamento nelle università, ha registrato nel secondo dopoguerra un notevole sviluppo e negli ultimi tempi si è arricchita ulteriormente di importanti contributi nei quali emerge la tendenza a collegare più strettamente le norme del passato con gli assetti attuali¹. In questo vasto ambito va segnalato un deciso aumento di attenzione per la problematica riguardante la condizione giuridica della donna. Ad essa sono stati dedicati numerosi studi di varie dimensioni che hanno contribuito ad acquisire o ad approfondire le conoscenze sugli ordinamenti del medioevo, dell'età moderna e contemporanea, anche allo scopo di fornire elementi di discussione e di critica nei confronti delle riforme varate in materia durante gli anni Settanta.

Già da tempo l'attenzione degli storici si era soffermata sulle istituzioni dell'antico diritto germanico, focalizzandosi in particolare sul *mundio* (*Munt*) che ha continuato a suscitare vivaci discussioni e interpretazioni diverse. Secondo l'opinione più diffusa, in origine esso indicava l'ampia autorità esercitata sull'intero complesso dell'aggregato familiare dall'uomo che ne era a capo e costituita solo in funzione degli interessi di lui. Su questa base la donna era sottoposta al suo potere illimitato al pari dei figli, dei servi, degli animali e delle cose. Di conseguenza poteva essere rapita o acquistata dall'individuo che la desiderava in moglie, senza alcuna considerazione della sua volontà, mentre dal marito poteva essere venduta, uccisa, scacciata da casa liberamente. Essa non godeva di alcun diritto nei confronti di beni o di persone e, secondo taluno, alcune popolazioni germaniche usavano uccidere la vedova e bruciarla sul rogo insieme con le armi e gli ornamenti del coniuge defunto². In effetti la difficoltà di conoscere le consuetudini normative più antiche e le sensibili differenze che connotavano le tradizioni giuridiche delle varie etnie non hanno consentito finora una ricostruzione unitaria di questo istituto. Da una parte la visione idealizzata dell'antica civiltà germa-

¹ Sulla storiografia giuridica austriaca nel suo complesso e sugli studi relativi al diritto privato cfr. M.R. DI SIMONE, *Origini e sviluppo della storiografia giuridica austriaca*, in EAD., *Percorsi del diritto tra Austria e Italia (secoli XVII-XX)*, Milano 2006, p. 3 ss.; G. WESENER, *Anfänge und Entwicklung der "Österreichischen Privatrechtsgeschichte" im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte*, XXVIII, 2006, p. 364 ss. Per una ampia sintesi della storia della condizione giuridica della donna cfr. U. FLOBMANN, *Frauenrechtsgeschichte. Ein Leitfa-den für den Rechtsunterricht*, 2^a ed., Linz 2006.

² R. BARTSCH, *Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter. Geschichtliche Entwicklung ihrer persönlichen Stellung im Privatrecht bis in das achtzehnte Jahrhundert*, Leipzig 1903, p. 58 ss.

nica e dall'altra il costante paragone con il diritto romano hanno ostacolato la definizione convincente delle sue caratteristiche, che per taluni si avvicinavano a quelle della *potestas* del *paterfamilias* romano, mentre per altri se ne discostavano decisamente³. Il *mundio* (e con esso l'intera condizione giuridica femminile del mondo germanico) è al centro di una ricca fioritura di studi volti a precisare le complesse e variegate modalità con le quali si presentava nelle legislazioni barbariche e le sue conseguenze sul diritto delle persone e della famiglia ma molti dubbi e perplessità non sono stati ancora superati⁴. Al di là del dibattito non ancora concluso e delle questioni storiografiche controverse, si può affermare in via generale che, nell'ambito di una civiltà fondata sulla centralità dell'esercito e sulle qualità militari, la donna si trovava in una posizione di netta subordinazione e di dipendenza tanto da essere privata di capacità di agire e sottoposta ad una perenne tutela da parte dei componenti maschili della sua famiglia che la rappresentavano in ogni suo atto.

Come è stato illustrato, questo sistema fortemente patriarcale subì una lenta e graduale evoluzione durante il medioevo a causa di diversi fattori economici, culturali, sociali⁵. Fra essi è sottolineata come particolarmente rilevante l'influenza del cristianesimo che considerava indispensabile il consenso femminile alle nozze e tendeva a riequilibrare i rapporti tra i coniugi imponendo ad entrambi il dovere di fedeltà. Grande importanza è attribuita anche allo sviluppo dei traffici e delle città che apriva il chiuso mondo della produzione autarchica, e al declino del modello organizzativo delle grandi famiglie. Il *mundio*, che originariamente si esplicava in maniera indifferenziata su tutto ciò che faceva parte della vita domestica, si distinse dal diritto sulle cose (*Gewere*), divenendo esclusivamente potestà sulle persone e comportando anche un obbligo di protezione prima assente. A sua volta la tutela sulle donne non sposate (che all'epoca erano per lo più suore o vedove) perse di significato poiché nella maggior parte dei casi era ormai la stessa interessata a nominare liberamente il suo tutore. In tal modo l'istituto si ridusse a mera formalità fino a cadere in disuso, limitandosi essenzialmente alla sfera del processo. Indispensabile invece rimase l'intervento e il controllo dei mariti sugli atti giuridici delle mogli le quali godevano quindi di minore libertà rispetto alle non coniugate. In questo contesto i Paesi austriaci appaiono particolarmente avanzati. Se infatti dal punto di vista formale la tutela maschile fu mantenuta nelle legislazioni di molti ordinamenti tedeschi fino al XIX secolo, nei territori austriaci, boemi e moravi scomparve per le donne non sposate già nel medioevo. Lo testimoniano ad esempio le norme territoriali per l'Austria superiore, dove

³ E. CORTESE, *Per la storia del mundio in Italia*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, ser. III, IX-X, 1955-1956, p. 323 ss.; ID., *Il diritto nella storia medievale*, I, *L'alto medioevo*, Roma 1995, p. 146 ss.

⁴ Sul *mundio* e la relativa bibliografia cfr. C. CALISSE, voce *Mundio*, in *Enciclopedia giuridica italiana*, X, III, Milano 1901, p. 600 ss.; M. WEBER, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung*, Tübingen 1907, p. 201 ss.; L. SICILIANO VILLANUEVA, voce *Mundio*, in *Digesto it.*, XV, II, Torino 1904-1911, p. 1018 ss.; F. SCHUPFER, *Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, 2^a ed., III, Città di Castello-Roma 1913-1915, I, pp. 20-21, II, p. 24 ss.; voce *Mundio*, in *Nuovo Digesto Italiano*, VIII, Torino 1939, p. 799 ss.; F. CALASSO, *Medioevo del diritto*, I, *Le fonti*, Milano 1954, p. 126 ss.; P. S. LEICHT, *Storia del diritto italiano Il diritto privato*, parte I, *Diritto delle persone e di famiglia*, Milano 1960, p. 95 ss.; voce *Mundio*, in *Novissimo Digesto Italiano*, X, Torino 1964, pp. 986-987; D. SCHWAB, voce *Gleichberechtigung*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (da ora in avanti *HRG*), I, Berlin 1971, col. 1696 ss.; M.T. GUERRA MEDICI, *I diritti delle donne nella società altomedievale*, Napoli 1986, p. 70 ss.; W. OGRIS, voce *Munt, Muntwalt*, in *HRG*, III, Berlin 1984, col. 750 ss.; G. DI RENZO VILLATA, voce *Persone e famiglia nel diritto medievale e moderno*, in *Digesto delle discipline privatistiche*, Sez. civ., XIII, Torino 1995, p. 492 ss.; U. FLOBMANN, *Frauenrechtsgeschichte*, cit., pp. 2-3.

⁵ U. FLOBMANN, *Die Gleichberechtigung der Geschlechter in der Privatrechtsgeschichte*, in *Rechtsgeschichte und Rechtsdogmatik. Festschrift Hermann Eichler zum 70. Geburtstag am 10. Oktober 1977 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, a cura di U. Floßmann, Wien-New York 1977, p. 119 ss.; G. KOCHER, *Die Frau im spätmittelalterlichen Rechtsleben*, in *Frau und spätmittelalterlicher Alltag*. Internationale Kongress Krems an der Donau 2. bis 5. Oktober 1984, Wien 1986, p. 475 ss.

espressamente si stabiliva che le donazioni potevano essere effettuate indifferentemente da individui appartenenti ai due sessi, e l'ordinanza di Vienna (1526) che permetteva alle donne sposate o vedove di testare⁶.

Le gravi incapacità relative alla proprietà, al possesso, alla gestione e al godimento dei beni si attenuarono attraverso una limitata acquisizione di diritti nell'ambito di una configurazione più giuridicamente definita dei rapporti patrimoniali tra coniugi che tendeva ad avvalorare il comune governo di essi sulla famiglia, sia pure con compiti nettamente distinti⁷. Al riguardo va ricordata in special modo la *Schlüsselgewalt* (potestà delle chiavi) che consentiva alla moglie di assumere obbligazioni nel circoscritto ambito delle spese necessarie al concreto disbrigo degli affari domestici⁸. Questo istituto, la cui denominazione fu creata solo intorno alla metà del XIX secolo e i cui contorni formali sono oggetto di molte discussioni e rimangono tuttora incerti e controversi nella storiografia, ebbe nella realtà una importanza notevole per consentire la partecipazione della donna sposata alle decisioni relative alle risorse della famiglia. Esso infatti apriva uno spiraglio nel sistema allora largamente dominante in tutta l'area germanica che era basato sul regime della separazione dei beni la cui amministrazione e responsabilità era affidata esclusivamente al marito⁹. Secondo un autorevole parere, anzi, l'intero assetto dei rapporti patrimoniali tra i coniugi giunse nel tardo medioevo ad assicurare nel complesso la parità dei sessi e, tenendo conto dei diversi ruoli rivestiti dagli sposi, una seria analisi delle fonti normative non evidenzerebbe alcun atteggiamento discriminatorio nei confronti delle donne¹⁰.

Queste, inoltre, acquisirono progressivamente il diritto di disporre liberamente di alcuni beni mobili funzionali alla conduzione della casa o all'uso personale. Fra essi figurano il *Morgengabe*¹¹, ossia i doni offerti alla sposa dal marito dopo le nozze e il *Wittum* che all'origine era il prezzo paga-

⁶ C. CHORINSKY, *Das Vormundschaftsrecht Niederösterreichs vom sechzehnten Jahrhundert bis zum Erscheinen des Josefinischen Gesetzbuches*, Wien 1878, p. 33; R. BARTSCH, *Die Rechtsstellung der Frau*, cit., p. 87 e p. 135 ss. Per un sintetico ed efficace quadro della persistenza della tutela maschile nella legislazione europea del XIX secolo cfr. E. HOLTHÖFER, *Die Geschlechtvormundschaft. Ein Überblick von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, in *Frauen in der Geschichte des Rechts: von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, a cura di U. Gerhard, München 1997, p. 390 ss.

⁷ Sui rapporti patrimoniali fra coniugi nel diritto germanico medievale cfr. R. SCHRÖDER, *Geschichte des ehelichen Güterrechts in Deutschland*, 4 voll., Stettin 1863-1874; M. WEBER, *Ehefrau und Mutter*, cit., p. 217 ss.; H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte, I, Frühzeit und Mittelalter. Ein Lehrbuch*, 2^a ed., Karlsruhe 1962, p. 40 ss. e p. 406 ss.; W. OGRIS, voce *Güterrecht, eheliches*, in *HRG, I*, cit., col. 1874 ss.; ID., *Gütertrennung*, cit., col. 1876-1877; G. VISMARÀ, *I rapporti patrimoniali tra coniugi nell'alto medioevo*, in ID., *Scritti di storia giuridica, V, La famiglia*, Milano 1988, p. 141 ss.; E. KOCH, *Maiores dignitas in sexu virili. Das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a. Main 1991, p. 41 ss. In particolare per i territori austriaci cfr. H. DEMELIUS, *Eheliches Güterrecht im spätmittelalterlichen Wien*, Wien 1970; W. BRAUNEDER, *Die Entwicklung des Ehegüterrechts in Österreich. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und Rechtstatsachenforschung des Spätmittelalters und der Neuzeit*, Salzburg-München 1973; U. FLOBMANN, *Österreichische Privatrechtsgeschichte*, Wien-New York 1983, p. 87 ss.; W. BRAUNEDER, *Frau und Vermögen im spätmittelalterlichen Österreich*, ora in ID., *Studien II: Entwicklung des Privatrechts*, Frankfurt am Main-Berlin, Bern-New York-Paris-Wien 1994, p. 217 ss.; U. FLOBMANN, *Frauenrechtsgeschichte*, cit., p. 6 ss.

⁸ Sulla *Schlüsselgewalt* cfr. U. FLOBMANN, *Die Gleichberechtigung der Geschlechter*, cit.; E. KOCH, *Maiores dignitas*, cit., pp. 49-50; W. BRAUNEDER, voce *Schlüsselgewalt, eherechtlich*, in *HRG, IV*, Berlin 1991, col. 1446 ss.; ID., *Frau und Vermögen*, cit., p. 226.

⁹ W. OGRIS, voce *Verwaltungsgemeinschaft*, in *HRG, V*, Berlin 1998, col. 877 ss. Sin dai tempi più antichi esisteva anche una forma di comunione di beni diffusa soprattutto nei territori tedeschi meridionali, che col tempo si estese anche agli altri: per una visione sintetica della questione cfr. W. OGRIS, voce *Errungenschaftsgemeinschaft*, in *HRG, I*, cit., col. 1004 ss.; ID., voce *Gütergemeinschaft, ivi*, col. 1871 ss.

¹⁰ W. BRAUNEDER, *Frau und Vermögen*, cit., p. 227.

¹¹ M. WEBER, *Ehefrau und Mutter*, cit., p. 232 ss.; TH. MAYER-MALY, voce *Morgengabe*, in *HRG, III*, Berlin 1984, col. 678 ss.

to alla famiglia della donna per acquisire il mundio ma successivamente venne attribuito alla stessa moglie¹². Particolare importanza in questo ambito rivestì la *Gerade*, formata da un insieme di oggetti di vario genere quali abiti, gioielli, utensili di lavoro per la casa, coperte, mobili, materie prime, animali che con il tempo si ampliò nei contenuti. Essa era regolata da norme particolari e da speciali meccanismi ereditari che ne garantivano il passaggio esclusivamente ai membri femminili della famiglia¹³.

Il miglioramento nel campo dei diritti patrimoniali è stato ravvisato anche nell'istituto del *Besitz* che, dopo la morte dell'uomo, prevedeva la sopravvivenza del patrimonio familiare assegnandolo alla vedova e ai figli del defunto. In tal modo la donna prendeva il posto del marito nella funzione di capo della casa sia dal punto di vista dell'amministrazione dei beni sia da quello delle potestà sui figli fino alla loro emancipazione¹⁴. I suoi atti erano sottoposti al controllo di un soggetto di sesso maschile, ma essa vedeva riconosciuta la dignità della sua posizione e, in assenza della possibilità di ereditare dal coniuge, otteneva la garanzia del suo mantenimento, di solito peraltro assicurato anche da patti matrimoniali o disposizioni testamentarie¹⁵.

Senza dubbio i progressi più significativi furono compiuti nell'ambito delle città dove le donne commercianti, che collaboravano attivamente alle imprese dei mariti e le rilevavano in caso di loro morte, godevano di capacità di agire maggiore delle altre, ma anche in campagna la situazione si avviò ad un graduale miglioramento. Come è stato sottolineato, in questo ambiente il lavoro femminile era di primaria importanza e alla morte del padre spesso era la madre ad assumere di fatto la guida dei figli. Inoltre i signori non avevano interesse a mantenere una rigida gerarchia a favore degli uomini nelle famiglie rurali in quanto avevano bisogno delle contadine come forza lavoro e ciò favorì la tendenza ad accettare una certa autonomia delle donne come rappresentanti dei loro diritti nei tribunali o nelle corti locali in caso di impedimento dei mariti¹⁶.

Una viva immagine del diritto nella sua concreta applicazione emerge nelle ricerche sulle raccolte di *Weistümer*, fonti normative di varia origine e datazione, nelle quali si conservano le antiche regole di origine consuetudinaria e popolare. Le analisi al riguardo hanno evidenziato con efficacia come la considerazione del sesso femminile si fosse elevata nel corso dei secoli, ma allo stesso tempo persistesse una ampia sfera di incapacità¹⁷. Numerose prescrizioni, infatti, favorivano la donna come quelle che la proteggevano durante la gravidanza, nei primi tempi dopo il parto e nell'esplicazione della sua funzione di padrona di casa, la difendevano nell'onore e nell'integrità fisica, la tutelavano nella sfera patrimoniale, le attribuivano un trattamento particolare nel diritto penale.

¹² R. SCHULTZE, voce *Wittum* in *HRG*, V, Berlin 1998, col. 1469 ss.

¹³ Sulle origini e le caratteristiche di questo istituto cfr. W. BUNGENSTOCK, voce *Gerade*, in *HRG*, I, cit., col. 1527 ss.; W. BRAUNEDER, *Die Entwicklung des Ehegüterrechts*, cit., 25 ss.; Sulla complessa disciplina relativa alla *Gerade* e sull'opportunità di mantenere o di abrogare questo istituto si accese una vivace disputa tra i giuristi tedeschi dalla fine del Cinquecento. Particolarmente significativo fu l'apporto ad essa di Benedikt Carpzov che giustificava lo speciale regime di questi beni sulla base della lunga tradizione. Al riguardo cfr. K. GOTTSCHALK, *Eigentum, Geschlecht, Gerechtigkeit. Haushalten und Erben im früneuzeitlichen Leipzig*, Frankfurt-New York 2003, p. 221 ss. La *Gerade* fu mantenuta, nonostante le discussioni, anche nell'*Allgemeines Landrecht* prussiano del 1794 e fu soppressa solo con una speciale patente nel 1814 (*ivi*, p. 250 ss).

¹⁴ R. BARTSCH, *Die Rechtsstellung der Frau*, cit., p. 96 ss.; U. FLOBMANN, *Die Gleichberechtigung der Geschlechter*, cit., 126-127; EAD., *Österreichische Privatrechtsgeschichte*, cit., pp. 316-317.

¹⁵ BRAUNEDER, *Die Entwicklung des Ehegüterrechts*, cit., p. 149 ss.

¹⁶ FLOBMANN, *Die Gleichberechtigung der Geschlechter*, cit., pp. 123-124.

¹⁷ H. FEHR, *Die Rechtsstellung der Frau und der Kinder in den Weistümern*, Jena 1912, p. 1 ss.; U. AICHORN, *Die Rechtsstellung der Frau im Spiegel des österreichischen Weistümerrechts*, Wien 1992. Sui *Weistümer*, le loro raccolte e il dibattito storiografico relativo cfr. D. WERKMÜLLER, voce *Weistümer*, in *HRG*, V, cit., col. 1239 ss.

Inoltre la repressione dell'adulterio risultava uguale per i due sessi e nell'ambito del commercio si faceva spazio all'eguaglianza dei diritti. D'altro canto, però, la dipendenza dalla tutela maschile per gli atti pubblici, il dovere di obbedienza al marito, l'esclusione delle figlie dall'eredità in presenza di fratelli continuavano a rendere la posizione delle donne più debole e subalterna. E, se l'uomo non aveva più la facoltà di uccidere la moglie senza motivo, nel tardo medioevo sono stati accertati ancora alcuni casi di vendita¹⁸. Tuttavia nel complesso i *Weistümer*, in particolare quelli austriaci, testimoniano, a giudizio della storiografia, una costante tendenza al superamento della tradizione e all'attenuazione dell'originaria, assoluta sudditanza della donna rispetto al marito con la conseguenza di renderla sempre più compartecipe del governo della casa.

Gli studiosi sono concordi nel rilevare che nel XIII secolo le strutture della famiglia erano in piena e dinamica evoluzione. Le indagini passate e recenti confermano la difficoltà di ricomporre un quadro generale di questo fenomeno e della conseguente evoluzione dei diritti delle donne a causa dell'estremo particolarismo giuridico e politico dell'area germanica e delle differenze di *status* sociali. Tuttavia nel complesso evidenziano una disomogenea e discontinua ma sensibile inclinazione verso una maggiore parità nel tardo medioevo e sottolineano che in particolare, nei territori austriaci, già nella prima età moderna la tutela sulla donna non maritata appare scomparsa.

Questa evoluzione sarebbe stata interrotta, secondo l'opinione sostenuta con convinzione soprattutto da Ursula Floßmann, dalla recezione del diritto romano che avrebbe segnato una vera e propria inversione di tendenza rispetto all'orientamento liberale dei rapporti tra i sessi, così come nel settore pubblico determinò la compressione delle autonomie locali in favore di ordinamenti accentrati¹⁹. In realtà durante l'Impero la condizione giuridica della donna era notevolmente migliorata rispetto all'età classica e la sua capacità di agire si era significativamente ampliata ma gli elementi progressivi contenuti nella compilazione giustiniana non furono raccolti e sviluppati dai giuristi tedeschi che dal XVI secolo si impegnarono nel commento e nell'applicazione di essa. Riallacciandosi alla dottrina aristotelica e ad alcune posizioni della teologia cristiana, essi, in sintonia con la generale tendenza europea, mirarono piuttosto a bloccare il cammino intrapreso nel medioevo attraverso una serie di limitazioni che venivano giustificate con la costituzionale debolezza e inferiorità della donna rispetto all'uomo. I rapporti tra i coniugi, quelli della madre verso i figli, i doveri nell'ambito familiare, la capacità di concludere negozi giuridici, le regole nel processo e del diritto penale ricevevano ora una definizione più precisa, rigida e autorevole nel contesto di trattazioni scientifiche fondate sull'assunto della *imbecillitas* e *infirmitas sexus*. Come è stato efficacemente illustrato nel denso studio di Elisabeth Koch, mentre la nuova sensibilità umanistica induceva a dibattere dottamente sulle caratteristiche della natura femminile, sulla educazione delle donne e sul loro ruolo nella società, spesso con l'intento di elevarne la condizione, la giurisprudenza contribuì a perpetuare la gerarchia tra i sessi attraverso una interpretazione del diritto romano decisamente conservatrice e sfavorevole ai diritti femminili²⁰.

Nei territori austriaci la recezione del diritto romano avvenne con maggiore lentezza e difficoltà rispetto ad altre zone dell'area germanica e la resistenza delle consuetudini fu più tenace. Tuttavia all'Università di Vienna si introdussero corsi di Istituzioni, Codice e Pandette a partire dall'inizio del XVI secolo e tra Cinquecento e Settecento alcuni giuristi formati attraverso lo studio del *Corpus iuris civilis* si adoperarono per razionalizzare il diritto locale attraverso l'uso di ca-

¹⁸ R. BARTSCH, *Die Rechtsstellung der Frau*, cit., pp. 90-91.

¹⁹ U. FLOßMANN, *Frauenrechtsgeschichte*, cit., p. 13 ss.

²⁰ E. KOCH, *Maior est dignitas*, cit.; Ead., *Die Frau im Recht der frühen Neuzeit. Juristische Lehren und Begründungen*, in *Frauen in der Geschichte des Rechts*, cit., p. 73 ss.

tegorie romanistiche e il confronto con le leggi giustinianee²¹. Il loro intento era soprattutto quello di salvare dalla dispersione la variegata congerie di norme austriache fissandola in modo organico per consentire la sopravvivenza della tradizione di fronte alla avanzata degli istituti romani. Il primo e più noto tra questi dottori fu Bernhard Walther, allievo di Alciato e laureato a Pavia nel 1541, che, oltre ad opere di stampo umanistico, scrisse alcuni trattati (molto utilizzati anche se rimasti inediti fino agli inizi del Settecento) nei quali perseguiva espressamente la difesa del diritto patrio²². Sulla sua scia operarono personaggi di valore quali Johann Baptist Suttinger, autore di importanti scritti a carattere pratico²³, Johannes Heinrich Reutter, Johann Weingärtler e Benedikt Finsterwalder²⁴. Nei loro lavori emergeva con chiarezza la consapevolezza dei disagi e delle disfunzioni causati dall'ignoranza delle norme locali, escluse dall'insegnamento universitario e si manifestava l'intento di conferire ad esse dignità scientifica. A risultati particolarmente elevati giunse poi Nikolaus von Beckmann che criticò il sistema particolaristico delle fonti vigenti nell'Impero arrivando a concepire un vasto piano di legislazione unitaria per tutto il territorio²⁵. Questi autori testimoniano che anche nei domini austriaci si erano largamente diffusi i metodi del diritto comune e la scienza giuridica aveva raggiunto un alto livello. Esse tuttavia partecipavano alla generale opposizione nei confronti della emancipazione femminile, che in Austria come si è detto aveva compiuto passi partico-

²¹ Sulla recezione del diritto romano nei territori austriaci cfr. H. BALTL, *Einflüsse des römischen Rechts in Österreich*, in *Jus romanum mediae aevi*, V, 7-9, 1962, p. 61 ss.; G. WESENER, *Der Einfluss von Bartolo da Sassoferrato in Österreich*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano 1962, I, p. 89 ss.; G. WESENER, G. WESENER, *Neuere deutsche Privatrechtsgeschichte im Rahmen der europäischen Rechtsentwicklung*, 3^a ed., Lahr/Schwarzwald 1976, p. 97 ss.; M.R. DI SIMONE, *Aspetti della cultura giuridica austriaca nel Settecento*, Roma 1984, p. 11 ss.; G. WESENER, *Anfänge einer österreichischen "gerichtlichen Rechtsgelehrsamkeit". Zur Prozessrechtslehre und -wissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts*, in *Recht und Geschichte. Festschrift Hermann Baltl zum 80. Geburtstag*, a cura di H. Valentinitz, Graz 1988, p. 619 ss.; ID., *Einflüsse und Geltung des römisch-gemeinen Rechts in den altösterreichischen Ländern in der Neuzeit (16. bis 18. Jahrhundert)*, Wien-Köln 1989; ID., *Humanistische Jurisprudenz in Österreich*, in *Festschrift zum 80. Geburtstag von Hermann Baltl*, a cura di K. Ebert, Wien 1998, p. 369 ss.; H. SCHLOSSER, *Grundzüge der neueren Privatrechtsgeschichte. Rechtsentwicklungen im europäischen Kontext*, 10^a ed., Heidelberg 2005, p. 73 ss.

²² B. WALTHER, *Tractatus Juris Austriaci*, in appendice a J.B. SUTTINGER, *Consuetudines austriacae ad stylum excelsi regiminis infra Anasum accomodatae*, Norimbergae 1716 (2^a ed., *ivi*, p. 1718). Su questo giurista e la relativa bibliografia cfr. G. Wesener, *Bernhard Walther 1516-1584*, in *Juristen in Österreich 1200-1980*, a cura di W. Brauner, Wien 1987, p. 39 ss., p. 369 ss.

²³ J.B. SUTTINGER, *Observationes practicae ad stylum iudicii provincialis Austriae infra Onaesum accomodatae*, Norimbergae 1718; ID., *Consuetudines austriacae*, cit. Su di lui, oltre la bibliografia indicata nella nota 21, cfr. G. WESENER, *Johann Baptist Suttinger und Benedikt Finsterwalder-zwei bedeutende Juristen Österreichs im 17. Jahrhundert*, in *Festschrift für Gernot Kocher zum 60. Geburtstag*, a cura di H. Valentinitz e M. Steppan, Graz 2002, p. 367 ss.; CHR. NESCHWARA, *Johann Baptist Suttinger (1608-1662). Porträt eines bedeutender Juristen Österreichs im Rechtsleben seiner Zeit*, in *Festschrift für Wilhelm Brauner zum 65. Geburtstag. Rechtsgeschichte mit internationaler Perspektive*, a cura di G. Kohl et alii, Wien 2008, p. 363 ss.

²⁴ J.H. REUTTER, *Viginti quinque tabulae juridicae quibus accesserunt variae differentiae juris communis et austriaci aliaeque annotationes in foro, praecipue Austriaco satis utiles*, Ratisbonae 1674; J. WEINGÄRTLER, *Con et discordantia juris consuetudinarii austriaci supra Anasum cum jure communi in quattuor Institutionum libris remonstrata*, Norimbergae 1674; B. FINSTERWALDER, *Practicarum observationum ad consuetudines Archi-Ducatus Austriae Superioris accomodatarum libri quattuor*, 3 voll., Salisburgi 1719-1732. Sulle caratteristiche e i contenuti di queste opere cfr. M.R. DI SIMONE, *Aspetti della cultura giuridica austriaca*, cit., p. 18 ss. e la bibliografia citata *supra* nelle note 21 e 23.

²⁵ N. VON BECKMANN, *Reformata doctrina juris*, Norimbergae 1681; ID., *Idea juris statutarum et consuetudinarii stiriaci et austriaci cum jure romano collati*, Graecii 1688. Su di lui cfr. G. WESENER, *Der Innerösterreichische Regimentsrat Nikolaus von Beckmann und sein Kodifikationsplan*, in *Johann Kepler 1571-1971. Gedankenschrift der Universität Graz*, Graz 1975, p. 641 ss.; M.R. DI SIMONE, *Aspetti della cultura giuridica austriaca*, cit., p. 22 ss.; G. WESENER, *Nikolaus Beckmann 1634-1689*, in *Juristen in Österreich*, cit., p. 49 ss. e pp. 311-312.

larmente significativi. La storiografia ha sottolineato come fossero concordi nel consolidare sul piano teorico l'introduzione di istituti del diritto romano che si prestavano a riallacciarsi alla tradizione medievale della subordinazione delle donne limitandone la capacità. Le argomentazioni utilizzate in questi casi miravano ad avvalorare l'inferiorità del sesso femminile con la motivazione della sua minore attitudine intellettuale dovuta alla debolezza fisica, alla mancanza di giudizio, alla incostanza dell'umore.

Le donne secondo questa concezione necessitavano di norme particolari, ad esse esclusivamente destinate, che le proteggevano dai pericoli e dai raggiri dai quali esse difficilmente potevano difendersi, ma questi "privilegi" a loro volta venivano usati per impedire il miglioramento della loro condizione. Uno strumento importante in tal senso è segnalato da alcuni studiosi nella recezione e nell'ampia diffusione in Austria del senatoconsulto velleiano (D. 16. 1. 2. 1.) che vietava alle donne la *intercessio pro aliis*. Il provvedimento, oggetto di vivace dibattito storiografico circa la datazione e gli obiettivi, da una parte aveva sbarrato alle donne l'accesso alle cariche pubbliche, dall'altra impedito ad esse di concludere vari negozi di diritto privato nei quali si sarebbero obbligate in favore di altri²⁶. Come è stato osservato, le ordinanze territoriali e i progetti legislativi austriaci tra XVI e XVIII secolo contenevano molti riferimenti a questa norma che ampliò la sua circoscritta valenza originaria divenendo un principio portante per limitare la capacità femminile²⁷. Va sottolineato comunque che, a differenza della disposizione giustiniana, le leggi e i giuristi austriaci ammettevano una formale rinuncia al senatoconsulto, da effettuarsi in presenza delle autorità e in particolari condizioni. Di speciale importanza in questo contesto era considerata l'accurata istruzione della donna sulle conseguenze legali della sua decisione che doveva essere impartita da due uomini qualificati e competenti nella materia, scelti tra alcune categorie che davano garanzie di serietà e onestà.

L'argomento della debolezza fisica e stupidità delle donne, avvalorato e diffuso dai giuristi del diritto comune, era usato in alcune fonti austriache per giustificare la presunzione per cui, in caso di morte contemporanea dei coniugi, si assumeva che il marito fosse deceduto dopo la moglie, con significative conseguenze in campo successorio²⁸. Anche per questo aspetto si è individuata una influenza del diritto romano a svantaggio delle donne che è inoltre stata ravvisata nella disciplina del rapporto tra genitori e figli. L'evoluzione verso una maggiore parità tra il padre e la madre nel mondo germanico si sarebbe interrotta con lo spostamento di equilibrio a favore dell'uomo sull'esempio della *patria potestas*²⁹.

Una innegabile influenza romanistica è indicata anche nella normativa sulla tutela fissata per i territori austriaci nelle leggi di polizia e in quelle territoriali del Cinquecento e del Seicento, ma le conseguenze in questo caso non sono considerate troppo negative perché le norme germaniche riuscirono a sopravvivere. Nelle citate fonti infatti le disposizioni giustiniane, la dottrina del diritto

²⁶ Sul dibattito storiografico relativo al senatoconsulto velleiano cfr. H. VOGT, *Studien zum senatus consultum velleianum*, Bonn 1952; D. MEDICUS, *Zur Geschichte des Senatus Consultum Velleianum*, Köln 1957; G. SACCONI, *Apunti sul Senatus consultum Velleianum*, Camerino 1995; EAD., *L'interpretatio del SC. Velleiano e la iurisdictio*, in *Nozione, formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al professor Filippo Gallo*, 3 voll., Napoli 1997, II, p. 235 ss.

²⁷ R. BARTSCH, *Die Rechtsstellung der Frau*, cit., p. 114 ss.; O. LEHNER, *Senatus Consultum Velleianum. Die Wiederkehr einer antiken Rechtsfigur im frühneuzeitlichen österreichischen Recht*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, G.A., CV, 1988, p. 270 ss.; E. KOCH, *Maiores dignitas*, cit., p. 69 ss. e *passim*; U. FLOBMANN, *Die weiblichen Rechtsfreiheiten in der Landtafel ob der Enns*, in *Vestigia iuris romani. Festschrift für Gunter Wesener zum 60. Geburtstag am 3. Juni 1992*, a cura di G. Klingenberg et alii, Graz 1992, p. 131 ss.

²⁸ U. FLOBMANN, *Zur Ordnung der Geschlechter in der Frühneuzeit*, in *Festschrift für Gernot Koehler*, cit., p. 63 ss.

²⁹ U. FLOBMANN, *Die Gleichberechtigung der Geschlechter*, cit., pp. 129-130; EAD., *Frauenrechtsgeschichte*, cit., p. 21.

comune e la tradizione locale si intrecciarono fino a giungere ad una forma più organica nell'ordinanza del 1669 per la bassa Austria (*Gerhabschaftsordnung für Niederösterreich*). In essa, in mancanza di un tutore designato dal defunto, si preferiva la madre ad altri familiari maschi, previa approvazione del tribunale e affiancandole uno o due cotutori tratti dalla famiglia. La donna perdeva il suo ufficio, che passava a questi ultimi, in caso di comportamento disonorevole o di seconde nozze sicché rimanevano ancora notevoli differenze di trattamento tra i sessi. Tuttavia, poiché non solo la vedova ma anche altre donne nominate dal *de cuius* avevano la possibilità di esercitare la tutela, questa disciplina nel complesso è giudicata per i tempi un progresso dovuto essenzialmente al mantenimento delle antiche consuetudini³⁰.

In realtà si può concordare con chi evidenzia la generale misoginia della scienza giuridica dell'età del diritto comune e sostiene che essa concorse in modo significativo a mantenere schemi retrivi, ma l'interpretazione per cui la recezione degli istituti giustinianeî comportò un generale e sistematico regresso nella condizione della donna appare alquanto rigida e forzata. Ampie ed approfondite analisi sulla storia del diritto austriaco dimostrano che nel settore privatistico la maggior parte degli ordinamenti precedenti fu conservata e si verificò un adattamento spesso solo terminologico alle categorie romanistiche senza intaccare la sostanza della tradizione. Tale è il caso dei rapporti patrimoniali tra coniugi, dove è stato evidenziato che l'introduzione del sistema dotale fu utilizzato essenzialmente per fornire un apparato scientifico per la trattazione del diritto locale³¹. I ritocchi marginali ispirati al diritto romano appaiono peraltro favorire le donne: se infatti non si verificò alcun mutamento sostanziale nel sistema della separazione dei beni e nel diritto dell'uomo all'amministrazione e godimento di essi, la posizione della moglie risultò rafforzata dalla introduzione di una ipoteca tacita generale sui beni del marito³². Anche in questo caso alcune fonti austriache consentivano la rinuncia al privilegio, sottoponendola a precise formalità e dopo una adeguata istruzione della donna sulle conseguenze del suo atto³³.

Nelle successioni è stata rilevata una sensibile influenza soprattutto per quanto riguarda il testamento (semplificato nelle forme dalle norme austriache), mentre per la successione legittima ben poche furono le novità rispetto al passato³⁴. Una accurata ricerca mette in luce che per i soggetti appartenenti alla borghesia non c'erano differenze successorie dovute al sesso, mentre per le famiglie signorili e nobili le regole erano ben diverse in quanto dettate dallo scopo di garantire il patrimonio alla discendenza maschile per preservare il potere e lo splendore della casata³⁵. È stato evidenziato come sulla base di norme medievali, poi riprese in età moderna, le figlie fossero escluse dalla eredità paterna *ab intestato* in presenza di successori maschi e fossero obbligate a rinunciare ad essa espressamente al momento del matrimonio, in cambio dell'acquisizione della dote. Questo atto, qualora non fosse stato formalmente compiuto per rifiuto della donna o altre cause, veniva presupposto attraverso una finzione giuridica ma in certi territori asburgici ciò non era neppure necessario in quanto le consuetudini escludevano le donne direttamente, senza bisogno di alcuna formali-

³⁰ U. FLOBMANN, *Die Rechtsstellung der Witwe im Vormundschaftsrecht der Neuzeit*, in *Frau.Recht.Gesellschaft. Seminar zur Frauenrechtsgeschichte*, Linz 1985, p. 142 ss.

³¹ W. BRAUNEDER, *Die Entwicklung des Ehegüterrechts in Österreich*, cit., p. 101 ss.; G. WESENER, *Einflüsse und Geltung*, cit., pp. 66-67.

³² *Ibidem*; W. OGRIS, voce *Verwaltungsgemeinschaft*, cit., col. 878.

³³ U. FLOBMANN, *Die weiblichen Rechtsfreiheiten*, cit., pp. 136-137.

³⁴ G. WESENER, *Geschichte des Erbrechtes in Österreich seit der Rezeption*, Graz-Köln 1957; ID., *Einflüsse und Geltung*, cit., p. 79 ss.

³⁵ Per un ampio e preciso quadro delle norme successorie per le donne nei territori austriaci cfr. G. WESENER, *Geschichte des Erbrechtes in Österreich*, cit., p. 84 ss.

tà. Nel diritto romano tale rinuncia, come tutti i patti successori, non era valida, mentre il diritto canonico la ammetteva in quanto accompagnata dal giuramento, ma negli usi austriaci essa era prevista senza alcun altro elemento rafforzativo ed era considerata come un contratto nel quale la dote fungeva da risarcimento per la perdita della porzione di beni paterni. In tale contesto sembra di potere affermare che il diritto romano ebbe una influenza favorevole sulla promozione dei diritti delle donne in quanto la rinuncia non riguardava la successione testamentaria, attraverso la quale le figlie potevano accedere al patrimonio del defunto insieme ai fratelli. Inoltre la dottrina e la giurisprudenza austriache tentarono di limitare la portata di questa prassi proprio perché contravveniva alle norme giustinianee³⁶.

Come è stato sottolineato, le diseguaglianze giuridiche tra i sessi vanno valutate e possono essere correttamente comprese solo se inserite nel contesto del sistema sociale e giuridico cetuale che era caratterizzato da una rete di profonde e radicate differenze di *status* tra le persone. La nobiltà, la borghesia cittadina, i contadini, il clero si muovevano su piani diversi in base a regole proprie di ciascuna categoria, concorrendo ad un assetto fondato sull'“ordine della diseguaglianza”. A tale logica si allineava l'intero l'ordinamento e le discrepanze tra i sessi confermavano il quadro generale: l'uomo e la donna rivestivano ruoli completamente diversi nella famiglia e nella comunità e i loro diritti riflettevano questa realtà³⁷.

2. La dottrina giusnaturalistica

La storiografia ha messo in luce che il superamento della profonda disparità fra uomo e donna cominciò a profilarsi sul piano teorico nell'ambito della scuola del diritto naturale moderno sviluppatosi nel XVII secolo. Mentre i giuristi di formazione tradizionale continuarono ad accogliere senza contestazioni il modello cetuale e con esso la concezione patriarcale e autoritaria della famiglia fondata sulla dottrina aristotelica e sulla tradizione teologica e canonistica, i giusnaturalisti avviarono l'erosione di quel consolidato assetto e aprirono la via a nuove prospettive. Postulati caratteristici di questa numerosa e variegata schiera di autori, quali l'esistenza di diritti innati, la valorizzazione dell'individuo e l'eguaglianza naturale delle persone non potevano non influire sulla riflessione relativa ai rapporti tra i sessi. Attente analisi hanno illustrato le posizioni dei principali scrittori di diritto naturale in questa materia, non mancando di evidenziare le incongruenze e le incertezze del loro pensiero³⁸.

³⁶ Ivi, p. 92. Sulla *exclusio propter dotem* e le posizioni dei dottori medievali in proposito cfr. M. BELLOMO, *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi. Contributo alla storia della famiglia medievale*, Milano 1961, p. 163 ss.; M.T. GUERRA MEDICI, *L'esclusione delle donne dalla successione legittima e la Constitutio super statutariis successio-nibus di Innocenzo XI*, in *Rivista di storia del diritto italiano*, LVI, 1983, p. 261 ss.; L. MAYALI, *Droit savant et coutumes. L'exclusion des filles dotées XII^{ème}-XV^{ème} siècles*, Frankfurt am Main 1987; A. ROMANO, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino 1994, p. 42 ss.

³⁷ G. DILCHER, *Die Ordnung der Ungleichheit. Haus, Stand und Geschlecht*, in *Frauen in der Geschichte des Rechts*, cit., p. 55 ss.

³⁸ M. WEBER, *Ehefrau und Mutter*, cit., p. 292 ss.; V.M. ERLE, *Die Ehe im Naturrecht des XVII Jahrhunderts: ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Grundlagen des modernen Eherechts*, Göttingen 1952; D. SCHWAB, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Bielfeld 1967, p. 125 ss.; ID., *Die Familie als Vertragsgesellschaft im Naturrecht der Aufklärung*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, I, 1972, p. 357 ss.; U. VOGEL, *Gleichheit und Herrschaft in der ehelichen Vertragsgesellschaft – Widersprüche der Aufklärung*, in *Frauen in der Geschichte des Rechts*, cit., p. 265 ss.; A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe. Persönliche Stellung von Frau und Mann im Recht der ehelichen Lebensgemeinschaft 1700-1914*, Köln-Weimar-Wien 2003, p. 420 ss.; M.G. DI RENZO VILLATA, *Il matrimonio tra sacro e profano. Dalla*

Quanto fosse tenace l'attaccamento alle impostazioni del passato è dimostrato dall'atteggiamento di Ugo Grozio, considerato comunemente il fondatore stesso del giusnaturalismo. Egli, nonostante il carattere avanzato delle sue affermazioni sui diritti umani, manteneva una visione patriarcale secondo la quale la donna doveva essere nettamente subordinata al marito a causa della debolezza fisica e delle scarse capacità intellettuali, arrivando a delineare una condizione giudicata da taluno persino peggiore del diritto vigente ai suoi tempi. Non senza ironia è stato osservato che le affermazioni circa le deficitarie qualità fisiche e mentali femminili furono pubblicate dal giurista nel suo famoso trattato *De jure belli ac pacis* dopo che la moglie era riuscita a farlo evadere dal carcere trasportandolo in una cesta solo con l'aiuto di una domestica³⁹. A conclusioni diverse giungeva Thomas Hobbes secondo il quale la donna non era per diritto di natura sottomessa all'uomo, come dimostravano anche esempi storici e mitologici di regine e di figure femminili forti e dominanti, mentre il matrimonio non costituiva un vincolo sacro ma un contratto i cui effetti venivano regolati dal diritto civile. Un significativo contributo verso una concezione più paritaria fu offerto anche da John Locke che rifiutò il potere pressoché assoluto del padre e, in polemica con Robert Filmer, attribuì ad entrambi i genitori una limitata autorità sui figli, funzionale alla loro educazione, nel contesto di una visione individualistica della famiglia analoga a quella dello Stato⁴⁰.

Non lontana dalla posizione di Hobbes appare quella di Samuel Pufendorf che escludeva la dipendenza naturale tra le persone derivante dalla forza fisica e sosteneva il carattere pattizio dell'unione coniugale nella quale le parti si potevano accordare in diverse maniere dando vita a sei principali forme di rapporto. Fra esse l'autore riteneva migliore quella in cui si realizzava una moderata preminenza dell'uomo al quale non competeva perciò una *potestas* ma una *directio* e che era *caput* non della moglie ma della famiglia. In tal modo egli non eliminava la concezione patriarcale ma gettava le basi per una sua erosione aprendo la via ad importanti progressi. Christian Thomasius oscillò tra le opinioni di Pufendorf, che seguì e sviluppò soprattutto nei primi scritti, e la concezione conservatrice dell'*imperium maritalis* alla quale ritornò nelle opere dell'età più avanzata, mentre Johann Jacob von Ryssel, poco conosciuto professore all'Università di Lipsia, elaborò una teoria molto progressista della eguaglianza tra i sessi, che superò in alcuni punti gli altri scrittori ma restò senza seguaci e fu sottovalutata dalla storiografia⁴¹. Grande influenza ebbe invece l'opera di Christian Wolff per il quale il matrimonio era fondato su un contratto avente lo scopo della generazione ed educazione della prole con uguali obblighi da parte dei due genitori che erano posti sullo stesso piano. Solo un accordo tra i coniugi poteva giustificare a questo punto l'obbligo di soggezione e di obbedienza della moglie e la circostanza che tale accordo fosse stato stipulato tacitamente non inficiava la sua natura pattizia. Come è stato osservato, Wolff asserì con maggiore chiarezza e precisione la teoria già delineata da Pufendorf e si mostrò perciò rispetto a lui più incline a promuovere i diritti femminili affossando in astratto il vecchio modello teorico del potere maschile. Tuttavia arrivò a fornire una nuova legittimazione di quest'ultimo, sostenendo che, nella prassi, la donna che si

lezione giusnaturalistica al giurisdizionalismo, in *Diritto e religione. Tra passato e futuro*. Atti del Convegno internazionale Villa Mondragone – Monte Porzio Catone (Roma) 27-29 novembre 2008, a cura di A.C. Amato Mangiameli e M.R. Di Simone, Roma 2010, p. 259 ss.

³⁹ A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., p. 424.

⁴⁰ Sulla patria potestà nel pensiero dei giusnaturalisti, in particolare di Locke, cfr. P. COSTA, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, I, *Da Hobbes a Bentham*, Milano 1974, p. 313 ss.; M. CAVI-NA, *Il potere del padre*, I, *Configurazioni e "ius corrigendi": lineamenti essenziali nella cultura giuridica italiana preunitaria (1804-1859)*, Milano 1995, p. 35 ss.

⁴¹ A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., p. 446 ss.

sposava acconsentiva tacitamente alla sua subordinazione⁴². Questo compromesso esprime efficacemente la coesistenza tra l'esigenza di rinnovamento e l'attaccamento alla tradizione degli scrittori del diritto naturale. Senza dubbio essi non mirarono direttamente all'eguaglianza giuridica tra i sessi ma, sia pure con incertezze, contraddizioni e condizionamenti derivanti dalla legislazione e dalla mentalità dell'epoca, posero le premesse per una svolta rispetto al passato. Soprattutto la teoria contrattuale del matrimonio rivestì un rilievo importante in questo senso perché prospettava la possibilità che i rapporti tra i coniugi si configurassero in maniera diversa da quelli tramandati da secoli e quindi che la donna raggiungesse un ruolo paritario.

Nei territori austriaci la diffusione del giusnaturalismo moderno, sviluppatosi soprattutto nei Paesi protestanti, avvenne con difficoltà e ritardo a causa della diffidenza e della opposizione che esso suscitava in un ambiente culturale egemonizzato dallo spirito controriformistico, dai metodi scolastici e dalla presenza dei gesuiti. Tuttavia durante la seconda metà del Settecento si era verificata una profonda svolta e, in connessione con le riforme teresiane del sistema universitario e dell'insegnamento del diritto, i principi della legge naturale avevano assunto un ruolo di primo piano⁴³. In tale evoluzione rivestì un'importanza determinante l'opera del grande giurista, docente e riformatore Carlo Antonio de' Martini il quale nei suoi manuali recepì le posizioni degli scrittori protestanti conciliandole con la dottrina della Chiesa⁴⁴. Egli seguì soprattutto le posizioni di Wolff che si prestavano meglio delle altre a tale scopo poiché erano basate su una visione unitaria del diritto, della morale e della religione e anche nella concezione della famiglia è individuabile una significativa influenza del filosofo tedesco.

Nel *De lege naturali positiones* il tema dei rapporti familiari è inserito nell'ambito della trattazione sulle società delle quali era considerato un caso particolare. Va sottolineato che Martini basava la sua esposizione sulla affermazione preliminare per cui gli esseri umani erano uguali secondo la legge di natura e perciò acquistavano un diritto perfetto a limitare l'indipendenza e l'eguaglianza primigenia di altre persone solo in virtù di un patto o di una norma positiva⁴⁵. Egli definiva poi il concetto di società in generale precisando che essa era caratterizzata da un fine comune, dall'unione

⁴² *Ivi*, p. 452.

⁴³ Sul giusnaturalismo nelle università austriache e la relativa bibliografia cfr. M.R. DI SIMONE, *Aspetti della cultura giuridica austriaca*, cit., p. 37 ss.; EAD., *L'influenza di Christian Wolff sul giusnaturalismo dell'area asburgica e italiana*, in *Dal "De iure naturae et gentium" di Samuel Pufendorf alla codificazione prussiana del 1794*. Atti del Congresso internazionale, Padova 25-26 ottobre 2001, a cura di M. FERRONATO, Padova 2005, p. 221 ss.

⁴⁴ Su di lui cfr. M.R. DI SIMONE, *Aspetti della cultura giuridica austriaca*, cit., p. 65 ss.; H. SCHLOSSER, *Karl Anton von Martini zu Wasserberg*, in *Juristen in Österreich 1200-1980*, cit., p. 77 ss.; M. HEBEIS, *Karl Anton von Martini: (1726-1800); Leben und Werk*, Frankfurt a.M. 1996; A.A. CASSI, *Il "bravo funzionario" asburgico tra Absolutismus e Aufklärung. Il pensiero e l'opera di Karl Anton von Martini (1726-1800)*, Milano 1999; *Naturrecht und Privatrechtskodifikation*. Tagungsband des Martini-Colloquiums 1998, a cura di H. Barta et alii, Wien 1999; R. PANCHERI, *Carlo Antonio Martini. Ritratto di un giurista al servizio dell'impero*, Trento 2000; M.G. DI RENZO VILLATA, *Verri, Martini e il Regolamento giudiziario. Riflessioni sparse in tema di conservare o distruggere*, in *Studi di storia del diritto*, III, Milano 2001, p. 641 ss.; *Storia, istituzioni e diritto in Carlo Antonio de Martini (1726-1800)*, 2. Colloquio europeo Martini, Trento 18-19 ottobre 2000, a cura di H. Barta et alii, Trento 2002; M.G. DI RENZO VILLATA, *In un turbinio di modelli. Il processo civile in Lombardia tra fervore progettuale, realtà normativa e pratica (1801-1806)*, in *La formazione del primo Stato italiano e Milano capitale 1802-1814*, Milano 13-16 novembre 2002, a cura di A. Robbiati Bianchi, Milano 2006, p. 159 ss.; EAD., *Droit et justice au XVIII^e siècle dans la Lombardie autrichienne*, in *Études sur le 18^e siècle*, XXXVI, 2008, p. 125 ss.; E. FORSTER, *Karl Anton Freiherr von Martini (1726-1800)*, in *Deutsche und Europäische Juristen aus neun Jahrhunderten*, a cura di G. Kleinheyer-J.Schröder, 5^a ed., Heidelberg 2008, p. 277 ss. In particolare sulle sue teorie circa la condizione della donna nella famiglia cfr. A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., p. 459-460; U. FLOBMANN, *Frauenrechtsgeschichte*, cit., pp. 94-95.

⁴⁵ C.A. DE MARTINI, *De lege naturali positiones in usum auditorii vindobonensis*, Viennae 1772, cap. XXIV, *De societate generatim*, n. DCLX, p. 212.

delle volontà dei membri, dalla collaborazione e dall'aiuto reciproco, dalla presenza di attività tese a realizzare l'obiettivo e ne descriveva infine i tipi fondamentali (volontaria o necessaria, composita o semplice, uguale o disuguale)⁴⁶. Tra le innumerevoli forme esistenti nella realtà, annunciava di volerle esaminare nei dettagli solo tre semplici (*coniugalis, parentalis, herilis*) e una composita (*domus aut familia*). In tal modo venivano presi in esame tutti gli aspetti relativi alla famiglia nella loro complessità fondandoli sulla solida premessa di una origine contrattuale incardinata nel superiore disegno divino⁴⁷.

La società coniugale in questa prospettiva era vista quale diretta derivazione dalla volontà di Dio di conservare la specie umana attraverso l'unione dell'uomo e della donna con la conseguente generazione ed educazione della prole⁴⁸. Il matrimonio era definito come uno *status* che comportava obbligazioni particolari, nel quale ciascuna delle parti acquisiva un diritto perfetto sull'altra in funzione del fine comune della propagazione del genere umano. La *libido vaga* e il concubinato contrastavano con questo scopo, mentre l'unione stabile tra gli sposi costituiva una società semplice, comune a tutti i popoli e necessaria rispetto all'obiettivo, sebbene non potesse considerarsi obbligatoria per tutti gli individui in quanto anche nel celibato si manifestava la gloria del Creatore⁴⁹. Martini aderiva ai principi del giusnaturalismo e dell'illuminismo affermando con decisione la natura contrattuale del matrimonio che nasceva da un accordo volontario nel quale il consenso era essenziale condizione della validità. Sosteneva perciò che i difetti derivanti dalle condizioni mentali e fisiche, dall'età e dalla capacità procreativa dei contraenti lo rendevano nullo, mentre l'errore, il dolo, la violenza esentavano dalle obbligazioni del negozio che tuttavia poteva essere successivamente sanato⁵⁰. In coerenza con queste premesse, il giurista trentino espressamente asseriva che i diritti e i doveri dei coniugi erano gli stessi e a nessuno dei due era lecito imporre all'altro la propria volontà in quanto il matrimonio era *societas aequalis* a meno che una delle due parti con speciale patto espresso o tacito avesse ottenuto l'*imperium*. La posizione di Martini appare qui più avanzata di quella dei giusnaturalisti precedenti configurando chiaramente una eguaglianza tra il marito e la moglie ciascuno dei quali poteva assumere la direzione degli affari domestici. Che gli sposi si trovassero in condizioni di parità e il ruolo preminente potesse essere svolto anche dalla moglie è confermato nella osservazione conclusiva del paragrafo. Qui Martini osservava che l'opinione diffusa per cui nell'uomo si riscontrerebbe maggiore capacità e prudenza spesso risultava errata e non corrispondente alla realtà ma, anche ammettendo le superiori qualità maschili, in ogni caso esse avrebbero costituito solo una attitudine al comando, non un diritto perfetto⁵¹.

Questa idea è ulteriormente rafforzata in alcuni paragrafi successivi nei quali si specificavano i doveri del matrimonio, strettamente derivanti dallo scopo della procreazione che costituiva la misura stessa di ogni regola. Martini prevedeva per entrambi gli sposi l'obbligo di coabitazione, di gestione comune degli affari domestici, di fedeltà, e stabiliva con decisione che essi dovevano sostenere insieme (*simul*) gli oneri finanziari per le varie necessità della famiglia e fornire congiuntamente (*conjunctim*) gli alimenti ai figli⁵². Il fine della educazione della prole era alla base del

⁴⁶ *Ivi*, n. DCLXII ss., p. 213 ss.

⁴⁷ *Ivi*, cap. XXV, *De societate conjugali*, n. DCXCIV, p. 221.

⁴⁸ *Ivi*, n. DCXCV ss., p. 222.

⁴⁹ *Ivi*, n. DCXCVIII ss., pp. 222-223.

⁵⁰ *Ivi*, n. DCCII-DCCIII, p. 224.

⁵¹ *Ivi*, n. DCCI, pp. 223-224.

⁵² *Ivi*, n. DCCXX-DCCXI, p. 226.

giudizio negativo sulla poligamia femminile che disincentivava i padri dall'occuparsi dei figli, mentre su quella maschile il giurista trentino esprimeva parere meno deciso anche perché essa era stata permessa da Dio agli Ebrei, come testimoniato nell'Antico Testamento⁵³. L'indissolubilità del vincolo era a suo avviso necessario per garantire il raggiungimento dell'obiettivo della società coniugale, ma in particolari circostanze (come la sterilità di una parte, la morte dei figli o il compimento della loro educazione, l'adulterio, la crudeltà del comportamento e l'impossibilità della conciliazione), Martini non escludeva che, in base a criteri puramente razionali, si potesse ammettere il divorzio⁵⁴.

Nella trattazione del rapporto con i figli, il giurista trentino ribadiva la sua impostazione egualitaria. Va sottolineato infatti che nel capitolo dedicato a questo tema, egli non nominava la patria potestà ma si riferiva sempre solo a quella dei genitori, ponendoli sullo stesso piano. Martini osservava che l'impulso a crescere ed educare la prole proveniva in primo luogo dalla "*vox naturae quae vox Dei est*" e poi dal fine del matrimonio e dal patto coniugale il quale creava una obbligazione perfetta a carico del padre e della madre⁵⁵. Essi erano tenuti a rendere i figli capaci di provvedere a se stessi in armonia con le leggi naturali e civili e la loro funzione di direzione e guida "*jus est, quod parentalem potestatem appellamus*"⁵⁶. Respingendo le opinioni di Pufendorf circa il presunto patto tra genitori e figli e quelle di Hobbes per cui il figlio apparteneva alla madre *jure occupationis*, Martini si accostava a Grozio nel ritenere che tale potestà derivasse direttamente dalla generazione. Affermava che, lungi dall'essere illimitata, essa si estendeva alle sole azioni rispettose del diritto naturale dei figli e finalizzate al loro benessere fisico e spirituale. Negare gli alimenti e lederne il corpo o l'anima costituivano violazioni non solo della legge di natura ma anche del patto coniugale e dell'altro coniuge, pertanto le regole e le punizioni imposte dai genitori dovevano essere strettamente funzionali allo scopo educativo⁵⁷.

La concezione dell'autore riflette gli ideali illuministici di valorizzazione dell'individuo nella definizione dei rapporti e nella delimitazione dei poteri tra le generazioni mirando a rendere più autonoma la condizione dei soggetti. In questa prospettiva, i genitori potevano ripetere dai figli ormai adulti e abbienti le spese sostenute per la loro educazione, avevano diritto ad essere mantenuti da loro in caso di necessità e ad essere sempre rispettati, ma non erano legittimati ad avanzare ulteriori pretese sulle loro sostanze "*nec enim parentes sunt veri liberorum domini*"⁵⁸. Inoltre, contro chi sosteneva che la potestà dei genitori avesse durata illimitata, Martini affermava che essa doveva cessare al compimento della maggiore età poiché l'anima era data da Dio e i figli non costituivano una proprietà dei genitori⁵⁹. L'autore alla fine del capitolo tornava a sottolineare che le obbligazioni nei confronti della prole erano le stesse per il padre e la madre e la potestà parentale era comune, di conseguenza alla morte di uno dei coniugi, essa era devoluta al superstite, mentre le sue modalità di esercizio potevano essere concordate anche con patto tacito. La responsabilità di crescere ed educare i figli naturali ricadeva invece sulla sola madre data l'incertezza della paternità⁶⁰. Tuttavia in

⁵³ *Ivi*, n. DCCVI ss., pp. 225-226.

⁵⁴ *Ivi*, n. DCCXXIV, p. 230.

⁵⁵ *Ivi*, cap. XXVI, *De societate parentum et liberorum*, n. DCCXXVI, p. 231.

⁵⁶ *Ivi*, n. DCCXXVII, p. 231.

⁵⁷ *Ivi*, n. DCCXXVIII ss., p. 231 ss.

⁵⁸ *Ivi*, n. DCCXXXVI, p. 234.

⁵⁹ *Ivi*, n. DCCXLI, p. 235.

⁶⁰ *Ivi*, n. DCCXLV-DCCXLVI, pp. 236-237.

un'altra opera Martini si mostrava sollecito verso la difficile situazione delle donne disonorate, suggerendo ai governanti di creare apposite strutture di accoglienza per permettere loro di partorire in segreto e senza conseguenze sulla loro buona reputazione⁶¹.

Nel capitolo dedicato alla famiglia nel suo complesso Martini puntualizzava e approfondiva alcuni aspetti già toccati in precedenza precisando che nella società costituita dalla *domus aut familia* si individuavano due diversi gradi di membri, gerarchicamente ordinati. Il primo, costituito dal padre e dalla madre (che erano coniugi, genitori e padroni), era in una posizione di netta superiorità rispetto al secondo formato dai figli, le figlie e i servitori⁶². Il giurista trentino coglieva qui l'occasione per riaffermare l'idea della parità tra uomo e donna nella conduzione degli affari domestici asserendo che "*pater et materfamilias sunt familiae capita et imperantes*". I genitori detenevano un comune diritto sui figli e i servi, acquisito per consenso, con la conseguenza "*ut naturaliter aequales sint, et unam moralem personam constituent*". Aggiungeva poi che talvolta poteva accadere che l'intera potestà fosse attribuita ad uno solo dei coniugi, come nel caso di morte dell'altro o di patto espresso o tacito⁶³. Appare significativo che egli non assegni affatto al marito un ruolo di indiscussa e ovvia preminenza, come avevano fatto altri giusnaturalisti, ma lasci chiaramente aperta la possibilità che sia la moglie ad essere investita di una *potestas* che (secondo quanto spiegava poi) era molto ampia e comprendeva il diritto perfetto a stabilire le regole di comportamento dei sottoposti e le relative sanzioni⁶⁴. Martini qui si distaccava anche dal pensiero di Wolff, al quale costantemente si ispirava, in quanto non accennava neppure alla tesi, sostenuta dal filosofo tedesco, per cui con il matrimonio la donna accettava nella prassi un patto tacito di subordinazione al coniuge. L'orientamento verso la parità dei sessi è ulteriormente confermato dalla successiva affermazione per cui il padre e la madre dovevano stabilire insieme le azioni per promuovere il benessere della comunità familiare e perciò violavano il diritto naturale se si adoperavano per diminuire l'autorità l'uno dell'altro, trascuravano di guidare i figli e i domestici, davano il cattivo esempio o non correggevano gli abusi nei rapporti vicendevoli tra i figli e i servitori⁶⁵. Ancora una volta Martini non faceva distinzione tra il ruolo del marito e quello della moglie che indicava congiuntamente quali *familiae capita*, in una prospettiva che appare senza dubbio molto più avanzata rispetto alla dottrina e alla mentalità dominanti ai suoi tempi.

3. La legislazione del Settecento

La storiografia ha spesso affrontato la questione di quanto e come la riflessione giusnaturalistica sul tema dei diritti delle donne abbia trovato riscontro nel lungo e complesso lavoro legislativo svoltosi nella seconda metà del Settecento che approdò alla emanazione del codice civile (*Allge-*

⁶¹ C.A. DE MARTINI, *Positiones de jure civitatis in usum auditorii vindobonensis*, Vindobonae, 1768, cap. V, *De suprema imperantis inspectione et jure politiae*, n. CXV-CXVI, pp. 56-57. Questa idea fu ripresa e sviluppata dall'allievo di Martini, il riformatore Joseph von Sonnenfels, che trattò il tema con maggiore ampiezza, criticò le sanzioni religiose e sociali imposte alle madri nubili e propose iniziative a loro favore (*Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanz*, 3 voll., 8^a ed., I, Wien 1819, p. 246 ss.). Sul punto cfr. M.R. DI SIMONE, *Aspetti della cultura giuridica austriaca*, cit., pp. 182-183.

⁶² C.A. DE MARTINI, *De lege naturali positiones*, cit., cap. XXVIII, *De domo seu familia, et successionis jure*, n. DCCLXXIII, p. 244.

⁶³ *Ivi*, n. DCCLXXVI, p. 245.

⁶⁴ *Ivi*, n. DCCLXXVIII, p. 245.

⁶⁵ *Ivi*, n. DCCLXXXI, p. 246.

meines Bürgerliches Gesetzbuch) del 1811⁶⁶. Le prime tappe di questo cammino sono costituite, come è noto, dal *Codex Thesianus juris civilis*, ultimato nel 1766 e messo da parte a causa della sua mole pletorica e dell'impostazione poco adatta alla pratica⁶⁷ e dal progetto più conciso ma ancora insoddisfacente realizzato da Johann Bernhard Horten nel 1772 e rielaborato fino al 1776⁶⁸. Questi due testi rimasero privi di sanzione ufficiale, mentre entrarono in vigore l'ordinanza matrimoniale (*Verordnung in Ehesachen*) emanata da Giuseppe II il 16 gennaio 1783⁶⁹ e il codice civile giuseppino (*Josephinisches Gesetzbuch*) del 1786⁷⁰. La ricerca di una redazione più perfetta e completa proseguì poi con il progetto Martini del 1796 che ebbe una parziale applicazione nella Galizia orientale (*Westgalizisches Gesetzbuch*)⁷¹ ed è considerato di grande rilievo dagli studiosi i quali tendono oggi a rivalutare il ruolo del suo estensore nella vicenda della codificazione asburgica rispetto a quello del suo allievo Franz von Zeiller.

In questi testi normativi è innanzitutto da sottolineare la progressiva laicizzazione del matrimonio e la correlativa espansione dell'intervento dello Stato in questa materia. Nei primi due progetti in effetti, l'unione coniugale era ancora considerata essenzialmente come sacramento e perciò la sua regolamentazione era in gran parte basata sul diritto canonico che veniva ripreso e integrato da disposizioni laiche. Nella legislazione giuseppina invece si realizzava un decisivo passo verso la secolarizzazione che appare l'obiettivo principale dell'ordinanza del 1783, poi confermato nel codice e accentuato nel progetto Martini. Il carattere sacramentale del matrimonio, nelle intenzioni del legislatore, doveva cedere il posto ad una concezione contrattuale regolata dalla autorità statale, né la presenza dei sacerdoti, richiesta per la celebrazione dell'atto, contraddiceva questa impostazione, in quanto essi assumevano la funzione di pubblico ufficiale.

Significativo progresso va considerato il fatto che il *Codex Thesianus*, nonostante le lacune e le imprecisioni, tentasse di dettare per la prima volta una disciplina tendenzialmente compiuta del diritto delle persone nell'ambito della famiglia, che mancava nelle ordinanze territoriali e di polizia del XVI e XVII secolo perché in gran parte demandata alla consuetudine e alle norme ecclesiastiche⁷². In questo progetto la disciplina in materia era inserita nel secondo capitolo dedicato ai vari

⁶⁶ Sulla storia dei tentativi di codificazione in Austria nella seconda metà del Settecento cfr. H.E. STRAKOSCH, *State Absolutism and the rule of Law. The Struggle for the Codification of Civil Law in Austria 1753-1811*, Sydney 1967; G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976, p. 245 ss., p. 506 ss.; G. WESENER, G. WESENER, *Neuere deutsche Privatrechtsgeschichte*, cit., p. 149 ss.; F. WIEAKER, *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, trad. it., Presentazione di U. Santarelli, I, Milano 1980, p. 512 ss.; *Naturrecht und Privatrechtsgeschichte*, cit.; A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, II, Milano 2005, p. 253 ss.; H. SCHLOSSER, *Grundzüge der neueren Privatrechtsgeschichte*, cit., p. 135 ss.

⁶⁷ Il testo è pubblicato con il titolo *Codex worin für alle dero königl. Böhmische und österreichische Erblande ein jus privatum certum et universale statuirte wird*, in PH. HARRAS VON HARRASOWSKY, *Der Codex Thesianus und seine Umarbeitungen*, 5 voll., Wien 1883-1886, I, II, III.

⁶⁸ *Entwurf Horten*, in PH. HARRAS VON HARRASOWSKY, *Der Codex Thesianus*, cit., IV.

⁶⁹ Il testo della legge è pubblicato in *Joseph des zweiten Römischen Kaisers Gesetze und Verfassungen im Justiz-Fache*, I, Wien 1817, n. 117, p. 192 ss.

⁷⁰ *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch*, in *Joseph des zweiten Römischen Kaisers Gesetze und Verfassungen*, cit., III, Wien 1817, n. 591, p. 71 ss.

⁷¹ *Bürgerliches Gesetzbuch nach dem Entwurfe Martini's*, in PH. HARRAS VON HARRASOWSKY, *Der Codex Thesianus und seine Umarbeitungen*, cit., V.

⁷² Sui diritti delle donne nel *Codex Thesianus* cfr. O. EDLBACHER, *Die Familienrechtsgesetzgebung in Österreich*, in *Justiz und Zeitgeschichte*, III, *Geschichte der Familienrechtsgesetzgebung in Österreich*, a cura di E. Weinzierl e K.R. Stadler, Wien s.d., p. 126 ss.; A.M. STURM, *Das josephinische Leitbild der Frau in Ehe und Familie*, tesi di dottorato, Linz 1988, p. 83 ss.; A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., *passim*.

tipi di *status* (*Stand*) delle persone, in una sezione riservata allo *status* della casa (*Hausstand*), intesa come ampia comunità che comprendeva i rapporti tra i coniugi, tra i genitori e i figli e tra i padroni e i domestici⁷³. I ruoli delle diverse componenti erano collocati in una organizzazione gerarchica nella quale l'uomo era definito il capo della società familiare mentre la moglie, i figli e i servitori espressamente indicati quali sottoposti. In particolare al marito era riconosciuto il diritto ad una sorta di potestà ("*eine Art von Gewalt*") nei confronti della moglie che tuttavia egli doveva esercitare secondo ragione, onestà e equità in ottemperanza alle leggi divine, ecclesiastiche e laiche⁷⁴. Come è stato notato da Arne Dunker nel suo imponente studio, la preminenza dell'uomo era qui stabilita non solo in riferimento alla intera vita matrimoniale ma specificamente alla persona della moglie che veniva a trovarsi in una netta posizione di inferiorità⁷⁵. Al riguardo l'autrice afferma che il termine *Gewalt* non va sopravvalutato in modo antistorico attribuendogli il significato di una illimitata facoltà di imposizione sulla donna poiché allora esso aveva una valenza diversa dalla odierna e più limitata, corrispondendo al concetto latino di *potestas maritalis*. Tuttavia non va neppure sottovalutato, in quanto indicava che la donna non era considerata un soggetto ma un oggetto a disposizione del marito e stabiliva un rapporto fra i coniugi che seguiva il modello della patria potestà sui figli minori, in una visione fortemente patriarcale dei rapporti tra i sessi. Inoltre i poteri del marito e i suoi limiti erano esposti in modo vago e poco chiaro sicché non valevano né a circoscrivere il raggio di azione dell'uomo né a fornire alla moglie una valida misura per usufruire eventualmente della tutela giuridica. Contro la proposta di alcuni membri della commissione che avrebbero voluto precisare la posizione della sposa come compagna di vita dello sposo conferendole una maggiore autonomia, la versione definitiva della norma del progetto si era adeguata alla tradizione senza tenere conto delle nuove aperture giusnaturalistiche⁷⁶. Tuttavia non era previsto espressamente il tradizionale diritto del marito a punire la moglie, presente invece in alcune legislazioni coeve dell'area germanica e, sebbene non sia escluso che esso potesse essere compreso nella nozione generale di potestà, il progetto teresiano appare per questo aspetto meno retrivo.

I doveri reciproci dei coniugi erano in gran parte ancora ritenuti di competenza della normativa ecclesiastica, ma non mancava la precisazione di alcuni punti che avevano rilevanza economica e sociale. Così veniva imposto all'uomo di mantenere, rappresentare e proteggere la moglie che acquisiva il nome, le insegne e la partecipazione agli onori sociali della famiglia nella quale entrava, mentre era tenuta a seguire il marito nel luogo di abitazione, a collaborare alla sua professione, a curare la casa⁷⁷.

Dal punto di vista dei rapporti patrimoniali, il *Codex Theresianus* aboliva l'ipoteca tacita legale e regolava secondo gli schemi acquisiti il sistema della separazione dei beni⁷⁸. Esso accordava alle parti la libera utilizzazione dei propri averi ma riservava al marito, in virtù della presunzione di un tacito accordo, l'amministrazione di quelli della moglie. In effetti era previsto che questa potesse manifestare la volontà di togliere al coniuge questo diritto e le era consentito di occuparsi personalmente dei suoi affari, ma al marito spettava in ogni caso un controllo sui suoi atti per evitare di-

⁷³ PH. HARRAS VON HARRASOWSKY, *Der Codex Theresianus*, cit., I, *Von dem Recht der Personen*, cap. II, *Von dem Stand der Menschen*, p. 54 ss. e p. 59 ss.

⁷⁴ *Ivi*, n. 67.

⁷⁵ A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., p. 503 ss.

⁷⁶ PH. HARRAS VON HARRASOWSKY, *Der Codex Theresianus*, cit., I, 77, nota 17.

⁷⁷ *Ivi*, I, cap. II, cit., n. 68 ss.

⁷⁸ *Ivi*, I, cap. III, *Von Ehebindnissen*, p. 86 ss., n. 204 ss.

spersioni del patrimonio⁷⁹. La capacità della donna del resto continuava ad essere limitata dalla recezione del senatoconsulto velleiano⁸⁰, anche se un progresso rispetto alle consuetudini passate si può individuare nella norma con cui veniva escluso il godimento da parte del marito dei frutti dei beni della moglie senza un espresso accordo⁸¹. La differenza tra i ceti emergeva nella disposizione per cui erano vietate alle classi elevate le donazioni al coniuge eccedenti un terzo dei beni della sposa e un quarto di quelli dello sposo, mentre ai commercianti, artigiani e contadini era consentito il conferimento di tutte le risorse in un contratto di comunione⁸².

Nei confronti dei figli, la donna aveva diritti molto limitati rispetto a quelli del marito poiché la patria potestà, alla quale era dedicato un intero capitolo⁸³, spettava al padre che poteva disporre ampiamente delle persone, dei beni e delle azioni dei figli. Il progetto stabiliva espressamente che essi erano a lui soggetti e perciò tenuti ad eseguire i suoi comandi purché non contrari ai buoni costumi e alle leggi divine e umane, mentre egli amministrava i loro beni godendone i frutti e li rappresentava nei tribunali e altrove. Obbligo precipuo del genitore era il mantenimento della prole mentre la madre subentrava in questo compito solo in caso di indigenza del marito essendo invece suo dovere di curare, educare e sorvegliare i figli.

Per quanto riguarda la tutela, il *Codex Theresianus* riprendeva e confermava le disposizioni della citata ordinanza del 1669, stabilendo che le donne fossero escluse in linea generale da questo ufficio, ritenuto troppo impegnativo per le insufficienti capacità femminili. Faceva eccezione la madre (e dopo di lei l'ava) che, in assenza di altro soggetto indicato dal padre nelle ultime volontà, era autorizzata (ma non obbligata) ad assumere la tutela dei figli prima di altri familiari poiché il suo amore per loro garantiva lo svolgimento corretto dei compiti relativi, sempre peraltro con l'assistenza di un tutore di sesso maschile⁸⁴.

Nel complesso questo progetto legislativo non apportava rilevanti variazioni rispetto al diritto vigente, limitandosi a rendere più certa, organica e razionale la dispersa congerie di norme già esistenti senza recepire le tendenze teoriche del giusnaturalismo verso una maggiore eguaglianza tra i sessi. La compilazione di Horten lasciò la situazione sostanzialmente invariata in quanto focalizzò l'attenzione soprattutto sulla necessità di abbreviare l'eccessiva mole del tentativo precedente, riducendo ed eliminando alcune disposizioni, ma non procedette ad una revisione sostanziale. I rapporti tra i coniugi ricevevano dal punto di vista sistematico una migliore collocazione essendo ora riuniti in un apposito, ampio capitolo che tuttavia ricalcava schemi passati⁸⁵.

La legge matrimoniale di Giuseppe II, d'altra parte, regolò essenzialmente alcuni aspetti (quali la natura contrattuale dell'atto, gli impedimenti, le modalità di celebrazione, l'invalidità, la separazione "della tavola e del letto", il divorzio per i soli acattolici) allo scopo di laicizzare la materia. Come è stato ampiamente illustrato, essa segnò una cesura di enorme importanza rispetto al passato avviando un processo irreversibile di affermazione del potere dello Stato rispetto alla Chiesa e fu la base della normativa successiva⁸⁶. Le stesse reazioni della Santa Sede, che tentò in ogni modo di

⁷⁹ *Ivi*, I, cap. III, cit., n. 212-213.

⁸⁰ *Ivi*, III, *Von persönlichen Verbindungen*, cap. VIII, *Von Bürgschaften*, p. 118 ss., n. 16.

⁸¹ *Ivi*, I, cap. III, cit., n. 214.

⁸² *Ivi*, I, cap. III, cit., n. 235.

⁸³ *Ivi*, I, cap. V, *Von der väterlichen Gewalt*, 148 ss.

⁸⁴ *Ivi*, I, cap. VI, *Von der Vormundschaft*, p. 169 ss., n., 64 ss.

⁸⁵ *Entwurf Horten*, cit., cap. III, *Von den Rechten zwischen Mann und Weib*, p. 29 ss.

⁸⁶ Per un approfondito quadro delle vicende relative a questa ordinanza cfr. J. MÜHLSTEIGER, *Der Geist des josephinischen Eherechts*, Wien-München 1967. Sui contenuti e le caratteristiche cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giu-*

indurre il sovrano a recedere dai suoi propositi, confermano la consapevolezza che allora si ebbe del valore dirompente di questo provvedimento, ma le novità da esso introdotte non scalfirono il settore della condizione della donna poiché la legge non si soffermò sui diritti e doveri dei coniugi che possono essere dedotti solo indirettamente in certi casi.

Che le intenzioni dell'imperatore non fossero dirette a modificare questa materia è confermato dal codice da lui successivamente emanato. In esso era affermata di nuovo con forza la volontà di ricondurre sotto il controllo dello Stato la disciplina del matrimonio fino ad allora di competenza ecclesiastica ed emergeva la tendenza a valorizzare i diritti individuali con la limitazione di quelli cetuali. A questo atteggiamento vanno ricondotte fra l'altro le disposizioni volte a definire nei dettagli gli impedimenti alle nozze e le cause di separazione, a circoscrivere la patria potestà, a migliorare la condizione dei figli naturali, ad eliminare il divieto di comunione di beni nei ceti elevati. I diritti delle donne invece erano ripresi dalla tradizione, come emerge inequivocabilmente nel capitolo dedicato ai rapporti tra coniugi che qui, a differenza della legge del 1783, erano espressamente definiti con cura e precisione⁸⁷. Con una formula quasi identica a quella presente nel *Codex Theresianus* e nel progetto Horten, il testo giuseppino assegnava al marito la potestà sulla persona della moglie e l'obbligo di mantenerla e rappresentarla, attribuendo alla moglie il diritto a godere del grado sociale del marito e gli obblighi di seguirlo nella sua residenza e di collaborare alle spese in caso di necessità⁸⁸. Anche qui era lasciato indeterminato il contenuto del disposto per cui la *Gewalt* maschile doveva essere esercitata secondo i principi della ragione, dell'onestà e dell'equità, perpetuando in tal modo la concreta difficoltà di utilizzare questa norma per una effettiva difesa giuridica dei diritti della moglie. Il mantenimento del sistema dei rapporti patrimoniali tra coniugi e del senatoconsulto velleiano impedivano un ampliamento della capacità femminile, mentre nel campo della tutela dei figli va segnalato persino un peggioramento poiché la madre, riconosciuta in prima posizione già nella ordinanza secentesca, in mancanza di diverse indicazioni testamentarie del padre, veniva posposta all'avo paterno⁸⁹.

Nel contesto della intensa azione riformistica di Giuseppe II, che talvolta assunse aspetti radicali introducendo novità per i tempi molto avanzate in tutti i campi del diritto in omaggio a principi illuministici, razionalistici ed egualitari, il conservatorismo nei confronti dei rapporti tra i sessi appare ancora più significativo. La storiografia ha tentato di fornire una spiegazione di questo orientamento collegandolo all'influenza dell'insegnamento di Christian August Beck improntato all'aristotelismo, o riconducendolo alla personale concezione patriarcale del sovrano che rispecchiava il suo assolutismo politico⁹⁰. Sta di fatto che la dottrina giusnaturalistica, della quale si possono rinvenire numerose tracce in altre parti nel codice giuseppino, non trova riscontro nella disciplina sui diritti delle donne che appare al contrario del tutto fedele alla tradizione e si pone in una linea di continuità con le ordinanze dei secoli precedenti e con i progetti legislativi dell'epoca teresiana.

Una passo avanti è segnato dal testo elaborato da Martini al quale va attribuito il merito di avere finalmente avviato una evoluzione che avrebbe trovato il suo coronamento nell'*ABGB* ma che affondava le radici nel pensiero del giurista e riformatore trentino più che in quello del suo allievo Franz von Zeiller. Di rilievo è ritenuta la novità per cui l'indicazione dei doveri reciproci dei coniu-

ridica, I, cit., p. 509; P. PASSANITI, *Diritto di famiglia e ordine sociale. Il percorso storico della società coniugale in Italia*, Milano 2011, p. 88 ss.

⁸⁷ *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch*, cit., cap. III, *Von den Rechten zwischen Eheleuten*, p. 80 ss.

⁸⁸ *Ivi*, cap. III, cit., n. 47 e 49.

⁸⁹ *Ivi*, cap. V, *Von den Rechten der Waisen und anderen, die ihre Geschäfte nicht besorgen können*, p. 111 ss., n. 11.

⁹⁰ A.M. STURM, *Das josephinische Leitbild*, cit., p. 129 ss.; A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., pp. 1069-1070.

gi (coabitazione, educazione e mantenimento dei figli, assistenza e aiuto vicendevole) è inserita nella stessa definizione del matrimonio a sottolinearne l'importanza⁹¹, mentre gli specifici obblighi dei due sposi vengono precisati in seguito. La differenza di ruoli era conservata ma la concezione gerarchica e patriarcale risultava attenuata attraverso significative modifiche rispetto alle formule precedenti. Il marito manteneva una sorta di preminenza in quanto era definito capo della casa (*Haupt des Hauses*) e a lui spettava la conduzione degli affari della comunità domestica, ma scompariva il riferimento alla potestà maritale sulla persona della moglie (*Gewalt*), e la sua funzione di rappresentarla era limitata in modo generico ai casi necessari⁹². Gli storici hanno sottolineato come questo allontanamento dalla tradizione fosse raggiunto non senza opposizioni nell'ambito delle discussioni della commissione. Infine contro chi (come Joseph Hyazinth Froidevo) voleva mantenere il rigido principio della rappresentanza maschile della donna nei tribunali e altrove, prevalse la maggioranza favorevole ad attenuarlo in favore di una maggiore autonomia, escludendo che l'uomo potesse agire per la moglie senza sua conoscenza e consenso⁹³.

Gli obblighi della sposa rimanevano nel progetto analoghi a quelli indicati nella legislazione precedente, anche se sono state notate marginali variazioni foriere di una maggiore considerazione della donna come individuo anziché come parte dello *Stand* casalingo. Ad esempio nella norma relativa al dovere di collaborare al mantenimento e all'attività del marito si precisava che ciò dovesse avvenire secondo le possibilità della moglie e l'obbedienza di questa alle direttive del coniuge era formulata in modo da lasciare spazio ad un ruolo maggiormente autonomo e direttivo nell'organizzazione domestica⁹⁴.

Un notevole progresso appare senza dubbio il definitivo superamento del senatoconsulto velleiano attraverso la disposizione nella quale espressamente si affermava che le obbligazioni per terzi potevano essere assunte da tutti i soggetti capaci di donazioni, senza tenere conto della differenza di sesso (*ohne Unterschied des Geschlechts*)⁹⁵. Si abbatteva così uno dei principali ostacoli alla capacità della donna e si apriva la via ad ulteriori miglioramenti rendendo la legislazione austriaca più avanzata di molte altre dell'Europa dell'epoca, mentre nel settore dei rapporti patrimoniali fra coniugi e della patria potestà non furono apportate significative innovazioni. Anche per la tutela si riprese l'impostazione del codice giuseppino escludendo in generale le donne da questo ufficio e preferendo l'avo paterno alla madre (seguita dalla ava paterna e poi dagli altri familiari) nonostante i tentativi di qualche membro della commissione di ripristinare in questo punto il diritto consuetudinario austriaco più favorevole alla donna⁹⁶.

Nel complesso questo testo normativo realizzava alcune importanti ma circoscritte modifiche rispetto alla tradizione senza arrivare ad una generale ridefinizione dei diritti femminili in senso egualitario. Esso in realtà, come è stato più volte osservato, era ben lontano dal tradurre sul piano legislativo le idee sostenute nei suoi scritti da Martini che, come si è visto, aveva delineato una concezione sostanzialmente paritaria dei sessi. È stato anche rilevato che in sede di discussione del progetto, il suo promotore non intervenne con la necessaria energia e convinzione, anzi in certi casi non

⁹¹ *Bürgerliches Gesetzbuch nach dem Entwurfe Martini's*, cit., parte I, cap. III, *Von den Rechten zwischen Eheleuten*, p. 26 ss., n. 1.

⁹² *Ivi*, cap. III, cit., n. 5.

⁹³ *Ivi*, p. 27, nota 4; A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., pp. 512-513.

⁹⁴ *Bürgerliches Gesetzbuch nach dem Entwurfe Martini's*, cit., parte I, cap. III, cit., n. 5-6.

⁹⁵ *Ivi*, parte III, cap. XV, *Von Befestigung der Rechte und der Verbindlichkeiten*, p. 219 ss., n. 15.

⁹⁶ *Ivi*, parte I, cap. V, *Von Vormundschaften und Kuratelen*, p. 55 ss., n. 5, 11. Sul punto cfr. U. FLOBMANN, *Die Rechtsstellung der Witwe*, cit., p. 159 ss.

tentò neppure di difendere soluzioni più innovative e favorevoli alla donna, che forse con un maggiore suo impegno avrebbero potuto essere accolte. Secondo Arne Duncker il suo atteggiamento avrebbe fatto perdere una buona occasione per realizzare una svolta epocale nella storia del diritto europeo eliminando la preminenza maschile nel matrimonio⁹⁷.

La storiografia ha tentato di spiegare il comportamento del giurista trentino ipotizzando che le pressioni esterne, esercitate da membri autorevoli della commissione o dall'imperatore, lo avessero costretto a rinunciare alle sue idee⁹⁸. Senza dubbio si può concordare con chi ha evidenziato la divaricazione tra il pensiero di Martini e il contenuto del codice, ma il giudizio riduttivo per cui questo sia alla fine risultato un compromesso insoddisfacente sembra non tenere abbastanza conto della situazione dell'epoca. Il sistema giuridico austriaco era ancora fortemente radicato nella tradizione e gli interventi di Maria Teresa e di Giuseppe II lo avevano solo parzialmente modificato in alcuni aspetti. In questo contesto la configurazione del matrimonio e della famiglia, per secoli regolata dagli usi e dalla Chiesa, risultava particolarmente refrattaria alle riforme né la mentalità e le condizioni economiche del Paese creavano per il momento premesse favorevoli a cambiamenti radicali per i quali i tempi non erano maturi. Come è stato sottolineato, il sistema sociale e l'organizzazione del lavoro, nei territori asburgici come altrove, perpetuavano schemi patriarcali di origine medievale e anche nel XVIII e XIX secolo le donne rimasero fortemente condizionate dal ruolo domestico e dalla funzione riproduttiva⁹⁹. Per verità non era mancata nell'Illuminismo tedesco una critica convinta e circostanziata ai pregiudizi che assegnavano ad esse una posizione di netta inferiorità. Al riguardo va ricordato in particolare il giurista prussiano Theodor Gottlieb von Hippel che aveva pubblicato alcuni scritti sul matrimonio e sui mezzi per elevare la condizione femminile nei quali, con leggerezza e ironia ma anche con precisione e consapevolezza, prospettava nuove aperture. Tuttavia il suo pensiero era rimasto isolato suscitando diffidenza e scetticismo e non aveva trovato seguaci in Austria¹⁰⁰.

Il progetto Martini appare in realtà la prosecuzione di una serie di tappe che con lentezza e gradualità avevano progressivamente definito i diritti femminili, sottraendo la materia al dominio della consuetudine e delle norme canoniche e conferendole una organicità e una certezza prima sconosciute. In questo cammino è possibile individuare di volta in volta piccoli ritocchi che, senza modificare il quadro generale, apportavano limitati miglioramenti. Il lavoro di Martini raccolse i risultati precedenti aggiungendo ulteriori elementi evolutivi, ma il suo obiettivo non era creare un modello ideale nel quale si realizzassero compiutamente i principi del diritto naturale, bensì compilare una normativa da applicare concretamente nei territori asburgici e ciò non permetteva di porsi in netto contrasto con il sistema vigente. Di fatto le impostazioni del suo testo furono largamente riprese nell'*ABGB* che è considerato uno dei codici più avanzati d'Europa per la disciplina sulla condizione della donna.

⁹⁷ A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., pp. 513-514.

⁹⁸ U. FLOBMANN, *Das Geschlechterverhältnis in der Rechtslehre Franz von Zeillers*, in *Gedächtnisschrift Herbert Hofmeister*, a cura di W. Ogris e W.H. Rechberger, Wien 1996, p. 179 ss. e p. 183; EAD., *Die beschränkte Grundrechtssubjektivität der Frau. Ein Beitrag zum österreichischen Gleichheitsdiskurs*, in *Frauen in der Geschichte des Rechts*, cit., p. 293 ss. e p. 298; A. DUNCKER, *Gleichheit und Ungleichheit*, cit., pp. 513-514.

⁹⁹ J. EHMER, *Die Stellung der Frau in der Familie vom feudal-ständischen zum bürgerlichen Patriarchalismus*, in *Justiz und Zeitgeschichte. Symposionsbeiträge 1976-1993*, a cura di E. Weinzierl et alii, 2 voll., Wien 1995, I, p. 205 ss.

¹⁰⁰ Su questo personaggio e la sua opera cfr. J. MÖRS DORF, *Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit*, München 1958, p. 95 ss.; J. KOHNEN, *Theodor Gottlieb von Hippel 1741-1796. L'homme et l'oeuvre*, 2 voll., Berne-Francfort-s Main-New York-Nancy 1983; U. WECKEL, *Gleichheit auf dem Prüfstand. Zur zeitgenössischen Rezeption der Streitschriften von Theodor Gottlieb von Hippel und Mary Wollstonecraft in Deutschland*, in *Tugend, Vernunft und Gefühl. Geschlechterdiskurse der Aufklärung und weibliche Lebenswelten*, a cura di C. Opitz et aliae, Münster-New York-München-Berlin 2000, p. 209 ss.; U. FLOBMANN, *Frauenrechtsgeschichte*, cit., p. 85 ss.

LA CONDIZIONE FEMMINILE. SUGGERIMENTI DA HEGEL

Chiara Ariano

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Hegel: fu vera misoginia? – 3. La donna tra “eticità” e “natura”. – 4. Antigone e l’agire differente. – 5. Per concludere.

1. Introduzione

“La differenza tra l’uomo e la donna è la stessa che sussiste tra un animale e un vegetale: l’animale, infatti, si avvicina al temperamento mascolino, la pianta si avvicina a quello femminile”¹.

Il movimento femminista² ha ritenuto di poter argomentare, sulla base di queste e simili espressioni³, che la dottrina hegeliana sulla differenza tra i sessi fosse asimmetrica, e quindi da rigettare decisamente, poiché esprimerebbe un punto di vista patriarcale e declasserebbe la donna ad essere moralmente ed intellettualmente incapace, inferiore e dunque subordinata all’uomo.

Prima di passare ad una lettura più diretta dell’opera hegeliana, possiamo anche ricordare che la critica del pensiero sul femminile del grande filosofo idealista non proviene soltanto da frange più o meno estreme o da atteggiamenti ideologicamente polemici, ma ha l’avallo di interpreti illustri della riflessione hegeliana. In questa sede mi limiterò a presentare brevemente l’interpretazione di Alexandre Kojève⁴, tra più significativi appartenenti alla c.d. sinistra hegeliana, che sembra senza dubbio confermare la critica femminista.

¹ G.W.F. HEGEL *Die Phänomenologie des Geistes* (trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze 1933, vol. 2, p. 16).

² Una per tutte: CARLA LONZI nel suo *Sputiamo su Hegel* (Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974), critica Hegel che, a suo giudizio, confina la donna in uno stadio, quello familiare, nel quale “le donne si sottomettono alla dominazione maschile [...] subordinate ai loro mariti e alle comunità che essi guidano, accettando volontariamente il loro ruolo di schiave” (p. 7).

³ Nei suoi *Principi di filosofia del diritto* (trad. it. a cura di G. Marini, Bari 1996) Hegel afferma che le donne non sono fatte per la conoscenza delle scienze più elevate, come la filosofia; certo esse possono avere delle idee, ma non possono accedere all’ideale poiché non agiscono secondo l’esigenza dell’universalità bensì secondo il contingente.

⁴ Alexandre Kojève nasce a Mosca il 28 aprile del 1902. Dal 1920 al 1927 vive in Germania, a Berlino. È alunno di Heinrich Rickert prima, e dopo di Karl Jaspers, sotto la cui guida consegue il Dottorato, discutendo una tesi sulla metafisica religiosa di Vladimir Solov’ev. I suoi interessi culturali sono vastissimi, e non si limitano all’approfondimento delle tematiche filosofiche e religiose della tradizione europea. Egli, infatti, mostra una particolare attenzione anche per le filosofie e le lingue orientali e una grande sensibilità artistica, favorita dal legame familiare con Vasilij Kandinski. Nel 1928 si trasferisce a Parigi per seguire alcuni corsi alla Sorbona e all’Ecole Pratique des hautes études, dove assiste, in particolare, alle lezioni di Alexandre Koyré sulla filosofia religiosa di Hegel. Continua ad approfondire le sue ricerche, nutrendo un crescente interesse per le scienze esatte, e in particolare per la fisica a lui contemporanea, che lo condusse a pubblicare nel 1932 il saggio *L’idée du déterminisme dans la physique moderne*, dedicato alle difficoltà che il determinismo della fisica classica ha incontrato di fronte alle teorie della fisica attuale. In questo periodo si colloca anche la sua prima opera sistematica, *L’Atheisme*, che, mettendo in questione il rapporto tra Dio e l’Uomo, costituisce il

Per Kojève, infatti, nel rapporto uomo-donna “all’inizio il marito è il solo umanizzato (divenendo – nella lotta e con la lotta – Signore o Schiavo”⁵: poiché la mancata partecipazione della donna alla lotta antropogena ne impedisce l’autonoma umanizzazione.

L’unica forma di umanizzazione che, dunque, la donna conosce è quella che il marito le impone attraverso i tabù sessuali, al fine di preservare il proprio potere di Signore.

Si tratta, quindi, di un’umanizzazione mediata, che assimila la donna a un livello persino inferiore a quello dello schiavo, poiché ella non ha neanche intrapreso la lotta antropogena (come invece ha fatto lo schiavo, per poi desistere).

È difficile, anche in virtù dell’interpretazione kojèviana, negare fondatezza alle polemiche femministe circa la prospettiva misogina hegeliana.

La via che questo contributo intende percorrere è quella di una riflessione sulla condizione femminile in Hegel; si tratta in sostanza di verificare fino in fondo se il filosofo tedesco sia davvero un denigratore della femminilità e, quindi, se le ermeneutiche che abbiamo passato rapidamente in rassegna trovino effettiva giustificazione.

2. Hegel: fu vera misoginia?

A ben guardare, Hegel scrive, in realtà, che la relazione e la differenza tra i sessi acquista il suo significato e la sua determinazione etica⁶ nella famiglia, e proprio una lettura attenta dei testi hegeliani dedicati alla famiglia⁷, ed in particolare al ruolo della donna nella comunità familiare, consente di cogliere come il filosofo tedesco ponga la questione dei diritti delle donne in una prospettiva di uguaglianza nella differenza.

Nella Fenomenologia dello Spirito, la famiglia riveste grande importanza in quanto *natürliches sittliches Gemeinwesen*, cioè comunità etica naturale, e destinazione oggettiva dell’uomo. Nel-

necessario prelude alla successiva antropologia atea ispirata dal testo hegeliano. Nel 1933 Koyrè, in procinto di partire per il Cairo, propone a Kojève di sostituirlo nei suoi corsi. Kojève accetta e terrà dal 1933 al 1939 un seminario annuale sulla *Fenomenologia dello Spirito*. Gli appunti presi nel corso da Raymond Queneau costituiranno il materiale che sarà poi pubblicato, nel 1947, con il titolo di *Introduction à la lecture de Hegel*. Nelle mani di Kojève, giovane emigrato russo di trentun’anni, Hegel è stravolto: le sue lezioni diverranno celebri per intelligenza ed acume e il loro potere evocativo sarà una costante nei ricordi di coloro che vi assisteranno.

⁵ Per Kojève, alla natura umana appartiene l’essere Signore o l’essere Servo: “La dialettica storica è la dialettica del Signore e del Servo”, dice il filosofo russo. Il riconoscimento del Signore, cioè dell’umanità dell’essere umano, passa per lo scontro (la c.d. lotta antropogena) con l’altro. Infatti il conflitto determina un’evoluzione in cui “dapprima si renderà manifesto l’aspetto dell’ineguaglianza delle due Autocoscienze [...]: l’una è entità riconosciuta, e l’altra entità riconoscente”. (cfr. A. KOJÈVE *Lineamenti di Fenomenologia del Diritto*, trad. it. a cura di R. D’Ettorre, Milano 1996, p. 24).

⁶ Hegel non è stato il primo ad associare la differenza naturale dei sessi con differenze della disposizione etica: lo aveva per esempio già fatto Wilhelm Von Humboldt, nel suo scritto *Sulla differenza dei sessi e sul suo influsso sulla natura organica*, nel quale si sosteneva che la natura fisica componesse un unico grande tutto con la natura morale.

⁷ Nella trattazione hegeliana la famiglia, prima radice etica dello Stato, sta alla base della tripartizione dell’eticità. Essa presuppone il diritto e la moralità: perché il diritto astratto divenga vivente, l’individuo deve trovarsi in una comunità di cui sia membro. Essa ha, inoltre, il suo momento immediato nel matrimonio; il momento della scissione nell’esteriore esserci, la proprietà e i beni della famiglia; e il momento etico nell’educazione dei figli e nel suo scioglimento. Così il filosofo tedesco scrive nella prima sezione dell’eticità: “La famiglia intesa come la sostanzialità immediata dello spirito ha la di lui unità senziente sé, l’amore, per propria determinazione, così che la disposizione d’animo è di avere l’autocoscienza della propria individualità in questa unità come in una essenzialità essente in sé e per sé, per essere in essa non come una persona per sé, bensì come membro”. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Roma 1987, p. 140, § 158.

la famiglia, infatti, l'individualità dei suoi membri si riconosce dialetticamente nella relazione affettiva; ciascuno è parte della totalità di questa comunità naturale: "Queste personalità si congiungono, secondo la loro individualità esclusiva, in una sola persona; e l'intimità soggettiva, determinata come unità sostanziale, fa di questa riunione una relazione etica: il matrimonio. L'intimità sostanziale fa del matrimonio un legame indiviso delle persone e quindi matrimonio monogamico"⁸.

L'aspetto etico della famiglia consiste pertanto nella consapevolezza di quest'unità come di un fine sostanziale, il cui nucleo fondativo è il matrimonio che unisce due persone consenzienti, di sesso differente, che assumono il compito di perpetuare l'ordine sociale. I coniugi trovano soddisfazione e rinunciano ai loro interessi egoistici e personali a vantaggio della comunità familiare. Così facendo essi divengono membri di un'unica identità⁹.

La famiglia è, dunque, un principio antropologico. Essa non è cioè riducibile né a un mero dato di consanguineità biologica, né ad una mera dimensione storico-culturale, ma di per sé appartiene alla struttura costitutiva dell'essere umano.

Ciò significa che è nella famiglia e attraverso la famiglia che l'individuo acquisisce, instaura e porta a compimento la propria identità personale, che è identità relazionale.

Di fatto, nell'unione maritale, "l'unità naturale dei due sessi si trasforma in unità spirituale, in amore cosciente", e la famiglia, che è in realtà un modo d'essere immediato dell'esistenza collettiva, supera la prospettiva del contratto liberale.

La forma contrattuale¹⁰ non è, infatti, adeguata a pensare il rapporto matrimoniale, che istituisce la famiglia, poiché si riferisce a singoli individui, sulla base di una già avvenuta costituzione dell'intersoggettività: "Il contratto presuppone che coloro che vi intervengono si riconoscano come persone e proprietari; poiché esso è un rapporto dello spirito oggettivo, il momento del riconoscimento è già in esso contenuto e presupposto"¹¹.

Hegel è consapevole che la concezione contrattualistica del matrimonio è stata anche un caposaldo della battaglia illuministica contro la giurisdizione ecclesiastica, ma non per questo l'accetta: "Il matrimonio non è un contratto giuridico o civile. Si è considerata una veduta più alta, propria del nostro tempo, che si tratti il matrimonio come un contratto civile e lo si sottragga alla chiesa. Il matrimonio può essere un contratto ecclesiastico in quanto rapporto etico, nel quale l'individuo rinuncia al suo arbitrio e si pone come scopo l'unità"¹².

Il rapporto tra coniugi dunque non si basa semplicemente sull'istinto sessuale naturale che spinge un uomo e una donna ad accoppiarsi per riprodursi, ma trova il suo fondamento nell'amore cosciente. Non si parla della passione romantica, che origina tentazioni assolute, né dell'amore platonico; l'amore hegeliano, pur ricco di sentimento, si sviluppa nella relazione coniugale.

L'eros platonico è infatti relazione unidirezionale tra un amante e un amato, che restano ben lungi dal confondersi in un unico essere. Al contrario, la figura moderna dell'amore implica per Hegel uguaglianza e reciprocità: quindi essa può incarnarsi solo tra amanti uguali e diversi (uguali

⁸ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 463-464

⁹ Il vero legame familiare è fondato sull'unità personale "Il primo momento dell'amore è che io non voglio essere una persona autonoma per me e che, se fossi tale, mi sentirei manchevole e incompiuto. Il secondo momento è che io guadagno me stesso in un'altra persona, che io valgo in essa ciò che essa, a sua volta, consegue in me". Cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 161.

¹⁰ Hegel critica apertamente la definizione kantiana del matrimonio come contratto per l'uso delle facoltà sessuali: la "cosalità" di tale possesso, che Kant voleva esprimere in quell'aspra formulazione, è esclusa dalla dottrina hegeliana.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 72.

¹² *Ivi*, p. 98 e p. 99.

in potenza, diversi nei caratteri), come lo sono l'uomo e la donna. Uguali e diversi, perché la loro polarità è una differenziazione interna del genere. La spinta dell'amore al reciproco arricchimento è identificata con la sua vocazione alla unione della molteplicità. Il culmine di questo processo di unificazione delle differenze è l'unione sessuale. Qui la separazione tra uomo e donna viene del tutto vinta, perché il principio di individuazione cede, consentendo agli amanti di superare i confini del proprio io¹³.

La procreazione, questo atto divino, è il compiuto e durevole superamento della separabilità dei generi.

3. La donna tra “eticità” e “natura”

Fin qui, per quel che abbiamo visto, possiamo affermare con una certa sicurezza che Hegel non si pone certo sulla scia di un becero, o per lo meno banale, atteggiamento maschilista tipico della cultura dominante nella sua epoca. Invero, nella raffinatezza del suo pensiero, emerge una considerazione equanime della donna. Il problema, se mai, emerge al momento di presentare il ruolo sociale della donna: ed è senz'altro qui che possono venire avanzate riserve e critiche nei suoi riguardi, sebbene una lettura più attenta riveli complessità e contraddizioni a tutta prima nascoste nelle pieghe di un pensiero (solo) apparentemente monolitico. Vediamo anche in questo caso di partire dalla lettura diretta dei testi.

Indubbiamente, Hegel constata l'irriducibile differenza biologica tra i sessi, elaborando una ripartizione “naturale” dei ruoli nella famiglia: “dei due l'uno è l'elemento spirituale, come ciò che si scinde nell'autonomia personale essente per sé e nel sapere e volere la libera universalità, nell'autocoscienza del pensiero concettuale e nel voler l'oggettivo fine ultimo; l'altro è l'elemento spirituale mantenente sé nell'unità, inteso come sapere e volere il sostanziale nella forma dell'individualità concreta e del sentimento; – quello nel rapporto verso l'esterno ciò che è potente e attivo, questo ciò che è passivo e soggettivo”¹⁴.

Da simili affermazioni, sembrerebbe doversi dedurre che la donna è naturalmente disposta al sentimento, e si trova rivolta alla famiglia a tutela di quell'eticità immediata che si oppone alla dissoluzione della società civile; l'uomo invece, che vive realmente nello Stato, alla cui vita partecipa attivamente, nella sfera familiare concilia la “tranquilla intuizione e l'eticità soggettiva vivente nel sentimento”¹⁵.

Il filosofo tedesco razionalizza così il potere patriarcale, nella dialettica tra un principio femminile e un principio virile. Il primo presiede alla famiglia, il secondo alla comunità: “Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nell'autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è pari in tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore amico”¹⁶.

En claire, l'uomo nella famiglia rappresenta l'elemento esteriore: egli è la potenza e l'azione che consente alla famiglia di esistere come persona giuridica nella società civile, è lui infatti a gestire il patrimonio familiare, mentre la donna costituisce l'elemento interiore, dedicandosi alle relazio-

¹³ Si veda a questo proposito uno studio che presta particolare attenzione al concetto di amore nelle opere di Hegel: C. MANCINA, *Differenze nell'eticità*, Napoli 1991, p. 161.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 463 e p. 464.

¹⁵ *Ivi*, p. 144 e p. 145.

¹⁶ *Ivi*, §§ 518-522.

ni e alla cura della coppia, dei parenti e dei bambini. Da un punto di vista hegeliano, l'equilibrio di tutta la società e l'educazione adeguata della progenie riposano sull'equilibrio tra esteriore ed interiore, proprio per l'elevato valore morale dell'unione familiare.

Il matrimonio è dunque quella forma di coesistenza che, a partire dal riconoscimento della parità ontologica dei soggetti¹⁷, li costituisce in un universo relazionale privo – almeno in linea di principio – di qualsiasi forma di esclusione.

Come nota Fleischmann¹⁸, l'uomo e la donna si completano nella misura in cui, nella comunità familiare, il marito rappresenta gli interessi *vis à vis* con la società mentre la moglie coltiva i valori dell'amore, della fedeltà e della dedizione, che culminano nella pietà morale.

4. Antigone e l'agire differente

Nella *Fenomenologia dello spirito*, la questione della differenza sessuale è affrontata da Hegel all'inizio della sezione dedicata allo spirito, dove egli reinterpreta e commenta l'Antigone sofoclea.

Nel notissimo dramma¹⁹, Sofocle dipinge un personaggio che, trasgredendo le regole della *polis*, coraggiosamente si oppone all'Editto del tiranno Creonte pur di accordare al fratello Polinice una degna sepoltura. La tragedia si apre con il ricordo del doppio fratricidio di Eteocle e Polinice, figli di Edipo, candidati alla successione al trono di Tebe. Creonte, loro zio, nel proclamarsi re di Tebe, dà ordine di seppellire Eteocle mentre dispone che Polinice, dichiarato nemico della patria giacché aveva mosso contro di lui, rimanga senza sepoltura e di conseguenza sia condannato a vagare negli inferi senza requie per l'eternità.

La sorella di Polinice, Antigone, si sente obbligata a dar sepoltura al fratello, per evitargli la crudeltà di un simile destino. Ella si oppone anche a sua sorella Ismene²⁰, la quale esprime, con la sua rassegnazione e passività, la moralità patriarcale, per esempio con le seguenti remissive espressioni: “Dobbiamo pensare che siamo nate donne e non possiamo combattere gli uomini”.

Sfidando il patriarcato, Antigone si pone agli occhi di Hegel come il simbolo della “legge degli dei, degli inferi, la legge eterna che nessuno sa quando è comparsa”, in opposizione alla “legge dello Stato”, rappresentata da Creonte²¹.

La figura di Antigone è senza dubbio ambigua, e più complessa ancora è la sua interpretazione hegeliana. Infatti, mentre Ismene indugia nel posto assegnato alle donne, e cioè quello della famiglia, Antigone sfrutta il suo ruolo familiare – quello fraterno – per contestare la politica o, più precisamente, la definizione della politica: si tratta di una giustizia che si oppone ad un'altra nel ri-

¹⁷ Per ricorrere ad un lessico caro a Francesco D'Agostino, di cui si veda per tutti, in argomento: *Una filosofia della famiglia*, Milano 2003.

¹⁸ E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, Paris 1970, p. 201.

¹⁹ SOFOCLE, *Antigone*, versione italiana in “Classici Greci” a cura di I. Lana, Torino 1982.

²⁰ Nella Tragedia, Ismene compare due volte: nella prima scena insieme ad Antigone, e poi quando Creonte condanna Antigone a morte. All'inizio Antigone, offesa dall'affronto costituito dell'editto di Creonte, chiede a Ismene di aiutarla a seppellire Polinice, esortandola con queste parole: “Mostrerai se sei di buona razza o, benché di nobile stirpe, vile”. Quando Ismene si rifiuterà di aiutarla, Antigone risponde che non insisterà più nel richiedere il suo aiuto, ma la invita ad essere se stessa: “Ma tu sii quale ti senti”.

²¹ “Da qui due visioni diverse. Da un lato, quella di Creonte, con i suoi segni distintivi: la virilità, l'azione, lo Stato, il dominio, la gerarchia, la legge, la chiarezza, la determinazione, l'apertura, il *giorno*; dall'altro lato, quella di Antigone, anch'essa con i suoi segni: la femminilità, l'essere e la sensibilità, la famiglia e la fraternità, il costume, il senso del servizio, il culto, la salvezza, la terra, il regno dei morti, la chiusura e l'oscurità”. Cfr. A.C. AMATO MANGIAMELI, *Naturale/sintetico. Anche a proposito di famiglia*, in *Teoria del Diritto e dello Stato*, 3/2010.

vendicare il diritto alla sepoltura di Polinice. Ella non si accontenta, come Ismene, di lamentarsi: agisce e parla, andando così oltre il limite convenuto tra pubblico e privato. Antigone prende le distanze dalla legge della famiglia, che condizionerebbe anche il suo destino di moglie (è infatti promessa ad Emone, figlio di Creonte, e con la sua condotta è ben cosciente di compromettere irrimediabilmente anche questa relazione), e quindi anche, potenzialmente, di madre, per manifestarsi come individualità.

Proseguendo nella sua lettura, Hegel, pur evidenziando il carattere complesso e atipico della posizione di Antigone, non riduce la sua azione ad una semplice quanto sterile opposizione. Il fatto che Antigone ricordi l'irriducibilità della giustizia alle leggi della Città fa parte, infatti, dell'antitesi che opera nella dialettica e costituisce potenzialmente una nuova positività. Antigone, quindi, non si allontana dal ruolo sociale che "naturalmente" le è riconosciuto.

Hegel fa rivivere, come ha suggerito Luce Irigaray, "un antico sogno di simmetria", contempla cioè il rispecchiamento paritario dell'essenza del maschile e del femminile come due lati, entrambi necessari, della sostanza etica²².

Infatti la morale familiare di Antigone ispirerà la sottomissione al Diritto di Creonte, anzi lui stesso rinvia al diritto di Antigone: Creonte infatti è re in virtù delle regole della successione familiare, e il diritto monarchico ereditario è il medesimo sul quale l'uomo fonda il suo diritto politico sulla famiglia.

Nell'Antigone il conflitto che lacera la comunità familiare è allo stesso tempo il conflitto che oppone la legge umana alla legge divina²³: "L'una è lo Stato, le sue leggi, il suo governo; in essa l'individuo vale come cittadino. L'altra è la famiglia, comunità etica naturale, nella quale la coscienza sperimenta l'eticità nella forma dell'immediatezza. In essa l'individuo vale come singolo²⁴". C'è dunque un'opposizione dialettica tra le due sfere dell'eticità: gli dei della famiglia si oppongono agli dei dello Stato o, come dice Hegel, portando in luce il riferimento classico della sua analisi, "i Penati si contrappongono allo spirito universale"²⁵. La tensione, però, non oltrepassa l'ordine dell'eticità; lungi dal lacerarla ne costituisce anzi la vitale dialettica: "Dallo spirito domestico il marito viene indirizzato alla comunità e in questa egli trova la sua essenza autocosciente; come, ciò mediante, la famiglia ha in quell'essenza la sua sostanza universale e il suo sussistere, così, viceversa, la comunità ha nella famiglia l'elemento formale della sua effettualità, e nella legge divina la sua forza e la sua convalida"²⁶.

Si definisce così, tra famiglia e città, un rapporto diretto, in cui l'uno rinvia all'altro e viceversa.

La donna, messaggera eroica della sacralità del legame familiare, appare come l'eterna ironia della comunità: una sorta di stato di coscienza che precede e pone in crisi lo Stato, "convertendo la proprietà universale dello Stato in un possesso e in un vanto della famiglia". La donna deve dunque affermarsi come alterità radicale, creando uno spazio alternativo, all'interno del quale affermare la sua autentica differenza; essa esprime in se stessa l'esserci della legge per cui la ragione sa immediatamente che cosa è giusto e buono perché, dice Hegel, "sono spiriti non scissi in sé stessi, immacolate figure celestiali che pur nelle loro differenze conservano l'intatta innocenza e l'armonia della loro essenza"²⁷.

²² L. IRIGARAY, *Speculum de l'autre femme* (1974), trad. it., *Speculum. L'altra donna*, Milano 1975.

²³ Per una disamina di questo conflitto si veda M. GOURINAT, *De la philosophie*, Paris 1969, pp. 440-455.

²⁴ Cfr. C. MANCINA, cit., p. 152.

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 9.

²⁶ *Ivi*, p. 248.

²⁷ *Ivi*, p. 359.

Questa condizione viene indicata da Hegel come il movente dell'oppressione stessa: la differenza dei sessi costituisce il presupposto tanto della loro opposizione quanto della loro riunificazione.

Hegel sa bene che le differenze non equivalgono a disuguaglianze, purché queste siano suscettive in una natura comune: infatti ogni soggetto umano è portatore di un diritto astratto, in virtù del quale è riconosciuto persona: vale a dire è detentore del diritto astratto di proprietà; la prima forma di uguaglianza è dunque l'uguaglianza tra le persone, potenzialmente proprietarie. In altre parole, l'uguaglianza, nella prospettiva hegeliana, è definita in senso stretto come uguaglianza tra proprietari, *in primis*, come sostiene Collin²⁸, proprietari di se stessi. Nessuno, infatti, può essere proprietà di un altro, ed il rispetto del diritto di proprietà si fonde con il rispetto della persona. In questo si misura tutto il carattere progressista della visione hegeliana della donna.

5. Per concludere

Alla luce dell'itinerario compiuto, si può ragionevolmente sostenere che l'intenzione di Hegel non era quella di degradare la donna o di far trionfare l'ideologia della dominazione patriarcale. La sua differenziazione tra generi deve piuttosto, per essere compresa, venire inserita nella prospettiva del suo progetto speculativo generale: chiarire i limiti della vita etica nei suoi rapporti con la società civile e lo Stato. È questione, per il filosofo tedesco, di determinare la distinzione tra i principi della sostanza etica e la libertà soggettiva, in un contesto caratterizzato, da una parte, dalla rivendicazione del riconoscimento che tutti gli individui sono liberi e uguali, e dall'altra dall'aspirazione sempre più sentita degli esseri umani alla realizzazione di una vera uguaglianza, che integri le differenze naturali e culturali.

Erano dunque fondate l'interpretazione kojéviana e la critica femminista? Alla luce di queste acquisizioni, ritengo probabile una risposta negativa.

Anzitutto per un motivo di ordine antropologico. Hegel, infatti, sottolinea la diversità della natura individuale che specifica il senso morale dell'uomo e della donna, confluendo in un'azione che ha come impulso la coscienza (*Bewusstsein*)²⁹. Nell'approccio identitario hegeliano, la donna può essere intesa come un *wesen* che è, necessariamente, un *Gemeinwesen*, un essere che è un essere e nel quale questo essere-con è contemporaneamente "naturale" – nel senso che non è voluto soggettivamente – e "culturale", perché coincide con il riconoscimento di una specificità e di una differenziazione di ruoli antropologici.

In secondo luogo, la risposta può essere negativa per un motivo di ordine storico. Hegel infatti, figlio del suo tempo, riteneva che un certo tipo di famiglia fosse necessario allo svolgimento della Storia: una famiglia, nella quale l'uomo ha anche il diritto di partecipare alla vita cittadina e la donna, invece, permane come singolarità nella vita familiare. Ciò però non significa che Hegel abbia identificato le donne come genere da opprimere: egli, al contrario, problematizzando l'identità femminile ne ha affermato la disuguaglianza e la differenza essenziali, dalle quali la donna può partire per fissare obiettivi di emancipazione autentica.

²⁸ D. COLLIN, *Hegel: liberté et égalité*, Paris 2000.

²⁹ Q. LAUER, *A reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, 1993.

LA SCRITTURA FEMMINILE COME ARMA DI PACE¹

Emilia Bea

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Pioniere del pacifismo. – 3. Alla ricerca di nuove parole e nuovi metodi.

1. Introduzione

L'obiettivo di questo articolo è realizzare un breve percorso attraverso alcuni testi significativi di scrittrici contemporanee sul tema della guerra e della pace, cercando di offrire una riflessione sul ruolo cruciale svolto dalla letteratura femminile all'interno del movimento pacifista.

La maggior parte delle autrici a cui faremo riferimento hanno composto le loro opere in contesti bellici, durante la prima e la seconda guerra mondiale, o durante i conflitti successivi, come la guerra fredda, la guerra del Vietnam, quella dei Balcani o ancora quella dell'Iraq. Possiamo citare a titolo di esempio *Die Waffen nieder!*² (1889) di Bertha von Suttner e *Frames of War. When Is Life Grievable?*³ (2009) di Judith Butler, passando attraverso altre opere significative che richiameremo, anche se solo in maniera sommaria.

Tra le autrici che prenderemo in considerazione sono presenti filosofe, scrittrici, saggiste, giornaliste e più in generale attiviste, di provenienze molto diverse tra di loro. Il panorama che intendiamo descrivere intercetta molteplici contesti storici e sociali, diverse appartenenze nazionali, differenti tendenze ideologiche e religiose, considerati però alla luce di alcune tendenze comuni che partono dalla scrittura come autentico strumento di resistenza e come arma di pace. Di fronte alla disumanizzazione generata dal terrore e dalla miseria, queste donne hanno impugnato come arma la penna, l'unica che ha permesso loro di lottare tanto contro il nemico esterno rappresentato dal potere violento, dalla disuguaglianza e dall'indifferenza, quanto contro il nemico interno della disperazione che molte di loro dovettero affrontare in momenti difficili – in alcuni casi autentiche situazioni limite.

Come riporta Rosa Rius nell'introduzione dell'opera intitolata *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino* – opera che ha ispirato l'idea di questo lavoro, anche se le autrici trattate sono per la maggior parte diverse – tali donne “cominciando dalla propria esperienza o da esperienze a loro vicine, descrissero quello che respiravano e quello che vivevano, e attraverso questo si distanziarono dai modelli e dai luoghi loro assegnati dai discorsi politici e storiografici dominanti”⁴.

¹ Il presente studio è realizzato nell'ambito del progetto di ricerca *Filósofas del siglo XX: aportaciones al pensamiento filosófico y político* (Twentieth-Century Women Philosophers: Contributions to Philosophical and Political Thought) (FFI 2009-08468).

² B. VON SUTTNER, *Giù le armi! Fuori la guerra dalla storia*, trad. it. e cura di A. Laldi, Torino 1989.

³ J. BUTLER, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Brooklyn (NY) 2009.

⁴ *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, a cura di R. Rius, Barcelona 2006, p. XII.

2. Pioniere del pacifismo

Bertha von Suttner, nata a Praga nel 1843 nel seno di una tradizione aristocratica e militare, è la prima che denuncia in modo esplicito il militarismo legato ai valori maschili. La storia celebra le gesta degli uomini mentre tace le conseguenze dell'abbruttimento, dell'impoverimento e della degenerazione morale e fisica che producono. Nella sua famosa opera *Die Waffen nieder!* descrive con grande realismo le sofferenze che produce la guerra. Ammirata anche da un altro grande scrittore pacifista, Lev Tolstoj, quest'opera, grazie alla quale von Suttner sarebbe diventata la prima donna premiata con il Nobel per la pace – un premio che lei stessa contribuì a creare attraverso la sua amicizia con Alfred Nobel, di cui fu segretaria –, è tutto un inno di opposizione alla guerra e di promozione della pace. È sicuramente il racconto più letto della sua epoca, insieme all'opera di Harriet Beecher Stowe, *Uncle Tom's Cabin*, opera antischiavista, tanto quanto quella di Bertha von Suttner era antimilitarista⁵.

La scrittrice rivendica, tra le altre misure necessarie alla pace, la necessità di creare organizzazioni pacifiste forti, tribunali internazionali per l'arbitraggio; inoltre, la negoziazione come metodo di risoluzione dei conflitti e la creazione di istituzioni sovranazionali che garantiscano la pace di fronte alla dialettica degli Stati nazionali.

Al termine di una vita dedicata alla causa della pace, fu sorpresa dalla morte proprio nel 1914, l'anno di inizio della prima guerra mondiale che tanto cercò di evitare.

La prima guerra mondiale è il momento decisivo per il risveglio della coscienza della donna e segna le coordinate del ruolo che andrà assumendo nella società. La Grande Guerra inizia il processo di una decisiva rivoluzione culturale per le donne poiché, in quel momento, si rende urgente che esse si uniscano ai lavori nella retroguardia dovuti alle esigenze di mano d'opera, disponendosi a compiere funzioni fino ad allora impensabili. La responsabilità femminile raggiunge dimensioni insperate e gli uomini per la prima volta nella storia sono letteralmente nelle mani delle donne. La prima guerra mondiale si chiuse con un inutile sacrificio di massa, ma per le donne significò la più grande resurrezione storica, nonostante il dolore per la perdita di tante vite umane. Questa situazione produsse una certa misoginia e perciò è frequente che nella narrazione letteraria ci si rivolga più alle madri che alle spose o compagne. In questo senso, è stato evidenziato che nel dopoguerra trova uno spazio poetico solo la figura della madre⁶. In questo modo, per il movimento femminista è stato possibile vedere la guerra come catastrofe ma anche come opportunità, come una chiamata ad un futuro diverso. In un mondo distrutto può sorgere la speranza di ricostruzione di una nuova cultura femminile in cui si cominci ad intravedere la nascita di nuovi valori. È possibile cambiare i significati culturali per cercare di trovare l'espressione più adatta alla propria esperienza. Proprio a questo scopo si sviluppano vari generi letterari – saggi, novelle, lettere, poemi – e molti racconti di guerra celebrano nuove prospettive culturali, anche se resta comunque significativo il *corpus* di testi in cui si piangono amaramente i feriti e i morti, vale a dire, l'orrore di tanto sacrificio. A partire da questo momento, si produce una crescita esponenziale della produzione culturale e dell'attività pubblica femminile.

Rilevare che gli eventi bellici contribuirono a rendere la donna più cosciente delle proprie capacità e del suo ruolo nella vita sociale e nello spazio pubblico non significa sostenere che le donne

⁵ B. PORQUERES, *Bertha von Suttner: escribir por la paz*, in *Filosofía de la paz*, a cura di F. Fernández Buey, J. Mir e E. Prat, Barcelona 2010, pp. 97-111.

⁶ A. USANDIZAGA, *La mujer y la Primera Guerra Mundial*, in *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, cit., pp. 83-101.

promuovessero o giustificassero la guerra, ma piuttosto che, al contrario, questo periodo storico comportò l'aumento dell'impegno delle donne a favore della pace e del legame tra scrittura femminile e rivendicazione pacifista.

Bisogna sottolineare, anche solo brevemente, che nel Regno Unito durante questo periodo le sostenitrici moderate del suffragio mantennero una posizione più coerentemente pacifista rispetto a sostenitrici del suffragio di stampo più radicale, anche se, successivamente, si produssero divisioni interne in entrambe le tendenze e le due correnti confluirono in una dottrina della non violenza, che avrebbe influito su Gandhi. La differenza fondamentale tra le due tendenze è che, per le più radicali, la forza era intesa come potere, mentre il ramo moderato sosteneva che andasse cambiato il potere ottenuto con la forza. Le prime pensavano che avrebbero dovuto difendere il loro paese, poiché il patriottismo e la partecipazione alla lotta bellica erano considerate la via politica più percorribile per giungere ad ottenere il suffragio femminile nel dopoguerra. Ad ogni modo, la fine della guerra segnò l'inizio del riconoscimento del voto femminile negli Stati Uniti, nel Regno Unito e in altri paesi.

Nel 1915, nel pieno della guerra, si celebrò il Primo Congresso Internazionale delle Donne per la Pace, all'Aja, presieduto da Jane Addams. Durante il Congresso, i rappresentanti di 12 paesi belligeranti e neutrali chiesero la fine della guerra e la partecipazione delle donne agli accordi di pace. Il Secondo Congresso si riunì nel 1919 a Zurigo e propose di togliere il blocco ai paesi sconfitti e di prendere misure di aiuto umanitario. Sorse la Lega internazionale delle donne per la pace e per la libertà (Wilpf) con la pretesa di unire il movimento femminista con quello pacifista e per incoraggiare la partecipazione piena delle donne.

Jane Addams (Illinois, 1860 – Chicago, 1935) fu la principale promotrice di questa nuova sensibilità, accompagnata da un impegno che le fece meritare il premio Nobel per la Pace nel 1931. Lungo la sua opera insiste sul fatto che intende “tradurre la propria etica teorica in azione quotidiana”. A suo parere, il tema della pace è strettamente relazionato ad altre questioni in cui lei stessa si impegnò completamente, come per esempio la difesa della giustizia sociale e la valorizzazione della diversità in un'ottica antidogmatica. Per pace non intende assenza di conflitti, ma “il dispiegamento di tutta una serie di processi costruttivi e vitali che si rivolgano alla realizzazione di uno sviluppo comune”, ovvero, la pace si colloca nella cornice della costruzione di una società più giusta e rispettosa dei diritti umani. La definizione del cittadino leale come “colui che è pronto a versare il suo sangue per la patria, è diventata inadeguata ed obsoleta, sostituita da quella di un/una cittadino/a protagonista di processi sociali costruttivi”. Jane Addams utilizza l'immagine dell'“entusiasta sociale”, la persona attiva socialmente e politicamente e con una coscienza individuale autonoma. La sua è una filosofia che comincia dall'esperienza e che “ha come fondamento la solidarietà entro gli esseri umani”. Lavorare a favore della vita e della pace significa accogliere le complessità e le differenze invece che cercare di eliminarle⁷.

Tra le scrittrici dell'epoca, dobbiamo citare Edith Wharton (New York 1862 – Saint-Brice-sous-Forêt 1937), che fu cronista della Grande Guerra grazie ai suoi viaggi in motocicletta lungo i fronti francesi. Le sue spedizioni nel cuore dei combattimenti sono riportate nelle sue opere *Fighting France. From Dunkerque to Belfort*⁸ e *A Son at the Front*⁹. Nella prima descrive la nozione di irrealtà che impera nei prolegomeni bellici quando ancora non è nemmeno immaginabile l'orrore

⁷ G. PROVIDENTI, *La scelta d'amore di Jane Addams*, in *Amore ed Empatia*, a cura di F. Brezzi, Milano 2003, pp. 65-74.

⁸ E. WHARTON, *Da fronti opposti. Diario di guerra (1914-1915)*, trad. it., Roma 2011, pp. 31-114.

⁹ EAD., *A Son at the Front*, Chicago 1995.

che si avvicina. Successivamente considera i diversi risvolti psicologici che si vanno diffondendo, dall'incertezza e dal terrore fino al coraggio. È curiosa la sua riflessione sulle modifiche che causa la guerra sulla vita delle donne nubili, un gruppo sociale che fino a quel momento era stato inutile. Parla di *tía Audrey*, che diviene Colonnello dell'esercito e responsabile dell'organizzazione di tutti i rifugiati di guerra, e che attualmente "ha molte cose a cui pensare e non c'è pericolo che alcuno si dimentichi di lei" (*The Refugees*)¹⁰. Edith Wharton vinse il premio Pulitzer nel 1921 per la sua novella più celebre, *The Age of Innocence*¹¹.

Un'altra scrittrice che racconta la sua esperienza durante la prima guerra mondiale è l'inglese Vera Brittain (Newcastle-under-Lyme 1893 – Wimbledon 1970), che interruppe i suoi studi di letteratura inglese presso l'Università di Oxford (a cui aveva avuto accesso dopo una lunga lotta per un'educazione che non discriminasse in base al sesso) per lavorare come infermiera volontaria, poiché lamentava che le donne soffrissero l'orrore della guerra senza provarne di persona le emozioni più forti. Tuttavia, la perdita di un fratello, del fidanzato e di diversi degli amici – con cui si scambiò una fitta corrispondenza raccolta nel suo libro *Letters from a Lost Generation*¹² –, e le terribili privazioni e sofferenze che conobbe negli ospedali inglesi e francesi che visitò, la portarono ad aborreire la guerra e ad impegnarsi nella causa pacifista. Nella sua opera autobiografica *Testament of Youth*¹³ descrive le terribili sofferenze che provoca la guerra a tutti i livelli, ma anche l'esperienza di riflessione e maturazione individuale e collettiva per resistere alla disperazione, e il cammino aperto ad una cultura della "sorellanza".

Terminata la prima guerra mondiale, Vera Brittain lavora con decisione alla promozione della pace, collaborando con la *Peace Pledge Union* e altre organizzazioni pacifiste, a seguito di una vittoria di cui rifiuta i termini e di cui non può gioire pensando a tutto ciò che aveva perso. Durante la seconda guerra mondiale, questo impegno a favore della pace la conduce a pronunciarsi contro i bombardamenti aerei sulle città tedesche, e a motivo di questo fu biasimata dai suoi e giudicata un'antipatriota, anche se poi, quando fu scoperto che figurava nella lista nera dei nazisti, fu riabilitata all'interno della società inglese.

3. Alla ricerca di nuove parole e nuovi metodi

Dalle opere delle autrici citate possiamo evincere alcuni tratti specifici della letteratura femminile nell'ambito che stiamo considerando: nonostante le diverse premesse teoriche, si possono evidenziare gli aspetti comuni alla maggior parte delle autrici in questione. Anche se in questa sede non è possibile analizzare in modo esauriente tutti i possibili parallelismi, proverò ad indicare almeno alcuni punti chiave che appaiono come tratti specifici della letteratura femminile sulla guerra e la pace, che si ritrovano sia all'interno delle autrici già citate, pioniere del movimento pacifista, sia in altre scrittrici a cui farò riferimento tra poco. Nonostante l'appartenenza di queste autrici a mondi molto diversi, spesso distanti tra loro, è possibile individuare uno sfondo comune.

Una prima intuizione comune è l'individuazione del legame tra la lotta per la pace e la lotta sociale, poiché la pace non è la semplice assenza della guerra, ma richiede che sia fatta giustizia, come già abbiamo potuto vedere in Jane Addams. Tra le donne che hanno dedicato la loro vita a

¹⁰ EAD., *The Refugees*, Gloucester 2008.

¹¹ EAD., *L'età dell'innocenza*, trad. it. a cura di A. Ceni, Milano 2008.

¹² EAD., *Letters from a Lost Generation*, London 2008.

¹³ V. BRITAIN, *Testament of Youth*, London 2009.

questo impegno, si distingue per il suo tenace contributo la giornalista cattolica nordamericana Dorothy Day (New York 1897 – 1980), che visse sempre accanto ai poveri e si impegnò in modo radicale nella causa della non violenza. Inizialmente prese parte al movimento socialista e, anche dopo la conversione al cristianesimo, continuò ad opporsi a tutte le guerre: la guerra civile spagnola – dalle colonne del quotidiano *The Catholic Worker* avvertì del pericolo legato all'utilizzo della religione per giustificare la politica –, la seconda guerra mondiale – nel suo paese fu considerato imperdonabile il suo impegno pacifista subito dopo il bombardamento di Pearl Harbour – e la guerra del Vietnam. Scioperi della fame, partecipazione a manifestazioni contro la segregazione razziale, atti di disobbedienza civile, proteste pubbliche, detenzioni, costituiranno la vita di questa donna che portò avanti per vari decenni un'intensa attività sociale ispirata alle beatitudini evangeliche¹⁴.

Anche Marija Skobcova (Riga 1891 – Ravensbrück 1945) proclama l'esigenza di una simile azione congiunta a favore sia della pace sia della giustizia sociale. La sua vita, dedicata interamente al servizio degli altri, e la sua morte in un campo di sterminio, per aver accolto alcuni ebrei nel suo monastero di Parigi, rivelano l'impegno di questa donna, la cui vita sembra tratta da un romanzo: fu infatti protagonista dei salotti letterari di San Pietroburgo, sindaco di una città del Baltico, madre di tre figli, pellegrina per tutta la Francia per aiutare i suoi compatrioti esiliati, ed infine monaca ortodossa, fondatrice di una comunità molto viva in cui la preghiera, la vita culturale e l'aiuto ai più sfortunati era frutto dell'amore evangelico praticato con grande libertà.

Dal suo punto di vista, l'atteggiamento pacifista non si riduce ad un mero conformismo o ad un atteggiamento passivo, bensì deve consistere in una mobilitazione radicale delle forze spirituali della persona; un impegno che esige sacrificio pari a quello richiesto da una mobilitazione militare. La resistenza spirituale alla guerra, infatti, presuppone prima di tutto l'appoggio e il coinvolgimento con la causa delle vittime e una disposizione coraggiosa di fronte al silenzio e all'indifferenza imperanti. In una frase molto eloquente sulle esigenze della fede in un contesto di persecuzione, proclama: “Se noi fossimo dei veri cristiani, indosseremmo tutti la stella a sei punte”¹⁵.

Marija Skobcova insiste inoltre su un altro aspetto che ricorre anche in altre autrici: la preoccupazione per i terribili effetti dei conflitti bellici: l'impatto sul corpo e sull'anima, il risvolto psichico e spirituale prodotti dalla guerra, rivelatori della vulnerabilità umana. Senza una reazione a livello spirituale, il meccanismo della guerra finisce per condurre gli uomini ad una situazione di “collasso” morale, in quanto corrisponde ad una terribile sofferenza dalle conseguenze devastanti, a breve e lungo periodo. Ai soldati russi consiglia di preservare “l'uomo interiore”, che subisce prove ben più terribili dell'uomo esteriore; di non accettare la guerra come una cosa normale e di non scambiare il peccato e l'orrore della vita con la vita stessa.

Non è sufficiente però criticare la violenza compiuta da altri, ma è necessario prendere coscienza del rischio di cadere in questa stessa logica della guerra e osare quindi denunciare il male e l'ingiustizia prodotta anche dai propri compatrioti, che a maggior ragione risulta ancora più dolorosa.

Come già abbiamo visto per il caso di Vera Brittain e di Dorothy Day, questa equanimità è solita andare di pari passo con accuse di tradimento e con l'emarginazione e l'incomprensione da parte dei propri connazionali e correligionari. Sono i rischi in cui si incorre quando si evita di scendere a patti con la strategia del “con me o contro di me” che può giungere quasi ad estromettere la realtà delle cose e a rendere impossibile l'azione libera e la capacità di giudicare. La lettera che la filosofa

¹⁴ A. COLOMER, *Dorothy Day*, Madrid 2011 e *Introducción y edición de Escritos de pau en temps de guerra*, Barcelona 2011.

¹⁵ E. BEA, *Marija Skobcova. L'esilio, la conversione, il lager nazista*, trad. it. a cura di R. Cinotti, Cantalupa (TO) 2009.

francese, di origine ebrea, Simone Weil (Parigi 1909 – Ashford 1943) scrive a Georges Bernanos, dopo la lettura della sua opera *Les grands cimetières sous la lune*¹⁶, è un documento in questo senso paradigmatico. Questi due autori, immersi nell'atmosfera bellica e in teoria appartenenti ai due schieramenti opposti della guerra civile spagnola, sanno però superare la logica del proprio partito nel denunciare i crimini commessi da quelli del loro fronte, costituendo testimonianze eccezionali di "indipendenza morale" e di resistenza alla diffusa atmosfera di barbarie.

Simone Weil giunge in Spagna nell'agosto del 1936, poco dopo i primi scontri militari, e dopo alcuni giorni a Barcellona, si arruola nelle milizie straniere della colonna Durruti, sul fronte aragonese. Rende ragione di questo passo il suo legame, che dura da molti anni, con il sindacalismo rivoluzionario di stampo anarchico e proletario; potrebbe infatti sembrare incoerente la partecipazione alla guerra da parte di chi invece si considerava attivista dell'ideale pacifista a cui si richiamava dal movimento operaio dopo la prima guerra mondiale. Come quasi tutte le autrici citate, appartiene ad una generazione che aveva come linea guida l'impegno di evitar con tutti i mezzi possibili un nuovo massacro. Tuttavia, Simone Weil, che si era già mostrata molto critica riguardo alla rivoluzione, vede in questa guerra l'ultima speranza rivoluzionaria di opposizione al fascismo e vuole conoscere i fatti direttamente, prendendovi parte.

Anche se abbandona il fronte a pochi giorni dal suo arrivo per un incidente che le causa gravi ferite, si tratta di un'esperienza che la segnerà per sempre, come era accaduto pochi anni prima con la sua esperienza operaia e come accadrà, poco tempo dopo, con la sua esperienza mistica. Nel *Journal d'Espagne* si legge: "Giornata splendida. Se mi prendono, mi ammazzano ... Me lo sono meritato. I nostri hanno versato fin troppo sangue. Sono moralmente complice"¹⁷. La complicità con la barbarie, la tentazione di commettere crimini o semplicemente di tollerare il fatto che vengano commessi, rafforza il suo pessimismo sul futuro della rivoluzione e influisce sul suo modo di percepire la condizione umana. Le necessità e l'atmosfera della guerra civile prevalgono sulle aspirazioni che si cercano di difendere. Una conclusione che si scontra con le terribili notizie sugli abusi commessi dai suoi compagni: spedizioni punitive, fucilazioni, assassinii di sacerdoti. Un'aria di crudeltà, di indifferenza davanti alla sofferenza del nemico, che contagia chiunque la respiri e dalla quale è molto difficile restare immuni. Nella lettera a Bernanos confessa di aver avuto "la sensazione che allorché le autorità temporali o spirituali hanno collocato una categoria di esseri umani al di fuori della cerchia di coloro per i quali la vita ha un prezzo, nulla appare più naturale all'uomo di uccidere [...]. Si tratta d'una seduzione, di un'ebbrezza cui è impossibile resistere senza una forza d'animo che devo considerare eccezionale poiché non ho avuto modo di incontrarla da nessuna parte"¹⁸.

In questo clima rischiano di venire meno le migliori capacità umane: il rispetto per l'altro, la coscienza dei limiti, il pensiero libero e il giudizio morale. Simone Weil denuncia la mancanza di proporzione, di obiettivi, di senso che porta con sé ogni guerra, nonché le entità immaginarie, mere astrazioni convertite in assoluti, e le parole vuote che hanno effetti mortali, poiché "la guerra è l'irrealtà stessa".

La barbarie si manifesta come una costante antropologica che presuppone di accettare il seguente postulato: "tranne che al prezzo di uno sforzo di generosità raro come il genio, sii sempre barbaro con i deboli"¹⁹. La forza domina questo mondo, ma è anche possibile l'azione del giusto

¹⁶ G. BERNANOS, *I grandi cimiteri sotto la luna*, trad. it. di G. Spagnoletti, Milano 1996.

¹⁷ S. WEIL, OC II, 2, p. 381.

¹⁸ EAD., *Écrits historiques et politiques*, Paris 1960, pp. 223-224.

¹⁹ EAD., "Riflessioni sulla barbarie", *Sulla guerra*, trad. it., Parma 1996.

che trova la sua ispirazione in una fonte che non è di questo mondo. Il pensiero di Simone Weil si apre alla presenza della grazia come unico contrappeso alla pesantezza dominante.

In uno degli scritti più importanti e più celebri di Simone Weil, *L'Iliade o il poema della forza*²⁰ – parallelo a quello che scrisse nello stesso contesto un'altra grande pensatrice, meno conosciuta, Rachel Bepaloff²¹ – si presenta la fenomenologia della guerra e della violenza nella loro realtà, senza idealizzazioni, glorificazioni del potere o sfumature della terribile sofferenza che provoca e che raggiunge vincitori e vinti, toccati tutti dalla stessa miseria. L'unico modo di resistere alla dinamica della forza e della barbarie trova le sue radici nella sapienza contenuta nel poema omerico: “non credere alla protezione della sorte, non ammirare mai la forza, non odiare i nemici e non disprezzare gli infelici”. Questo stesso spirito, antidoto alla barbarie, è quello che ispira il suo *Progetto d'una formazione di infermiere di prima linea*, proposta che fa giungere agli alleati quando la seconda guerra mondiale è ormai inevitabile; in quanto ebrea, si vede obbligata a fuggire da Parigi occupata, vivendo prima a Marsiglia e poi a New York e a Londra, dove collabora rivedendo i comunicati dei gruppi di resistenza. Simone Weil pensava che fino a quel momento solo Hitler avesse raggiunto l'immaginario collettivo e doveva presentare la battaglia proprio su quel terreno simbolico: le donne nelle trincee potevano rappresentare le armi della consolazione e dell'amore di fronte alla brutalità: “Già la semplice realizzazione di gesti di umanità al centro stesso della battaglia, nel punto culminante della pazzia selvaggia, sarebbe stata una sfida alla violenza”.

Nel contesto della seconda guerra mondiale, diverse pensatrici esprimono con forza questa sensibilità, che tenta di superare l'opposizione amico-nemico, e che cerca di invertire o fermare il meccanismo della proiezione delle colpe, il mimetismo e la spirale della violenza, attraverso sentimenti di tenerezza, empatia e d'esaltazione della vita anche in contesti di odio e di disumanizzazione, di barbarie e di sterminio.

La scrittrice ebrea olandese, Etty Hillesum (Middelburg 1914 – Auschwitz 1943), nel suo *Diario*²² e nelle sue *Lettere da Westerbork*²³, in cui esalta l'amore per l'altro e per la vita davanti alla persecuzione e allo sterminio del suo popolo, contiene espressioni di grande profondità riguardo alla necessità di resistere al male radicale cominciando da se stessi, cercando di individuare e sradicare la presenza dell'odio e del risentimento nel proprio intimo. Per Etty Hillesum l'odio indiscriminato è la cosa peggiore che c'è, “è una malattia dell'anima”. L'unica soluzione passa attraverso il raccogliersi in se stessi, in certo modo per smaltire la propria miseria. Solo dalla coscienza della propria responsabilità sarà possibile costruire un mondo nuovo meno violento. Per giungere ad un nuovo senso delle cose è necessario coinvolgere “altre facoltà umane oltre la ragione”; davanti alla rottura del vincolo tra ragione e compassione che si è prodotto nel pensiero europeo, bisogna sviluppare “l'intelligenza del cuore”. Alla distruzione imposta dai nazisti, Etty Hillesum oppone la propria autorità femminile disarmata, ma non esente di armi simboliche; vuole essere “il cuore pensante della baracca” e “un balsamo per molte ferite”. La spiritualità, l'impegno e la bellezza che tratteggiano le pagine della sua opera, la rendono una figura unica nella letteratura contemporanea.

In generale, come nel caso di Etty Hillesum, le autrici citate condividono il fatto di voler esprimere se stesse nei loro racconti senza prescindere da ciò che per loro era essenziale: i propri sentimenti, le proprie paure, passioni, emozioni. Un pensiero femminile che comporta una nuova razionalità e una nuova politica, che integra nuovi aspetti affettivo-emozionali e relazionali prima

²⁰ EAD., *La greca e le intuizioni precristiane*, trad. it., Roma 2008 (III ed.), pp. 9-34.

²¹ R. BESPALOFF, *Dell'Iliade*, trad. it., Troina (EN) 2004.

²² E. HILLESUM, *Diario (1941-1943)*, trad. it. a cura di C. Passanti, Milano 1996.

²³ EAD., *Lettere*, trad. it. a cura di C. Passanti, Milano 2001.

dimenticati o comunque messi da parte. Si tratterebbe di ampliare lo spazio pubblico, la nozione di sfera pubblica, includendovi – come sostiene Seyla Benhabib – anche aspetti tradizionalmente considerati privati. L'identità di genere ha tracciato una linea di confine nella teoria politica tra lo spazio pubblico e l'ambito personale e domestico. Si tratterebbe di integrare nel discorso politico la figura dell'altro, il soggetto nel suo contesto, per contrasto con il modello antropologico dominante alla base delle teorie contrattualiste – un modello esplicitamente astratto e universale, costruito in realtà a partire da alcune caratteristiche ben determinate: l'uomo bianco e proprietario. Proprio per questo, bisogna praticare la “reversibilità delle prospettive”, che rende possibile mettersi nei panni degli altri, comprenderne le motivazioni, vedere il mondo con gli occhi altrui, prendendone in considerazione il punto di vista.

In questa linea possiamo evidenziare l'apporto di due autrici che hanno scritto delle guerre dell'ultimo decennio (in particolare le guerre dei Balcani e la guerra dell'Iraq): Susan Sontag (New York 1933-2004) e Judith Butler (Cleveland 1956). Entrambe insistono sulla necessità di riconoscere l'altro come soggetto; riconoscerlo nella sua dignità, saper vedere il dolore di qualunque persona che soffre: le vite degne di essere rimpianti. In *Regarding the pain of others*²⁴ Susan Sontag si riferisce alla “poesia di Guantanamo” e alle foto di torture nella prigione di Abu Ghraib. La fotografia può produrre effetti ambivalenti: può offrire un'immagine falsa della realtà o avvicinarci ad essa, può generare un sentimento di impotenza o di resistenza, di indifferenza o di impegno... si tratta però, sempre, di un gesto o di un richiamo all'attenzione di chi guarda. In *Frames of War. When Is Life Grievable?*²⁵ Judith Butler scrive che forse ciò che ci vuole comunicare Sontag è che, vedendo le fotografie, vediamo noi stessi come fotografi, nella misura in cui condividiamo le norme che stabiliscono i confini entro i quali queste vite si definiscono come abiette e senza protezione, e per questo a volte sono addirittura colpite in modo contundente fino alla morte. I confini che situano in primo piano le vite dei compatrioti come degne di dolore finiscono per escludere le vite degli altri come meritevoli della stessa considerazione. E come si può dare valore ad una vita se non possiamo rimpiangerla, se non possiamo sentirla come una perdita? In nome di alcune vite si può giungere ad esercitare un'estrema violenza contro altre. Tali sottili confini valgono in guerra e anche nel contesto di una prigione. Tra le chiavi interpretative che cercano di fornire una risposta affettiva si può cercare un qualche spiraglio da cui reagire e ricominciare a prendere coscienza. Il punto chiave è proprio il riconoscimento della precarietà, della precarietà generalizzata, vale a dire, un'ontologia sociale dove ognuno si trova “esposto” all'altro. La vita dell'uno è legata alla vita dell'altro e la vita stessa è proprio questo vincolo invincibile e irresistibile.

In fondo, tutte queste scrittrici hanno voluto cambiare la realtà impegnandosi in prima persona, sentendosi responsabili del mondo e non rifuggendo dal rischio di contrastare l'indifferenza e il conformismo. Hanno osato e osano pensare ed agire per se stesse, aspirando ad un nuovo modo di intendere la politica, che non può essere interpretata esclusivamente nell'ottica della lotta per il potere. Si tratterebbe, come avverte Hannah Arendt, di intendere la politica in un altro modo, nell'ambito del riconoscimento della pluralità, della spontaneità e della mobilitazione civica. La traduzione in atti di questa politica simbolica suppone una partecipazione attiva alla vita della *polis* e lo sviluppo di un pensiero critico di fronte all'assolutizzazione del potere politico o economico. Si tratterebbe di delineare una concezione dello spazio pubblico in cui si eliminerebbero gli elementi di violenza, poiché la violenza è, in questo senso, antipolitica. Il potere e la violenza sono contrari.

²⁴ S. SONTAG, *Davanti al dolore degli altri*, trad. it. di P. Dilonardo, Milano 2006.

²⁵ J. BUTLER, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London-New York 2009. EAD., *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona 2010.

In un certo senso, si può dire che la violenza e la guerra cominciano lì dove falliscono il diritto e la politica, anche se in certo modo comprendiamo pure che la guerra è la continuazione di alcune politiche, nonché di alcuni modi di intendere la politica stessa ed il potere.

Possiamo inquadrare in questo contesto la missione portata avanti negli anni '80 da Petra Kelly (Günzburg 1947 – Bonn 1992) come paladina dei movimenti sociali alternativi e come combattente a favore del disarmo nucleare, all'interno dell'eco-femminismo e dell'eco-pacifismo. Fu la cofondatrice di *Die Grünen*, il Partito Verde tedesco, definito come “antipartito” e basato sulla resistenza, la non violenza, l'ecologia, la giustizia sociale ed il femminismo. Propugna la necessità di auto-limitare il dominio sulla natura, il rispetto delle strutture di vita, la cosiddetta “politica del cuore” basata sulle relazioni personali, i valori dello spirito e la tenerezza; come sosteneva, “essere comprensivo e allo stesso tempo sovversivo: questo è ciò che significa per me, a livello politico, essere ‘verde’ e agire come tale”. La meta fondamentale di questa politica, “è ottenere una rivoluzione interiore, il rinverdire dell'io”²⁶ – idea ispirata al pensiero di Joanna Macy, che, nell'ottica buddista, si riferisce all'emergere di una nuova coscienza di identità: il *self* ecologico²⁷.

Anche Sara Ruddick (Toledo, Ohio 1935 – Nueva York 2011) nella sua opera *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*²⁸, rivendica la pratica della cura della vita, che giunge a formare una mentalità opposta alla violenza e che si progetta in una politica femminista della pace. Questa pratica, che definisce “materna”, possiede come virtù massima quella dell'amore attento che aiuta l'altro a crescere nella sua alterità. L'atteggiamento materno non è esclusivo delle donne, ma deve estendersi ad entrambi i sessi, poiché non dipende da aspetti meramente biologici, anche se nella maggioranza delle culture il femminile è legato alla maternità. Anche gli uomini sono chiamati a partecipare del vincolo tra il femminile e la maternità, perché, per esempio, in molti casi assumono e rendono protagonista il lavoro materno. Secondo Ruddick, il pensiero materno converge con l'ideale pacifista e con l'antimilitarismo. La cultura della pace trova le sue radici nella razionalità e nelle pratiche motivate dal primato dell'atteggiamento materno che rifiuta la guerra ed ogni tipo di violenza.

Termineremo il nostro percorso con l'opera di Virginia Woolf (Londra 1882 – Sussex 1941), a cui risale l'origine del pensiero della differenza come base per una nuova politica e per una nuova cultura: si tratta infatti di una figura chiave per il nostro tema, in particolare grazie alla sua opera *Three guineas*²⁹.

Lo scritto, pubblicato nel 1938, prosegue sulla linea della sua opera più conosciuta, *A room of one's own* (1929)³⁰, riflessione sulla creazione letteraria, che diverrà un testo fondamentale della prospettiva della differenza femminile. *Three guineas* sarà, inoltre, un proclama antifascista e antibellicista. Opera molto criticata a suo tempo – “per colpa di questo libro, i miei amici si allontanano da me”, arrivò a dire – è passata però alla storia come uno dei principali referenti del femminismo pacifista³¹.

Nel 1937, mentre lavorava a questo libro – nel quale mostra le strette relazioni che intercorrono tra le forme di dominazione, patriarcato, fascismo e militarismo –, suo nipote Julian Bell, che era

²⁶ P. KELLY, *Thinking Green! Essays on Environmentalism, Feminism, and Nonviolence*, Berkeley 1994.

²⁷ J. MACY, *The Greening of the Self*, in *World as Lover, World as Self: Courage for Global Justice and Ecological Renewal*, Berkeley 1991.

²⁸ S. RUDDICK, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica*, trad. it., Como 1993.

²⁹ V. WOOLF, *Le tre ghinee*, trad. it., Milano 2004.

³⁰ EAD., *Una stanza tutta per sé*, trad. it., Rimini 1995.

³¹ E. GRAU, *Virginia Woolf: escribir contra corriente*, in *Filosofía de la paz*, cit., pp. 139-153.

entrato nelle Brigate Internazionali, muore nella guerra civile spagnola a 29 anni, evento assai tragico che la colpisce profondamente.

Il libro inizia con la domanda: “Cosa, secondo Lei, si deve fare per prevenire la guerra?”. Domanda che sorprende la protagonista perché formulata da un uomo, in una lettera. Entrambi gli interlocutori sono persone colte e della stessa classe sociale, ma possiedono diversi punti di vista, in funzione della loro differente esperienza, sui mezzi richiesti per preservare la pace. Woolf afferma che contribuirà con tre ghinee ognuna con uno scopo diverso.

La prima ghinea è per coltivare un’educazione diversa. Nel patriarcato, si insegna agli uomini a utilizzare la forza invece che ad evitarla. La guerra è un’attività prevalentemente maschile poiché l’educazione porta ad accrescere la competitività, l’invidia e la rivalità con l’altro, che sono lo sfondo della violenza. Di fronte a questa situazione, sarebbe invece necessaria una scuola che insegnasse l’arte della relazione umana, l’arte di comprendere le vite e il pensiero degli altri. Si dovrebbe trattare di un luogo dove tutte le tipologie di intelletti, di anime, di corpi, dovrebbero poter cooperare.

Un’altra ghinea è per appoggiare le istituzioni che aiutano la donna a trovare lavoro, ma non nel mondo lavorativo oppressivo. Le donne hanno bisogno di lavorare per possedere l’indipendenza economica, ma non a qualunque prezzo, poiché incoraggiare le donne a entrare nel mondo professionale può anche essere equivalente a chiedere loro di coltivare caratteristiche che invece non andrebbero favorite. Senza una nuova alternativa, l’opzione che sembrano avere le donne è una “scelta tra due mali, l’uno peggiore dell’altro”, tra il passato caratterizzato dal sistema patriarcale e l’attualità in cui prevale la sfera pubblica, con il suo senso possessivo e con la sua aggressività: “L’uno ci tiene prigioniere come schiave nell’harem; l’altro ci obbliga, come bruchi l’uno in fila all’altro, a fare il girotondo attorno all’albero sacro della proprietà privata”³².

La domanda, allora, riguarda il come entrare nel mondo delle professioni e continuare ad essere uomini, persone di civiltà, esseri umani che desiderano evitare la guerra. Per rispondere a questa domanda, Virginia Woolf ricorre alla genealogia femminile, all’esperienza delle donne lungo la storia, all’imparare dalle “maestre delle figlie degli uomini colti”, elemento che la porta a rivedere la natura di quell’educazione gratuita, nel focolare domestico, che è stata propria delle donne per molti secoli. Questa educazione deve aver avuto anche molti difetti, ma anche grandi virtù, poiché non possiamo negare che le “nostre madri e nonne”, anche se non avevano compiuto grandi studi, erano persone di altissima civiltà.

Le quattro grandi maestre sono “la povertà, la castità, la derisione e la libertà da fittizi legami di fedeltà”³³. Quattro qualità che vanno interpretate. Per povertà, l’autrice intende il semplice possesso del denaro sufficiente per vivere. Vale a dire, si deve guadagnare ciò che basta per essere indipendente da qualunque altro essere umano e ottenere con questo il necessario per il pieno sviluppo del corpo e della mente, ma nulla di più, “nemmeno un penny in più”. Con il termine castità si riferisce al fatto che quando una persona ha ottenuto il necessario per vivere della propria professione, deve rifiutarsi di vendere la sua mente per il denaro. La peggiore prostituzione è infatti quella dell’intelligenza; la peggiore schiavitù è quella intellettuale. Con il termine derisione allude al fatto che bisogna preferire “il ridicolo, l’oscurità e la disapprovazione” alla “fama e alla lode”: “non appena vi offrono insegne, onorificenze o titoli, sbatteteli subito in viso a chi ve li offre”³⁴. Per “libertà da fittizi legami” intende che dobbiamo fuggire dall’orgoglio per la patria, in primo luogo, e poi anche dell’orgoglio religioso, dell’orgoglio del *college*, della scuola, della famiglia ...

³² V. WOOLF, *Le tre ghinee*, cit., p. 106.

³³ *Ivi*, p. 113.

³⁴ *Ivi*, p. 114.

Nell'insieme, queste maestre insegnano l'arte di essere indipendenti rispetto alla logica della ricchezza, della gerarchia e del potere, l'indipendenza che è la strada per la libertà. Proteggere la cultura e la libertà intellettuale nella pratica sarà più facile per le donne, poiché presuppone cominciare dalla propria esperienza. In quest'ottica, l'ultima ghinea è un donativo libero, ovvero, che non chiede in cambio nessun diritto né alcun privilegio.

Prenderà forma, in questo modo, la società delle *outsiders*, “la società delle estranee”, delle indipendenti, di quelle che sono al di fuori, impegnate a non collaborare con la cultura del potere, della forza e della guerra. L'alienazione comporta un'indipendenza simbolica riguardo al sistema di potere e dei valori dominanti che conducono alla guerra. Le *outsiders* di *Three guineas* non solo non devono rinunciare ai saperi e ai valori acquisiti nella loro tradizione, ma devono trasformarli in guide di una pratica politica indipendente dall'ordine della ricchezza e del potere: portare avanti una politica dell'estraneità, della differenza – vediamo un unico mondo, ma in modi diversi.

Uno sguardo differente che proviene dall'esclusione involontaria e ingiusta lungo la storia, ma che apre aspettative di altre possibilità di vita, pratiche di libertà che anche se in passato fossero state frustrate, ora possono essere riscattate. Così, la donna non ha alcun buon motivo di lottare con le armi o di chiedere a un suo fratello di lottare per la patria, poiché questa patria lungo la storia l'ha trattata come una schiava, addirittura negandole la possibilità di studiare o di avere dei possedimenti. L'*outsider*, di fatto, come donna, non ha patria; non vuole nessuna patria; come donna, la sua patria è il mondo intero.

La risposta alla domanda da cui prende le mosse il libro è chiara: “il modo migliore per aiutarvi a prevenire la guerra non è di ripetere le vostre parole e seguire i vostri metodi, ma di trovare nuove parole e inventare nuovi metodi”³⁵.

³⁵ *Ivi*, p. 188.

IL PRINCIPIO FEMMINILE IN ITALO MANCINI

Valeria Sala

SOMMARIO: 1. Il principio femminile e la rigenerazione assiologica del diritto. – 2. La legge naturale femminile. – 3. La radicale dicotomia tra principio femminile e principio maschile. Antigone e Creonte.

1. Il principio femminile e la rigenerazione assiologica del diritto

L'impegno ermeneutico del filosofo di Urbino, volto a restaurare una prospettiva filosofica e assiologicamente forte del diritto, si sostanzia nel recupero di categorie di pensiero, che pur essendo state "ghettizzate" dalla cultura giuridica contemporanea, consentono di porre le fondamenta per un'autentica civiltà del diritto. In questo orizzonte di recupero della portata assiologica del diritto, Mancini individua nel principio femminile un'autentica *idea rigeneratrice del diritto*. Al fine di un'adeguata comprensione del senso sotteso a tale affermazione, e soprattutto del nesso tra diritto e principio femminile, è necessario muovere dal presupposto di fondo che anima la prima fase della ricerca manciniana sulle questioni della vita associata.

L'approccio teoretico di Mancini al mondo del diritto prende le mosse dalla constatazione della profonda crisi che lo attraversa e corrode¹. Mancini è categorico nell'individuare l'origine di tale crisi in quella che egli stesso definisce "un'autentica filosofia del male": il pensiero negativo². Sebbene infatti la storia plurisecolare dell'Europa sia stata caratterizzata da una lotta incessante per il diritto, un fenomeno apparentemente inarrestabile ed incalzante sembra che la stia travolgendo. Il fenomeno in questione costituisce una variante nell'ambito del diritto, di quell'ampio movimento culturale che va sotto il nome di *pensiero negativo*. Il pensiero negativo, lungi dal costituire "un universo sommerso [...], si incanala verso il vivere concreto", assumendo così i connotati del *negativismo giuridico*³. Questo attraverso puntuali negazioni dell'essenza del diritto, dei suoi strumenti, conduce inesorabilmente alla disgregazione della stessa Europa quale civiltà del diritto⁴.

Mancini nella *Prefazione* di *Filosofia della Prassi* precisa come questa ricerca sul negativismo non sia fine a se stessa, ma tenda ad una ricostruzione positiva del diritto. Per tale ragione il fi-

¹ Nel primo capitolo di *Filosofia della Prassi*, una delle opere fondamentali dedicate alla filosofia del diritto, ai problemi della prassi nel suo aspetto pubblico e civile, Mancini esordisce in maniera radicale: "Per il diritto sembra che le campane suonino a morto. Nessuna attività giuridica sembra sfuggire a questo destino di condanna, né quella del legislatore, né quella del giudice, né quella dell'interprete – come dire autorità dello stato, attività giudiziaria, vita universitaria nelle facoltà di giurisprudenza", I. MANCINI, *Filosofia della Prassi*, Brescia 1986, p. 35.

² Al pensiero negativo Mancini ha dedicato diverse opere. Già nel periodo giovanile incentrato sull'ontologia si possono riscontare tracce del suo interesse, vedi, *Linguaggio e salvezza*, Milano 1964, p. 64. Gli altri scritti sono: *Negativismo giuridico*, Urbino 1981 confluito poi in *Filosofia della Prassi*, cit., *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Milano 1983 ed infine *Filosofia della Prassi*.

³ I. MANCINI, *Filosofia della Prassi*, cit., p. 26.

⁴ *Ivi*, p. 17.

losofo di Urbino parla di negativismo e non di nichilismo giuridico, sottesi infatti alla logica negativa vi sono dei *contromovimenti vivificatori*. Il nichilismo è forma chiusa e dogmatica. La negatività invece è suscettibile di essere dialetticamente superata, assumendo la crisi stessa, nel suo contenuto veritativo, come presupposto essenziale del suo superamento. Mancini definisce tale processo dialettico come una “soppressione che lascia sussistere”, al contrario l’impossibilità di applicare la logica dialettica condurrebbe ad un capitolo di “frustrazione giuridica”⁵. I “contromovimenti positivi”, o “idee rigeneratrici del diritto” consentono quindi di superare le esigenze critiche sottese alla logica negativa.

Nella specifica interpretazione proposta da Italo Mancini, il principio femminile rappresenta il termine dialettico fondamentale per il superamento di quella specifica forma di negativismo giuridico rappresentata dalla critica al diritto della Scuola di Francoforte. Nel delineare i tratti salienti di questa forma di negativismo il punto di riferimento fondamentale di Mancini è la *Rechtswissenschaft (Le formule magiche della scienza giuridica)* di Rudolf Wiethölter.

Wiethölter definisce con un’espressione enfatica il diritto come “l’ultima delle grandi autorità prerazionali”⁶. A differenza infatti della teologia, dell’antropologia, dell’economia e di tutte le scienze dello spirito, e di quelle della natura, che hanno subito un processo di decostruzione e profonda critica razionale, il diritto non ha tenuto il passo con “il mondo adulto” della cultura “illuministicamente” uscito dallo stato di minorità. Il mondo del diritto avvolto dall’aura di sacralità delle proprie tradizioni, epistemologicamente arretrato, attraverso le sue “formule magiche” sopprime i poteri razionali e diviene il regno incontrastato del principio di autorità. *Auctoritas non veritas facit legem*. “Esso continua ad esistere come un campo dove la ragione è fuggita e vi alligna indisturbata la tradizione con le sue litanie formali e l’autorità con le sue arroganze”⁷. Wiethölter incalza sottolineando come con la scomparsa del “Dio tappabuchi” e con il venir meno delle motivazioni giusnaturalistiche l’autorità del diritto sia ormai non fondata.

Tutte le scienze umane si sono liberate, come ha osservato Bonhoeffer⁸, “dell’ipotesi di lavoro: Dio” che faccia il tappabuchi dei vuoti epistemologici, realizzando così in pieno l’idea di Ugo Grozio di cercare una fondazione razionale del diritto *etsi deus non daretur* [...] il diritto invece sarebbe rimasto allo stato ingenuo, immaturo, inginocchiato di fronte ai codici⁹.

Questa lacuna motivazionale rende il diritto autorità non fondata, “forza che si autolegittima”. Il diritto ancorato all’astrattezza e all’irrazionalità delle formule magiche quali: l’uguaglianza, la giustizia, la buona fede, l’ordine, il buon costume, è ben lontano dal porre le basi per un ordinamento pacifico che inveri la giustizia concreta e non quella cieca e razionalmente debole che giudica

⁵ Al riguardo Mancini afferma: “Il negativo non è mai allo stato puro e anche nelle sue fasi più malaugurate suscita spiriti di ripresa e cela sotto le ceneri fuochi salutari” in *ivi*, p. 230. “Logica della disgregazione che, almeno per larghe falde a cominciare da Adorno, dove il negativo prende senso analogamente a quanto si dice nella teologia apofatica, non è fine a se stessa, quasi per una voluttà di masochismo logico, in questo caso masochismo giuridico, ossia forme di interruzione del discorso da sempre fatto in Occidente, ma è fatta in vista di contro movimenti vivificatori e per questo parlo di negativismo, che è cosa problematica, e non di nichilismo che anche nella forma di Nietzsche, è sempre forma chiusa, in definitiva dogmatica [...]” in *Il diritto imputato*, in *Jus*, 1983, p. 190.

⁶ R. WIETHÖLTER, *Le formule magiche della scienza giuridica*, Bari 1975, p. 27.

⁷ Cfr. *Filosofia della Prassi*, cit., p. 20.

⁸ Dal punto di vista teoretico Dietrich Bonhoeffer rappresenta uno dei punti di riferimento fondamentali di Mancini. Il filosofo di Urbino ha dedicato nel 1969 un’ampia monografia a Bonhoeffer edita da Vallecchi, inoltre, ha curato l’edizione italiana dell’*Etica*, Milano 1969.

⁹ I. MANCINI, *Diritto e Società*, Urbino 1993, p. 175.

senza considerazione della persona¹⁰. Di fronte al diritto, autorità prerazionale e non fondata, priva di nessi con la teoria politica, veicolo di una concezione della giustizia scevra dal riferimento alla persona, il giurista si riduce a mero tecnico della legge. Espunta qualsiasi considerazione di carattere politico, sociale, economico, “la povertà, la fame, la schiavitù lo sfruttamento sono “fuori considerazione” per il diritto”¹¹. Riecheggiano così le considerazioni di Kant, secondo cui l’estenuante ricerca del *quid iuris* da parte del giurista, avulsa da quella fondativa sul *quid iustum*, si riduce ad “una testa senza cervello”.

Alla richiesta di razionalizzazione epistemologica del diritto veicolata dalla critica della Scuola di Francoforte, volta a consentire un adeguamento della norma giuridica universale ed astratta, alla condizione umana concreta ed irripetibile, si dovrebbe rispondere, secondo Mancini, con la ripresa del principio femminile quale anima vivificatrice del diritto.

La prospettiva delineata da Mancini mette in luce come l’assunzione di tale principio, in senso categoriale e fondativo, possa reintrodurre nel diritto un’ispirazione proveniente dal basso, un’attenzione all’equità, alla logica del corpo in contrapposizione al “perfettismo” gerarchico ed astratto della legge maschile dominata dal “nome del Padre”.

Dal punto di vista metodologico è opportuno il richiamo ad un’importante precisazione messa in evidenza dal filosofo di Urbino. L’apporto del principio femminile alla rigenerazione assiologica del diritto prescinde da connessioni e commistioni sia con il pensiero femminile sia con quello femminista; “esso non riguarda affatto la rivendicazione di precisi contenuti legislativi, come può essere nel caso dei movimenti femminili più recenti e neppure la questione del senso uguale e superiore della donna e della sua civiltà, come rivendicato dal movimento femminista”¹². Secondo Mancini il principio femminile, inteso in senso categoriale, non è suscettibile di essere ricondotto ad un periodo storico effettivamente dominato dal matriarcato; esso infatti “offre al diritto caratteri ideali e non storici [...] per questo va legato alla preistoria, i cui valori possono essere rintracciati *nell’epos* e nella tragedia”¹³. L’approccio ermeneutico di Mancini al principio femminile non si risolve, pertanto, in una trattazione lineare e sistematica della sua genesi e dei suoi tratti salienti. Chi si è già accostato alla lettura delle opere di Mancini è consapevole del fatto che la sistematicità non costituisce il carattere precipuo del suo filosofare. Molto spesso le istanze teoretiche di Mancini non emergono da una rigorosa concettualizzazione, ma dalla citazione ciclica dei suoi autori prediletti. Questo è un ulteriore aspetto dell’originalità di un discorso filosofico che si caratterizza per l’ampiezza e la ricchezza delle suggestioni offerte, per il quale, come è stato osservato, sembra ben adattarsi il motto di Eraclito: per quanto cammini i confini dell’anima non li puoi trovare¹⁴.

¹⁰ Mancini, nella logica del superamento dialettico della negatività, non omette di considerare l’anima di verità che vi è sottesa. Al riguardo afferma: “È scomparso, con Freud, il padre, è scomparso, con lo sviluppo teologico, il Dio “tappabuchi” solo intento a riempire i buchi della coscienza cosmologica e a consolare le esistenze spezzate dalle vicende psichiche; è scomparso anche il soggetto umano nelle filosofie dell’ultimo ventennio francese, in vario modo esorcizzate dal soggettivismo e variamente approssimanti alla de-costruzione antropologica; ma la magia autoritaria del diritto rimane senza aver subito analoghi processi di demitizzazione e di secolarizzazione, senza mai essersi posto radicalmente il problema di quale *idea d’uomo* si vuole far continuare a vivere” in *Filosofia della Prassi*, cit., pp. 47-49.

¹¹ ID., *Le formule magiche della scienza giuridica*, cit., p. 38.

¹² Cfr. *Filosofia della Prassi*, cit., p. 26.

¹³ *Ivi*, p. 236.

¹⁴ “Molto ci sarebbe da dire sull’amore di Mancini per le citazioni [...] da una parte esse mostrano come per lui il pensiero non andasse rivendicato come snobistica epifania dell’originalità dell’io, ma come una sorta di sforzo collettivo di uomini di “buona volontà”, chiamati a riassaporare il gusto della verità, più che a esibirsi in individualistiche teorizzazioni. [...] Noi pensiamo solo ciò che altri prima di noi hanno pensato e lo pensiamo solo perché, senza merito no-

Anche nel caso del principio femminile il suo iter teoretico si snoda attraverso il riferimento a quegli autori che hanno ripreso tale principio, mettendone in luce le implicazioni giuridiche e legandolo a propositi di rinvigorimento giuridico. In particolare sono due gli autori cui Mancini si affida nella fatica teoretica volta al recupero della dimensione femminile del diritto: Bachofen ed Hegel.

2. La legge naturale femminile

L'opera di Bachofen è caratterizzata da una profonda attenzione al simbolo e alla sua estrinsecazione nel mito, ritenuti lo strumento privilegiato per giungere alla comprensione e alla conoscenza dell'origine della storia della civiltà e dell'incessante lotta tra principio maschile e principio femminile che la caratterizza. Hegel lavora sul materiale mitico dei tragici ed è proprio la sua interpretazione dell'Antigone che offre delle suggestioni preziose sul rapporto tra "Notturmo e Diurno" tra "legge divina delle madri" e diritto positivo della *polis*.

Mancini, compiendo un'inversione cronologica, ci introduce nella trattazione del principio femminile prima attraverso il pensiero di Bachofen e poi attraverso quello di Hegel. Si tratta di un percorso teoretico in costante ascesa, perché se nell'opera di Bachofen si può cogliere la dicotomia tra principio maschile e principio femminile e l'essenza del diritto naturale femminile, il senso compiuto del "femminile" nel diritto lo si può cogliere, secondo Mancini, nell'interpretazione di Hegel. Mancini ritiene infatti che, nell'ambito del pensiero moderno, solo Hegel realizzi pienamente il legame tra diritto e principio femminile.

Nella trattazione del filosofo di Urbino, quindi, l'opera di Bachofen, caratterizzata dalla scoperta del diritto materno, rappresenta la prima via di accesso alla comprensione della conflittualità strutturale tra principio femminile e principio maschile. I due principi veicolano due diverse visioni del mondo. Quella sottesa al principio femminile è "di natura tellurica, fa centro sulla terra, sulle sue liberazioni storiche e tiene conto dei nessi che derivano dai vincoli di sangue e dalla pietà". Quella propria del principio maschile è "di natura uranica, dominio degli dei altissimi" e dà luogo ad una "forma di classismo ontologico"¹⁵. L'autore scandisce il percorso evolutivo del matriarcato in tre fasi: la prima fase è caratterizzata dalla prevalenza dello *ius naturale*, che ha nella donna e nelle sue leggi il suo centro. In questa fase primordiale gli uomini vivrebbero in uno stato di totale promiscuità sessuale, assenza di proprietà ed uguaglianza senza regola alcuna. Lo *ius naturale* ha un connotato esclusivamente femminile, poiché nella sregolatezza della procreazione naturale l'unico punto saldo è rappresentato dal carattere fisico della maternità¹⁶, "essa è accessibile alla percezione dei sensi e resta una verità di natura" al contrario della paternità "priva di qualsiasi rapporto visibile con il bambino [...] non può mai perdere del tutto [...] la sua natura puramente fittizia"¹⁷. In questo stadio la coesistenza tra gli esseri umani è regolata dai principi assoluti (privi di qualsiasi contaminazione con le istituzioni positive) del diritto naturale femminile: libertà, uguaglianza, equità, be-

stro, ci viene donata la possibilità di farlo. A pochi come a Mancini, si applica in tutta la sua profondità il detto di Heidegger: *Denken ist danken*" in F. D'AGOSTINO, *Mancini: filosofia e teologia del diritto*, in *Hermeneutica*, 2004, p. 172.

¹⁵ Bachofen pubblicava l'opera monumentale dedicata a questo tema nel 1861: *Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt und ihrer religiösen un rechtlichen Natur*. Alcuni brani importanti sono stati tradotti in italiano. J. BACHOFEN, *Il potere femminile, storia e teoria*, Milano 1977, la traduzione integrale dell'opera *Il Matriarcato* è del 1988 a cura di Furio Jesi e Giulio Schiavoni edita da Einaudi.

¹⁶ M. CASCAVILLA, *Johann Jakob Bachofen: dalla parte del diritto femminile?*, in *Hermeneutica*, 1989, p. 178.

¹⁷ J. BACHOFEN, *Il Matriarcato*, Torino 1988, p. 44.

nessere corporeo. La seconda fase è caratterizzata dal passaggio dal diritto naturale radicale ad un “naturalismo ordinato”. Viene istituita la proprietà, il matrimonio. In questo stadio il diritto materno diviene “ginecocrasia”. Con l’istituzione del matrimonio e della famiglia, si è avuto “il massimo beneficio del diritto della donna, non più scempiato dalle pretese ingorde e mai sazie dell’eros maschile”¹⁸. A seguito della limitazione il diritto naturale femminile ha acquisito più forza è, dunque, il potere della donna a creare il diritto. La donna non è più al centro di “tutti gli amori”, ma di tutti i “poteri”, ha un ruolo primario dal punto di vista religioso, politico e giuridico. Nell’ultima fase, invece, il diritto naturale femminile si trasformerà in *ius civile*, il principio femminile cederà il passo a quello maschile. La nascita del diritto maschile, cifra del diritto romano e della religione cristiana, tipica religione del Padre, segnerà il superamento del matriarcato e l’imposizione del diritto positivo¹⁹.

3. La radicale dicotomia tra principio femminile e principio maschile. Antigone e Creonte

Mancini ritiene che, sebbene siano preziose le suggestioni offerte dal pensiero di Bachofen sull’esistenza “di questo fiume sotterraneo che traversa la coscienza critica del diritto, soprattutto nella pretesa di essere un diritto di natura”²⁰, non possano fornire ulteriori contributi all’assiologia giuridica. Secondo Mancini la contrapposizione tra i due principi ispiratori del diritto viene messa in luce magistralmente da Hegel nelle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* dedicate all’Antigone di Sofocle²¹. L’Antigone sofoclea, nella lettura hegeliana richiamata espressamente da Mancini, costituisce una chiave ermeneutica privilegiata per comprendere il principio femminile del diritto. All’interno della polis greca convivono due leggi: quella umana e quella divina. La legge umana è incarnata dall’uomo, quella femminile dalla donna. La legge umana presenta i caratteri della certezza, della pubblicità, è “nota” ed “esposta alla luce del giorno”. La legge umana è la legge della città, della *polis*, regola la vita del cittadino nel momento in cui questi fuoriesce dalla sfera domestica, privata, familiare, per mettersi al suo servizio. La legge della città si contrappone ad una legge “più misteriosa”, che trae la sua ispirazione dalla profondità: quella divina. Questa è una legge interiore, inespressa, si identifica con la legge familiare dei legami di sangue, che giunge fino al culto dei morti: il diritto delle ombre. Il riferimento al diritto delle ombre è fondamentale, in quanto è proprio nel suo rapporto con i defunti che si può ravvisare il logos della famiglia. Il cittadino, raggiunta l’età adulta, esce dalla sfera familiare per entrare in quella pubblica, tuttavia vi fa ritorno una volta morto. La famiglia ha l’onere della sepoltura, di custodia del defunto, nella quiete eterna, che

¹⁸ Cfr. *Filosofia della Prassi*, cit., p. 253.

¹⁹ Ernst Bloch procede ad una rivisitazione del pensiero di Bachofen con particolare riferimento al matriarcato, alla legge naturale femminile. Il diritto naturale femminile, o diritto della madre, come ricostruito da Bachofen ha caratteri ideali, non può essere collocato in alcun periodo storicamente documentabile. Sul punto è assolutamente pregnante l’osservazione di Bloch, il quale sottolinea più volte come non si tratti di un matriarcato politico. Tuttavia il diritto materno scoperto da Bachofen è strettamente legato al diritto naturale razionale. Sotteso al diritto razionale vi è infatti la “mitologia” dei due principi ispiratori quello maschile e quello femminile, “la Natura è la stessa cosa con Demetra, l’istituzione la stessa cosa con Apollo, Zeus”. Bloch precisa: “se è vero che numerosi popoli hanno conosciuto forme famigliari di diritto materno, è altrettanto certo che questa filiazione matrilineare, questa venerazione della donna, con tutti i simboli ctonici, erotici, isiaci, non coincidono con un matriarcato politico.” in E. BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, Torino 2005, p. 89 ss.

²⁰ Cfr. *Filosofia della Prassi*, cit., p. 262.

²¹ G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1996, pp. 277-299.

lo riporta inesorabile a sé. Il rito funebre ha pertanto una valenza spirituale, etica, la famiglia realizza “quell’universalità dell’individuo” che è così intoccabile dalle vicende della politica. Al riguardo, Hegel chiarisce: “è perciò dovere del membro della famiglia [...] affinché anche il suo ultimo essere, quell’essere universale non appartenga soltanto alla natura, restando qualcosa di non razionale; anzi è suo dovere che esso sia qualcosa di operato e che si sia affermato il diritto della coscienza”. Da qui la verità di Antigone che vuole seppellire Polinice in spregio alla legge positiva di Creonte. Il diritto non scritto della pietà si contrappone al diritto scritto “della ragion di stato”. Se è vero che la legge divina è incarnata dalla donna, nello specifico “l’eterno femminile” non si realizza nella madre, né nella moglie, ma bensì nella sorella. Antigone diviene, quindi, la massima espressione del principio femminile. Il rapporto tra sorella e fratello è segnato da un perfetto equilibrio. Al contrario, i rapporti della donna come sposa o madre sono costitutivamente imperfetti. Il rapporto matrimoniale, contaminato dalla naturalità, non ha la sua effettualità in se stesso ma nel figlio, “in qualcosa che si dilegua dai genitori” separandosi dall’origine. Come sorella la donna, preserva la sua purezza e non vede realizzare l’amore in qualcosa che è altro da sé.

Come sottolinea Mancini, il conflitto tra Antigone e Creonte non costituisce solo l’emblema dell’eterna contrapposizione tra diritto naturale e diritto positivo, ma è la cifra della radicale dicotomia tra le due radici che attraversano l’esperienza giuridica: quella della forza e della difesa potestativa e quella dell’equità, “delle ragioni del sangue e della famiglia”²². I due protagonisti infatti, “esprimono la necessità categorica del loro principio”²³. Antigone, che diventa così il “massimo della rappresentazione e della simbolizzazione”, rivendica il diritto del più umile, il primato della legge parentale, il diritto tellurico contrapposto a quello zeusico che promana dal “trono dei potenti”²⁴. Il principio femminile pone, infatti, l’accento sull’individuale, sul concreto, “sui volti dell’uomo” e non sulla resa obbedienziale al dettato normativo del legislatore. In questi termini il principio femminile assurge nel pensiero di Mancini ad autentica idea rigeneratrice del diritto. Per il filosofo di Urbino il diritto, infatti, prima ancora che pratica sociale, coacervo di norme, è un’esperienza antropologica fondamentale che ha il suo centro nell’uomo. Il principio femminile costituisce, pertanto, un antidoto nei confronti dell’eccessiva astrattezza del diritto, che conduce inesorabilmente ad una disattenzione nei confronti della “concreta esperienza giuridica”²⁵. Il diritto al femminile, nel privilegiare l’attenzione nei confronti dell’individuale, consente di arginare il paradosso formalistico per cui “individuo contro individuo è cosa di nessuna importanza, ledere un principio ecco la catastrofe”²⁶.

²² Cfr. *Filosofia della Prassi*, cit., p. 54.

²³ *Ivi*, p. 55.

²⁴ Sulla dicotomia tra principio femminile e maschile in *Antigone* A.C. AMATO MANGIAMELI scrive: “Di qui, due visioni diverse. Da un lato, quella di Creonte con i suoi segni distintivi: la virilità, l’azione, lo Stato, il dominio, la gerarchia, la legge, la chiarezza, la determinazione, l’apertura, il *giorno*; dall’altro lato, quella di Antigone, anch’essa con i suoi segni: la femminilità, l’essere e la sensibilità, la famiglia, la fraternità, il costume, il senso del servizio, il culto, la salvezza, la terra, il regno dei morti, la chiusura e l’*oscurità*”, in *Naturale/sintetico. Anche a proposito di famiglia*, in *Teoria del Diritto e dello Stato*, 3/2010.

²⁵ Questa espressione è di Giuseppe Capograssi, con riferimento alle conseguenze di approccio al diritto caratterizzato da un esasperato formalismo. G. CAPOGRASSI, *Il problema della scienza del diritto*, Milano 1962.

²⁶ E. LÈVINAS, *Quattro letture talmudiche*, Genova 1982, p. 50. Lèvinas nel suo discorso prosegue: “contro questa tesi virile, troppo virile, nella quale si scorge anacronisticamente qualche eco di Hegel, contro la tesi che mette l’ordine universale al di sopra dell’ordine interindividuale, si leva il testo della Gemarà. No, l’individuo offeso deve essere placato, accostato e consolato individualmente; il perdono di Dio – o il perdono della storia – non si può concedere senza che l’individuo sia rispettato”.

ALBE INCOMPIUTE. DALLE VITE DI SCARTO AGLI ABORTI SELETTIVI DI GENERE

Federica Vinci

SOMMARIO: 1. Una premessa. – 2. Gli “esclusi in carne e ossa”. – 3. Le escluse in carne e ossa. – 4. Nuovi metodi, vecchie credenze. Gli aborti selettivi di genere. – 4.1. Aborti sesso-specifici, “così lontano così vicino”. – 5. Conclusioni.

1. Una premessa

La globalizzazione, fenomeno tipico dell’epoca postmoderna, non limita i suoi effetti ai soli ambiti economico e politico. Questo è un dato ormai chiaro alla luce dei lavori, tra gli altri¹, del sociologo polacco Zygmunt Bauman², autore della celeberrima metafora della *modernità liquida*³.

Bauman delinea la condizione della liquidità come uno stato nel quale le formazioni sociali, al pari dei fluidi, non riescono a preservare a lungo la loro forma perché cambiano continuamente, impedendo agli uomini e alle donne di farvi affidamento proprio a causa della loro continua mutevolezza⁴.

Il liquefarsi inarrestabile di ogni cosa risulta, dunque, caratterizzare una società siffatta e ciò fa mutare anche il senso del progresso: il cambiamento è sentito dagli uomini e dalle donne liquidi come una minaccia costante, ma inevitabile, davanti alla quale è possibile elaborare solo piani a breve termine.

La globalizzazione rende tutti gli Stati inter-dipendenti e incapaci di stabilire ognuno il proprio destino; la flessibilità del lavoro obbliga a cambiarlo continuamente per seguire le operazioni economiche di capitali sempre più de-territorializzati e sempre più inclini a seguire le tendenze impersonali del mercato; il modello di *Welfare State* ha ormai consumato la propria crisi; i legami af-

¹ Tra i quali va annoverato R. SENNETT, *L’uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale* (1999), trad. it., Milano 1999. Lo studioso evidenzia le conseguenze esistenziali dei nuovi assetti economici globali nelle micro-realtà quotidiane degli uomini e delle donne, in termini di progettazione, costruzione della propria identità, compiti che richiedono stabilità e durata, rese impossibili, o perlomeno assai difficoltose, dalle richieste di flessibilità e continuo mutamento che provengono dal nuovo mercato del lavoro.

² Nonostante sia un *topos* dell’Autore, il tema in questione è trattato in maniera particolarmente diffusa in Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1998), trad. it., Roma-Bari 1999.

³ Dopo averla denominata “società dell’incertezza” nell’omonimo saggio Z. BAUMAN *La società dell’incertezza*, Bologna 1999, la metafora della *modernità liquida* sarà impiegata dal sociologo per definire altrimenti, rispetto a J.F. Lyotard, A. Giddens, U. Beck, la cosiddetta società “postmoderna”. Le riflessioni e l’esposizione più compiute in proposito si trovano in Z. BAUMAN, *Modernità liquida* (2000), trad. it., Roma-Bari 2002; ID., *Vita liquida* (2005), trad. it., Roma-Bari 2006; per considerazioni aggiuntive v. C. SARTEA, *Discussione su Zygmunt Bauman*, in “Teoria del Diritto e dello Stato”, 2006, 1-2-3, pp. 511-526.

⁴ Si veda più ampiamente Z. BAUMAN, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido* (2006), trad. it., Roma-Bari 2009, p. V ss.

fettivi si mutano in nodi fin troppo facili da sciogliere, limitandosi a generare relazioni *part-time*, destinate a interrompersi non appena il contesto cambi.

La transitorietà si manifesta come l'unica cifra fondante e l'unica certezza, tanto che Bauman giunge a dire che la modernità liquida "attribuisce il carattere della permanenza unicamente allo stato di transitorietà"⁵. In questo mutamento incessante, si sgretolano le certezze più "solide", che permettevano agli uomini la progettualità: la comunità, i legami interumani, il lavoro. L'incertezza diventa uno spettro che aleggia: in senso esistenziale, in ambito lavorativo, persino nella percezione della propria vulnerabilità fisica⁶.

Se "la modernità liquida disintegra tutto ciò che tocca"⁷ e nulla è nemmeno lontanamente avvolto da un carattere di certezza, l'unica attività che rimane agli uomini e alle donne postmoderni per tamponare il proprio senso di incertezza è rifugiarsi nella celebrazione collettiva del rito post-moderno per eccellenza: consumare. Tuttavia, anche lo *shopping* è un'attività destinata ad avere una durata frammentaria: solo il continuo desiderio, che deve naturalmente rimanere inappagato, di oggetti sempre nuovi permette di distrarre gli uomini dall'assenza di qualsivoglia orientamento esistenziale e permette di muovere un'economia che svaluta immediatamente i prodotti già ottenuti, creando l'attesa per l'acquisto di quelli nuovi. L'"arte della vita liquida" comporta un'obsolescenza quasi immediata dei prodotti acquistati, la cui normale utilizzazione è molto superiore rispetto all'attenzione che gli uomini dedicano loro, perché una volta superati, devono essere sostituiti⁸.

Proprio i rifiuti sono il principale prodotto della società liquida e "solo lo scarto tende a essere (ahimè) [...] durevole"⁹. Ma se una simile attività non manca di suscitare disapprovazione alla luce della globale emergenza ambientale, la logica utilitaristica desta ancora più preoccupazioni e angosce quando i prodotti destinati a essere abbandonati sono le persone:

"Condizioni economiche e sociali precarie addestrano uomini e donne (o insegnano loro attraverso la dura esperienza) a percepire il mondo – il mondo intero, ivi inclusi gli altri esseri umani – come un contenitore pieno di oggetti smaltibili [...]"¹⁰.

2. Gli "esclusi in carne e ossa"¹¹

"La modernità liquida è una vorace produttrice di rifiuti umani" sostiene Bauman: "rifiuti umani, prodotti da una modernizzazione che sulle prime ha regalato almeno ad alcuni privilegi, ricchezze, risorse, e che ora dispensa soltanto privazioni, impotenza, vincoli"¹².

Si tratta di uomini e donne che non sono riusciti a far collimare i propri *standard* di vita con le linee di produzione previste dal mondo globalizzato e dal progresso economico. Sono quelle perso-

⁵ Z. BAUMAN, *Vita Liquida* (2005), cit., p. 66.

⁶ Sebbene abbia nomi diversi (*insecurity*, *incertezza*, *précarité* o *Unstcherheit*), non cambia la sostanza: l'incertezza, come condizione umana, è avvertita in tutto il globo. V. Z. BAUMAN, *Modernità liquida* (2000), cit., p. 186.

⁷ A.C. AMATO MANGIAMELI, *Naturale/sintetico. Anche a proposito di famiglia*, in "Teoria del Diritto e dello Stato", 2010, 3, p. 385.

⁸ Sulla trasformazione dell'*homo faber* in *homo consumens*, si vedano più approfonditamente Z. BAUMAN, *Amore liquido*, cit.

⁹ Z. BAUMAN, *Vita liquida* (2005), cit., p. 96.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Mutuo il titolo del paragrafo da Z. BAUMAN, *Vite di scarto* (2004), trad. it., Roma-Bari 2005, p. 100.

¹² A.C. AMATO MANGIAMELI, *Corpi docili, corpi gloriosi*, Torino 2007, p. 52.

ne che, “invece di contribuire al funzionamento senza intoppi dell’economia, rendono molto più difficile il raggiungimento – per non dire l’aumento – dei parametri in base ai quali se ne misura e se ne valuta il buon funzionamento”¹³.

Del resto, è proprio l’economia a non avere nessun interesse nei confronti degli esuberanti della postmodernità: in una società di consumatori, le vite di scarto non hanno risorse sufficienti per attingere alle offerte del mercato e nemmeno quest’ultimo offre alcun tipo di consumo alla loro portata, sono immuni e lontani da qualsiasi richiamo, desiderio inappagato o, comunque, dalla possibilità solo di tentare di esaudirlo. Sono, insomma, “consumatori difettosi”¹⁴, che anzi comportano un onere economico non indifferente per lo Stato che deve mantenerli, e quindi un ingente problema finanziario. Come risolverlo? Questi uomini sono in eccedenza, e come tali destinati inevitabilmente e definitivamente alla discarica¹⁵ e alla dimenticanza. “Venire dichiarato ‘in esubero’ significa essere stato eliminato per *il fatto stesso di essere eliminabile*”¹⁶, perché inutile e anche fastidioso.

Ma, effettivamente, chi sono gli esclusi di cui si parla? Coloro che chiedono asilo, che sono in esilio, i rifugiati, i “non meglio identificati”, privi di qualsiasi documento d’identità valido perché nessuno Stato li riconosce come esistenti, sono gli scartati dalla globalizzazione e dalla modernità liquida, etichetta della quale mai riusciranno a liberarsi perché nessun processo di riabilitazione è previsto: una volta avuta questa etichetta, non sono previste “vie alternative già tracciate e ufficialmente approvate da poter seguire [...] che conducano verso un titolo di appartenenza alternativo”¹⁷.

Partendo dalla considerazione di Bauman per cui “la modernità ha sempre prodotto, sin dal suo avvento, enormi quantità di rifiuti umani”¹⁸, non può non registrarsi che nella postmodernità si sono esaurite le riserve di terre incontaminate nelle quali riversare i cittadini indesiderati. Il nostro pianeta è giunto alla completa saturazione, cosicché le vite di scarto sono ovunque, accanto e tra coloro che ancora – ma solo per una mera contingenza – non lo sono. In una siffatta condizione, nessuna *actio finium regundorum* sarà mai inequivocabile, nessuno sarà mai certo di essere ancora considerato utile.

Se nella modernità liquida la durata a lungo termine è un’utopia, se i prodotti ritenuti un momento prima fondamentali subito dopo sono solo anticaglie, tutto è transitorio e sostituibile: “tutto nasce con il marchio della morte imminente”¹⁹, anche le sentenze più recenti, anche i contratti, che prevedono sempre esplicitamente durata e facoltà di recesso.

La questione fondamentale è che nessuno è più “al sicuro [...] pure dalla nuova epocale *superfluità*”²⁰ perché la cultura tipicamente moderna, incentrata sul soggetto, ha ceduto il posto alla cultura postmoderna “del *disimpegno*, della *discontinuità* e della *dimenticanza*”, ovvero alla “*cultura dei rifiuti*, espressione tipica di un mondo ormai sovrappopolato da individui che, non essendo più riconosciuti quali soggetti/persone, vengono ritenuti smaltibili e rifiutabili, esattamente come se fossero delle cose”²¹.

¹³ *Ivi*, p. 51.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ “Essere in esubero significa essere in soprannumero, non necessari, inutili, indipendentemente dai bisogni e dagli usi che fissano lo standard di ciò che è utile e indispensabile. Gli altri non hanno bisogno di te, possono stare senza di te e cavarsela altrettanto bene, anzi meglio”; così Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, cit., pp. 16-17.

¹⁶ *Ivi*, p. 17.

¹⁷ *Ivi*, p. 22.

¹⁸ Z. BAUMAN, *Amore liquido*, cit., p. 171.

¹⁹ *Id.*, *Vite di scarto*, cit., p. 120.

²⁰ A.C. AMATO MANGIAMELI, *Corpi docili, corpi gloriosi*, cit., p. 50.

²¹ Cfr. in maniera più specifica, A.C. AMATO MANGIAMELI, *Sfide di Teoria Giuridica*, Padova 2010, pp. 185-186, da cui sono tratti i virgolettati.

3. Le escluse in carne e ossa

Nella fabbrica appena descritta di produzione e distruzione di esseri umani, trattati alla stregua di merci in disuso, gli esuberanti non sono gli unici scarti della postmodernità.

Lo stesso destino sembrano avere “esseri” che, a seconda della posizione che si abbraccia o delle teorie bioetiche condivise, possono essere considerati “feti”, “quasi-persone”, ma che la sensibilità umana, al di là di tutto, fa chiamare “vite” nel senso più pieno e proprio della parola.

Tuttavia, non si tratta di qualsiasi nascituro, ma di *nasciture*, alle quali viene negato il diritto alla vita proprio perché di sesso femminile. Si allude qui agli aborti selettivi di genere, anche detti aborti sesso-specifici, resi possibili grazie all’accesso ormai abbondantemente diffuso ai metodi di diagnosi prenatale, che permettono di scoprire con largo anticipo il sesso del feto e impedire così la nascita di bambine, “evento increscioso” laddove tradizioni socio-culturali – soprattutto asiatiche – determinano una notevole preferenza, quasi assoluta, nei confronti dei figli maschi.

Così, al giorno d’oggi, la concomitanza di retaggi culturali, credenze religiose, motivazioni economiche, scientifiche, processi di globalizzazione e mercificazione attentano alla sopravvivenza di coloro che dovranno, o dovrebbero, essere le donne del futuro.

Il ragionamento è figlio dell’approccio consumista che, come già ricordato, non si limita solo alle cose, ma ingloba anche le persone, soprattutto quelle più deboli, come le donne: “se la vita umana viene ridotta al ruolo di merce, lo scarso valore attribuito alle donne basta a giustificare il loro sterminio”²².

Nella fattispecie, come si ordina con estrema facilità un’auto di lusso che si desidera, così non si vedono ragioni che ostino alla possibilità di scegliere un figlio²³, per giunta intervenendo sulla selezione del sesso e pretendendo che sia maschio, non rilevando che questa posizione comporti la soppressione di feti femminili e, in generale, la sopravvivenza stessa di un intero genere.

4. Nuovi metodi, vecchie credenze. Gli aborti selettivi di genere

Gli aborti selettivi di genere (o sesso-specifici) consistono nelle “interruzioni di gravidanza indotte per evitare la nascita delle bambine nei contesti socio-culturali caratterizzati da una spiccata preferenza per il figlio maschio”²⁴, nello specifico le regioni asiatiche e soprattutto (ma non solo) l’India²⁵ e la Cina.

Nel 1991 è stato merito del premio Nobel Amartya Sen denunciare a livello globale il problema di questo vero e proprio “genericidio”, avvertendo l’opinione pubblica e la compagine politi-

²² V. SHIVA, *Il bene comune della terra* (2005), trad. it., Milano 2006, p. 151.

²³ Sono le parole della giornalista americana Carla Power nel suo report intitolato *But what if it's a girl?*, pubblicato nel 2006 e ancora consultabile integralmente online all’indirizzo <http://www.newstatesman.com/200604240018>. Le parole dell’articolo sono altresì citate e commentate in F. PEARCE, *Il pianeta del futuro. Dal baby boom al crollo demografico* (2010), trad. it., Milano 2010, specificamente p. 150 ss.

²⁴ Così è definito con estrema concisione e chiarezza nel glossario di A. MELDOLESI, *Mai nate. Perché il mondo ha perso 100 milioni di donne*, Milano 2011.

²⁵ Per un’analisi approfondita del fenomeno degli aborti selettivi in India si rimanda a R.D. RETHERFORD, T.K. ROY, *Factors affecting sex-selective abortion in India and 17 major States. National Family Health Survey Subject Report Number 21-January 2003*, consultabile integralmente online all’indirizzo <http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10125/3488/NFHSsubj rpt021pdf.jsessionid=A2B82F20FC1408438A63E665BCF2C178?sequence=1>.

ca globale della presenza, anzi dell'assenza di 100 milioni delle cosiddette *missing daughters*, cioè delle figlie mancanti, perché abortite ancor prima di poter nascere.

Per le colossali dimensioni del fenomeno, si è parlato di *hidden gendercide* a causa dell'ingente numero di donne che non possono rispondere all'appello nel mondo e che muoiono continuamente in un "silenzio assordante"²⁶. Per chiarire le dimensioni del fenomeno, si pensi che se normalmente dovrebbero nascere 105 bambini maschi per 100 bambine femmine, questo dato è andato lentamente ma inesorabilmente aumentando fino a toccare picchi di 113 e 120 maschi, soprattutto in India e Cina. Si è calcolato così, che proprio all'appello della vita manchino 44 milioni di donne cinesi, 37 milioni di donne indiane, e 100 milioni di donne in tutto, considerando anche l'Egitto e il Medio Oriente.

In determinate zone del mondo "allevare un figlio maschio è fonte di prestigio, mentre la nascita di una femmina può essere l'origine di molti mali"²⁷. Così, laddove il sistema patriarcale e la preferenza per il figlio maschio hanno più profonde radici culturali, le pratiche deprecabili dell'infanticidio, dell'abbandono e della negligenza nei confronti delle bambine sono state "arricchite" dalla selezione del sesso tramite gli aborti selettivi, mediante l'utilizzazione di tecnologie che permettono di conoscere preventivamente il sesso del nascituro e comportano che le donne siano soggette a rischi di vita ancor prima di vedere la luce.

"Esiste un sessismo plurisecolare, annidato nei gangli della struttura sociale e ancorato nelle credenze religiose", sostiene Anna Meldolesi²⁸, che non ha trovato nella modernizzazione, nella crescita economica e nei progressi sociali degli acerrimi nemici che ne causassero la crisi, bensì dei catalizzatori, tanto da dover sfatare la falsa credenza per cui sarebbero le classi meno abbienti a decidere per gli aborti selettivi: sono le donne più istruite e le famiglie appartenenti alle classi più benestanti a discriminare maggiormente le figlie femmine.

Tentando di profilare le cause della preferenza per il figlio maschio, e quindi degli aborti sesso-specifici, si devono tenere presenti fattori culturali che si intrecciano, inevitabilmente, con questioni economiche. Innanzitutto è il sistema di parentela a incidere in maniera ingente: la patrilinearità comporta l'esclusione delle donne dall'acquisire beni di famiglia in dote o per eredità (ostacolando così la loro indipendenza economica); in aggiunta il sistema di "patrilocalità" prevede che sia la sposa a trasferirsi nella casa del marito, uscendo definitivamente dalla sfera della famiglia di origine.

Se in Cina è assai radicata la maggior considerazione degli uomini rispetto alle donne, sicuramente il fenomeno degli aborti ha avuto una grande impennata a causa della politica del figlio unico adottata dalla fine degli anni '70. Senza contare che sono gli uomini a dover celebrare i riti di culto nei confronti degli antenati e dei genitori, onde evitare sventure e mettere a rischio la vita ultraterrena dell'intera famiglia.

In India la situazione non è diversa e già ne è indice il fatto che nella cerchia familiare la donna è detta "proprietà di", e che, nell'India nord-occidentale dal momento in cui la donna genera un figlio maschio si vedrà associata per sempre al nome del suo primogenito, come la "madre di"²⁹.

²⁶ Cfr. B. SPINELLI, *Femminicidio. Dalla denuncia sociale al riconoscimento giuridico internazionale*, Milano 2008, p. 57, nota 74.

²⁷ P. MIOIOLA, A. LANO, *Donne per un altro mondo*, San Pietro in Cariano 2008, p. 351.

²⁸ A. MELDOLESI, *op. cit.*, p. 3.

²⁹ In proposito, cfr. il capitolo *Fiori di un altro giardino* in A. MELDOLESI, *op. cit.*, che analizza approfonditamente la condizione delle donne all'interno della propria famiglia e di quella dello sposo, nonché le difficoltà che incontrano le donne qualora non riescano a mettere alla luce figli maschi, in termini di maltrattamenti, abbandoni, pressioni da parte dei parenti.

Soprattutto in India, la costituzione della dote per le figlie femmine sembra essere la principale causa delle pratiche di cui si tratta: originariamente erano i genitori dello sposo a versarla a quelli della sposa per risarcire la perdita di una figlia, oggi invece sono le famiglie delle spose a dover affrontare spese ingentissime, per le quali servono anni di lavoro, con l'intento di formare un patrimonio che possa permettere alla propria figlia di accedere a una famiglia di più alto rango sociale e la dote, del resto, viene pretesa dalla famiglia dello sposo adducendo la motivazione del peso economico per il mantenimento della donna che grava sull'intera famiglia che la accoglie. Così non è infrequente la "morte per dote" delle giovani mogli, alla quale si giunge quando le richieste di risorse economiche avanzate nei confronti delle spose divengono impossibili da affrontare.

Anche in Cina e in Corea del Sud sono previsti oneri economici pesanti in occasione dei matrimoni e le spese affrontate sono anche molto più impegnative per i figli maschi, tuttavia si accettano e si decide di investire nella dote perché tutte le risorse accumulate restano ad arricchire il patrimonio familiare, giacché il maschio rimane nella propria cerchia di origine, a differenza della figlia femmina per la quale le spese affrontate servirebbero solo ad "annaffiare un fiore nel giardino del vicino"³⁰.

4.1. Aborti sesso-specifici, "così lontano così vicino"³¹

Le tecniche per conoscere preventivamente il sesso del nascituro, originariamente volte alla tutela della salute del feto, sono essenzialmente l'amniocentesi, la villocentesi e l'ecografia, praticabili rispettivamente alla sedicesima, alla decima e alla diciottesima settimana circa. Vandana Shiva identifica nella diffusione dell'amniocentesi una delle cause indirette degli aborti sesso-specifici, a cominciare dalla regione indiana del Punjab, dove le famiglie hanno potuto sfruttare la nuova tecnologia per evitare la nascita di bambine. Tra il 1978 e il 1983 – registra questa studiosa³² – sono stati abortiti 78 mila feti femminili a seguito delle diagnosi prenatali, con una sensibile diminuzione del numero delle bambine nate e il valore è ulteriormente calato quando i nuovi esami hanno avuto una espansione tale da essere resi facilmente accessibili a tutti.

Se dunque la diffusione indiscriminata delle tecniche di diagnosi prenatale ha avuto un tale effetto invasivo, ci si chiede quale eco possano avere le nuove analisi, che prevedono di determinare il sesso del feto non solo in tempi assai brevi, ma in aggiunta per mezzo del prelievo di una minima quantità di sangue materno. Se può apparire remota l'ipotesi che queste nuove tecniche possano avere la stessa incidenza, ad esempio, delle ecografie in passato, tuttavia l'accessibilità e la velocità del risultato rischiano di dare un'ulteriore spinta alla pratica degli aborti selettivi.

Il problema è da percepire come urgente non solo di per se stesso, ma anche perché non è poi così distante rispetto al mondo occidentale. Non si tratta di questioni culturali relegate a un Oriente lontano, che non ci coinvolge e non fa risentire le sue ripercussioni anche da noi.

Nel continente europeo ci sono Paesi nei quali il numero delle bambine nate è pericolosamente inferiore rispetto alla normalità (si pensi alla Georgia, all'Albania, all'Armenia³³), ma non solo:

³⁰ Faccio riferimento a un proverbio tamil riportato in A. MELDOLESI, *op. cit.*, p. 41: "Allevare una figlia è come annaffiare un fiore nel giardino del vicino" che esprime in maniera metaforica, ma di impatto diretto, il costume della donna che si sposa di abbandonare la propria famiglia di origine, che invece, come contraltare, accoglie le future nuore.

³¹ Dal titolo dell'omonimo film di Wim Wenders del 1993.

³² V. SHIVA, *Il bene comune della terra* (2005), trad. it., Milano 2006, p. 150.

³³ Cfr. i dati contenuti nel *Report del Committee on Equal Opportunities for Women and Men* del Consiglio d'Europa intitolato *Prenatal sex selection* del 2011 consultabile online all'indirizzo <http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Doc11/EDOC12715.pdf>.

le tradizioni viaggiano insieme ai migranti e le portano nei Paesi di destinazione, “perché non basta la vastità di un oceano per dissolvere i veleni del maschilismo tramandato dal sistema patriarcale”³⁴. Così negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, in Canada sono stati registrati dati che permettono di pensare ad aborti selettivi tra le comunità immigrate in Occidente.

Discorso analogo vale per l'Italia, dove ormai si presume che vengano praticati aborti selettivi di genere nelle pieghe della legge sull'aborto, che permette l'interruzione di gravidanza entro i primi fatidici novanta giorni, sufficienti per la determinazione del sesso del nascituro secondo alcuni dei metodi di diagnosi prenatale in precedenza citati.

A ciò si aggiunga che in Svezia l'aborto selettivo di genere è stato dichiarato una scelta pienamente lecita. Di fronte a una donna – già madre di due figlie e con un aborto eseguito – che chiedeva di sottoporsi ad amniocentesi per verificare l'assenza di malattie genetiche e il sesso del nascituro, i medici dell'ospedale cui si era rivolta hanno interpellato la Commissione Nazionale della Salute e del Welfare per sapere come si sarebbero dovuti comportare nel caso di richiesta di aborto dovuto al sesso del feto. La Commissione ha risposto che il diritto all'aborto entro la diciottesima settimana è riconosciuto alle donne, anche se la scelta è determinata dal sesso del figlio.

Oltre ai dubbi circa il merito della decisione, si è registrata una sorta di turismo abortivo dalla Norvegia – dove la determinazione del sesso è possibile solo alla dodicesima settimana, quando però scade anche il termine per l'interruzione di gravidanza – alla Svezia, soprattutto di donne di origine turca. Le sei settimane di differenza previste dai due Paesi permettevano infatti di operare aborti selettivi all'interno di strutture ospedaliere.

5. Conclusioni

La pervasività delle problematiche e dei quesiti che pone la pratica degli aborti selettivi di genere è fuor di dubbio, poiché coinvolge valori fondamentali dell'essere donna – e non solo dell'essere umano – e li contrappone alle esigenze della tecnica e alla medicina.

L'avvalersi delle biotecnologie per superare la natura e non per “ovviare” ai suoi eventuali “errori” (come, originariamente, prevedevano i metodi di diagnosi prenatale), portano a risultati aberranti e a negare il rispetto per la vita.

Le domande collegate alla questione degli aborti sesso-specifici infatti riguardano la possibilità di dare forma a un autentico diritto di scelta del sesso del nascituro, anche passando attraverso l'aborto del figlio del sesso indesiderato. Le battaglie condotte per la legalizzazione dell'aborto, infatti, rischiano di farsi cavalli di Troia della più profonda discriminazione di genere, che finisce per scartare i feti femminili e per compromettere la possibilità stessa di nascere donna.

La soluzione non pare di certo essere quella della limitazione del progresso delle tecnologie biomediche, perché il problema non sta in esse di per sé, ma nel loro uso distorto che ne snatura l'utilità e che, in associazione a tradizioni fortemente patriarcali e refrattarie a ogni evoluzione, produce ulteriori ingiustizie di cui le donne sono destinate ad essere vittime ancor prima di nascere.

Risultano quanto mai urgenti interventi volti a disciplinare sistematicamente l'utilizzo delle tecniche di diagnosi prenatale per evitare abusi nonché azioni normative su larga scala in materia di pari opportunità e di non discriminazione. D'altra parte, non è con interventi calati dall'alto da parte dei legislatori o con decisioni di attori di varia natura, per quanto si muovano sulla scena politica,

³⁴ A. MELDOLESI, *op. cit.*, p. 157.

economica e sociale a livello globale³⁵, che è possibile sradicare usi, costumi, pratiche sociali secolari, dai quali appare assai difficile potersi completamente emancipare.

Senza limitarsi alla mera (e facile) stigmatizzazione del fenomeno, è in realtà il sostrato sociale che deve mutare, con un'opera – certamente lunga, ma non per questo impossibile – che promuova il valore delle donne e l'importanza della loro partecipazione attiva laddove pratiche arcaiche, ingiuste e maschiliste ledono la loro dignità.

Arrestare questo genericidio, infatti, “dovrebbe essere una priorità di tutti, indipendentemente dagli orientamenti politici e filosofici”³⁶.

È indubbio che la lotta al genericidio si prospetti, nella nostra epoca postmoderna³⁷, come un nuovo e urgente imperativo pratico. Il problema sostanziale, che rimane aperto, sono le modalità operative per fermarlo: la vera sfida che si prospetta è come semantizzare e coniugare in forme concrete questa battaglia, che non solo riunisce in sé e vede relazionarsi ancora una volta in maniera problematica tecnica, etica e diritti umani, ma risulta essere anche lo specchio – fin troppo fedele – delle profonde discriminazioni e dell'indifferenza generale che le donne hanno subito e continuano a subire, addirittura prima di venire alla luce.

³⁵ Tra gli altri, anche il Consiglio d'Europa si è espresso in merito agli aborti selettivi di genere. All'origine dell'interesse da parte di tale istituzione è stata la presentazione di una mozione che rilevava la diffusione di questo specifico fenomeno abortivo in tutto il mondo e poneva l'accento sulle conseguenze a livello globale. A fronte della mozione, dal Consiglio d'Europa è scaturito un *Report* sugli aborti selettivi di genere (vedi nota 33), nonché una risoluzione e una raccomandazione adottate il 3 ottobre 2011 e consultabili *online* agli indirizzi:

<http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta11/ERES1829.htm> e
<http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta11/EREC1979.htm>.

³⁶ A. MELDOLESI, *op. cit.*, p. 34.

³⁷ Epoca caratterizzata da evidenti contraddizioni: se da un lato si moltiplicano le dichiarazioni sui diritti umani e sacra è proclamata la vita, dall'altro la *cultura dei rifiuti* sommerge tutto e tutti, anche le persone e anche, soprattutto, le bambine che, ancora prima di nascere, vengono letteralmente scartate da una società che le rifiuta. Si veda più diffusamente A.C. AMATO MANGIAMELI, *Sfide di Teoria Giuridica*, cit., pp. 185-186.

Parte Seconda

**Tra fondamenti
e dimensioni pratiche**

VIOLENZA POLITICA E QUESTIONI DI GENERE. LE SHAIID: DONNE CHE SFIDANO L'ORDINE SOCIO-POLITICO

Maria Novella Campagnoli

SOMMARIO: 1. Donne e terrorismo suicida: spunti introduttivi. – 2. Uguaglianza dei comportamenti vs. uguaglianza delle possibilità. – 3. Il genere della violenza politica. – 4. Conclusioni.

1. Donne e terrorismo suicida: spunti introduttivi

Il terrorismo suicida rappresenta senza dubbio la più problematica e *perturbante*¹ manifestazione della violenza politica post-moderna: una violenza *omi/sui-cida* che prevede l'*armificazione*² del corpo dell'agente e che sembra scardinare alcuni paradigmi ed alcune categorie giuridiche proprie della modernità (si pensi al venir meno della distinzione tra combattente e non-combattente, tra guerra e pace, come pure all'urgenza di ripensare la sovranità statale ed il ruolo della comunità internazionale). Da quando, però, ha iniziato a vedere protagoniste le donne, il terrorismo suicida ha assunto – se possibile – una connotazione ancor più problematica e perturbante.

L'utilizzo delle donne nelle operazioni terroristiche ad alto rischio e/o suicide è un fenomeno relativamente recente. All'interno delle organizzazioni terroristiche, infatti, le donne – almeno fino agli anni '60 – hanno sempre avuto un ruolo di subordinate, limitandosi a fiancheggiare o ad assistere gli uomini che, invece, agivano in prima linea³. In particolare, l'apporto che veniva loro richiesto era direttamente legato alla capacità riproduttiva, di cura e di assistenza che le contraddistingue: dovevano, quindi, "limitarsi" a dare alla luce i futuri combattenti⁴ e a prendersi cura degli uomini. Da questo punto di vista, il loro corpo era considerato come una sorta di "estensione" dell'organiz-

¹ Riprendo qui il termine utilizzato da S. FREUD, *Il perturbante*, in ID., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, I, Torino 1979, in part. p. 270.

² Traduzione italiana del neologismo introdotto da BARGU nel suo *The Weaponization of life*, in *Constellations*, vol. 16, 4/2006, spec. p. 634. In particolare, poi, per spiegare cosa si intenda con l'espressione armificazione del corpo, è necessario ricordare quanto affermato da ADRIANA CAVARERO: "(oggi) i maestri dell'orrore" "più che a una tecnologia di alto livello [...] tendono ad affidare il compito di smembrare i corpi direttamente al corpo [...] (vale a dire a) corpi che si fanno esplodere per disfare altri corpi" (*Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Milano 2007, p. 106).

³ "Society, through its body of rules and its numerous institutions, has conventionally dictated (women's) roles within the boundaries of militancy. Assisting in subordinate roles is welcomed and encouraged [...] fighting in the war is not. Yet women have demanded to be integrated in all aspects of war including frontline fighting" (L. FRAZIER, *Abandon Weeping for Weapons: Palestinian Women Suicide Bombers*, in www.nyu.edu/classes/keefer/joe/frazier.html).

⁴ Così BLOOM: "Historically, women have been involved in conflict in supporting roles. Most often, women's primary contribution has been to perpetuate the conflict by giving birth to many fighters and raising them in a revolutionary environment" (*Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, Columbia University Press 2005, p. 142). E proprio perché "il contributo femminile consisteva principalmente nella riproduzione, coloro che si rifiutavano di partorire e di allevare figli danneggiavano il loro popolo" (M. BARBAGLI, *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, Bologna 2009, p. 369).

zazione terroristica (o della nazione) e veniva visto come una vera e propria risorsa militare⁵.

Il primo segnale di cambiamento si è registrato nel 1985, quando Sana'a Mehaydali – una diciassettenne libanese che agiva per conto del Partito Socialista Nazionale Siriano – si fece esplodere vicino ad un convoglio israeliano. Da allora, il terrorismo suicida femminile ha iniziato via via a prendere piede⁶, dapprima, nelle organizzazioni secolari, poi, in quelle religiose e, da ultimo, persino in quelle fondamentaliste.

In particolare, l'impiego delle donne nelle missioni terroristiche suicide da parte delle organizzazioni fondamentaliste è divenuto frequente soprattutto a partire dal 27 gennaio 2002: giorno in cui la palestinese Wafa Idris portò a termine un attentato suicida nel centro di Gerusalemme⁷ ed in cui il leader di Fatah, Yasir Arafat – dicendo che le donne sarebbero state il loro “esercito di rose”⁸: un esercito in grado di sacrificarsi per la causa nello stesso modo in cui, da sempre, si sacrificava per la famiglia – coniò la parola *shahida*, ovvero il corrispondente femminile del termine *shahid* (martire). Ciò, a dimostrazione che *la morte sulla via di Allah* non era più appannaggio solo degli uomini.

Va subito sottolineato che, rispetto al terrorismo suicida maschile, quello femminile solleva delle questioni teoretiche e gius-filosofiche assolutamente peculiari. Le terroriste suicide, infatti, per un verso, compiono “un gesto gravido di conseguenze per l'edificio simbolico dell'Islam”⁹ e, per l'altro, turbano la cultura occidentale in maniera diversa ed in misura decisamente superiore rispetto agli uomini.

E proprio nell'intento di analizzare il comportamento delle *shahid* e di evidenziare le diverse implicazioni connesse al loro gesto, è utile muovere da due domande: 1) *il comportamento di queste donne come si inserisce, e come si giustifica, rispetto alla mentalità fondamentalista e alla struttura rigidamente patriarcale¹⁰ della loro comunità di appartenenza?* 2) *per quali ragioni l'attentato suicida – e, più in generale, un gesto di violenza politica – realizzato da una donna sortisce un effetto diverso, e maggiore, rispetto a quello che vede protagonista un uomo?*

2. Uguaglianza dei comportamenti vs. uguaglianza delle possibilità

La prima questione con la quale ci si deve confrontare è costituita dalla necessità di comprendere se – e se sì, in che modo – le organizzazioni terroristiche siano riuscite a rendere compatibile

⁵ Riprendo, qui, l'espressione utilizzata da BLOOM (*Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, cit., pp. 142-143); in tal senso, anche M. BARBAGLI, cit., pp. 369-370.

⁶ “[...] le missioni suicide compiute da donne non sono rimaste dei casi sporadici ed isolati. Il loro numero è invece continuamente cresciuto [...]. In complesso, dal 1985 al 2006, esse sono state il 15% del totale”. Com'è ovvio, però, “[...] il loro peso è stato diverso a seconda delle organizzazioni. La quota delle donne [...] è rimasta molto bassa (inferiore al 5%) nelle organizzazioni più legate al fondamentalismo islamico (Al Qaeda e quelle palestinesi), ha toccato il 20% fra le Tigri del Tamil, il 60% fra i ceceni e ha superato addirittura il 70% per il PKK” (*ivi*, p. 372).

⁷ Si veda F.S. HASSO, *Discursive and political deployments by/of the 2002 Palestinian women suicide bombers/martyrs*, in *Feminist Review*, 81/2005, p. 24.

⁸ Cfr. B. VICTOR, *Army of Roses. Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*, New York 2003, pp. 19-20.

⁹ Così, G. CIANCIOLA, *Genere e crimine nella società postmoderna. La donna kamikaze*, Roma 2010, p. 167 ss.

¹⁰ A proposito della struttura patriarcale che caratterizza i paesi islamici, si veda, tra gli altri, R. PEPICELLI, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Roma 2010, *passim*, in part. *L'Islam in una prospettiva di genere*, p. 49 ss.

l'utilizzo delle donne nelle missioni suicide con la loro tradizione fondamentalista e rigidamente patriarcale. Fino a pochi decenni fa, infatti, le donne non erano considerate abbastanza pure per diventare martiri¹¹. E, in ossequio alla rigida demarcazione di genere che, all'interno dell'Islam, divide la sfera pubblica da quella privata¹² (la prima accessibile solo agli uomini, la seconda nella quale dovevano rimanere confinate le donne), la *jihad*¹³ veniva ritenuta una prerogativa – ed un privilegio – riservato agli uomini. La recente scelta delle organizzazioni terroristiche di annoverare tra le proprie schiere anche delle donne potrebbe, quindi, sembrare non solo rivoluzionaria, ma addirittura in rotta con la tradizione.

E proprio al fine di evitare che questa decisione potesse essere considerata anomala¹⁴ e venisse ritenuta una deviazione rispetto alle normali relazioni di genere, le organizzazioni terroristiche hanno presentato le *shahid* come le eredi di quell'antica tradizione di donne militanti¹⁵.

Infatti, se la popolazione che gravita intorno a questi gruppi avesse concepito il fenomeno del terrorismo suicida femminile come qualcosa di assolutamente estraneo ed offensivo rispetto alla sensibilità e ai valori sui quali si radica la loro cultura, sarebbe venuto meno quel supporto popolare di massa senza il quale questi gruppi non solo non potrebbero continuare ad agire, ma non potrebbero nemmeno continuare ad esistere¹⁶. Per questo motivo, Hamas – esattamente come le Tigri del Tamil – si è appropriata in maniera selettiva della tradizione storica islamica, prospettando gli attentati dinamitardi femminili come una sorta di continuazione, e di completamento, di alcuni rari “atti di *jihad* femminile” riportati nei testi classici con riferimento ad alcune battaglie guidate dallo stesso Maometto¹⁷.

¹¹ Ad esempio – come spiega Cook – fino all'attentato di Erve Crossing da parte di Reem al-Rayashi, il movimento di Hamas era fermamente risoluto nella sua posizione contraria all'utilizzo delle donne negli attentati suicida. La stessa Reem avvicinò più volte il gruppo di Hamas prima di ricevere l'approvazione dallo stesso sceicco Yassin in persona (*Women fighting in jihad?*, in AA.VV., *Female Terrorism and Militancy. Agency, Utility and Organization*, a cura di C.D. Ness, New York 2008, p. 37 ss.).

¹² “Quel che può ben dirsi dell'Islam è che l'espressione chiave è *religione e mondo (Stato)* [...] e che la distinzione pubblico/privato gode di buona salute. È il *velo* nelle sue svariate forme e dietro il quale si celano i corpi delle donne, che in particolare le incoraggia a trovare la loro realizzazione essenzialmente all'interno della famiglia e a sottomettersi ai loro uomini(-guardiani), e che in generale costituisce la migliore rappresentazione della stessa distinzione pubblico/privato” (A.C. AMATO MANGIAMELI, *Sfide di teoria giuridica*, Padova 2010, pp. 126-127).

¹³ A proposito di questo termine e del modo in cui in Occidente siamo soliti tradurlo, bisogna sottolineare che l'interpretazione secondo la quale questa parola sarebbe traducibile *sic et simpliciter* con il termine “guerra” non rende ragione della sua valenza originaria. Una simile interpretazione, infatti, “polarizza su un unico versante un termine che invece viene utilizzato dal Corano per indicare una sorprendente vastità di comportamenti”. In realtà, *jihad* più che la “guerra” *tout court* indica lo “sforzo” e cioè “l'impegno spirituale cui è tenuto ciascun credente nella realizzazione e nel rafforzamento del comando religioso” (N. FIORITA, *Se Dio lo vuole. L'insospettabile modernità della guerra “religiosamente corretta”*, in *Jura Gentium*, 4/2008, 1, in part. p. 6). Di qui, il duplice significato della *jihad*: per un verso, sforzo di perfezionamento spirituale e, per l'altro, guerra santa contro l'infedele. E, sempre di qui, la possibilità – secondo il pensiero islamico classico – di distinguere ben quattro tipologie di *jihad*, da realizzare rispettivamente: con l'animo; con la parola; con le mani; e con la spada. Le prime tre modalità di sforzo (dell'animo, della parola e delle mani) integrano il grande *jihad*, mentre l'ultimo caso (quello dello sforzo che prevede il ricorso alla spada) rappresenta il piccolo *jihad*. (Cfr., fra gli altri, P. MIGAUX, *Le radici dell'islamismo radicale*, cit., p. 276 ss. e F. KHOSROKHAVAR, *I nuovi martiri di Allah*, cit., p. 10 ss.).

¹⁴ Cfr. P. SCHALK, *The revival of martyr cults among Ilavar*, in *Temenos*, 33/1997, p. 177.

¹⁵ Come spiega CINDY NESS – “*The female martyr is constructed as embracing culturally accepted gender norms at the same time that she steps outside of them (...)*” (*In the name of the cause. Women's work in secular and religious terrorism*, in AA.VV., *Female Terrorism and Militancy*, cit., p. 22).

¹⁶ *Ivi*, p. 22.

¹⁷ *Ivi*, pp. 26-27.

La condotta delle *shahid*, poi, anziché essere mostrata come una manifestazione di violenza femminile (violenza che ben difficilmente sarebbe stata accettata), è stata ricondotta alla nozione di sacrificio. Le terroriste suicide sono state quindi dipinte come donne che, con un gesto ancor più nobile ed altruista rispetto a quello di dare alla luce una nuova vita, decidono di offrire la propria¹⁸.

Il fatto che alle donne sia stato concesso di morire per Allah, però, non solo non ha inciso sulla concezione di quello che, in condizioni per così dire normali, dovrebbe essere il loro comportamento, ma non ha nemmeno mutato il loro *status* giuridico-politico. Invero, pur avendo conquistato l'accesso al martirio, esse rimangono pur sempre subordinate all'uomo¹⁹.

In particolare, sebbene il terrorismo femminile si sia diffuso notevolmente e nonostante in alcuni gruppi estremisti le donne rappresentino addirittura il trenta per cento del numero dei militanti, il ruolo e la centralità dell'apporto femminile rimane in gran parte nascosto. Le *shahid*, infatti, vengono per lo più considerate alla stregua di pedine; una sorta di "burattini romantici" manipolati dall'attività decisionale maschile²⁰.

Per un verso, queste donne sono animate dalla logica del *bello ergo sum*²¹ – ovvero dalla convinzione di poter affermare la propria soggettività attraverso l'attivismo politico violento – e dalla speranza di riuscire a conquistare l'emancipazione²² ed una sorta di "pari opportunità attraverso il martirio"²³. Per l'altro, però, le organizzazioni terroristiche, pur sfruttandole, non le equiparano mai agli uomini, ma – all'esatto opposto – ricorrono ad esse proprio perché a livello militare, giuridico e politico, attribuiscono loro un valore nettamente inferiore rispetto a quello che, invece, riconoscono all'uomo.

La scelta delle organizzazioni terroristiche di ricorrere alle donne è, dunque, dettata solo ed esclusivamente da ragioni di ordine strategico. In primo luogo, siccome la "tradizione millenaria [...] ha sempre reputato" il loro corpo come "estraneo alla sfera maschile della violenza" e come "destinato a subirla piuttosto che a perpetrarla"²⁴, esse – a differenza degli uomini – non vengono avvertite come una potenziale minaccia²⁵ e, proprio per questo motivo, si rivelano un'arma ancor

¹⁸ *Ivi*, pp. 27-29.

¹⁹ A questo proposito è interessante sottolineare che inizialmente lo sceicco Yassin, leader spirituale di Hamas, affermò che alle donne era concesso partecipare alle missioni suicide solo se accompagnate da un uomo (*Al Sharq al-Awsat*).

²⁰ "La tesi di fondo è che le *shahid* non agiscano di propria iniziativa, bensì siano tutte vittime di una manipolazione da parte di uomini violenti che [...] le usano come pedine" (B. VICTOR, *Army of Roses. Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*, cit., p. 7 ss.). Ciò si nota molto bene, anche, nelle recenti ricostruzioni prospettate da JULIJA JUZIK: "analizzando le biografie delle attentatrici suicide cecene, sono giunta alla conclusione che l'unica ragione che può spingerle a cercare la morte è una tragedia personale o una vita infelice. Nessuna è andata a morire per un'idea, per la fede o per il suo popolo. [...] Molto spesso le donne non volevano morire, ma non avevano scelta, e persino l'estrema decisione della loro vita – mettere in azione il meccanismo esplosivo e farsi saltare in aria – non furono loro a prenderla" (*Le fidanzate di Allah*, trad. it., Roma 2004, p. 16).

²¹ Riprendo qui l'espressione usata da M. ALVANOU, *Le missioni suicide come strategia operativa del terrorismo contemporaneo. Il caso palestinese*, in AA.VV., *Terrorismo suicida*, a cura di M. Lombardi, M. Alvanou, C. Fonio, Milano 2009, in part. p. 44.

²² Cfr., fra gli altri, anche C. REUTER, *La mia vita è un'arma. Storia e psicologia del terrorismo suicida*, Milano 2006, p. 239 ss.

²³ Così, M. LOMBARDI, *Terrorismo suicida nella rete*, in AA.VV., *Terrorismo suicida*, cit., p. 14.

²⁴ Così, A. CAVARERO, *Orrorismo. Ovvero sulla violenza dell'inerme*, Milano 2007, p. 136.

²⁵ "The use of the least-likely suspect is the most-likely tactical adaptation for a terrorist group under scrutiny" (M. BLOOM, *Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, cit., p. 144).

più letale ed efficace²⁶. In secondo luogo, oltre a destare minori sospetti e ad avere accesso a luoghi spesso preclusi agli uomini²⁷, le donne catturano l'attenzione dei media locali ed internazionali in misura molto superiore rispetto ad un uomo²⁸. Aspetto, questo, di primaria importanza se si considera che “*suicide attacks are done for effect, and the more dramatic the effect, the stronger the message; thus a potential interest on the part of some groups in recruiting women*”²⁹.

Le disparità di genere di cui sono vittime le terroriste suicide, però, proseguono persino *post mortem*. Le ricompense riservate alle *shahid*, infatti, sono notevolmente inferiori rispetto a quelle degli uomini: quanto ai premi terreni – ovvero a quella sorta di “vitalizio” che le organizzazioni terroristiche sono solite dare alle famiglie dei martiri – va detto che i familiari di un terrorista suicida di sesso femminile ricevono la metà del compenso riservato ai familiari di un terrorista suicida di sesso maschile³⁰. Quanto, invece, ai premi ultraterreni, a differenza degli uomini che in paradiso troverebbero le famose settantadue vergini ad attenderli, le donne non otterrebbero alcuna gratificazione particolare³¹.

Se così, appare evidente che, l'impiego delle donne nelle missioni suicide, dietro l'illusione di un riconoscimento e di un cambiamento, cela in realtà una dimostrazione di continuità rispetto ad una prospettiva tradizionalista, fondamentalista e patriarcale. Alle *shahid*, infatti, non è mai riconosciuta l'*uguaglianza delle possibilità* rispetto agli uomini, ma solo l'*uguaglianza dei comportamenti*³², laddove – e nella misura in cui – l'interesse dell'organizzazione lo richieda. Altrimenti detto: alle donne è sì concesso di sacrificarsi *sulla via di Allah* e, tuttavia, la portata politica, giuridica e religiosa del loro gesto rimane pur sempre inferiore rispetto a quella dell'uomo.

²⁶ Il corpo della donna, infatti, è ancor più funzionale in quanto si presta molto meglio di quello dell'uomo a tendere l'agguato, la trappola, in breve, ad ingannare il nemico (in tal senso, cfr., fra gli altri, A. MBEMBE, *Necropolitic*, in AA.VV., *Foucault in the Age of Terror. Essays on Biopolitics and the Defense of Society*, New York 2008, pp. 173-174).

²⁷ A questo proposito, va ricordato che, a partire dalla metà degli anni '90, le politiche di controllo dei confini da parte di Israele divennero particolarmente efficienti nei confronti dell'attività degli estremisti dei Territori Occupati. Da quel momento, per un uomo scapolo di oltre quarant'anni diventò praticamente impossibile attraversare il confine per giungere all'interno del territorio israeliano. Per questo motivo i gruppi terroristi decisero di reclutare sia donne che persino bambini per le loro attività in Israele. Per una donna era molto più facile non destare sospetti e controlli, e mescolarsi con la folla. In particolare, “*attacks perpetrated by women have tended to be those where the terrorist planners needed the perpetrator to blend in on the Israeli 'street'. These female terrorists [...] westernize their appearance, adopting modern hairstyles and short skirts*” (Y. FIGHEL, *Palestinian Islamic Jihad and Female Suicide Bombers*, in *Rapporto ICT*, 6 ottobre 2003, consultabile in www.ict.org).

²⁸ Cfr. M. BLOOM, *Female suicide bombers. A global trend*, in *Daedalus*, vol. 136, n. 1, 2007, p. 100, consultabile anche all'indirizzo www.icst.psu.edu/publications/bloom.female-suicide-bombers.6JUL09.pdf.

²⁹ Così, S. CLAUDET, *More Palestinian Women Suicide Bombers Could Be On The Way. Analysts*, in *Middle East Times*, 1 marzo 2002.

³⁰ A questo proposito, si veda, fra gli altri, M. BARBAGLI, *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, cit., p. 374.

³¹ Infatti, anche nell'aldilà, le *shahid* continuerebbero ad avere un unico marito al quale dovrebbero comunque essere fedeli (*ibidem*).

³² K.F. ALLAM, *Introduzione* a S. CAMPANA, C. RESCHIA, *Quando l'orrore è donna. Torturatrici e kamikaze. Vittime o nuove emancipate?*, Roma 2005, p. 9.

3. Il genere della violenza politica

Un secondo aspetto sul quale è opportuno riflettere è costituito dalle ragioni per le quali l'attentato terroristico suicida compiuto da una donna assume una valenza differente, e genera un turbamento maggiore, rispetto a quello realizzato da un uomo.

A questo proposito – ed in via preliminare – è necessario sottolineare che la violenza femminile, specie quella politica, è sempre stata percepita in maniera diversa rispetto a quella maschile³³. Ciò è dovuto al fatto che il *potere di uccidere* – cioè quel potere di privare qualcuno della vita che, nella politica, è segno di estrema potenza³⁴ ed è in qualche misura fondativo – dal punto di vista storico e culturale è sempre stato associato all'uomo³⁵.

Nello specifico, il potere di *dare la morte* è sempre stato considerato come la più alta manifestazione della potenza maschile in contrapposizione al *dare la vita*, quale massima potenza femminile³⁶. E proprio in virtù del *fil rouge* che congiunge il potere di uccidere, quello politico ed il genere maschile, la nascita della *polis* è stata collegata all'imporsi dell'ordine patriarcale³⁷: un ordine fallocentrico e logocentrico³⁸ che prevale sulla ginecocrazia, sul matriarcato e sulla natura. Esemplici, al riguardo, le ricostruzioni di Bachofen:

“Fin quando l'uomo è schiavo della vita puramente fisica [...] (regna) la donna”, quando però “l'energia viene separata dalla materia terrena e viene messa in relazione al sole, subentra una condizione più alta. Il matriarcato resta legato al mondo animale mentre la famiglia umana passa alla condizione patriarcale”. “Il matriarcato cede al diritto (della città e) dello Stato, (nella stessa misura in cui) lo *jus naturale* (cede) allo *jus civile*”³⁹.

In altre parole, il *maschile*, rappresenterebbe il *Diurno*, lo *jus positum*⁴⁰, la legge positiva e “umana”, ma anche il conflitto e la guerra⁴¹; invece, il *femminile*, il *Notturmo*, il Tellurico, i vincoli

³³ L. SJOBERG, C.E. GENTRY, *Mothers, monsters and whores. Women's violence in the global politic*, Londra 2007, p. 2.

³⁴ In tal senso, per HOBBS, non c'è potere superiore di quello di togliere la vita. Uccidere significa essere capaci di fare “la cosa suprema”, vale a dire privare un uomo di qualsiasi cosa e ridurlo ad una cosa (*De Cive*, a cura di T. Magri, Roma 2005, p. 23).

³⁵ A. CAVARERO, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Villa Verucchio 2007, pp. 11-12.

³⁶ A tal proposito, meritano d'esser qui ricordate le parole di SIMONE DE BEAUVOIR: “La peggior maledizione che pesa sulla donna è di essere esclusa [...] (dalle) spedizioni guerriere; l'uomo si innalza al di sopra dell'animale” – e della natura – “non suscitando ma rischiando la vita [...] nell'umanità la preminenza è accordata non al sesso che genera ma a quello che uccide” (*Il secondo sesso*, trad. it., Milano 1997, p. 94).

³⁷ Più precisamente – come spiega LUCE IRIGARAY – con l'imporsi del patriarcato “la figlia (viene) separata dalla madre e [...] dalla sua famiglia”, per essere “trapiantata nella genealogia del marito”. “La genealogia della donna” viene dunque “ripiegata su quella dell'uomo”, “del marito”, e la figlia che – come Antigone – rimane fedele ai legami di sangue e alle leggi della madre “dev'essere esclusa dalla città (e) dalla società” (*Sessi e genealogie*, trad. it., Milano 2007, pp. 11-14).

³⁸ “[...] dall'avvento del patriarcato, la vita ha assunto ai suoi occhi un duplice aspetto; essa è coscienza, volontà, trascendenza [...]. Eschilo, Aristotele, Ippocrate hanno proclamato che in terra, come nell'Olimpo, il vero principio creatore è il principio maschile; da lui sono nati la forma, il numero e il movimento” (S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, cit., p. 191).

³⁹ *Il matriarcato. Storia e mito tra Oriente e Occidente*, trad. it., Milano 2011, p. 26, p. 21 e p. 67.

⁴⁰ “[...] un diritto maschile, il trionfo dello Stato e la violenza dello *jus positivum*”. Ma anche, una sorta di “oggettività normativa, logica e potestativa” (*ivi*, p. 253 e p. 258).

⁴¹ Il principio maschile sarebbe individuato dalla “legge d'ispirazione maschile di Creonte [...], dalla resa obbe-

di sangue⁴² e quell'*αγγραφος νομος* a cui si appella Antigone: un elemento capace di vivificare, unificare e pacificare tanto la comunità familiare quanto quella sociale. Un elemento che però, proprio come accade alla protagonista della tragedia sofoclea, soccombe alla legge della città. Per potersi imporre, infatti, l'ordine maschile deve escludere della città, dallo Stato – e, più in generale, dalla dimensione politica *tout court* – tutto ciò che è *Altro* da sé; deve, cioè, escludere “quella potenza generante” propria della “natura che appartiene solo alla soggettività femminile”⁴³.

Di qui, com'è chiaro, la diversa portata dell'attentato suicida femminile. Indossando “l'abito guerriero”⁴⁴, infatti, le terroriste suicide, oltre ad infrangere quei cliché tradizionali – costituiti da miti e memorie culturalmente costruite e tramandate⁴⁵ – che le associano alla perpetuazione della vita e alla cura dei figli⁴⁶, disattendono anche quella logica di genere⁴⁷ che le confina nel privato e nell'*oikia*. Le *shahid*, quindi, non sono “semplicemente” donne violente, ma soprattutto donne che “evadono” dalla dimensione privata ed irrompono in quella politica. Si tratta di donne che, esercitando una violenza tipicamente maschile, sfidano – seppur in maniera differente – tanto l'ordine socio-politico Orientale, quanto quello Occidentale.

Ritenute delle eccezioni a quella prospettiva di genere secondo la quale, la mascolinità sarebbe sinonimo di coraggio, aggressività, violenza e belligeranza, mentre la femminilità⁴⁸, di fragilità, debolezza, nonviolenza e pace⁴⁹, esse vengono dipinte come *cattive donne* e/o *sub-donne*⁵⁰. Nello specifico, le *shahid* sono associate ad alcuni *topoi* che, *mutatis mutandi*, sembrano riproporre quelli individuati già agli inizi del '900 da Lombroso, che fra i primi presentò la donna delinquente come una donna “deviata” rispetto al suo genere; ovvero come una donna che – anche

dienziale alla sovranità delle leggi, al *fiat justitia pereas mundus*, all'astuzia della Ragione, che sembra immolare sull'altare del generale e del logico tutto quello che nelle determinazioni individuali sembra inessenziale. [...] In questa linea, [...] prende senso anche la guerra: la guerra che, massacrando l'individuale, fa capire quanto esso poco conti e come occorra inchinarsi a quell'essenziale che poi, alla fine di tutto, non ha nessun nome proprio” (I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, cit., p. 243).

⁴² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., Firenze 1963, II, p. 7 ss.; ID., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it., Bari 1979, p. 177 ss.

⁴³ A. CAVARERO, *Il femminile negato*, cit., p. 12.

⁴⁴ Così, J.B. ELSHTAIN, cit., p. 8.

⁴⁵ Non si può non ricordare che, nella mitologia, ad esempio, il “femminile violento” – tanto quello espresso dalle Amazzoni come pure quello delle Erinni – viene considerato come qualcosa di aberrante che deve essere scacciato dalla città per non comprometterne l'equilibrio (A. CAVARERO, *Il femminile negato*, cit., p. 12, p. 19 ss. e p. 39). Si veda anche J.B. ELSHTAIN, *Women and War*, New York 1987, *passim*.

⁴⁶ In tal senso, S. CAMPANA, C. RESCHIA, *Quando l'orrore è donna. Torturatrici e kamikaze. Vittime o nuove emancipate?*, Roma 2005, p. 16.

⁴⁷ Ovvero quelle aspettative associate alle donne che negano il loro potenziale aggressivo. Cfr. C.D. NESS, *Introduction*, in AA.VV., *Female Terrorism and Militancy*, cit., pp. 2-3.

⁴⁸ “Crucial to the political and discursive significance of the suicide bombers/martyrs was that these were the bodies and blood of women, dramatically made relevant in ways that challenged the sexual and feminized form usually associated with menstruation, childbirth, matern sacrifice [...]” (F.S. HASSO, *Discursive and political deployments by/of 2002 Palestinian women suicide bombers/martyrs*, in *Feminist Review*, 81/2005, p. 24).

⁴⁹ Si veda. S. BENTON, *Founding Fathers and Earth Mothers: Women's Place at the 'Birth of Nations'*, Londra 1998, pp. 40-43; C. ENLOE, *The Morning After: Sexual Politics and the End of Cold War*, Los Angeles 1993, p. 5.

⁵⁰ “Women who participate in violence that is not endorsed by state governments are not described as women with particular characteristics, but as less than women and as less than human. Women's violence must be specially accounted for, and is often explained as a flaw in women's femininity and a flaw in their humanity” (L. SJOBERG, C.E. GENTRY, *Mothers, monsters and whores. Women's violence in the global politic*, cit., pp. 10-11).

per certe sue peculiari caratteristiche morfologiche – “si avvicin(a) di più al tipo virile”⁵¹ che non a quello femminile.

Alle figure lombrosiane della *criminale nata*, della *rea d'occasione*, della *rea per passione*, della *prostituta nata*, della *prostituta d'occasione* e della *pazza criminale*⁵² fanno, dunque, eco la retorica della terrorista *mother*⁵³, della terrorista *monster*⁵⁴ e di quella *whore*⁵⁵.

Percepito come anormale, aberrante e – in alcuni casi – persino demoniaco, il comportamento delle *shahid* viene ricondotto, talvolta, entro il paradigma della terrorista *madre*: quella che, allo stesso modo di Medea, agisce per vendicare un figlio, un fratello, un marito o un congiunto. Talaltra, entro quello della terrorista *mostro*, che, come Medusa, è afflitta da qualche patologia o da pazzia. E talatra, ancora, a quello della *prostituta*, ovvero della donna Amazzone, la cui violenza è o la conseguenza di un abuso, oppure di una depravazione sessuale. Ai pre-giudizi e alle violenze iniziali a cui queste donne sperano di sottrarsi intraprendendo la strada del martirio, si aggiungono, quindi, anche quelli di chi valuta il loro gesto.

Del terrorismo suicida femminile, infatti, viene per lo più offerta una lettura limitata e prospettica⁵⁶. Nello specifico, il comportamento delle *shahid* – diversamente da quello degli uomini – viene esaminato quasi esclusivamente dal punto di vista socio-psicologico e alla luce delle loro pregresse esperienze personali; cioè senza prendere minimamente in considerazione l'ipotesi che possano essere mosse anche da ragioni politiche, identitarie, religiose e/o giuridiche. In tal modo, però, viene in qualche misura riaffermata e ripristinata quella demarcazione trans-culturale fra pubblico-politico-maschile e privato-familiare-femminile che le donne terroriste vorrebbero, invece, superare.

⁵¹ C. LOMBROSO, G. FERRERO, *La donna delinquente, la prostituta e la donna naturale*, Torino 1923, p. 313 ss. e p. 330.

⁵² *Ivi*, p. 271 ss.

⁵³ A partire da questa prospettiva, infatti, “*even today, in media accounts of women engaged in political violence, the women’s violence is often attributed to vengeance driven by maternal and domestic disappointments. As ‘femme fatales’ women’s political violence is not seen as driven by ideology and belief in a cause, but instead as a perversion of the private realm. Just as Medea’s violence was directed towards (either to achieve or destroy) the feminine ‘virtues’ of marriage and children, today’s women’s violence is characterized in similar terms. Women who engage in proscribed violence are placed into biologically determined categorizations, depicted in maternal or domestic language. They are ‘told’ as women who are fulfilling or avenging what is supposed to be women’s biological destinies of wife and mother, elements which also define the private sphere. Violent women are often depicted as avenging lost love and/or a destroyed happy home*” (L. SJOBERG, C.E. GENTRY, *Mothers, monsters and whores. Women’s violence in the global politic*, cit., pp. 31-32).

⁵⁴ Spesso, quando le donne commettono un atto di violenza vengono etichettate come “folli” e/o “cattive”. Le donne che uccidono, infatti, sono caratterizzate come essere disumani che contravvengono alla loro natura (materna, pacifica e protesa alla cura). La violenza femminile viene considerata come frutto di devianza, anormalità ed insanità mentale. (Cfr. S. GUBAR, *The Female Monster in Augustan Satire*, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 3, 2/1977, pp. 380-382; nonché E. BERRINGTON, P. HONKATUKIA, *An Evil Monster and a Poor Thing: Female Violence in the Media*, in *Journal of Scandinavian Studies in Criminology and Crime Prevention*, vol. 3, 1/2002, p. 50 ss.).

⁵⁵ “*The characterization of violent women ‘as less than women’ because of their deviant sexuality has a prominent place in the history of dealing with women’s violence*” (L. SJOBERG, C.E. GENTRY, *Mothers, monsters and whores. Women’s violence in the global politic*, cit., pp. 41-49). Fra i più antichi esempi di tale retorica, si pensi alla lettura biblica del personaggio di Gezabele, sposa del violento e sanguinario re Achab d’Israele.

⁵⁶ Si ricordi, poi, quanto osservato da CAVARERO, che – appunto – parla di una tendenza a simpatizzare per queste donne (*Orrorismo*, cit., p. 135).

4. Conclusioni

Spie di disagio e segnali di allarme sociale⁵⁷, le *shahid* turbano, sia la cultura occidentale, sia quella orientale, in misura diversa e maggiore rispetto ai terroristi suicidi di sesso maschile. Ciò è dovuto al fatto che queste “nuove donne” guerriere⁵⁸ ci restituiscono l’immagine di un corpo femminile non solo diverso, ma addirittura opposto, rispetto a come siamo abituati a concepirlo.

Il corpo della donna ha, infatti, “la prerogativa di tollerare in sé la crescita dell’altro” e questo “senza che nessuno dei due organismi viventi si ammali, venga rigettato o muoia”⁵⁹.

Per questo motivo, ad esso, si associano i concetti di accoglienza, altruismo, protezione, relazionalità e rispetto per l’altro; tutti concetti contrapposti a quelli di esclusione e violenza, che, invece, sono insiti nel corpo politico ed in quello maschile. Vedere delle donne fare del proprio corpo uno strumento di distruzione significa, quindi, vederle compiere un gesto che in qualche misura contravviene la loro stessa natura.

⁵⁷ Così, fra gli altri, S. CAMPANA, C. RESCHIA, *Quando l’orrore è donna*, cit., p. 16.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ L. IRIGARAY, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, trad. it., Torino 2004, p. 41.

DONNE CHE “DIVENTANO PERSONE”. **ANALISI DEI CASI SPECIFICI DI ARABIA SAUDITA,** **KUWAIT E BAHREIN**

Valentina Colombo

“Il fatto che gli uomini siano uniti a tutto ciò che esiste,
in un modo più profondo di ogni altra cosa che esiste,
è legato al fatto che essi sono persone”.

(R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*)

Il 25 settembre 2011, il monarca saudita ‘Abd Allah ha pronunciato un discorso innanzi al *Majlis al-Shura*, il Parlamento saudita, in cui annunciava di concedere il voto alle donne in occasione delle elezioni amministrative che si terranno nel 2015. Ha esordito fornendo motivazioni e fondamenti religiosi alla propria decisione: “Una modernizzazione equilibrata nel rispetto dei nostri valori islamici è un’importante esigenza in un’epoca in cui non c’è spazio per i disertori e gli esitanti. La donna musulmana nella nostra storia islamica ha sempre espresso opinioni e consigli corretti”¹. A questa premessa seguiva la citazione di esempi di donne famose della storia dell’islam a partire dalla moglie di Maometto ‘A’isha figlia di Abu Bakr, detta la Madre dei credenti, sino a Umm Salama, vedova di uno dei primi convertiti all’islam che era stata sposata da Maometto².

Il Custode delle Due Sante Moschee ha quindi affermato:

“Dal momento che rifiutiamo di marginalizzare le donne nella società in tutti i ruoli ammessi dalla *shari’a*, abbiamo deciso, dopo aver riflettuto con i nostri rappresentanti religiosi anziani e altri [...] di coinvolgere le donne nel *Majlis al-Shura* come membri, a partire dal prossimo termine [...]. Le donne potranno inoltre concorrere come candidati nelle elezioni municipali e avranno anche diritto al voto”.

Le parole del monarca saudita sembrano ricalcare quelle di Rola Dashti, attualmente una delle quattro donne elette in seno al Parlamento kuwaitiano, che nel 2006 scriveva che non “può esserci democrazia con la marginalizzazione” delle donne a tutti i livelli, ma soprattutto in quello politico³. Purtroppo, come si avrà modo di constatare, la marginalizzazione e la segregazione nel Regno saudita sono lungi dall’essere debellate. Già dieci anni fa il monarca aveva dichiarato che le donne avrebbero dovuto svolgere un ruolo centrale nell’economia saudita. Da allora ci sono stati cambiamenti, molto gradualmente, nel timore di ripercussioni da parte dei religiosi più radicali del Regno. E così sarà anche in questo caso. Le donne che avevano manifestato e cercato in ogni modo di andarsi a iscrivere alle liste elettorali sino alla chiusura delle stesse, prevista per il 27 luglio 2011, le donne

¹ Per il testo completo in arabo si veda <http://www.news-sa.com/snews/3736-2011-09-25-13-00-11.html>; per il video del discorso si veda http://www.youtube.com/watch?v=E B0o1Jnl_pI.

² Si veda M. FAHMY, *La condition de la femme dans l’islam*, Parigi 1990, pp. 41-61.

³ Si veda R. DASHTI, *Può esserci democrazia con la marginalizzazione?*, in AA.VV., *Basta! Musulmani contro l’estremismo islamico*, a cura di V. Colombo, Milano 2007, pp. 201-203.

che avevano lanciato la campagna Baladi per il voto alle donne⁴, non hanno comunque potuto votare alle elezioni municipali del 29 settembre.

Per comprendere quanto sia complessa, ma ormai inesorabile, la strada verso una vera partecipazione delle donne alla vita sociale, ma soprattutto politica nei paesi del Golfo, si è scelto di analizzare in modo particolare i casi di Arabia Saudita, Kuwait e Bahrein. Si tratta di paesi significativi poiché nel primo i recenti conseguimenti sono il frutto di una lotta che si protrae da anni a vari livelli, mentre nel secondo dal 2005 si è raggiunto il suffragio universale e solo dal 2009 si hanno quattro donne in Parlamento, infine in Bahrein l'associazionismo femminile combatte da anni affinché venga emesso un codice dello statuto personale. È evidente che l'effetto della cosiddetta "primavera araba" si stia facendo strada anche in questi paesi, i cui sovrani hanno dovuto e devono fare concessioni per mantenere il potere. Poiché è la donna uno degli elementi più deboli di queste società, è stata la donna ha conseguire risultati fino a qualche anno fa insperati, come nel caso del diritto di voto alle saudite.

Il 4 aprile 2006 'Abd al-Rahman al-Rashed, saudita, direttore della televisione satellitare al-Arabiya e uno dei più importanti pensatori liberali arabi contemporanei, in un editoriale pubblicato sul quotidiano arabo internazionale *Asharq al-awsat*, scriveva: "La verità è che la condizione della donna non è molto migliorata nella maggior parte delle società arabe nonostante vi sia un numero maggiore di donne alle scuole primarie e secondarie e nelle università, nonostante vi siano sempre più donne medico, ingegnere e scienziato. [...] La stampa titola: una donna alla guida di un Boeing, un'altra gestisce un patrimonio di miliardi di riyal, una donna eletta alla Camera di commercio, trenta donne impiegate al Ministero degli Esteri [...] tuttavia il problema è che si tratta di rarità ed eccezioni. La maggioranza invece è disoccupata solo perché è donna". Al-Rashed concludeva con il seguente monito: "Non voglio qui oppormi all'aspirazione della donna di guadagnare spazio qualora lo desideri, bensì mi oppongo a quanti celebrano continuamente i raggiungimenti delle donne fornendo un'immagine errata della realtà che potrebbe condurre a effetti errati. Dobbiamo narrare delle decine di milioni di donne che sognano un'occupazione, uno stipendio, più rispetto e più partecipazione, perché questa è la realtà"⁵.

Le parole di al-Rashed sembrano fare da eco a quelle contenute in un altro articolo dal titolo "Immagina di essere una donna", apparso qualche mese prima sullo stesso giornale, per mano dell'intellettuale saudita Badriyya al-Bishr, che terminava con la seguente denuncia: *Immagina di essere una donna* che scrive su di un giornale, e ogni volta che scrivi delle tue preoccupazioni circa la condizione delle donne, la loro povertà, la loro disoccupazione e il loro status legale, commentano: 'Non fateci caso, sono solo chiacchiere di donna!'"⁶.

Le due testimonianze appena riportate ribadiscono quanto sia complesso e poliedrico qualsiasi discorso sulla condizione femminile nel mondo arabo, in modo particolare nell'area del Golfo, dove l'ingerenza dell'interpretazione più conservatrice del diritto islamico ostacola ogni tentativo di riforma e avanzamento. Quando si affronta la condizione della donna nel mondo arabo, non solo bisogna rammentare che ci si trova innanzi alla realtà di più di 140 milioni di donne, provenienti da nazioni con storie e culture diverse. La pluralità è una delle caratteristiche fondamentali del mondo arabo, laddove all'unità linguistica – anche se solo apparente⁷ – fa da contraltare una profonda diversità a livello di sostrato sociale, culturale e storico. Persino in seno a un singolo paese la realtà

⁴ Per la campagna Baladi si veda <http://baladi-sa.net/index.php?skinv2=1>.

⁵ ABD AL-RAHMAN AL-RASHED, *Najahat al-mar'a mujarrad da'aya*, in *Asharq al-awsat*, 4 aprile 2006.

⁶ B. AL-BISHR, *Suwwar anti imra'a*, in *Asharq al-awsat*, 9 ottobre 2005.

⁷ Si veda a riguardo K. VERSTEEGH, *The Arabic Language*, Edimburgo 2001, pp. 189-208.

femminile varia notevolmente qualora ci si riferisca all'ambito urbano oppure a quello rurale⁸. Se 'Abd al-Rahman al-Rashed, nell'articolo citato, ricordava, in modo più generale, quanta strada vi fosse ancora da percorrere, soprattutto nella penisola arabica, dal canto suo Badriyya al-Bishr ribadiva comunque che la battaglia principale era quella contro la tradizione sociale e culturale che considera la donna un essere inferiore o addirittura inesistente, una "non persona". Tutto questo è stato esplicitamente sottolineato nell'*Arab Human Development Report 2005* dedicato alle donne⁹, ladove viene dedicato un interessante paragrafo ai proverbi arabi sulle donne. Proverbi quali "se tua moglie partorisce una figlia patirai fino al giorno della tua morte", "meglio la voce di un diavolo donna piuttosto che quella di una ragazza", "una donna nubile è una calamità" vengono adottati a conferma della discriminazione femminile a partire dalla tradizione popolare¹⁰.

Non si può certo negare che negli ultimi decenni la condizione delle donne arabe sia sensibilmente migliorata. Nel gennaio 2004, ad esempio, in Marocco è stata approvata, dopo anni di lungo travaglio e di opposizione da parte dei movimenti politici legati all'estremismo islamico, la riforma della *Mudawana*, il codice di famiglia, che interpretando in chiave riformista il diritto islamico classico prevede l'innalzamento dell'età per il matrimonio delle donne a 18 anni, limita, nel tentativo di renderla impraticabile, la poligamia e sancisce che il ripudio è valido solo se attuato innanzi a un giudice¹¹. Questo documento, nonostante le lacune ancora presenti, è il migliore risultato ermeneutico possibile del diritto islamico. Nonostante il voto unanime a favore del nuovo codice di famiglia, l'opposizione conservatrice ne ha messo in dubbio la validità in quanto giudicato contrario al diritto islamico. Ma il fatto ancora più grave è quello che vede la donna marocchina ricorrere a tribunali per fare valere i propri diritti, sanciti dalla nuova *Mudawana*, e che trova nella maggior parte dei casi un giudice – maschio – che si rifiuta di applicare la nuova legge.

L'11 dicembre 2008 il Marocco ha annullato le riserve poste nel 1993 alla *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW). Si trattava di riserve levate in base all'incompatibilità con il diritto islamico, nella fattispecie riguardo l'articolo 16 che prevede l'uguaglianza tra i coniugi in seno al matrimonio, soprattutto nell'atto del divorzio¹² di alcuni articoli della Convenzione. L'Egitto nel dicembre 2004 ha riconosciuto alle proprie cittadine il diritto di trasferire la nazionalità ai figli.

Si tratta di due esempi che testimoniano quanto già affermato tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento dagli intellettuali che nel mondo arabo-musulmano si sono occupati e hanno sostenuto per la prima volta l'emancipazione della donna, ovverosia dall'egiziano Qasim Amin, autore nel 1899 del saggio *La liberazione della donna*, al tunisino Tahar Haddad, il cui testo *La nostra donna nella sharia e nella società* del 1929 sarebbe poi servito nel 1956 come base per il laico, e per questo "rivoluzionario", codice dello statuto personale introdotto a tre mesi dalla presa di potere dal fondatore della Tunisia moderna Habib Bourguiba¹³. Il documento tunisino costituisce

⁸ Si veda O. WINCKLER, *Arab Political Demography: Population Growth and Natalist Policies*, Brighton 2005, pp. 32-70.

⁹ UNDP, *Arab Human Development Report 2005. Towards the Rise of Women in the Arab World*, New York 2006, pp. 141-178.

¹⁰ *Ivi*, pp. 147-148.

¹¹ Per il testo ufficiale in francese della *Mudawana* riformata si veda <http://www.justice.gov.ma/MOUDAWANA/Codefamille.pdf>. Per una discussione dei diritti di famiglia nei paesi del Nord Africa si veda R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord-Africa*, Torino 1997; M.M. CHARRAD, *States and Women's Rights. The Making of Post-Colonial Tunisia, Algeria and Morocco*, Londra 2001.

¹² Si veda <http://www.cedaw2011.org/index.php/cedaw-works/ratification-in-action/morocco>.

¹³ Si veda Q. AMIN, *Tahrir al-mar'a*, Il Cairo 1899; T. HADDAD, *Imra'tuna fi al-shari'a wa-al-mujtama'*, Tunisi

ancora oggi un *unicum* nel mondo arabo-musulmano, soprattutto per quanto riguarda la totale messa al bando della poligamia e la concessione di pari diritti a uomo e donna in ambito di divorzio¹⁴. Tahar Haddad aveva ben evidenziato una problematica che si riscontra ancora oggi e che va sempre tenuta presente ogniqualvolta si affronti lo studio della condizione della donna nel mondo arabo-islamico: l'esistenza di due livelli quello della *shari'a*, del diritto islamico, e quello della tradizione sociale. Già nell'introduzione alla sua opera sottolineava:

“Sono convinto che la religione musulmana non si opponga a nulla che possa migliorare la condizione umana; al contrario, è una fonte di riforme sociali. Quanto a questa decadenza del mondo musulmano, ha come causa solo le superstizioni e le usanze alle quali siamo legati da molto tempo”¹⁵.

Lo stesso concetto viene espresso mezzo secolo dopo anche dalla femminista egiziana Nawal al-Saadawi che nel suo celebre saggio *Il volto nascosto di Eva* scriveva:

“Noi donne del mondo arabo siamo consapevoli che siamo ancora schiave, ancora oppresse, non tanto perché apparteniamo all'Oriente, non tanto perché siamo arabe o membri di società islamiche, ma come conseguenza del sistema di classe patriarcale che domina il mondo da migliaia di anni”¹⁶.

La Saadawi individuava altresì proprio nella partecipazione attiva e totale alla vita politica l'unica via verso l'emancipazione. A suo parere “il vero motivo per cui le donne non sono riuscite a completare la loro emancipazione risiede nel fatto che non sono riuscite a costituirsi in una potente forza politica, sufficientemente consapevole e dinamica da imporre i propri diritti”¹⁷.

Questa affermazione è confermata, ad esempio, dalla profonda influenza dell'associazionismo femminile marocchino ai fini della approvazione della riforma della *Mudawana*¹⁸ e, come vedremo, dell'associazionismo kuwaitiano e saudita ai fini dell'ottenimento del diritto di voto.

Purtroppo ancora oggi i governi e i legislatori nel mondo arabo stanno cercando di eliminare gli impedimenti strutturali, quali le leggi e le pratiche discriminatorie nei confronti delle donne, tuttavia si trovano ad affrontare i movimenti conservatori popolari e religiosi che cercano di ostacolare questa tendenza. Dimostrando che per un vero progresso, una vera democratizzazione bisogna partire dal basso e promuovere una profonda riforma dell'istruzione che consenta di abbattere la tradizione maschilista che vuole le donne sottomesse¹⁹. La sociologa saudita Mona al-Munajjed ha in-

1999; V. COLOMBO, *Tahar Haddad un precursore del codice dello statuto personale tunisino*, in AA.VV., *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, a cura di V. Colombo e G. Gozzi, Bologna 2003, pp. 85-100.

¹⁴ Per il testo in francese del codice dello statuto personale tunisino si veda <http://www.jurisitetunisie.com/tunisie/codes/csp/Csp1001.htm>.

¹⁵ T. HADDAD, cit., p. 3.

¹⁶ N. AL-SAADAWI, *The Hidden Face of Eve*, Londra 1980, XV.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Si veda A. PITTMAN (con la collaborazione di R. Naciri), *Cultural Adaptations: The Moroccan Women's Campaign to Change the Moudawana*, Brighton 2007.

¹⁹ Ad esempio l'istruzione nel Regno saudita è gratuita a tutti i livelli. Dal 2003 le ragazze, fino all'istruzione secondaria superiore, possono accedere agli stessi percorsi educativi e studiare tutte le materie dei ragazzi, mentre in precedenza non potevano accedere alle ore di educazione fisica e a quelle della cosiddetta “educazione civica”. Purtroppo a livello di scuola elementare solo il 56% delle aventi diritto frequenta la scuola, il che potrebbe lasciare supporre uno scarso incoraggiamento e interessamento da parte della famiglia, ma al contempo non va dimenticato che

fatti sottolineato che pur mantenendo intatti valori e tradizioni, “riforma e cambiamento dovrebbero gradualmente giungere dall’interno della nostra società attraverso l’educazione della nuova generazione di modo che diventi più aperta e flessibile e disponibile a una sana cultura del dialogo”²⁰.

L’*Arab Human Development Report 2002* aveva identificato nell’*empowerment* – parola che in arabo trova una traduzione perfetta nell’espressione *tamkin* – delle donne una delle tre carenze principali della regione araba, unitamente alla libertà e alla conoscenza²¹. E non è quindi un caso che in seguito l’*Arab Human Development Report 2005* sia stato totalmente dedicato all’*empowerment* delle donne arabe, a confermarne la centralità nell’ambito delle prospettive di sviluppo concreto nel mondo arabo.

La penisola arabica – in modo particolare Arabia Saudita, Kuwait e Bahrein, oggetto del presente studio – essendo l’area in cui la donna ha meno visibilità, sia in senso letterale sia in senso metaforico, è quella da qualche tempo più in fermento, a seguito della pressione internazionale, delle organizzazioni per i diritti umani e di una maggiore presa di coscienza delle donne stesse. Ciononostante è quella dove è comunque più arduo annullare secoli di tradizione misogina confermata dall’interpretazione conservatrice del testo coranico. Si assiste, in modo particolare nel regno saudita, a un procedere a singhiozzo: se apparentemente alle donne vengono fatte delle concessioni “sulla carta”, da un lato ottengono una sorta di “effetto placebo”, sia a livello interno che esterno, dall’altro trovano comunque una forte resistenza alla loro messa in pratica.

È nella penisola arabica che comunque le donne stanno disperatamente e caparbiamente cercando, per usare l’espressione di Martha Nussbaum, di “diventare persone”²².

Una rapida sorvolata sulle percentuali della rappresentanza femminile nei paesi del Medio Oriente è sufficiente per ricavare alcuni dati significativi che dimostrano quanto in questa regione la donna sia ancora discriminata. Nei due paesi islamici con le costituzioni più recenti e dotati di “quote rosa”, Iraq e Afghanistan, le donne godono rispettivamente di una rappresentanza del 25,5% e del 27,3%²³. In Libano le donne sono presenti per il 4,7%, in Giordania per il 5,5%, in Siria per il 12%, in Egitto per il 2%. Quando si passa ai paesi del Golfo le percentuali precipitano vertiginosamente: ad esclusione del Kuwait, con una rappresentatività femminile dell’1,5%, tutti gli altri paesi sono a percentuale 0²⁴.

Siffatta situazione, che vede la donna esclusa dall’arena politica, è in contrasto con quanto affermato nelle costituzioni dei singoli paesi. In Bahrain, Oman e Qatar – al pari di Algeria, Iraq, Libia, Autorità palestinese, Siria, Tunisia – la costituzione prevede “nessuna discriminazione in base

solo il 60% dei ragazzi della stessa età frequenta la scuola. A livello universitario su 32.000 studenti il 56% è rappresentato da donne. Le donne non possono né iscriversi alla facoltà d’ingegneria né accedere all’Università Re Fahd per il Petrolio e i Minerali con sede a Dhahran poiché, si sostiene, non potrebbero mai svolgere la professione. Tutte le altre università saudite accettano studentesse che hanno però aree riservate e sistemazioni peggiori rispetto a quelle dei coetanei. In Bahrain l’istruzione è gratuita sino alle scuole secondarie. Qui a partire dall’anno scolastico 2001-2002 il numero delle studentesse ha superato quello degli studenti. In linea di massima le donne superano gli uomini come accesso all’istruzione, ad eccezione della facoltà d’ingegneria dove si registrano 3.079 studenti contro 1337 studentesse. Le ragazze tendono a iscriversi in facoltà che le portano all’insegnamento, l’attività che più si addice alle donne.

²⁰ M. AL-MUNAJJED, *Eighth National Dialogue on Reform, Development*, in *Arab News*, 3 gennaio 2012, <http://arabnews.com/opinion/columns/article557864.ece>.

²¹ UNDP, *AHDR 2002. Creating Opportunities for New Generations*, New York 2003, p. 9.

²² M. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna 2000.

²³ Si veda A.E. MAYER, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Oxford 2007, pp. 111-112.

²⁴ Dati forniti dal quotidiano *Asharq al-Awsat*, 8 marzo 2006.

al sesso”, mentre in Kuwait e negli Emirati Arabi Uniti – così come in Yemen, Egitto, Giordania, Libano e Marocco – sancisce che “tutti i cittadini sono uguali innanzi alla legge”²⁵.

L’Arabia Saudita, monarchia assoluta gestita dalla famiglia Al Saud che poggia le basi del potere esclusivamente sulla dottrina religiosa sunnita nella sua interpretazione più puritana e integralista, quella wahhabita²⁶, non possiede una vera costituzione bensì il cosiddetto Sistema fondamentale di governo (*al-nizam al-asasi li-l-hukm bi-al-mamlaka al-’arabiyya al-sa’udiyya*)²⁷. Qui all’articolo 1 si specifica che “il Libro di Dio – Egli è l’Altissimo – e la Sunna del Suo Inviato – su di lui la pace e la benedizione di Dio –” rappresentano la costituzione del paese. L’articolo 8 vorrebbe lasciare comunque presupporre l’uguaglianza dei sudditi laddove recita: “il governo nel Regno dell’Arabia Saudita si fonda sulla giustizia, sulla consultazione, e sull’uguaglianza in conformità con la *sharia*”. Purtroppo né il testo coranico né la Sunna prevedono la parità tra uomo e donna. In base al Corano “gli uomini sono preposti alle donne” (IV, 34-35) e “gli uomini sono un gradino più in alto” (II, 228). È pur vero che esistono interpretazioni in chiave femminile e femminista del testo fondante dell’islam²⁸, ma non sono certo tenute in considerazione dai giuristi sauditi.

Nell’intero mondo arabo si è proceduto, con tempi e modalità diverse, alla ratifica della *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW) e della *Beijing Platform for Action* (BPFA), tuttavia questo è avvenuto dietro forti pressioni internazionali e soprattutto con riserve significative per quanto concerne gli articoli ritenuti non conformi alla *shari’a*. La CEDAW, agli articoli 7 e 8, fa esplicito riferimento alla partecipazione della donna all’attività politica.

Articolo 7. Gli Stati parti prendono ogni misura adeguata ad eliminare la discriminazione nei confronti delle donne nella vita politica e pubblica del paese ed, in particolare, assicurano loro, in condizioni di parità con gli uomini, il diritto:

- a) di votare in tutte le elezioni e in tutti i referendum pubblici e di essere eleggibili in tutti gli organi pubblicamente eletti;
- b) di prendere parte all’elaborazione della politica dello Stato ed alla sua esecuzione, di occupare gli impieghi pubblici e di esercitare tutte le funzioni pubbliche ad ogni livello di governo;
- c) di partecipare alle organizzazioni ed associazioni non governative che si occupano della vita pubblica e politica del paese.

Articolo 8. Gli Stati parti prendono ogni misura adeguata affinché le donne, in condizione di parità con gli uomini e senza discriminazione alcuna, abbiano la possibilità di rappresentare i loro governi a livello internazionale e di partecipare ai lavori delle organizzazioni internazionali²⁹.

²⁵ Tutte le costituzioni citate sono reperibili nella loro traduzione inglese all’interno del sito www.oefre.unibe.ch/law/icl/.

²⁶ Dottrina che trova la propria fonte principale negli scritti del teologo saudita, vissuto nel XVIII, Ibn Abd al-Wahhab. Per un’analisi della sua vita di veda V. COLOMBO, *Il libro dell’unicità divina*, Bologna 2000, pp. XI-XXXIII.

²⁷ A. AYALON, *Middle East Contemporary Survey*, vol. XVI, San Francisco 1992, pp. 670-672. Per il testo in arabo del Sistema Fondamentale di Governo si veda http://www.shura.gov.sa/wps/wcm/connect/shuraarabic_internet/Laws+and+Regulations/The+Basic+Law+Of+Government/.

²⁸ Si veda ad esempio il saggio fondamentale di A. WADUD, *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, Oxford 1999.

²⁹ Per il testo in italiano della CEDAW si veda http://dirittumani.donne.aidos.it/bibl_2_testi/b_patti_conv_protocol_a_testi_7_conv_pricip/d_cedaw_donne/cedaw_convenz_testo.pdf.

Anche BPFA sottolinea a più riprese l'importanza vitale di un coinvolgimento attivo della donna nella società, nell'economia e nella politica³⁰. Purtroppo, come ha ben sottolineato il giurista di origine sudanese Abdullahi Ahmed an-Na'im, si sono compiuti troppo pochi sforzi per conciliare il diritto islamico e i diritti umani fondamentali, soprattutto per quanto riguarda le donne³¹. Di fatto la clausola che prevede la conformità al diritto islamico diventa il paravento dietro cui il mondo islamico cela la propria ritrosia ad accettare ogni tentativo di adeguamento ai diritti umani universali³².

È la stessa riserva espressa per giustificare il rifiuto a ratificare la Dichiarazione dei Diritti Universali dell'Uomo³³. Nel 1948 l'Arabia Saudita non aderì alla Dichiarazione ritenendola per molti aspetti in contrasto con l'islam. Nella stessa circostanza l'Egitto e altri paesi arabi espressero le proprie riserve riguardo agli articoli relativi alla libertà di religione e di coscienza e alla libertà di matrimonio indipendentemente dall'appartenenza religiosa, sulla base del fatto che erano in contrasto con la *shari'a*³⁴. I contrasti diventano difficilmente sanabili quando alle esigenze dei diritti universali dell'uomo si oppongono letteralmente le prescrizioni divine ritenute immutabili. I contrasti a livello di diritti specifici sono peraltro inevitabili perché i diritti universali dell'uomo si basano su due concetti fondamentali dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani e della loro uguale libertà. Il diritto musulmano classico invece si articola sulla base di tre fondamentali relazioni di disuguaglianza che vengono espresse sul piano giuridico e la prima fra queste è la disuguaglianza tra uomo e donna che, come ha affermato l'islamologo italiano Giorgio Vercellin, è stata elevata dall'islam ad "architettura sociale"³⁵. Ne risulta che i difensori dei diritti umani si ritrovano ad avere pochi alleati nella maggior parte dei paesi musulmani e a doversi assicurare sempre il concorso delle forze religiose e culturali.

Per quanto concerne la CEDAW dei 22 paesi della Lega Araba, solo 16 hanno ratificato o aderito. La ratifica è stata ottenuta nell'arco di 23 anni, compresi tra il 1981 e il 2003. La prima nazione a ratificare il documento è stata l'Egitto (18/9/1971), seguito da Yemen (30/5/1984), Tunisia (20/9/1985), Iraq (13/8/1986) e Libia (16/5/1989). Il 2 settembre 1984 il Kuwait ha ratificato la CEDAW, mentre l'*International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR)³⁶, nel 1996, tuttavia in entrambi i casi aveva manifestato delle riserve sottolineando che i documenti erano in contrasto con l'articolo numero 1 della legge elettorale kuwaitiana che negava il suffragio alle donne, previsto invece dall'articolo 7 della CEDAW.

Gli ultimi stati a ratificare sono stati Mauritania (10/5/2001), Bahrain (18/6/2002) e Siria (28/3/2003). Il 7 settembre 2000, anche il governo saudita ha ratificato la CEDAW, tuttavia con una riserva generale simile a quella del 1948, molto significativa, in cui si afferma che "in caso di contraddizione tra la Convenzione e i dettami della *shari'a*, il Regno non è obbligato a osservare la Convenzione", unitamente a riserve specifiche riguardanti l'articolo 9, che prevede il trasferimento

³⁰ Per il testo ufficiale in inglese della BPFA si veda <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20E.pdf>.

³¹ A.A. AN-NA'IM, *Islam et droits des femmes: Etude de cas*, in *Harvard Human Rights Journal*, 13, 1990, pp. 36-52. Dello stesso autore si veda anche *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*, Londra 2002.

³² A.E. MAYER, *op. cit.*, pp. 11-25.

³³ AA.VV., *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, a cura di A. Pacini, Torino 1998, pp. 5-7.

³⁴ S.A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Les Musulmans face aux Droits de l'Homme*, Bochum 1994, p. 15.

³⁵ G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino 1996, p. 134.

³⁶ Per il testo ufficiale dell'ICCPR in inglese si veda <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm>.

della nazionalità delle madri ai figli, e l'articolo 29, che prevede l'introduzione dell'arbitrato. Queste postille fanno sì che la discriminazione delle donne continui a essere una triste realtà nel paese così come evidenziato da numerosi *shadow reports*, in modo particolare quello del 2007 in cui si evidenziava che “le donne saudite sono preoccupate e chiedono che si affrontino problematiche di tre tipologie. La prima è legale e riguarda le leggi che regolano la famiglia e la circolazione delle donne che celano molti diritti mancati delle donne. La seconda è legata alla cultura e alla tradizione che insieme fanno sì che la donna non possa partecipare alla maggior parte delle attività pubbliche. La terza è l'assenza d'istituzioni rappresentative che portino all'ordine del giorno i diritti delle donne e li difendano. Questa è comunque la conseguenza della mancanza totale in Arabia Saudita della società civile”³⁷. A riguardo l'Arabia Saudita ha tenuto a precisare che “parlare di una filosofia del diritto, nazionale e internazionale, e quindi di una conseguente applicazione nel Regno dell'Arabia Saudita a prescindere dalla *shari'a* è inconcepibile. Di conseguenza le leggi del paese non possono oltrepassare i limiti posti dalla *shari'a* e, quindi non possono essere cambiate oppure sviluppate in modo tale da creare nuovi principi, incompatibili con i fondamenti della *shari'a*”³⁸.

Anche il Bahrein ha ratificato la CEDAW esprimendo riserve circa l'articolo 2, che condanna ogni forma di discriminazione e formalizza l'impegno a eliminarle in ogni modo, sul già menzionato articolo 9 paragrafo 2, sull'articolo 15 paragrafo 4, che prevede che uomini e donne abbiano pari diritti innanzi alla legge per quanto concerne il movimento delle persone e la libertà di scegliere residenza e domicilio, e sull'articolo 16 che prevede la parità tra uomo e donna in famiglia. Tali riserve corrispondono in pratica ad annullare i contenuti e gli obiettivi della Convenzione. Il Bahrein ha affermato a riguardo che le proprie riserve riguardano “solo la condizione della donna in seno alla famiglia per quanto concerne il “guardiano”, i diritti finanziari, l'eredità e così via”³⁹. Ad eccezione delle riforme che, come si vedrà, riguardano il conferimento dei diritti politici alle donne, nessun altro segnale è giunto dal governo. Non è un caso che quest'ultimo non abbia sottoscritto il Protocollo opzionale alla CEDAW che consente alle donne di rivolgersi al Comitato della CEDAW per segnalare eventuali inottemperanze da parte del proprio paese⁴⁰.

Nonostante la CEDAW abbia assicurato importanti conquiste per quanto concerne i diritti fondamentali delle donne, devono ancora essere portate a termine molte battaglie: quali la ratifica universale della Convenzione e una sostanziale riduzione delle riserve, un maggiore coordinamento tra le organizzazioni delle Nazioni Unite che operano per rafforzare la CEDAW; formare ONG di donne ed esperti legali che possano esercitare una pressione continua nelle loro nazioni e a livello internazionale per monitorare l'applicazione della Convenzione.

Le riserve espresse dai paesi arabo-musulmani rappresentano uno dei motivi, oserei dire l'aggravante ufficiale, per cui le donne sono ancora altamente discriminate non solo dalle leggi elettorali, ma anche da quelle sulla nazionalità e la cittadinanza. Il mondo arabo-musulmano non può più mostrarsi indifferente innanzi ai diritti negati delle donne, ma continua a mostrare la propria ritrosia a modificare leggi e a investire sull'istruzione, unica chiave di volta per contrastare tradizioni secolari.

³⁷ Si veda *The Shadow Report for CEDAW Prepared by 'Saudi Women for Reform' Saudi Arabia. December 2007*, <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/womenreform40.pdf>.

³⁸ Si veda *Saudi Arabia party report*, UN doc., CEDAW/SAU/2, 2007, p. 10.

³⁹ Si veda *Bahrain State party report*, UN doc., CEDAW/C/BHR/2, 2007, p. 32.

⁴⁰ Si veda lo *Shadow report* dell'agosto 2008, http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/HRWS_Bahrain.pdf.

Un esempio di questo processo ineludibile, ma al contempo difficile da accettare e realizzare, è la conferenza tenutasi nel mese di giugno del 2004 presso il Centro ‘Abd al-Aziz per il Dialogo Nazionale a Medina per “costruire e favorire una cultura del dialogo nella società saudita”⁴¹. Il tema centrale era il dibattito sui “diritti e i doveri delle donne”. L’apparente parità tra i sessi era assicurata dalla partecipazione di 35 uomini e 35 donne, che discutevano però da due sale distinte grazie a una televisione a circuito chiuso. La conferenza ha segnato una netta vittoria della posizione dei conservatori, quali lo *shaykh* ‘Abdallah ibn Muni’, che ha commentato a proposito del diritto delle donne a guidare: “Se le donne che chiedono il diritto di guidare fossero come le donne che partecipano a questa conferenza, non avremmo alcun dubbio a concederlo. Ma di fatto abbiamo a che fare con ragazzi e ragazze adolescenti che devono affrontare sfide sociali. [...] Le rispettiamo e siamo orgogliosi di loro, quindi saremo irremovibili nel proteggerle da ogni male”. Al contempo si è assistito a un dibattito a distanza tra un rappresentante dell’estremismo religioso, Muhammad ‘Abd Allah al-’Arifi, e una rappresentante femminile all’incontro, Wafaa al-Rashid. All’affermazione del primo che “le donne saudite hanno molto di più di quanto non meritino”, la seconda è scoppiata in lacrime ed ha abbandonato la sala. Tuttavia la Rashid, delusa e adirata, ha colto l’occasione per comunicare alla stampa quello che non aveva potuto dire nell’ambito della conferenza. Si tratta di denunce, molto significative e forti: “Sono una donna seriamente preoccupata per il bene della propria nazione [...] Nella mia esperienza lavorativa decennale ho partecipato a numerose conferenze internazionali durante le quali ho dialogato con ebrei e cristiani, nel pieno rispetto reciproco in nome del nostro essere ‘umani’, quel che mi addolora davvero è che noi continuiamo a perpetrare un circolo vizioso, ciascuno di noi cerca di ferire l’altro, mentre noi siamo in prima istanza musulmani e il nostro comune destino è la nazione. Sono preoccupata per il futuro dei nostri figli”⁴².

Interessante a riguardo è anche la denuncia dell’attivista saudita Wajiha al-Huweidar: “Tutti i regimi arabi sono membri delle Nazioni Unite e hanno ultimamente ratificato la Dichiarazione dei Diritti Umani del 1948, che sancisce chiaramente giustizia e uguaglianza per quanto concerne diritti e doveri di tutti i cittadini. Ciononostante nelle nostre nazioni scioviniste le donne sono considerate proprietà della famiglia. Tutte le nazioni arabe, senza eccezione alcuna, albergano celata animosità e aperta discriminazione contro le donne”⁴³. La stessa autrice non ha avuto timore a denunciare quello che ha definito il “ciclo della discriminazione contro le donne”, individuando tre livelli: “Il ciclo della discriminazione solitamente inizia a casa. Ben presto i figli maschi fanno la parte del leone, ricevendo doppio affetto rispetto alle sorelle. Anche dal punto di vista dell’educazione per i maschi le famiglie spendono molto più. Molte famiglie mandano i figli alle scuole private e le figlie a quelle pubbliche. Il figlio dovrà diventare un ingegnere, un dottore, un ufficiale; la figlia viene cresciuta per diventare una moglie, una madre e più avanti una nonna. I ragazzi hanno opportunità, le ragazze hanno doveri. La seconda fase del ciclo di discriminazione contro le donne avviene nelle scuole. L’obiettivo principale delle scuole arabe, soprattutto quelle pubbliche, è quello di rimodellare l’allievo sino a distorcerne la personalità per ridurlo allo stato di cittadino sottomesso. Le ragazze, tuttavia, ricevono una dose maggiore di remissività. L’ultima fase del ciclo di discriminazione è il luogo di lavoro. La donna che lavora è, naturalmente, poco più di una serva”⁴⁴.

⁴¹ Per il programma dell’incontro si veda il sito ufficiale del Centro http://www.kacnd.org/eng/Third_meeting.asp.

⁴² H. MUZAFFAR, *Wafaa al-Rashid: Ana imra’a ghayura ‘ala maslaha watani*, in *Asharq al-awsat*, 14 giugno 2004.

⁴³ W. AL-HUWEIDAR, *Covert Animosity and Open Discrimination Against Women Prevail in Arab Countries*, in www.elaph.com, 7 marzo 2005.

⁴⁴ EAD., *Discrimination Against Women Begins in Utero*, in www.elaph.com, 5 febbraio 2005.

Arabia Saudita, Kuwait e Bahrein risultano essere i paesi più emblematici della penisola araba in quanto stanno gradualmente assistendo alla trasformazione delle loro donne in persone⁴⁵, soprattutto dal punto di vista giuridico, nella fattispecie per le questioni concernenti la cittadinanza, il diritto di voto e il diritto di famiglia.

A tutto ciò va premesso che nelle suddette nazioni l'associazionismo, in generale, e quello femminile, in particolare, sono altamente limitati e controllati, anche se in costante ascesa. A titolo esemplificativo, in Kuwait dove la libertà di associazione è più ampia rispetto all'Arabia Saudita nel 1993 il governo ha sigillato tutte le associazioni non autorizzate e la *Kuwait Human Rights Society*, fondata nel 1992, ha atteso due anni prima di ottenere il riconoscimento. Inoltre la legge 3 del 1961 sulla stampa e l'editoria rende passibile di pena qualsiasi oltraggio all'emiro, qualsiasi offesa all'islam, qualsiasi scritto che inciti violenza e odio⁴⁶. L'articolo 111 del codice penale prevede un anno di reclusione o un'ammenda per chiunque diffonda opinioni che contengano sarcasmo, disprezzo e derisione della religione, mentre l'articolo 204 prevede tre anni di reclusione o un'ammenda di 3000 dinari per chiunque inciti in un luogo pubblico atti osceni o stampi o venda contenuti immorali. Nel gennaio 2000 vittime di queste leggi sono state proprio due donne: Aliya Shuayb, docente di filosofia all'università del Kuwait e poetessa, a causa di alcuni versi della poesia *Anakib tarthi jarhan (Ragni piangono una ferita)*, e la scrittrice e attivista Laila Uthman, per un brano del suo romanzo *al-Rahil (Il migrante)*, sono state condannate a due mesi di reclusione, convertiti poi in una pena pecuniaria, per scritti contenenti "espressioni che diffamavano Dio, e altre espressioni indecenti e indecorose"⁴⁷. Queste leggi possono quindi colpire sia donne, intese come singoli individui, sia l'associazionismo femminile nella misura in cui tende a scardinare i precetti sacri del diritto islamico. Non v'è dubbio che quest'ultimo sia uno dei principali elementi di disturbo nei confronti delle pratiche discriminatorie dei governi ed è uno dei principali referenti del Comitato della CEDAW per valutare l'ottemperanza o meno degli impegni assunti da ciascun paese⁴⁸.

Le donne saudite se non sono definibili inesistenti, sono di certo dimezzate nel valore così come stabilito dal testo coranico e quindi dal diritto islamico⁴⁹. Per partire dall'aspetto esteriore, è risaputo che tutte le donne residenti in Arabia Saudita, musulmane e non, hanno l'obbligo di indossare il velo integrale, quasi a rendere ancora più evidente la loro invisibilità. Per venire invece ad aspetti concreti alle donne non è consentito guidare, ottenere il passaporto senza il consenso del guardiano, ovvero il *mahram*, essere ricoverate in ospedale se non previa autorizzazione del marito qualora sposate, del padre qualora nubili, dei figli maschi qualora vedove, la testimonianza di una donna vale la metà di quella di un uomo, i matrimoni sono spesso combinati, infine se una donna saudita divorzia perde automaticamente l'affido dei figli al di sopra dei sei anni⁵⁰.

⁴⁵ Fondamentali per il reperimento dei dati nel presente articolo sono stati due studi: UNDFW, *Progress of Arab Women 2004*, Amman 2004; *Challenging Inequality: Women's Rights in the Middle East and North Africa: Citizenship and Justice*, New York 2005.

⁴⁶ Si veda M. ODINE, *Middle East Media: Press Freedom in Kuwait*, in *Journal of Advanced Social Research*, 1, 2011, pp. 181-183.

⁴⁷ La 'Uthman ha descritto questa esperienza nel romanzo autobiografico *Al-muhakama (Il processo)*, Damasco 2000.

⁴⁸ Si veda AA.VV., *CEDAW and Muslim Family Laws. In Search of Common Ground*, a cura di Musawah, Selangor 2010, pp. 18-19.

⁴⁹ Si veda V. COLOMBO, *Islam. Istruzioni per l'uso*, Milano 2009, pp. 125-129.

⁵⁰ Si veda HUMAN RIGHTS WATCH, *Perpetual Minors. Human Rights Abuses Stemming from Male Guardianship and Sex Segregation in Saudi Arabia*, New York 2008.

A vegliare sul comportamento in pubblico delle saudite ci sono circa 3.500 “guardiani dell’ortodossia islamica”, i *mutawwa’in*, preposti alla verifica che i dettami della religione vengano rispettati, ovvero a mettere in pratica il dettame coranico di “ordinare il bene e proibire il male”⁵¹. Costoro hanno il dovere di arrestare un uomo e una donna, che non siano imparentati, scoperti a conversare, di sorvegliare che l’abbigliamento sia corrispondente ai dettami islamici, di controllare che gli orari della preghiera vengano rispettati, e vegliare che in Arabia Saudita non accada nulla di “non islamico”. La loro severità e la loro disumanità hanno fatto in modo che l’11 marzo 2002, alla Mecca, quattro studentesse siano morte nell’incendio della loro scuola poiché erano state chiuse a chiave all’interno dell’edificio in quanto non indossando il velo, dimenticato o scivolato via nel panico e nella confusione, non potevano essere fatte uscire. In poche parole meglio morte che senza onore. Il rapporto del Dipartimento della difesa civile alla Mecca ha sottolineato che i *mutawwa’in* si trovavano all’ingresso principale della scuola e che “hanno ostacolato intenzionalmente gli sforzi per fare evacuare le ragazze”⁵². Le donne sono le principali vittime della polizia religiosa, come ha dimostrato la giornalista e scrittrice saudita Samar al-Mogren nel suo romanzo *Donne del peccato*, che narra dell’amara condizione delle donne nelle carceri saudite⁵³. Ultima in ordine cronologico, nel dicembre 2011, Amina bint Abdul Halim bin Salem Nasser che è stata decapitata perché accusata di stregoneria⁵⁴. I *mutawwa’in* continuano anche ad arrestare donne che osano sfidare il divieto alla guida⁵⁵.

Vi sono poi barriere fisiche che limitano il movimento delle donne in nome della segregazione tra i sessi prevista dall’islam wahhabita. Le moschee, la maggior parte dei Ministeri, le strade pubbliche, persino i negozi di alimentari (ad esclusione dei supermercati) sono territorio maschile. I parchi, i musei, le biblioteche, il Festival nazionale del folkore e della cultura sono riservati agli uomini, con orari limitati e specifici per sole donne.

Come se tutto ciò non bastasse, in Arabia Saudita le autorità religiose più conservatrici continuano a emettere *fatwe*, responsi giuridici, miranti a una ulteriore reclusione ed esclusione della donna dalla società⁵⁶. Un esempio è quello che concerne il già accennato dibattito che riguarda la liceità o meno di accordare alle saudite il diritto di guidare⁵⁷. Tutto è iniziato quando lo *shaykh* ‘Abdulaziz Bin Baz, dal 1993 al 1999 Gran Mufti del Regno, nel 1991 emise una *fatwa*, che vietava alle saudite di guidare e che esordiva come segue:

⁵¹ Corano III, 109. I *mutawwa’in* hanno un sito web <http://www.hesbah.gov.sa/>. Per il concetto di “ordinare il bene e proibire il male” si veda il saggio di M. COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Edinburgo 2010.

⁵² Si veda *Saudi Arabia: Religious Police Role in School Fire Criticized*, in *Human Rights Watch*, 15 marzo 2002 (<http://hrw.org/press/2002/saudischool.htm>); I. BOSSI FEDRIGOTTI, *Il rogo delle ragazze saudite prigioniere del velo*, in *Il Corriere della Sera*, 15 marzo 2002.

⁵³ S. AL-MOGRÉN, *Nisà al-munkar*, Beirut 2008.

⁵⁴ Si veda il comunicato del 12 dicembre 2011 dell’agenzia AdnKronos *Saudi Arabia: Woman beheaded for ‘witchcraft, sorcery’*, www.adnkronos.com/IGN/Aki/English/Religion/Saudi-Arabia-Woman-beheaded-for-witchcraft-sorcery_312740201670.html.

⁵⁵ Si veda ad esempio il *Human Rights Report 2010* alla voce *Saudi Arabia* del Dipartimento di Stato americano <http://www.state.gov/documents/organization/160475.pdf>; L. OLESZCZUK, *Saudi Arabia Study Claims Letting Women Drive Will Lead to Homosexuality, Lack of Virgins*, 5 dicembre 2011, www.christianpost.com/news/saudi-arabia-study-claims-letting-women-drive-will-lead-to-homosexuality-lack-of-virgins-63980/.

⁵⁶ Si veda l’interessante analisi della condizione femminile nei testi sauditi in *Saudi Publications on Hate Ideology Invade American Mosques*, Washington 2005, pp. 63-67.

⁵⁷ Si veda ad esempio l’intervista rilasciata dal Ministro degli Esteri saudita, Sa’ud al-Faysal, alla rivista tedesca *Der Spiegel* il 15 giugno 2005.

“Nel nome di Dio, Clemente e Misericordioso. Si è molto discusso sulle pagine della rivista Jazirah circa la liceità della guida per le donne. Mali e tentazioni di questa decisione sono ben note a tutti, compresi coloro che la invocano. Per esempio, implica la *khulwa* (ovvero starsene da soli con una persona di sesso opposto) illegale, scoprire il viso, promiscuità indisciplinata e libera tra i sessi, e commettere adulterio che è il motivo principale per proibire queste pratiche”⁵⁸.

Il dibattito è ancora aperto e sempre più attuale in quanto siffatto divieto, imponendo la necessità di mettere a disposizione un autista per ogni donna che voglia uscire di casa, grava pesantemente sul bilancio familiare. Il 14 febbraio 2006 il problema è stato nuovamente portato all’attenzione del Parlamento saudita che ha però dichiarato di non essere preposto a dirimere la questione⁵⁹.

Si assiste comunque anche al paradosso che vuole che nel febbraio 2005 a Dubai vi sia stata la prima donna saudita, Marwa al-Eifa, a vincere un *rally* automobilistico. E al ridicolo che vuole il direttore generale del traffico in Bahrein, Hassan al-Samim, dichiarare che “nonostante la presenza di un elevato numero di donne saudite al volante nel paese, non è stato registrato alcun caso di infrazione da parte loro”⁶⁰. Nel maggio 2005 due membri del *Majlis al-Shura*, Muhammad ibn ‘Abd Allah al-Zalafa e ‘Abd Allah Bukhari, hanno proposto di levare il bando alla guida per le donne al di sopra dei 35 anni all’interno dei centri abitati, mentre in campagna solo se accompagnate. Lo stesso re ‘Abd Allah nell’ottobre dello stesso anno ha dichiarato che un giorno le saudite avrebbero potuto guidare, ma che la questione richiedeva pazienza. Il Ministro della Difesa, il principe Sultan, ha affermato inoltre che la decisione spetta all’ambito familiare: “È una questione che riguarda i padri, i mariti, i fratelli” in poche parole i “guardiani” della donna.

Non sono però mancate le voci dei liberali quale quella dello scrittore saudita Abduh Khal che ha ricordato con una velata ironia che il codice stradale saudita non parla di genere del conducente per cui qualora una donna alla guida, rispettosa del codice della strada, venisse fermata da un poliziotto quest’ultimo non potrebbe accusarla. Khal ribadisce che si tratta di un divieto che non trova giustificazione né nel Corano né nei codici emanati dall’uomo in Arabia Saudita⁶¹.

Un’altra intellettuale liberale, la giovane poetessa Halima Muzaffar, ha sottolineato in un articolo pubblicato nel settembre 2007 che è il ricorso ad autisti stranieri a mettere a repentaglio la sicurezza delle donne e dei loro figli perché “molti di costoro sono stati inviati in Arabia Saudita in quanto hanno la fedina penale sporca e sono stati cacciati dai loro paesi” e lancia una stoccata ai religiosi nel momento in cui sostiene che “è sorprendente che le persone che si oppongono alla guida delle donne consentono che la donna possa socializzare con degli estranei” alla guida delle loro automobili. Nel maggio 2011 la Muzaffar ha ripreso l’attacco contro i conservatori religiosi domandandosi dalle pagine del quotidiano *al-Watan* perché mai costoro debbano avere timore di una donna al volante⁶².

Ciononostante i religiosi conservatori giudicano molto più pericolosa la libertà di movimento della donna. Lo *shaykh* Obaikan, teologo consigliere del Ministero della Giustizia, sostiene, con-

⁵⁸ Il testo della *fatwa* in inglese si trova al seguente link <http://alifta.com/Fatawa/FatawaChapters.aspx?View=Page&PageID=218&PageNo=1&BookID=14>.

⁵⁹ Si veda *The Guardian* del 14 febbraio 2006.

⁶⁰ P.K. ABDUL GHAFUR, *Saudi women are safe drivers, says Bahrain’s traffic chief* in *Arab News*, 4 aprile 2006 (<http://www.arabnews.com/?page=1§ion=0&article=80213&d=4&m=4&y=2006>).

⁶¹ A. KHAL, *Tuhm Manal al-Sharif*, in *Okaz*, 25 maggio 2011, www.okaz.com.sa/new/Issues/20110525/Con20110525422022.htm.

⁶² H. MUZAFFAR, *Li-madha yakhafu al-mutashaddiduna qiyada sa’udiyat al-sayyara*, in *al-Watan*, 24 maggio 2011, <http://www.alwatan.com.sa/Articles/Detail.aspx?ArticleId=5778>.

fermando la sessuofobia di molti religiosi, che “non è necessario levare il divieto di guida nelle città dove sarebbero esposte ai pericoli, alle violenze sessuali e quindi sarebbero causa di molti ingorghi stradali” e che quindi la polizia dovrebbe assumersi inutili responsabilità.

Nel settembre 2007 le attiviste saudite Wajiha al-Huweidar e Fawziyya al-Uyyuni hanno costituito una Lega per promuovere il diritto della donna al volante⁶³. Per l’occasione hanno anche inviato una petizione al re in cui chiedevano “la restituzione alle saudite del diritto alla guida” basandosi sul fatto che le madri e le nonne delle saudite contemporanee potevano liberamente sedersi al volante⁶⁴, ma per ora nessuna risposta e nessun cambiamento.

Il problema principale, il nocciolo della questione, nella penisola arabica, in particolare, e nel mondo arabo, in generale, è quello che concerne la cittadinanza. Come ha di recente affermato la libanese Lina Abou-Habib, direttrice del collettivo della *Women’s Learning Partnership for Rights, Development and Peace*, un’organizzazione che ha promosso una campagna internazionale per quanto riguarda la cittadinanza: “La nazionalità è la questione chiave [...] il fatto che si sia o meno cittadini è determinante nello stabilire se si ha diritto di rappresentanza, se si hanno diritti sociali, se si è cittadini a pieno diritto o meno. Così quando le leggi nella maggior parte delle nazioni del Medio Oriente e del Nord Africa stabiliscono che cittadino è colui che è nato da un padre di quel paese, è come se dicessero che solo gli uomini sono veri cittadini”⁶⁵.

In Arabia Saudita la situazione è ancora più complessa poiché solo alla fine del 2001 le donne hanno acquisito il diritto non tanto di ottenere, bensì di potere richiedere la carta d’identità⁶⁶. In precedenza il loro nome veniva semplicemente iscritto sul documento del padre o del marito. Oggi possono richiederla tutte le donne che hanno compiuto il ventiduesimo anno d’età, tuttavia previo il consenso scritto del marito, o più in generale del guardiano, e una dichiarazione del datore di lavoro che attesti che si tratta di una donna lavoratrice con necessità di viaggiare. Tutto ciò fa sì che la maggioranza delle donne saudite ne siano ancora sprovviste. Il dibattito che ha fatto seguito a questa decisione è stato nuovamente molto acceso. In risposta al Ministro dell’Interno saudita, il principe Nayef bin Abd al-Aziz, che asseriva che la scelta era dettata dalle esigenze della vita moderna, si è levata la voce dei conservatori che, dal canto loro, ritenevano la fotografia a volto scoperto della donna sul documento contraria alla tradizione islamica. La difficoltà a ottenere il documento d’identità è stata ben descritta dall’editorialista Nourah Abdul Aziz al-Khereiji: “Una difficoltà è rappresentata dalla clausola che vuole che il guardiano ufficiale della donna debba recarsi di persona al Dipartimento dello stato civile, dare il suo consenso scritto al rilascio della carta di identità, ricevendo di persona il documento da compilare al fine del rilascio e ritornando sempre di persona dopo averlo compilato. A mio parere, il consenso del guardiano non dovrebbe essere necessario poiché la carta d’identità viene rilasciata solo a una donna adulta che ha raggiunto la maggiore età e quindi ha il diritto naturale a dichiarare la propria identità”⁶⁷. La presenza del guardiano non solo complica le operazioni di rilascio, ma rende altresì le donne passibili di ricatto in ambito familiare.

⁶³ Si veda *Saudi Feminist Wajeha Al-Huweidar: The Campaign for Women’s Right to Drive Saudi Arabia Is Just the Beginning*, <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/2383.htm>.

⁶⁴ E. MUBARAK, *Saudi Women Petitioning for Driving Rights*, in *Arab News*, 16 settembre 2007, <http://archive.arabnews.com/?page=1§ion=0&article=101256&d=16&m=9&y=2007>.

⁶⁵ Si veda *Claiming Equal Citizenship: The Campaign for Arab Women’s Right to Nationality*, in <http://www.learningpartnership.org/advocacy/campaign/labhinterview>.

⁶⁶ *Saudi Women Get Identity Cards*, in *BBC News*, 10 dicembre 2001 (http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1702342.stm).

⁶⁷ N. ABDUL AZIZ AL-KHEREIJI, *ID Cards for Women: Why Insist on Guardian’s Consent?*, in *Arab News*, 22 novembre 2002.

La al-Khereji si è rivolta infine al Ministro dell'Interno in persona sottoponendogli direttamente la questione, spinosa e annosa, del “guardiano” con le seguenti parole: “Principe Nayef, con tutto rispetto le chiediamo di rivedere la clausola che riguarda la presenza e il consenso del guardiano. Le chiediamo altresì di agire in modo tale che tutti i dipartimenti governativi e tutte le banche riconoscano la validità della carta d'identità come documento ufficiale per stabilire l'identità di una donna. Alcune banche e la Saudi Telecom Company, non accettano ancora la carta d'identità nemmeno per un'operazione semplicissima come sostituire il chip di un cellulare”.

Rientra in questa prospettiva la nuova regolamentazione che prevede il rilascio della carta d'identità a prescindere dal consenso del proprio “guardiano” (*mahram*), regolamentazione che faciliterà senza dubbio il conseguimento dell'obiettivo. Nel sito ufficiale dell'Ambasciata saudita negli Stati Uniti il 1 aprile 2006 è apparsa la seguente notizia: “Le donne saudite ora possono richiedere la carta d'identità senza il consenso del guardiano. L'Amministrazione dello stato civile ha confermato che la nuova regolamentazione è entrata in vigore due settimane fa”⁶⁸.

Per quanto concerne la cittadinanza le donne saudite che sposano un non saudita non possono trasferire la nazionalità né a quest'ultimo né agli eventuali figli. È solo dal 18 ottobre 2004 che, con l'emendamento dell'articolo 17 della legge sulla nazionalità, una donna saudita non perde la propria nazionalità qualora sposi uno straniero⁶⁹. Al contrario un saudita che sposa una straniera può richiedere, e ottenere, la cittadinanza sia per la moglie sia per i figli. Va altresì ricordato che solo i musulmani possono aspirare a diventare sauditi.

Anche in Kuwait molto rimane da fare per quanto concerne i diritti di cittadinanza, previsti dall'articolo 9 paragrafo 2 della CEDAW che, non a caso, è una delle riserve espresse al momento della ratifica. La legge sulla nazionalità nega alle kuwaitiane il diritto di trasferire la cittadinanza ai mariti stranieri e ai figli nati dal matrimonio con uno straniero, mentre è consentito ai kuwaitiani⁷⁰. Mariti e figli stranieri sono considerati “irregolari”: hanno diritto di restare nel paese solo se muniti di permesso di soggiorno, permesso che viene rilasciato solo ai lavoratori. Circa 12.000 donne sono coniugate a stranieri, provenienti da altri paesi arabi⁷¹. A questo si aggiunge che nel 1991 molte famiglie sono state divise quando il governo kuwaitiano ha allontanato i cittadini dei paesi arabi che appoggiarono l'invasione irachena del paese. Tra il 1992 e il 2002, circa 7.000 kuwaitiane hanno sposato stranieri, dei quali il 20% appartenente alla categoria dei cosiddetti *bidun*, letteralmente i “senza”. Costoro vengono definiti “persone di nazionalità indefinita” (*ghayr muhaddad al-jinsiyya*). Costoro risiedono legalmente in Kuwait, ma a partire dagli anni Ottanta non godono più della cittadinanza. Pur vivendo da generazioni in Kuwait non sono riusciti a ottenere la nazionalità in quanto sprovvisti di documenti cartacei che testimonino la loro nascita sul territorio. Sono quindi discriminati dal governo per quanto riguarda l'istruzione, l'assistenza medica e l'impiego. A partire dal 2000 il governo si è comunque impegnato a migliorarne la situazione e a conferire la cittadinanza a circa duemila di loro. Nel 2004 è stata approvata una legge che prevede l'istruzione gratuita per i figli di genitori *bidun* e nel 2005 ne è stata varata un'altra che prevede l'assistenza sanitaria gratuita per tutti i *bidun*. Nel luglio 2010 il Ministero dell'Interno ha sottoposto all'Assemblea Nazionale un emendamento della legge sulla cittadinanza che consentirebbe alle kuwaitiane di potere presentare la richiesta di cittadinanza per il coniuge e i figli, dopo dieci anni di matrimonio. Il problema co-

⁶⁸ Si veda www.saudiembassy.net/2006News/News/RefDetail.asp?cIndex=5838.

⁶⁹ Si veda www.saudiembassy.net/2004News/News/GovDetail.asp?cIndex=4730.

⁷⁰ Legge n. 15 del 1959 sulla cittadinanza, art. 1.

⁷¹ *Statistic of Kuwaiti Women Married to Non-Kuwaiti Men*, al-Qabas Center of Information and Studies, file 1044035, Kuwait City 2003.

munque rimane irrisolto tanto che nel 2011 *Human Rights Watch* nel rapporto *Prisoners of the Past. Kuwaiti Bidun and the Burden of Statelessness* tra le raccomandazioni al governo del Kuwait ribadiva la necessità di “conferire alle kuwaitiane gli stessi diritti legali degli uomini nella fattispecie il diritto di trasferire la nazionalità ai coniugi e ai figli”⁷².

Il Bahrain, al pari del Kuwait, deve compiere ancora molti passi in avanti anche se, bisogna ammetterlo, qualcosa si sta timidamente muovendo. In prima istanza non si deve dimenticare una discriminazione di fondo che vede il 60% della popolazione sciita governato da una famiglia reale sunnita. A ciò si aggiunge, ad esempio, il fatto che nonostante la legge per la nazionalità preveda che un uomo possa trasferire la nazionalità alla moglie straniera e ai figli nati dal loro matrimonio, mentre non è valido il viceversa, nell’aprile 2004 il Consiglio Supremo per le donne, organismo consultivo presieduto dalla moglie del re del Bahrein Sheikha Sabika bint Ibrahim al-Khalifa⁷³, ha consentito alle donne del Bahrain di potere fungere da garanti per il marito e i figli, senza che questi per ottenere la nazionalità debbano ricorrere a un datore di lavoro che garantisca per loro⁷⁴. Inoltre è stato stabilito che venga immediatamente rilasciato un visto di ingresso ai figli delle donne sposate a stranieri e che venga snellita la procedura per ottenere i documenti per l’espatrio. Molto esplicite sono le parole di Wajiha al-Baharna, presidente della *Bahrain Women’s Society*, riguardo la discriminazione a livello di cittadinanza: “È un tipo di discriminazione tra uomini e donne e la consideriamo un argomento critico perché vediamo quanto le donne e i bambini soffrano. I loro figli sono nati in Bahrain, le loro famiglie e i loro amici hanno tutti la nazionalità del Bahrain, ma loro non hanno alcuna certezza in quanto non sono accettati pienamente e non hanno diritti politici. Sono considerati stranieri”⁷⁵. Ricorda che molto resta ancora da fare, ma al contempo la consapevolezza delle donne e del paese, grazie alla maggiore visibilità di associazioni come la sua, sta aumentando.

È evidente che, innanzi alle problematiche cui si è appena accennato, la questione del diritto di voto possa apparire secondaria, ma è senza dubbio significativa. Per quanto concerne l’aspetto politico le saudite sono le più emarginate. Il recente conseguimento del diritto di voto alle prossime amministrative del 2015 è il risultato di un’ardua battaglia e soprattutto dell’operato delle attiviste della già citata campagna Baladi, la cui anima è la docente di Storia delle donne Hatoon al-Fassi, e di un gruppo di saudite che agisce su Twitter e Facebook definendosi la *Saudi Women Revolution*. Sinora l’Assemblea consultiva, il *Majlis al-Shura*, è costituita da 120 rappresentanti maschi. Nel 2004, a seguito di una riforma, sono state nominate tre donne in un consiglio consultivo dell’Assemblea. A confermare il profondo contrasto tra il *de jure* e il *de facto*, l’Assemblea è per definizione “aperta a tutti i cittadini e a chiunque voglia lamentare o segnalare un’ingiustizia”⁷⁶, tuttavia le donne non sono ammesse. Hanno comunque il diritto di inviare una segnalazione o una lamentela scritta che verrà presa in considerazione.

Non va dimenticato che in Arabia Saudita il diritto di voto agli uomini che hanno compiuto 21 anni è stato concesso, solo nel 2003 e solo per le elezioni municipali. La ritrosia del Regno nei con-

⁷² Si veda per il rapporto http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/kuwait0611_WebInside.pdf, in particolare p. 8 e pp. 43-44.

⁷³ Il Consiglio Supremo per le donne è stato fondato il 22 agosto 2001 per promuovere i diritti delle donne nel paese e garantire la loro piena partecipazione a livello sociale. La segretaria generale del Consiglio è Lulwa al-Awadhi. Si veda www.bahrainbrief.com/bh/english/sep-2001.htm.

⁷⁴ *Supreme Council for Women Agrees that a Bahraini Married to a Foreigner Can Sponsor Him and Her Children*, in *al-Ayyam*, 8 aprile 2004.

⁷⁵ A. WORKMAN, *Interview with Wajeeha Al Baharna, President of Bahrain Women’s Society, on the Nationality Campaign in Bahrain*, 7 marzo 2006, in www.learningpartnership.org/advocacy/campaign/wabinterview.

⁷⁶ Legge fondamentale, art. 43.

fronti di ogni riforma verso la democratizzazione è confermata dal fatto che la legge elettorale per le elezioni municipali è stata approvata nel 1977, ma applicata solo nel febbraio 2005. La legge si pronuncia in maniera neutrale, quasi a rivolgersi a entrambi i sessi⁷⁷, tuttavia – adducendo come scusa sia la mancanza della fotografia sulla carta di identità della maggior parte delle donne sia la difficoltà di allestire seggi separati – sino al 2011 hanno potuto votare solo gli uomini. Alla luce dell'ambiguità della legge, alcune intellettuali saudite avevano espresso speranza e ottimismo circa la partecipazione delle donne, ma invano.

Suheila Zein al-'Abidin, esperta di storia e società islamica presso l'Associazione nazionale saudita dei Diritti umani, in un articolo apparso il 25 agosto 2005 sul quotidiano governativo *al-Watan* ha scritto: “La donna è un cittadino come l'uomo. Rifiutare la sua partecipazione ai consigli locali è come sottrarla a uno dei suoi diritti civili fondamentali. Sin dai primordi dell'islam, le donne hanno avuto, in base alla *shari'a*, il diritto di partecipare alle elezioni, e questo diritto venne loro concesso nella capitale dell'islam, Medina, così come alla Mecca. [...] In ugual misura la negazione di questo diritto è incompatibile con le riforme che l'Arabia Saudita sta attuando in tutti i campi, compreso quello politico”⁷⁸. La Zein al-'Abidin ha affrontato i conservatori religiosi partendo dalle stesse fonti, quelle della tradizione religiosa, utilizzate a giustificazione della segregazione, dimostrando quindi che stando negando alle donne un diritto previsto dal diritto islamico stesso.

Un'altra donna, Maisun al-Dakhil, sulla stessa testata si appellava invece ai trattati e alle convenzioni internazionali firmati dallo stato saudita: “Se il riferimento fosse solo agli uomini, sarebbe stato detto in maniera esplicita nelle legge – così come avviene nella legge elettorale del Kuwait che limita il diritto di voto ai soli uomini. [...] La legge saudita usa invece il termine ‘residente’, riferendosi sia a uomini che a donne. [...] Inoltre la regolamentazione elettorale è compatibile con quanto compare negli accordi arabi e internazionali che l'Arabia Saudita ha firmato e ratificato – ad esempio la Carta araba dei diritti dell'uomo e la CEDAW”⁷⁹.

Ancora più significativa e importante è stata la decisione di cinque donne di inoltrare, nonostante i divieti, la propria candidatura. Si tratta di Fatma al-Khariji, consulente pedagogico, Nadia Bakharji, ingegnere, Najat al-Shafii, attivista sociale, Shadiya al-Bayat, direttrice della filiale per le donne della Saudi-British Bank a al-Qatif, e Faten al-Bunduqji. Interessanti sono le motivazioni della loro discesa in campo, rilasciate il 19 ottobre 2004 al quotidiano elettronico *www.elaph.com*. Shadiya al-Bayat afferma: “Ho presentato la mia candidatura alle elezioni municipali perché si tratta di un diritto nazionale contenuto nel testo della legge elettorale che ha concesso il suffragio a ogni cittadino saudita a prescindere dal sesso, e perché la nostra religione monoteistica, l'islam, consente alle donne di candidarsi e di partecipare attivamente alla costruzione della nostra nazione. La donna rappresenta metà della società, e ha il compito di forgiare e sviluppare l'essere umano, perché è la madre dell'essere umano”.

Najat al-Shafii, residente a Medina, ha sottolineato: “Ho definito la mia candidatura alle elezioni municipali come un servizio verso la mia amata patria, nell'intento di aumentare il livello di

⁷⁷ L'articolo 1 della legge elettorale sancisce: “Un candidato è un elettore che risponda alle condizioni richieste per i candidati a un seggio in parlamento e il cui nome appare nelle liste elettorali”. L'articolo 3 specifica: “Ogni cittadino gode del diritto al voto qualora risponda alle seguenti condizioni: 1) deve avere compiuto 21 anni secondo il calendario dell'egira; 2) non deve prestare servizio militare; 3) deve essere residente nelle aree municipali almeno da 12 mesi prima della data del voto”.

⁷⁸ *Al-Watan*, 25 agosto 2004.

⁷⁹ *Al-Watan*, 18 agosto 2004. Per la Carta araba dei diritti dell'uomo si veda http://unipd-centrodirittiumani.it/strumenti_internazionali/Carta-araba-dei-diritti-delluomo-emendata-2004/66.

partecipazione delle donne alla vita pubblica, per aumentare la loro influenza sociale e per beneficiare in prima persona dell'esperienza democratica".

Fatma al-Kharji e Nadia Bakharji, entrambe di Riyadh, hanno detto di essersi candidate in quanto non hanno ancora "ricevuto alcuna prova in base alla quale le donne non possono presentarsi alle elezioni".

In un paese in cui le donne, al pari degli uomini, non hanno diritto di associarsi liberamente, questa presa di posizione pubblica assume un valore aggiunto. Ogni ambiguità circa il contenuto della legge elettorale è stata infine eliminata il 10 ottobre 2004 quando il Ministro dell'Interno ha affermato che la partecipazione femminile era "fuori discussione".

Il Comitato generale delle elezioni municipali ha comunque assicurato che le donne avrebbero potuto partecipare alle elezioni municipali successive oltretutto nel 2009⁸⁰. Nadia Bakharji ha immediatamente commentato: "A seguito della decisione di postporre la partecipazione femminile, continueremo a monitorare le elezioni; sosterrremo i candidati più appropriati; seguiremo le risoluzioni emanate dai consigli. Al contempo presenteremo le nostre proposte in attesa di un'opportunità di partecipare alle prossime elezioni"⁸¹. Al loro fianco si sono schierate ancora una volta le intellettuali. La giornalista Fatma al-'Utaibi, sulle colonne del quotidiano saudita *al-Jazira*, ha scritto: "Il Ministro degli Affari municipali non ha fornito alcuna spiegazione convincente al suo rifiuto della presenza delle donne sia come candidate sia come elettori. Se deve essere una nuova esperienza lo deve essere per tutti, uomini e donne. [...] Le donne di questa nazione confidano in una ferma decisione per porre fine a questo dibattito su un punto preciso delle regolamentazioni delle elezioni municipali, ovvero che ogni cittadino al di sopra dei 21 anni ha diritto di voto. Mettere in disparte le donne è una violazione esplicita di questa sezione, sia per quanto riguarda il testo sia per quanto riguarda il significato – a meno che tutte le donne del Regno non abbiano ancora compiuto 21 anni"⁸². Queste parole sembrano un ennesimo monito al governo saudita da parte delle donne che non vogliono più stare a guardare, bensì partecipare a ogni costo allo sviluppo della società saudita. Anche in occasione delle amministrative del 2011 le attiviste della Campagna Baladi hanno invitato le saudite a iscriversi alle liste elettorali.

La partecipazione delle donne saudite alla vita economica del paese è ostacolata anche dalle tristemente note barriere che separano uomini e donne. Sono sorte filiali bancarie, così come centri commerciali, uffici nei ministeri, imprese per sole donne. Il governo sta comunque cercando di favorire l'inserimento delle donne nel lavoro. La maggior parte delle donne impiegate lavorano in ambienti esclusivamente femminili. Nell'aprile 2005 per iniziativa dell'associazione benefica Nahda, è stato inaugurato il reparto femminile di una fabbrica di luci, la Nardin⁸³. Lo scopo è quello di consentire alle donne di lavorare e quindi di uscire dalle mura domestiche, anche se un recente sondaggio ha reso noto che ancora oggi per il 39% delle saudite, il posto migliore per le donne è la casa. Non va dimenticato che più della metà dei laureati in Arabia sono donne, che rappresentano però solo 5% della forza lavoro. Delle donne impiegate il 70% opera in ambito educativo e medico.

Si sta facendo strada anche l'immagine della donna d'affari saudita, che rappresenta solo l'1% della forza lavoro femminile, ma che costituisce il 60% dell'azionariato in Arabia Saudita e che possiede depositi bancari per un ammontare di 25 miliardi di dollari.

È significativo altresì il fatto che, per esplicito volere del sovrano 'Abd Allah, alle elezioni per

⁸⁰ Dichiarazione del governatore del distretto di Medina al quotidiano *al-Quds al-'Arabi*, 23 novembre 2004.

⁸¹ *Al-Okaz*, 14 ottobre 2004.

⁸² *Al-Jazirah*, 18 ottobre 2004.

⁸³ B. WHITAKER, *Saudi Arabia: women and employment*, in *The Guardian*, 21 febbraio 2006.

la Camera di Commercio di Jeddah tenutesi nel dicembre 2005 siano state elette, da un elettorato prevalentemente maschile, ben due donne, Lama al-Suleiman e Nashwa Taher⁸⁴. Quest'ultima pur essendo consapevole che si tratta solo di una Camera di Commercio ha affermato che si tratta comunque di "un segnale. Significa che la società è pronta ad andare più in là e scegliere le donne per degli incarichi politici"⁸⁵.

Il 16 maggio 2005 le donne kuwaitiane, che in base alla legge elettorale 35 del 1962 venivano esplicitamente escluse dal voto⁸⁶, hanno dal canto loro finalmente ottenuto il diritto di voto che eserciteranno per la prima volta alle elezioni parlamentari del 2007. La legge sul suffragio femminile è stata approvata dall'Assemblea Nazionale con 35 voti a favore, 23 contrari e una astensione. Si tratta del risultato di numerosi anni di impegno che hanno visto in prima fila nella lotta contro i conservatori che detengono la maggioranza in seno all'Assemblea nazionale, l'attivista Rola Dashti e la scrittrice Laila Uthman, figlie spirituali di Noureya al-Saddani che per prima ha sollevato la questione del suffragio universale in Kuwait⁸⁷. Rola Dashti è ricorsa a espressioni molto severe, quali il termine "terrorismo" per descrivere l'opposizione a qualsiasi miglioramento della condizione femminile nel suo paese e ancora una volta ricorda come la tradizione sociale sia molto frequentemente più rigida di quella religiosa:

"Perché quindi la donna è stata emarginata dalla vita pubblica? Percepriamo la donna come il pilastro della prosperità, dello sviluppo, della libertà e della democrazia. Quando il movimento femminile è iniziato in Kuwait quaranta anni fa, i fondamentalisti islamici si sono uniti con i tradizionalisti per limitare e minimizzare il ruolo della donna e terrorizzare ogni membro della società che sosteneva tesi diverse dalle loro. Secondo gli integralisti, infatti, il ruolo che si addice a una donna è la casalinga-sottomessa: rimanere a casa, crescere i figli, fare le pulizie domestiche ed essere anche la serva del marito, con il pretesto che ciò sia parte dei precetti religiosi. Le donne che contraddicevano questi principi erano terrorizzate psicologicamente e socialmente. Questo è quello che è accaduto a tutte noi attiviste per aver voluto e volere un ruolo pubblico e politico per le donne.

Per una società chiusa come quella del Kuwait, il terrorismo sociale e psicologico è paragonabile a quello armato, se non peggio. Le donne erano spaventate e accusate nel nome dell'Islam di andare contro la religione, di essere blasfeme, anti-patriottiche, spie dell'Occidente, distruttrici della società, contro la famiglia e promotrici dell'omosessualità e dell'adulterio. Eravamo continuamente e selvaggiamente attaccate soltanto perché volevamo che le donne fossero coinvolte in politica e che fosse garantito loro il diritto costituzionale al voto, a partecipare alle elezioni nazionali e nel processo decisionale.

Gli estremisti islamici sono riusciti a compiere attacchi prepotenti e atti di terrorismo sociale nei confronti delle donne, strumentalizzando l'Islam per ottenere l'appoggio delle masse generalmente tradizionaliste e conservatrici"⁸⁸.

Di fatto la negazione dei diritti politici alle donne contravveniva a molti articoli della costituzione kuwaitiana. Basti pensare all'articolo 6 in cui si afferma che "il sistema di governo in Kuwait

⁸⁴ *Saudi women score twice in first run at polls*, in *Khaleej Times*, 3 dicembre 2005.

⁸⁵ P. PRIER, *En Arabie, l'ère des femmes commence timidement*, in *Le Figaro*, 3 marzo 2006.

⁸⁶ All'articolo 1 si leggeva che il diritto di voto "spettava a ogni kuwaitiano al di sopra dei 21 anni".

⁸⁷ Si veda N. AL-SADDANI, *'Arba'una 'amman min al-tarikh al-khaliji wa-al-'arabi wa-al-duwali (1962-2006)*, Kuwait City 2006; per una storia dei diritti politici alle donne in Kuwait si veda EAD., *Tarikh al-huquq al-siyasiyya li-al-mar'a al-kuwaytiyya*, Kuwait 1994.

⁸⁸ R. DASHTI, *Can there be democracy with marginalization?*, 30 luglio 2005 (testo fattoci pervenire personalmente dall'autrice).

sarà democratico, la sovranità è del popolo, la fonte di tutti i poteri. La sovranità sarà esercitata con la modalità specificata dalla presente costituzione”, all’articolo 7 in base al quale “giustizia, libertà e uguaglianza sono i pilastri della società, cooperazione e aiuto reciproco sono i legami più saldi tra i cittadini” e ancora all’articolo 29 laddove si legge che “tutte le persone sono uguali quanto a dignità e diritti e doveri pubblici innanzi alla legge, senza alcuna distinzione di razza, origine, lingua o religione. La libertà personale è garantita”.

Nel dicembre 1971, a seguito della prima conferenza sulle donne in Kuwait organizzata dalla *Arab Women’s Development Society* (AWDS), veniva sottoposto al Parlamento un documento contenente sette richieste volte a migliorare la condizione femminile, prima fra tutte il diritto incondizionato a partecipare alle elezioni. Solo 12 dei 60 membri del Parlamento si dimostrarono favorevoli. Simili iniziative sono state riproposte nel 1981, nel 1986, nel 1992 e nel 1996, ma senza trovare un effettivo sostegno politico.

Il 16 maggio 1999, l’allora emiro del Kuwait, Sheikh Jaber al-Ahmad al-Jaber al-Sabah, emanò un decreto in cui garantiva alle donne pieni diritti politici. Tuttavia il 23 novembre dello stesso anno il Parlamento bocciò il decreto con due terzi di voti contrari. Anche i moderati e i liberali non approvarono la riforma, non tanto per il contenuto quanto l’imposizione dall’alto del decreto. Venne quindi sottoposta all’attenzione del Parlamento una proposta di legge identica al decreto dell’emiro, ma venne ugualmente bocciata con 32 voti contrari e 30 a favore. Nel luglio 2000, cinque membri dell’Assemblea nazionale hanno nuovamente presentato un emendamento alla legge elettorale. E infine il risultato sperato.

Prima e dopo l’approvazione della legge, il Kuwait ha assistito a un acceso dibattito interno che ha visto intellettuali e politici riformisti schierarsi contro l’ottusità degli elementi conservatori della società che ritenevano si trattasse semplicemente di un’operazione di “occidentalizzazione” che avrebbe portato al degrado della società⁸⁹. Come in Arabia Saudita anche in questo caso il riferimento interno alla tradizione religiosa, nella sua interpretazione liberale, è subito emerso. Sul quotidiano kuwaitiano *al-Qabas* l’avvocata Badriyya al-Awdha, seguendo l’esempio della sociologa marocchina Fatima Mernissi⁹⁰, ha ribadito che la donna ai tempi del Profeta partecipava alla vita politica al pari dell’uomo⁹¹. Se gli uomini sono stati i più tenaci oppositori alla riforma, alcuni uomini non solo sono stati i primi a rallegrarsi con le donne per la conquista del suffragio, ma sono stati i primi a ricordare che si tratta solo di un primo, anche se fondamentale, passo. L’editorialista Faisal al-’Ulati ha scritto:

“Vorrei congratularmi con le nostre sorelle che hanno ricevuto pieni diritti politici. Vorrei consegnare un mazzo di rose rosse e bianche a ogni kuwaitiana per festeggiare questo lieto evento per tutti noi. Auguriamo tutto il successo alle candidate al parlamento e alle elezioni municipali. Spero che vengano approvate altre leggi a favore delle donne kuwaitiane, ad esempio, una legge che consenta a una donna sposata con un non-kuwaitiano di possedere un appartamento, una legge che conferisca la nazionalità kuwaitiana al figlio di una madre kuwaitiana a prescindere dalla nazionalità del padre”⁹².

In attesa delle elezioni del 2007, il governo aveva lanciato un segnale positivo scegliendo due

⁸⁹ Si vedano ad esempio le dichiarazioni del deputato del Partito islamico Daifallah Buramia in *al-Ra’i al-’Amm*, 3 marzo 2005.

⁹⁰ Si veda F. MERNISSI, *Le sultane dimenticate*, Milano 2009.

⁹¹ *Al-Qabas*, 27 febbraio 2005.

⁹² *Al-Siyassa*, 20 maggio 2005.

candidate, Jenan Bushehri e Khaleda al-Khader, per le elezioni municipali del 4 aprile 2006, entrambe appartenenti alla minoranza sciita da sempre più aperta nei confronti della condizione femminile. Jenan Bushehri era arrivata seconda con 1.807 voti, contro i 5.486 voti del vincitore Youssef al-Suwaileh, ed ha commentato: “Sono molto orgogliosa di me stessa e del gruppo che ha lavorato con me. Sono molto fiera di avere preso parte a una nuova epoca in Kuwait che ha visto le donne partecipare alle elezioni. È stata un’esperienza incoraggiante, ma devo fermarmi e valutare se voglio partecipare alle prossime elezioni municipali”⁹³. Quanto a Khaleda al-Khader è invece arrivata all’ottavo e ultimo posto con soli 79 voti. A dimostrazione che non sia sufficiente introdurre delle leggi per vederle attuate, delle donne aventi diritto di voto ha votato il 30 per cento. D’altronde durante la campagna elettorale del 2009 il gruppo conservatore *Thawabet al-Ummah* aveva definito infedele chiunque avesse votato per una donna⁹⁴.

Ancora più preoccupante è la notizia che vede protagonista Aisha al-Rashid. Quest’ultima nel momento in cui ha annunciato di volersi candidare alle elezioni parlamentari previste per l’estate del 2007 ha ricevuto una missiva che la minaccia di morte. Il mittente è un certo “Abu Nahar” che scrive: “Ti invio questo messaggio consigliandoti di ritornare sui tuoi passi prima che sia troppo tardi”. La risposta della al-Rashid è stata forte e immediata: “Non rinuncerò. Continuerò per la mia strada portando avanti il mio programma politico e la mia campagna elettorale”⁹⁵.

Ciononostante sempre più kuwaitiane sono state impiegate in seno ai ministeri. Nel giugno 2005, è stata nominata la prima donna ministro, Ma’suma Mubarak, che ha assunto l’incarico di Ministro per la Pianificazione e lo Sviluppo. In una delle sue prime interviste aveva affermato l’auspicio di vedere assegnata alle donne la quota del 35% in Parlamento⁹⁶.

Ancora nel maggio 2008, così come era già accaduto nel 2006, nessuna delle 54 candidate al Parlamento kuwaitiano era stata eletta. Qualche giorno dopo il voto l’emiro Sabah al Ahmad al Sabah, aveva cercato di porre rimedio alla sconfitta elettorale e ridato speranza confermando quale Ministro dell’Educazione Nuriya al Sabih e nominando per la prima volta a Ministro della Pianificazione e dello Sviluppo Mudhi al Hammud, entrambe liberali e laiche. Il 1° giugno, in occasione della prima convocazione del neoeletto Parlamento, si è avuta la conferma di quanto la strada del coinvolgimento delle donne nella politica del Kuwait, in particolare, e del mondo araboislamico in generale, sia piena di ostacoli.

Al momento del giuramento dei neo-ministri il 20 per cento dei deputati ha abbandonato temporaneamente l’aula perché, come ha spiegato uno di loro “le due ministre hanno violato la legge”, che prevede che per potere esercitare il diritto di voto in Parlamento si debbano rispettare le norme sciaraitiche, anche nell’abbigliamento che deve essere “islamicamente corretto”. Oggi in Kuwait in Parlamento siedono finalmente quattro donne, due velate e due no. Una di queste, la sessantenne velata Ma’suma al Mubarak, ha già un’esperienza politica come Ministro della Salute, ed è già stata oggetto di attacchi dei salafiti che fecero in modo di allontanarla dall’incarico dopo un incendio di vampato in un ospedale.

Tuttavia una grande vittoria quelle donne coraggiose l’hanno già ottenuta. A seguito di una reazione dei radicali islamici alla presenza di deputate non velate, nella fattispecie Rola Dashti e

⁹³ *Kuwait woman candidate ‘proud’ despite second placing*, in [http://www.wluml.org/english/newsfulltxt.shtml?cmd\[157\]=x-157-531957](http://www.wluml.org/english/newsfulltxt.shtml?cmd[157]=x-157-531957).

⁹⁴ Si veda H. AL-QATARI, *Protesters slam infidel charge*, in *Kuwait Times*, 10 maggio 2009.

⁹⁵ *Awwal murshiha kuwaitiyya tatalqi tahdidan bi-l-qatl*, in *Sayyidati*, 7 aprile 2006.

⁹⁶ H. AL-JASIR, *Ma’suma Mubarak li-’al-Hayat’: natamanna li-l-mar’a hissa 35% min maqa’id majlis al-umma*, in *al-Hayat*, 26 giugno 2005.

Aseel al Awadhi, il 28 ottobre 2009 la Corte costituzionale ha stabilito che non portare il velo non rappresentava un oltraggio alla religione islamica⁹⁷.

In Bahrein i diritti della donna hanno rappresentato un pilastro delle riforme politiche avviate nel 1999 dal re Hamad bin Isa Al Khalifa. Anche qui il suffragio femminile è comunque recente e risale solo al 2002. A partire da questa data il governo ha spronato le donne a candidarsi sia alle elezioni municipali sia a quelle parlamentari.

L'estensione dei diritti politici è stata accolta con circospezione da alcuni settori della società del Bahrain, persino dalle donne stesse che in un sondaggio effettuato nel 2001 si sono opposte al 60% al suffragio universale⁹⁸. Non è quindi un caso che nonostante molte donne si siano candidate alle elezioni parlamentari e municipali nessuna sia stata eletta. Una reazione simile viene narrata da Fatima Mernissi nel suo saggio *Donne del Profeta* per quanto concerne il Marocco dove alle legislative del 1977, sei milioni e mezzo di elettori, di cui tre milioni di donne, non hanno dato alcuna possibilità alle otto candidate. Sei anni dopo, nel 1983, alle municipali vennero elette 36 donne contro 65.502 uomini⁹⁹. Per tornare al Bahrain nel 2002 spiccava l'assenza di candidate nelle liste dei partiti islamici.

A seguito di questo esperimento fallimentare alle elezioni parlamentari, sei donne, compresa una cristiana, sono state candidate alla Camera Alta del Parlamento. Nel 2004 è stato nominato il primo ministro donna nella storia del Bahrain, la dottoressa Nada Haffadh, tra l'altro di credo sciita, nominata Ministro della Sanità. Nell'aprile 2005 la cristiana Alees Samaan, anche se per un caso fortuito e per poche ore, ha presieduto la sessione parlamentare guadagnandosi la prima pagina dei principali quotidiani arabi¹⁰⁰. Ciononostante non va dimenticata la severa denuncia di Lulwa al-Awadhi, segretario generale del Consiglio Supremo per le donne, nei confronti del clero sciita che avrebbe esortato al boicottaggio delle elezioni a partecipazione femminile¹⁰¹.

Una conferma dell'impegno del governo a favore della partecipazione politica delle donne è l'introduzione, a partire dal marzo 2006, di corsi, organizzati dal Consiglio Supremo per le donne, che insegnano alle candidate, sinora 82, come gestire una campagna elettorale, come conquistare la fiducia degli elettori, come redigere un programma. È un esperimento per ora unico nell'area e che mira ad aumentare la consapevolezza delle donne nei confronti dei diritti ottenuti, atteggiamento indispensabile per il loro pieno e attivo coinvolgimento¹⁰².

L'altro aspetto cruciale nella penisola arabica è, senza dubbio, quello che riguarda il codice di famiglia. In Arabia Saudita poiché le leggi che riguardano lo statuto personale seguono la *shari'a*, gli uomini sono privilegiati in materia di matrimonio, divorzio, affidamento dei figli ed eredità. Inoltre risulta lecita la poligamia. Il matrimonio nel diritto islamico classico è un contratto tra il futuro marito e il curatore matrimoniale (*wali*) all'interno del quale la donna non figura come parte "contraente". Alla stipula del contratto si decidono l'ammontare della dote (il *mahr*) che il futuro marito dovrà versare al *wali* e eventuali accordi prematrimoniali. Nel contratto va indicato se la donna è vergine, vedova o divorziata, mentre il futuro marito non deve dichiarare nulla sulla propria condizione.

⁹⁷ Si veda R. HIRSCHL, *Constitutional Theocracy*, Harvard 2010, pp. 115-117.

⁹⁸ N. JANARDHAN, *In the Gulf, women are not women's best friends*, in *The Daily Star*, 20 giugno 2005.

⁹⁹ F. MERNISSI, *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'islam*, Genova 1997, p. 8.

¹⁰⁰ Si veda ad esempio il quotidiano arabo a diffusione internazionale *al Hayat* del 18 aprile 2005.

¹⁰¹ A. AL-KHALED, *Clerics Biggest Obstacle to Women's Rights in Bahrein*, in *Kuwait Times News*, 29 marzo 2006.

¹⁰² *Prospective women poll candidates learn campaigning*, in *Khaleej Times Online*, 21 marzo 2006.

Il marito ha inoltre diritto al ripudio unilaterale (*talaq*) senza fornire alcuna spiegazione alla moglie, consegnando una dichiarazione scritta in cui conferma la sua intenzione presso un tribunale. La legge prevede che il marito mantenga la moglie per un periodo non ben definito dopo il divorzio, tuttavia non v'è alcun controllo da parte dei tribunali sauditi. Al contrario, la moglie può ottenere il divorzio solo se il marito all'atto del contratto gliene ha conferito il diritto. Di fatto la maggior parte delle donne saudite non ha questo privilegio. Quindi per potere ottenere il divorzio devono dimostrare in tribunale l'impotenza sessuale oppure l'abbandono fisico ed economico da parte del marito. Oppure in ultima istanza possono acquistare il divorzio come previsto dal diritto islamico, con il metodo definito *khul'*. Nel primo caso, qualora riusciranno a procurarsi dei testimoni, si troveranno a essere giudicate da un giudice uomo e quindi parziale. Nel secondo dovranno pagare per vedersi riconosciuto un diritto riservato solo agli uomini.

Mentre l'intero sistema legale del Kuwait ha come punto di riferimento il codice civile egiziano che sua volta ha come modello il codice civile francese, per quanto riguarda il codice di famiglia ci si fonda sul diritto islamico nell'interpretazione della scuola malikita¹⁰³. A riguardo in Kuwait vigono due codici: quello sunnita, per il 70% della popolazione, e quello sciita. Per quanto concerne i sunniti viene legittimato il controllo dell'uomo sulla donna. L'articolo 89 del codice dello statuto personale sunnita sottolinea che il marito non può impedire alla moglie di recarsi al lavoro qualora questo fatto non leda "gli interessi familiari". Ciononostante che cosa si intenda però per "interessi familiari" non è chiaro. Potrebbero riferirsi alla stabilità del matrimonio oppure all'educazione dei figli il che corrisponde all'opinione diffusa in base alla quale la moglie che lavora è una delle cause più frequenti di divorzi, delinquenza giovanile e droga¹⁰⁴.

In base a entrambi i codici è consentita la poligamia, sino a un massimo di quattro mogli, senza alcun tentativo di restrizione, come accade in altri paesi del mondo arabo-musulmano quali ad esempio l'Egitto, ovvero un uomo può sposarsi una seconda volta senza chiedere l'autorizzazione della prima moglie e, talvolta, senza neppure metterla al corrente del nuovo matrimonio. L'unica condizione è che il marito sia in grado di mantenere tutte le mogli in ugual misura, così come previsto dal verso 3 della sura IV: "E se temete di essere ingiusti nei confronti degli orfani, sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete di essere ingiusti, allora sia una sola o le ancelle che le vostre destre possiedono, ciò è più atto ad evitare di essere ingiusti". Inoltre la moglie non ha diritto al divorzio nel caso in cui il marito sposi un'altra donna. Se tutto ciò non fosse sufficiente, la prima moglie deve condividere l'abitazione con la seconda, a meno che il marito non abbia la possibilità economica di acquistare una seconda dimora. In base al diritto di famiglia sunnita, una donna divorziata mantiene la custodia dei figli sino al compimento del quindicesimo anno e delle figlie sino al matrimonio, a differenza di quanto stabilito dal diritto islamico. Qualora si risposasse dovrebbe invece rinunciare alla tutela dei figli.

In base a entrambi i codici, sunnita e sciita, solo il marito, ha altresì il diritto incondizionato al divorzio, in ottemperanza al diritto islamico. Alle donne è garantita una sorta di protezione e garanzia: qualora il divorzio avvenga senza il loro consenso hanno diritto a un anno di mantenimento. Le donne hanno comunque il diritto di chiedere il divorzio solo se vengono abbandonate o se sono state vittime di violenza domestica. Il conseguimento del divorzio è più semplice presso i tribunali sunniti. I giudici sciiti solitamente richiedono più tempo per meglio valutare le prove addotte dalla mo-

¹⁰³ Scuola giuridica fondata da Malik ibn Anas (m. 795) diffusa nelle aree periferiche del mondo musulmano.

¹⁰⁴ La droga è uno dei problemi principali del paese. Uno studio recente presentato alla *Prima conferenza regionale per la lotta alla droga* tenutosi dal 26 al 29 marzo a Kuwait City indica la presenza in Kuwait di 18.000 casi di tossicodipendenza. Si veda <http://www.elaph.com/ElaphWeb/Politics/2006/3/137518.htm>.

glie. Ciononostante è necessaria la prova del torto subito, il che per la maggior parte delle donne è spesso difficile, perché non hanno il coraggio di denunciare i fatti alla polizia né a denunciare la causa delle molestie qualora ricoverate in ospedale. È un dato certo che mariti pagano i poliziotti di modo che ignorino le accuse di violenza domestica¹⁰⁵.

Il fatto più discriminante del codice di famiglia sunnita riguarda il diritto al matrimonio delle donne. Rispettando pedissequamente i dettami del diritto islamico classico la donna può stipulare il contratto di matrimonio solo in presenza e dietro il consenso del suo tutore (*wali*), ovvero il padre o il fratello o uno zio oppure un parente maschio. Il codice di famiglia contempla anche la possibilità di ricorso nel caso il *wali* si opponga al matrimonio. Alcune donne optano persino per il matrimonio al di fuori del Kuwait per evitare le restrizioni, tuttavia un matrimonio contratto all'estero non è legalmente riconosciuto e il capofamiglia della sposa può chiederne l'annullamento.

Per quanto concerne la custodia dei figli in caso di divorzio, entrambi i codici privilegiano la madre. La legge sunnita consente al ragazzo che ha raggiunto la pubertà di scegliere con quale genitore vivere. La ragazza invece deve vivere con la madre sino al matrimonio. La legge sciita invece garantisce alla madre la custodia del figlio sino al compimento dei sette anni, dopodiché lo affida al padre. La ragazza deve vivere con la madre sino alla pubertà dopodiché è libera di scegliere.

La condizione della donna è sensibilmente migliore quando si analizzano il diritto alla proprietà e diritto all'istruzione. Le kuwaitiane godono del pieno di diritto di proprietà: possono possedere beni mobili e immobili. Vengono però discriminate nell'eredità poiché in base al diritto islamico una donna riceve la metà del suo corrispettivo maschile. Inoltre in base al diritto sciita la donna non può ereditare beni immobili.

Tutte le donne possono comunque svolgere attività finanziarie e commerciali a tutti i livelli a prescindere dal consenso di un marito o un padre. È sufficiente, al pari degli uomini, che abbiano compiuto i 21 anni e che non abbiano precedenti penali.

Anche dal punto di vista giudiziario le kuwaitiane sono considerate "persone" innanzi ai tribunali e possono testimoniare. Tuttavia secondo il diritto islamico la testimonianza di un uomo equivale a quella di due donne. Se in base al codice penale le donne godono dello stesso trattamento riservato agli uomini, tuttavia nel caso di "delitti d'onore", la pena per gli uomini è ridotta. L'articolo 153 del codice penale sancisce che il marito che uccide la moglie e/o l'uomo che ha commesso adulterio con lei può essere condannato al massimo a tre anni di reclusione.

Per le donne del Bahrain la questione è ancora aperta, poiché si assiste alla totale mancanza di un codice della famiglia unificato, lasciando quindi alla discrezione dei tribunali, e soprattutto di giudici solitamente poco esperti, ogni causa di divorzio e di tutela dei figli. Dal 2005 si dibatte in Parlamento la proposta di un codice della famiglia, ma non si è ancora giunti all'approvazione. È evidente anche in questo caso il conflitto tra due concezioni della donna: quella religiosa-tribale e quella modernizzante. La prima che vuole la donna relegata all'ambito domestico, la seconda che la vorrebbe partecipe della vita pubblica, con diritti e doveri al pari degli uomini.

Il contratto di matrimonio in Bahrain è da quasi ottant'anni rimasto inalterato e corrisponde per lo più a quello previsto dal diritto islamico sunnita: la donna deve avere un tutore (*wali*) che la rappresenti. Un passo, seppur piccolo, in avanti è stato compiuto nel giugno 2004, quando è stata emanata una legge volta a limitare la poligamia, in base alla quale l'uomo che desidera sposare una seconda moglie deve prima dimostrare innanzi a un tribunale di potere continuare a mantenere la prima moglie e i figli da lei avuti.

¹⁰⁵ U.S. DEPARTMENT OF STATE, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, *Country Reports on Human Rights Practices 2003*, Washington D.C. 2004 (<http://state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2003/27931.htm>).

Purtroppo la riforma è ostacolata dal principale partito islamico sciita, *al-Wifaq*¹⁰⁶, che afferma che né i ministri né il governo hanno l'autorità per attuare il cambiamento poiché queste istituzioni potrebbero interpretare erroneamente la parola di Dio. Secondo gli islamisti la riforma può essere attuata solo dalle guide religiose. È significativo però che quando il 9 novembre 2005 *al-Wifaq* ha organizzato una manifestazione contro l'introduzione del codice dello statuto personale affinché sunniti e sciiti mantenessero le proprie regole per quanto concerne il divorzio e la legge di successione, v'è stata una contro-manifestazione organizzata dal Consiglio Supremo per le donne. Purtroppo alla prima hanno partecipato circa 1200 persone, alla seconda solo 200¹⁰⁷.

Il dibattito sull'introduzione del codice dello statuto personale unificato ha spaccato in due la società del Bahrain: da un lato le associazioni per i diritti delle donne e dei diritti umani, dall'altro i gruppi islamisti sciiti e le organizzazioni che li appoggiano quali il *Bahrain Centre for Human Rights* che opera in concordia con il partito sunnita di stampo wahhabita *al-Asalah*. Riassumendo: il Consiglio Supremo per le donne, la *Bahrain Human Rights Society*¹⁰⁸, la *Bahrain Human Rights Watch Society*¹⁰⁹, la *Bahrain Women's Union*¹¹⁰, *Women's Petition Committee*¹¹¹, la *National Democratic Action*, la *al-Sharaka* (la filiale in Bahrain di *Amnesty International*) sono schierate a favore della riforma, mentre i partiti *al-Wifaq* e *al-Asalah*, il *Bahrain Centre for Human Rights*, il Partito islamico d'azione, la *Islamic Awareness Society* e la *Capital Transparency Society* sono contrari.

Quanto sia aspra la battaglia per ottenere un mero codice dello statuto personale, che non sia in contrasto bensì che rispetti i dettami della religione islamica, è dimostrato dalle vicende che hanno visto protagonista una delle attiviste più coinvolte: l'avvocata Ghada Jamsheer, presidente del Women Petition Committee, autrice tra l'altro di un libro dal titolo altamente significativo *Il carnefice e la vittima nei tribunali sharaitici*¹¹². La Jamsheer non ha mai risparmiato le critiche al sistema giudiziario del proprio paese. In un'intervista ha affermato: "È incomprensibile che nel XXI secolo esista una nazione senza una legge dello Statuto personale. I religiosi sono contrari alla legge poiché limiterebbe il loro potere. Sarebbero sopraffatti dalla legislazione e non potrebbero più emettere verdetti a seconda dei loro capricci"¹¹³. Non a caso nel 2005 tre giudici sharaitici l'hanno accusata, rispettivamente per fatti accaduti nel 2001, nel 2002 e nel 2003, di diffamazione, di distribuire pubblicazioni illegali e di avere telefonato a un giudice e di averlo in seguito ingiuriato. Siffatte accuse l'avrebbero potuta condurre a una condanna a quindici anni di reclusione. Ghada Jamsheer ha sempre negato e finalmente il 27 giugno 2005 la Corta penale suprema l'ha prosciolta. Ma soprattutto è

¹⁰⁶ *Al-Wifaq* è il principale partito sciita in Bahrain che consta di 1500 membri. Si tratta di un partito conservatore che vuole la segregazione forzata di uomini e donne, ma non solo aspira anche alla segregazione razziale nel paese dal quale vorrebbe cacciare tutti i cittadini sudasiatici.

¹⁰⁷ *Family Law Rallies are Planned*, in *Gulf Daily News*, 9 novembre 2005.

¹⁰⁸ Si tratta di una ONG fondata nel gennaio 2001 per promuovere lo sviluppo dei diritti umani nel paese, in modo particolare l'uguaglianza tra i sessi. Si veda il sito ufficiale <http://www.bhrs.org/arabic/>.

¹⁰⁹ Fondata nel 2004 con lo scopo di proteggere le casalinghe, combattere per i diritti delle donne e respingere le campagne degli islamisti volte a limitare le libertà personali. La presidente Huda Azra Nono è un caso unico nel mondo arabo, poiché fa della *Bahrain Human Rights Society* l'unica organizzazione araba presieduta da una ebrea. Si veda il sito ufficiale <http://bhrws.org/default.htm>.

¹¹⁰ ONG che lavora essenzialmente con giovani donne, riconosciuta nel novembre 2002.

¹¹¹ Fondato nel 2001 dall'avvocata Ghada Jamsheer al fine di ottenere l'emissione di un codice di famiglia unificato.

¹¹² *Al-jallad wa-dahaya fi al-mahakim al-shar'iyya*, Dar al-kunuz al-adabiyya, Beirut 2005.

¹¹³ *Bahrain women battle Islamists, chauvinists in quest for rights*, in *Khaleej Times*, 10 aprile 2006.

interessante sottolineare che uno dei giudici sharaitici, Jassim Mutlaq al-Thawadi, è stato allontanato dal proprio incarico dal sovrano del Bahrain in prima persona¹¹⁴. Non è da escludersi che il gesto del re non sia altro che la conseguenza di un'enorme mobilitazione internazionale, ma rimane ugualmente significativo.

Per quanto concerne il sistema giudiziario, la costituzione del 14 febbraio 2002 all'articolo 18 prevede che "le persone hanno pari dignità, e i cittadini sono uguali innanzi alla legge per quanto concerne diritti e doveri. Non vi sarà alcuna discriminazione in base a sesso, provenienza, lingua, religione o credo". Purtroppo, come si è avuto modo di affermare, i tribunali sharaitici sono gestiti da uomini e fisiologicamente discriminano i sessi. Il 10 marzo 2004, in un tentativo di riformare i suddetti tribunali, sono stati nominati quattro giudici, noti per la loro imparzialità nelle cause familiari.

Contraddizioni si rilevano anche a livello di codice penale per quanto concerne le violenze nei confronti delle donne. L'articolo 344 del codice penale afferma che chiunque abbia un rapporto sessuale contro la volontà della donna sarà condannato all'ergastolo. L'articolo 353, per contro, precisa che chiunque violenti una donna non sposata, non verrà condannato qualora si impegni a sposare quest'ultima. L'articolo 333 prevede l'ergastolo o la pena di morte per chiunque commetta un omicidio, ma l'articolo 334 prevede una riduzione della pena per l'uomo che colga in atto di adulterio la moglie e la uccida. Uno studio condotto da Banna Bou Zabooun ha rivelato che su 712 casi di violenza contro le donne, registrati presso l'ospedale delle Forze di Difesa in Bahrain nel 2001-2002, ben 281 erano stati causati dai mariti¹¹⁵.

Per quanto concerne i diritti politici, nonostante l'articolo 1 della costituzione sancisca che tutti i cittadini abbiano il diritto di partecipare alle questioni pubbliche e godere dei diritti politici, le donne del Bahrein hanno votato per la prima volta solo alle elezioni parlamentari del 2002. Come sarebbe avvenuto in Kuwait anche qui le donne, che rappresentavano il 50% dell'elettorato, solo nel 2006 sono riuscite a ottenere la prima parlamentare in tutta l'area del Golfo, Lataifa Alqoud, che è stata rieletta nel 2010¹¹⁶.

Dai dati e dai fatti riportati nel presente articolo si evince la necessità impellente di rafforzare la condizione della donna, di trasformare la donna in "persona" in tutto il Medio Oriente, ma in particolare nella penisola arabica. Arabia Saudita, Kuwait, Bahrain non possono certo aspirare a essere definiti paesi liberi e democratici, tuttavia si possono notare indizi crescenti e incoraggianti sia di un fermento dal basso, ad opera delle donne stesse, che potrebbe avere un impatto significativo sul futuro politico della regione, a maggior ragione a seguito della cosiddetta "primavera" araba, sia dall'alto da parte di governi che non possono più rimanere immobili e insensibili. La sfida della democratizzazione nella penisola arabica, e in tutto il Medio Oriente, passa necessariamente attraverso le donne e i governi locali fortunatamente non possono che prenderne atto, se vorranno essere dei partner credibili. Se le donne hanno bisogno della democrazia per fiorire è vero anche il contrario: la democrazia ha bisogno delle donne se vuole essere davvero rappresentativa e soprattutto se aspira a essere un sistema di governo duraturo nel tempo e al passo con i tempi.

¹¹⁴ Per la narrazione più dettagliata del caso di Ghada Jamsheer si veda il sito dell'associazione *Women Living Under Muslim Laws* www.wluml.org.

¹¹⁵ BANNA BOU ZABOON, *The Impact of Violence Against Wives and Children in Bahrain*, 6 (si veda <http://www.un-instraw.org/revista/hypermil/alltickers/en/0019.html>); si veda anche F. AL GHARAI BEH, *Women's Empowerment in Bahrain*, in *Journal of International Women's Studies*, 12, 2011, pp. 99-100.

¹¹⁶ Si veda F. AL GHURAI BEH, *op. cit.*, pp. 105-107.

LA BIOPOLITICA E IL CORPO DELLA DONNA. ALCUNE QUESTIONI LEGATE ALL'IDENTITÀ FEMMINILE

Margherita Daverio

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Brevi cenni sulla nozione di biopolitica. – 3. La politica e il diritto nel corpo della donna: alcune questioni legate all'identità femminile. – 3.1. Il corpo della donna tra rappresentazione e potere. – 3.2. L'aborto. – 3.3 La maternità surrogata. – 4. Conclusione. – Appendice: il (presunto) diritto ad abortire in caso di violenza sessuale.

1. Introduzione

Nel presente saggio ci occuperemo della tematica biopolitica, intendendo con questo termine “il fenomeno – tipicamente moderno – della totale presa in carico e della gestione integrale della vita biologica da parte del potere”¹, considerata da una prospettiva ben precisa, quella dell'identità femminile.

Non è questa la sede per ricostruire analiticamente il dibattito intorno alla nozione di biopolitica²: ci limiteremo a riportare alcuni tratti caratteristici del fenomeno, per mostrarne le conseguenze sul corpo della donna e, di riflesso, sull'identità femminile. Se infatti in generale la biopolitica comporta la presa in carico e la gestione integrale della corporeità da parte del potere pubblico, questo in relazione a determinate forme di controllo conduce il potere ad incidere sul corpo della donna e in modo particolare sull'identità femminile³. Si pensi per esempio all'aborto (dalla pratica chirurgica fino all'aborto chimico), alla maternità surrogata, alla procreazione medicalmente assistita, ad alcune forme di contraccezione: si tratti di casi che riguardano da vicino, per non dire dal suo interno, il corpo femminile.

2. Brevi cenni sulla nozione di biopolitica

Prenderemo le mosse dalla nozione di biopolitica non tanto come concetto descrittivo, che in prima approssimazione potrebbe indicare la ripercussione giuridico-normativa degli aspetti di etica medica legati alla vita biologica, quanto nel significato valutativo della prassi del biopotere, ossia del “potere che si afferma sulla vita biologica, ridotto ad oggetto della sua disponibilità”⁴. Tale af-

¹ F. D'AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Torino 2011, p. 52.

² Per una ricostruzione dell'origine e del significato del termine si veda, a titolo di esempio, C. CASINI, voce *Biopolitica*, in *Enciclopedia di Bioetica e di Scienza giuridica*, Napoli 2009, vol. II, pp. 240-269; G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995; R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004.

³ Fino all'estremo di considerare il corpo della donna come luogo pubblico, come ricostruisce per esempio Barbara DUDEN (*Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino 2003, pp. 132).

⁴ L. PALAZZANI, *Biopolitica. Introduzione al significato filosofico del termine*, relazione presentata al VI Convegno FIBIP (Roma, Università Cattolica, 29-30 settembre 2008), *pro manuscripto*.

fermazione del potere sulla vita anziché per la (al servizio della) vita, consiste nel sostenere che la vita diviene un prodotto, anziché un presupposto della politica⁵. La vita biologica come prodotto del sistema politico, il corpo come ambito di disponibilità “politica” e da ultimo il potere come incidenza sul *bios*, sono concetti che risalgono al pensiero di Michel Foucault⁶ e possiedono in questo autore uno dei primari riferimenti teorici: nell’ottica foucaultiana, infatti, la sessualità e più in generale la corporeità e la vita biologica sono considerate prodotto del potere pubblico; inoltre, secondo Foucault, già con la modernità “al vecchio diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere si è sostituito un potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte”⁷.

Il progresso tecnoscientifico ha acuito tale processo, avvicinando in certo modo il ruolo della scienza (intesa come sapere “per potere”, orientato alla trasformazione della realtà) e quello del potere politico come controllo. Scrive a questo proposito Salvatore Amato⁸: “Se la prerogativa minima e fondamentale del potere è stata sempre, in ogni epoca e in ogni forma, lo ‘*ius vitae ac necis*’, non c’è, credo, aspetto della scienza, dall’energia atomica al DNA, che non tocchi, alimenti o sviluppi questa capacità di attribuire o negare la vita. La vita in quanto tale. Non ‘questa vita qui’ che lo Stato pretende di sopprimere attraverso la pena di morte, non ‘queste vite qui’ che lo Stato pretende di sacrificare attraverso la guerra, ma la vita nella sua dimensione di essenza, di potenzialità infinita, incontrollabile, incondizionata. Lo Stato può uccidere, ha il monopolio della forza e quindi degli strumenti per dare la morte. La scienza può intervenire sulla vita in quanto tale, ha il monopolio degli strumenti per cancellare definitivamente e irrimediabilmente ogni forma di vita”⁹.

Il controllo tecnoscientifico, che si manifesta in particolare attraverso la pervasività biotecnologica, non è privo di conseguenze per la concezione stessa della corporeità umana: “il rischio è che la tecnologia, nel donarci una serie di tecniche di sostituzione, via via più raffinate, finisca col dissolvere ogni confine, qualunque vecchia barriera: *naturale-artificiale, mente-corpo, manufatto-creato, cosa-rappresentazione*, e poi ancora *io-altro, uomo-essere vivente*. Finisca dunque con il produrre (li si può indicare in vari modi: post-umani, simbiotici totali, macchine del corpo-mente, *cyborgs*) in ogni caso dei *s/oggetti*, nei confronti dei quali proprio in quanto *s/oggetti* ogni azione può considerarsi lecita”¹⁰. In questa prospettiva, la corporeità e il suo significato divengono in certo modo “artificiali”, conseguenza dell’azione e della decisione del potere politico; risultano essere esclusivo ambito del pubblico, a scapito della dimensione privata. In definitiva, è il potere politico a decidere del valore del corpo biologico: “La politica diviene potere (collettivo o individuale), che decide sul corpo, non riconoscendo limiti o vincoli di obbligatorietà nei confronti del corpo. Il potere si autoconferisce la possibilità di decidere e agire come vuole nei confronti del corpo e dei corpi ridotti a mera dimensione biologica”¹¹. Potere e vita risultano dunque essere strettamente intrecciati: “alla nuda vita e ai suoi *avatar* nel moderno (la vita biologica, la sessualità ecc.), inerisce un’opacità che è impossibile chiarire senza prendere coscienza del loro carattere politico; inversa-

⁵ Così F. D’AGOSTINO: “La biopolitica è quel paradigma – tipicamente moderno – che ritiene l’*humanitas* non un presupposto, ma un *prodotto* della prassi” (*Bioetica e biopolitica*, cit., p. 52).

⁶ Cfr. in particolare *Storia della sessualità I. La volontà di sapere*, Milano 2001.

⁷ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere* (1976), Milano 1978, p. 122.

⁸ Per il quale, la tematizzazione della biopolitica ha come punto nodale l’accostamento, seguendo Guardini, tra scienza e potere, più che tra potere e vita (cfr. il capitolo *Biopolitica*, in S. AMATO, *Biogiurisprudenza. Dal mercato genetico al self-service normativo*, Torino 2006).

⁹ S. AMATO, *Biogiurisprudenza*, cit., p. 43.

¹⁰ A. AMATO MANGIAMELI, *Corpi docili corpi gloriosi*, Torino 2007, p. 22.

¹¹ L. PALAZZANI, *Biopolitica: significato filosofico del termine*, cit., p. 4.

mente, la politica moderna, una volta entrata in simbiosi con la nuda vita, perde l'intelligibilità che sembra per noi ancora caratterizzare l'edificio giuridico-politico della politica classica"¹².

Quella che diviene oggetto del potere, perciò, è la "nuda vita", la vita naturale, privata dei diritti legati alla soggettività che come tali appartengono al *bios*, espressione della vita personale che si esprime irriducibilmente nella corporeità. Il dominio (perché di dominio si tratta) del potere sulla vita, invece, porta a considerare il corpo solo come strumento¹³ e altera la dimensione simbolica dell'appartenenza¹⁴ del corpo al soggetto, che non riesce quindi a trovare spazio nella dimensione pubblica. I corpi oggetto del potere, diventano – foucaultianamente – *corpi docili*: "In particolare, poi, nell'epoca della disciplina, prende forma un'anatomia politica che è insieme meccanica del potere. Attraverso tecniche minuziose e dettagliate di controllo e regolazione dei corpi, prende infatti forma una politica di coercizione e di manipolazione, una politica che percorrendo ogni parte del corpo se ne impadronisce e lo rende perpetuamente disponibile. Nascono così i corpi *docili*"¹⁵.

Va notato che l'ingerenza del potere sul *bios* non riguarda solo una concezione collettiva del potere (la c.d. statalizzazione del biologico) ma anche quella individualistica, del potere – da parte del soggetto – di decidere sul proprio corpo; si tratta allo stesso modo di un potere autoreferenziale che riveste un ruolo dominante nella rivendicazione biopolitica (si pensi per esempio al caso del presunto diritto ad abortire, oppure al riconoscimento giuridico del principio di autodeterminazione, completamente svincolato dal rispetto del *bios*).

L'esistenza di corpi umani senza soggettività è la premessa della disponibilità del corpo umano per un potere autoreferenziale, sia pubblico (come abbiamo visto) che privato/individuale (come sopra accennato, la volontà del soggetto, totalmente "dominatore" e "proprietario" del corpo), secondo quanto sottolinea Palazzani: "il corpo ridotto a materia e macchina diviene un mezzo e una proprietà, della quale il soggetto è sovrano. È il soggetto che possiede il corpo/oggetto (ha il corpo), dunque ne dispone in modo anche autoreferenziale, arbitrario e insindacabile. [...] Se il corpo è un oggetto disponibile dal soggetto, si pongono le premesse teoriche per legittimare il suo sfruttamento, rendendolo oggetto di sperimentazione, vendita, manipolazione, distruzione"¹⁶.

La destinazione finale della prassi biopolitica, infine, pare uno dei punti intercettati da una parabola che termina addirittura oltre l'umano, mirando a trasferire funzioni proprie della corporeità al di fuori del corpo umano e in particolare alcune funzioni della corpo femminile: "La "statalizzazione del biologico" (Foucault) segue proprio la logica della sua radicale individualizzazione, [...] la rivendicazione del diritto a far nascere i figli come e quando vogliamo o del diritto di scegliere come e quando morire sembra configurarsi come un semplice stadio di passaggio sulla via rispettivamente di una sorta di ectogenesi artificiale, fuori dal corpo umano, e di una *exit strategy*, ugualmen-

¹² G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., pp. 132-133.

¹³ "Si assiste da un lato alla biologicizzazione del corpo (o desoggettivazione e depersonalizzazione) e dall'altro alla disincarnazione della persona. Il corpo è ridotto estrinsecamente a strumento della persona o soggetto: il corpo è inteso, materialisticamente e meccanicisticamente, come una mera materia organica estesa in movimento [...]. La persona è definita, su basi stipulative, come il soggetto che (a prescindere dal corpo) è un individuo in gradi di essere cosciente ed autocosciente, di autodeterminarsi" (L. PALAZZANI, *Biopolitica: significato filosofico del termine*, cit., p. 4).

¹⁴ L'appartenenza che in certo modo si rivela come una doppia appartenenza: da un lato il corpo come oggetto, come mio in quanto diverso da me; dall'altro il corpo permeato dalla soggettività, come mio in quanto me. Tale concezione risale alla fenomenologia del corpo e dell'identità personale (in particolare alle ricerche di E. Husserl e M. Merleau Ponty).

¹⁵ A.C. AMATO MANGIAMELI, *Corpi docili Corpi gloriosi*, Torino 2007, p. 79.

¹⁶ L. PALAZZANI, *Corpo Umano e Diritto: Orientamenti e Prospettive Fondative*, in *Medic*, 19 (giugno 2011), p. 28.

te artificiale, entrambe sotto rigoroso controllo statale e grazie alla quale risolvere qualsiasi problema”¹⁷. In questa deformazione della corporeità che in ultima istanza rimanda al post-umano è in gioco il concetto di vita, che viene a dipendere esclusivamente dal riconoscimento costitutivo da parte della legge: “La distinzione tra *vivente* e *non vivente* viene ad acquistare nel contesto biopolitico moderno un unico fondamento, quello *legale*, da quando è alla legge e ad essa soltanto che è demandata l’individuazione dei criteri *vincolanti* per l’accertamento e della nascita e della morte”¹⁸. Tale decisione sulla vita e in particolare sul *bios*, inoltre, porta con sé l’alterazione dell’idea di persona. Nota a questo proposito D’Agostino: “I teorici del diritto avevano a loro modo anticipato l’implosione dell’idea di persona, creando la *fictio* della *persona giuridica*; tale implosione è stata definitivamente perfezionata da formalisti e normativisti, per i quali questa categoria – non possedendo come ogni altra categoria giuridica alcun radicamento naturalistico – andrebbe elaborata solo a partire da un esplicito fondamento legale (cioè *biopolitico*)”¹⁹.

3. La politica e il diritto nel corpo della donna: alcune questioni legate all’identità femminile

Il controllo biopolitico sul corpo umano, in alcune delle sue forme, si esercita sul corpo della donna, incidendo in modo significativo sulla condizione femminile. Dopo alcuni brevi cenni sulla rappresentazione del corpo femminile (aspetto strettamente collegato alla dimensione del *potere sul* corpo della donna), considereremo in particolare il caso dell’aborto e della maternità surrogata come pratiche biopolitiche che intervengono sulla donna (non solo a livello fisico, ma anche sul piano dell’identità psicologica e personale) e sul principio simbolico della generazione (agendo sulle forme e sul significato della maternità).

3.1. Il corpo della donna tra rappresentazione e potere

Prima di entrare nel vivo del discorso sulle forme di controllo biopolitico legate nello specifico al corpo femminile, va almeno accennata la questione della rappresentazione del corpo femminile, che per certi aspetti porta con sé già una sorta di manipolazione della corporeità della donna. Nell’epoca contemporanea si assiste infatti ad una sempre più pervasiva esposizione del corpo della donna nel mondo della comunicazione e dei mass media, anche a scopi pubblicitari e per utilizzi commerciali. Riguardo alla forza e alla violenza di tale (sovra)esposizione dell’immagine del corpo femminile, osserva Agata Amato, facendo riferimento in particolare all’esposizione del corpo – *mutato*, senza accompagnamento di parole da parte delle top-model: “i corpi esposti senza dire una paro-

¹⁷ S. BELARDINELLI, *La sfida della biopolitica*, in ID., *L’altro illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Soveria Mannelli (CZ) 2009, p. 103.

¹⁸ F. D’AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 55.

¹⁹ *Ivi*, p. 61. Una esemplificazione di questo svuotamento del concetto di persona è la categoria del nascituro come soggetto di diritti (per es. del diritto di nascere sano, indipendentemente dalla generazione biologica e nonostante questo debba prevedere un’eventuale sostituzione di corpi biologici), come evidenzia Boltanski: “[si tratta di] una ricerca – di ispirazione idealistica – che mira a costituire, attraverso il potere della parola giuridica, il “nascituro” come unica entità veramente umana, associata a dei diritti soggettivi e dissociata dagli esseri di carne nei quali può o meno trovarsi incarnato, trattati come supporti sostituibili” (L. BOLTANSKI, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell’aborto*, Milano 2007, p. 54).

la, ma anche i corpi *spettacolo* per una platea pronta a vivere sensazioni forti di piacere e di dolore, soddisfano per così dire la rappresentazione che il soggetto contemporaneo ha di se stesso. Rappresentazione che tradisce un'ossessione. Tutto concentrato nell'esibizione della propria realtà fisico-corporea, il soggetto pone il corpo al centro²⁰. Emerge qui la violenza di tale rappresentazione: il corpo, esposto allo sguardo altrui e quindi in fondo espropriato, viene scisso dalla dimensione più profonda della soggettività; di fatto, viene esclusa la dimensione della corporeità come cifra significativa dell'identità personale²¹. La spettacolarizzazione del corpo, riducendo la soggettività ad esibizione, porta a far coincidere l'identità personale con ciò che appare²². La moda, così come l'arte, se separa la dimensione della soggettività dalla sua manifestazione fisico corporea, rischia di operare una sorta di violenza e di manipolazione sull'identità personale stessa: "L'arte attraverso il corpo(-prigione) mette in scena la paura e l'angoscia che tabù e pregiudizi, alterazioni e contaminazioni, esclusioni ed eliminazioni, creano e di continuo rinnovano. [Si pensi] ai protagonisti della *body art* e della più recente *carnal art*. Tutti accomunati da una sorta di parola d'ordine: esporre il corpo e il dramma che lo attraversa. Sì, perché il corpo (-tunnel, -paesaggio, -labirinto) denuncia qualcosa, allude a qualcosa d'altro, lascia intendere possibili vie di fuga"²³ e inoltre: "Se è vero che non c'è arte senza corpo – magnificamente e/o orribilmente equipaggiato, giacché l'anatomia è ormai una scelta: da Stelarc a Orlan e a molti altri –, altrettanto vero è che la politica celebra, o al contrario denigra, salva, o all'opposto elimina, sempre e comunque il corpo. Talvolta quindi a favore del corpo, talaltra per una sua eliminazione: di qui l'orrore dei campi di concentramento. L'arte anticipa la politica. Il morboso interesse per la corporeità, e più in particolare per la pulsionalità biologica, come pure per l'espedito traumatico, non è altro che ricerca della contaminazione, avventura tra ibridazioni organiche e alterità tecnologiche"²⁴.

Il tema dello sguardo (rivolto al corpo come corpo rappresentato), si ritrova anche nella ricerca di Barbara Duden, storica del corpo, che sottolinea, in particolare riguardo al tema della gravidanza, centrale per la comprensione dell'identità femminile, come abbia acquisito un ruolo sempre più di primo piano la vista, rispetto al tatto e all'udito. "Negli ultimi decenni la gravidanza è diventata una condizione corporea plasmata da strumenti tecnici che rendono visibile ciò che un tempo era invisibile: il microscopio elettronico, la visualizzazione grafica di frequenze statistiche, l'ecografia. Ognuna di queste tecniche lascia una diversa ombra simbolica sulle donne. L'impiego clinico dell'esame ecografico agisce con particolare intensità sulla loro esperienza del proprio corpo e di quello del bambino in arrivo: in una nuova situazione clinica, appunto, nella quale le donne imparano

²⁰ A.C. AMATO MANGIAMELI, *Corpi docili Corpi gloriosi*, cit., pp. 74-75.

²¹ Quella a cui fa riferimento F. D'AGOSTINO: "Il corpo *parla* e va alla ricerca di chi sia in grado di ascoltarne il linguaggio. Il *calore* del corpo favorisce la comunicazione, tanto quanto la *freddezza* della mente la rende ardua. [...] Quando però il *calore* del corpo si coniuga con la *freddezza* della mente, possiamo avere esiti di assoluta estraniamento" (*Giustizia per il corpo*, in ID., *Parole di giustizia*, Torino 2006, p. 109).

²² Sulla spettacolarizzazione del corpo e della violenza legata al corpo si veda anche A.C. AMATO MANGIAMELI, *Tra riti quotidiani e conflitti metropolitani. Perché la violenza?*, in ID., *Sfide di Teoria Giuridica*, Padova 2010, pp. 139-158 e in particolare § 2 ("Se tutto diventa immagine, segno, spettacolo"). Per converso una concezione non banale del pudore aiuta a comprendere lo spessore antropologico di tale virtù, che rivela l'identità personale che permea la corporeità umana: "È perché l'identità soggettiva non coincide con la sua storia espressiva che sono veramente possibili atteggiamenti fondamentali nelle relazioni umane, appunto come il pudore proprio e altrui [...]. Il pudore, infatti, non è una misura quantitativa del coprimento corporale, ma è coscienza dell'impossibilità di identificare il proprio svelamento o quello dell'altro (del corpo, ma anche dei sentimenti, dei pensieri, ecc.) con la propria o altrui identità" (F. BOTTURI, *Etica degli affetti?*, in AA.VV., *Affetti e legami*, Milano 2005, p. 60).

²³ A.C. AMATO MANGIAMELI, *Sfide di Teoria Giuridica*, cit., p. 174.

²⁴ A.C. AMATO MANGIAMELI, *Sfide di Teoria Giuridica*, cit., p. 175.

no ad interpretare come il loro “tesoro”, il loro “bebè”, quell’immagine visualizzata sullo schermo attraverso la rielaborazione digitale della misurazione dei tessuti più o meno compatti all’interno del loro corpo”²⁵. Il tema del vedere, come considereremo in seguito, apre la strada ad una forma di potere, di controllo e di sottile manipolazione nei confronti del corpo della donna.

3.2. L’aborto

“Fino a pochi anni fa mi sembrava ancora sufficiente occuparmi della questione dell’aborto dal punto di vista della morale o della politica riguardante le donne. Limitarsi a questi aspetti, oggi, sarebbe una leggerezza. Ci troviamo di fronte ad una situazione nuova. Il conflitto etico e politico ci ha distolto dalla devastazione dell’essenziale. Il grembo materno è diventato una zona di operazioni: il modo in cui se ne parla, il modo in cui ne vengono programmati il controllo, la difesa e l’assistenza, il modo – e fa male dirlo – in cui le donne ne parlano e lo vivono ha fatto del formarsi di qualcosa ‘sotto la pelle della donna’ un processo pubblico. I *secreta mulierum* sono diventati un terreno in cui è possibile vedere, intervenire, decidere. Il grembo materno è esposto senza pudore allo sguardo della ricerca, dell’autorità, della strada [...]”²⁶. Così si esprime Barbara Duden al termine della sua ricerca riguardo al tema della gravidanza nella storia delle dottrine sul corpo. Tali riflessioni ci introducono nella considerazione dell’aborto come pratica biopolitica che interviene in modo particolare sull’identità femminile.

Non è casuale che proprio l’aborto sia uno delle manifestazioni più chiare della biopolitica: “La legalizzazione pressoché planetaria dell’aborto, avvenuta non casualmente in un arco temporale estremamente ridotto e caratterizzato almeno in Occidente dal consolidarsi del modello democratico, è segno inequivocabile della forza con cui il paradigma biopolitico pretende di gestire la nuda vita, *autorizzandone l’esistenza* o almeno sindacandone la stessa legittimazione sociale”²⁷. Il diritto in un certo senso *entra*²⁸ nel corpo femminile, autorizzando ad operare sull’embrione, a poche settimane dal concepimento, quando questi per certi versi è ancora assimilabile al corpo della donna/madre (ovvero quando ancora la vita del concepito consiste nell’interdipendenza reciproca con la madre)²⁹.

La prima conseguenza per l’identità femminile è data dal fatto che l’aborto – la sua legalizzazione – altera costitutivamente la capacità generativa trasformandola in un potere della donna sul proprio corpo.

Legalizzando la maternità come scelta insindacabile, infatti, viene alterata la funzione essenziale della genitorialità, ed in particolare della maternità, rendendola causa della morte, anziché della generazione; sia che la decisione provenga dall’esterno (dal *partner* o figura paterna) sia che dipenda dalla volontà della donna, ciò che è in gioco è un’azione sul corpo della donna e un radicale mutamento di segno della capacità generativa, che da apertura alla vita diviene in realtà una chiusu-

²⁵ B. DUDEN, *Qualità dello sguardo e controllo della qualità*, in *Quaderni di Scienza e Vita*, 3, p. 23.

²⁶ B. DUDEN, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, cit., p. 121.

²⁷ F. D’AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 57.

²⁸ Il compito del diritto come struttura relazionale, sia chiaro, è quello di proteggere e tutelare il corpo dei cittadini, nel caso della maternità, sia della madre che del concepito; diventa però problematico quando, attraverso il diritto, è la politica che si trova a gestire la corporeità e, in un certo senso a definirne il significato (*che cosa è vita*).

²⁹ La maternità come relazione è anche tutelata e protetta dalla Dichiarazione ONU del 1948 – cfr. in particolare l’art. 25.

ra. Sottolinea a questo proposito D'Agostino: "L'uomo (non diversamente dalla donna) può scegliere la sterilità volontaria, ma non può stroncare la vita prenatale, se non attraverso un atto di violenza su di un altro corpo (sul corpo femminile). La donna, con l'aborto volontario, può stroncare la vita prenatale operando sul suo stesso corpo. Legalizzando la maternità come scelta insindacabile (dato che la gravidanza può essere, per volontà della donna, liberamente interrotta), la postmodernità induce la donna a pensare la generatività non più come possibilità, ma come potere"³⁰.

Alla maternità come potere, che quasi diviene potere esclusivo della donna sul proprio corpo, con in aggiunta il peso esistenziale dovuto al ruolo di *giudice* della vita degna di essere vissuta, corrisponde a livello esistenziale una particolare solitudine³¹ della donna nella generazione: il ruolo paterno viene infatti emarginato giuridicamente (non può opporsi alla decisione di abortire, né può imporla³² e svuotato sul piano simbolico, restando sullo sfondo della generazione)³³.

Dalla totale assenza nell'esperienza antropologica di un'elaborazione simbolica dell'aborto volontario, inoltre, "emerge con chiarezza come la contraddizione tra la funzione generativa del sesso femminile e l'interruzione volontaria della gravidanza è sempre stata evidentemente ritenuta non sanabile nell'inconscio collettivo"³⁴. Che non sia mai esistita in nessuna cultura un'adeguata elaborazione simbolica dell'aborto, è il punto chiave che sorregge la ricerca di Luc Boltanski, il quale rileva come l'aborto sia una pratica essenzialmente ambigua: se da un lato è stata legalizzata, ammessa nell'ordinamento giuridico, dall'altro rimane non elaborata precisamente sul piano simbolico. Dalle indagini sociologiche, emerge come le donne non siano disposte a parlarne: "da una parte, l'aborto è un'operazione confinata in arene specializzate, realizzata con discrezione, un'operazione di cui le donne che vi si sottopongono non parlano, se non a un numero molto limitato di intimi (in genere una o due persone). Basterebbero a testimoniare le difficoltà incontrate dal sociologo per realizzare dei colloqui su questo tema. D'altra parte, se l'operazione è stata legalizzata e quindi è rappresentata nel diritto, ha potuto diventare normale solo a prezzo di una manipolazione ontologica del feto, quasi un gioco di prestigio per cui ciò che l'aborto fa sparire si dilegua nel nulla [...]. L'aborto si iscrive davvero nel corso ordinario delle cose solo a condizione di essere aborto di niente"³⁵.

³⁰ F. D'AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 6.

³¹ Secondo la sociologia della generazione e dell'aborto sviluppate da Luc Boltanski, tale solitudine della donna non è solo conseguenza dell'aborto, ma ne è anche una delle possibili cause, nel senso di quello che Boltanski stesso definisce "progetto parentale". La mancanza di un progetto parentale e, di conseguenza, la solitudine della donna, sono una delle possibili spiegazioni dell'aborto e del mancato riconoscimento "nella parola" del feto. Cfr. L. BOLTANSKI, *La condizione fetale*, cit., per es. p. 113: "Si può dunque considerare che il progetto di un figlio o, come dicono oggi i testi giuridici che inquadrano il destino del feto, il progetto parentale, costituisca l'istanza sovraindividuale di preconferma del nascituro, anche se il legame che unisce da altri punti di vista la genitrice e il genitore si rompe prima che il bambino del progetto abbia raggiunto l'età adulta". Proprio l'assenza di tale progetto pare essere una delle motivazioni che spingono molte donne ad abortire.

³² Cfr. quanto previsto dalla legge n. 194/1978.

³³ "È coerente che una volta che sia stato negato all'uomo il diritto di sindacare il rifiuto della maternità da parte della donna, gli venga poi negato il diritto di cooperare, come padre, ai processi generativi, se non per concessione della donna stessa. La *solitudine* della donna, che ne consegue, chiede ancora di esser adeguatamente studiata: indubbiamente, comunque, essa comporta una inedita problematizzazione del senso stesso di un generare *non condiviso* nella responsabilità e nel valore. L'orgoglio procreativo della donna si trasforma nell'irrilevanza simbolica della procreatività, che in non rari casi arriva ad essere esplicitamente e pubblicamente rifiutata, come *non valore*" (F. D'AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 7).

³⁴ *Ivi*, p. 2.

³⁵ L. BOLTANSKI, *La condizione fetale*, cit., p. 121. Inoltre, come è noto, anche l'espressione IVG allontana il significato simbolico dell'atto che si sta compiendo (cfr. p. 149: "La stessa espressione, interruzione volontaria di gravi-

Boltanski, inoltre, condotto dai dati sociologici, inquadra l'aborto nell'assenza di un progetto parentale, in altre parole nella vita non degna (perché non desiderata, non progettata) che aspetterebbe il nascituro. Diviene significativo che nella presentazione di un simile quadro di motivazioni, emerga come, per la donna, la decisione di abortire sia più il termine di un percorso fatale che l'oggetto di una decisione: “[...] l'aborto viene giustificato in quanto misura realizzata a vantaggio di colui che sarebbe venuto al mondo se la vita intrauterina non fosse stata interrotta e che, date le circostanze del suo concepimento, non avrebbe potuto avere una vita degna di essere vissuta”³⁶. È inoltre significativo che motivazioni legate all'autodeterminazione, all'aborto come scelta, siano in realtà minoritarie: se viene considerata legittima l'eventualità di mettere al mondo un figlio la cui venuta non sia stata preconfermata da un progetto parentale (per es. un figlio senza padre), raramente viene rivendicato l'aborto come scelta personale o come esigenza di autonomia.

Inoltre, altro elemento assai rilevante è l'accento sulle difficoltà da parte della donna di “rielaborare” l'atto dell'aborto: “Di questo atto, compiuto con le massime garanzie di discrezione, le persone interessate oggi non ne parlano più di quanto ne parlassero in un passato tutto sommato recente, quando doveva essere eseguito clandestinamente; anzi, forse ne parlano meno, perché *la legalizzazione ha annullato il bisogno di aiuto*, di consigli e di sostegno che induceva a confidare la propria angoscia ad altre donne, amiche, parenti, colleghe, ecc. Quanto alle azioni di svelamento che negli anni settanta hanno accompagnato il periodo della rivendicazione militante (e che d'altronde hanno riguardato più la questione dell'aborto in generale che i casi singoli), sono scomparse con la presa in carico istituzionale di questa pratica. Le donne, di fronte all'aborto, non sono forse mai state così sole”³⁷.

Dall'analisi di Boltanski riguardo alla categoria del *feto totalitario*, emerge un particolare svilimento dell'appartenenza del corpo della donna alla donna stessa: “con il *feto totalitario*, la costrizione che viene denunciata è quella esercitata da un collettivo, da un'istituzione, e più in generale da un'istituzione che si rifà a un interesse nazionale, o piuttosto a una passione *nazionalistica*. [...] Quello che qui importa è il primato di una volontà collettiva su un atto di acquiescenza di ordine individuale. Le “capacità riproduttive” vengono trattate come se gli esseri umani fossero “macchine” di cui si può aumentare o diminuire la “produttività”. Il ventre della donna non le appartiene più. Viene trattato come se fosse un bene *nazionalizzato*, appartenente all'ambito pubblico, gestito da apparati medici di stato, con lo scopo di accrescere la quantità o la qualità della popolazione oppure, al contrario, di limitarla praticando un controllo autoritario delle nascite”³⁸.

3.3. La maternità surrogata

La completa rimozione della gravidanza mediante le pratiche di fecondazione in vitro e la pratica della maternità surrogata, paradossalmente, cancellerebbe il problema dell'aborto, ma, “nello stesso tempo, comporterebbero il definitivo superamento della stessa identità femminile come iden-

danza (IVG), che è stata creata quando l'aborto è stato autorizzato dalla legge e che è dunque contemporanea all'accesso del feto tumorale a una piena identità sociale, istituisce in fondo l'esistenza di questo essere in quanto niente, nella misura in cui, per mezzo di una perifrasi, consente di indicare un processo (la gravidanza), di designare un'azione (l'interruzione) e un agente (d'altronde non qualificato e senza attributi) che compie quest'azione (volontaria), risparmiando qualsiasi riferimento all'essere che l'operazione si propone di espellere e di distruggere”.

³⁶ *Ivi*, p. 143.

³⁷ L. BOLTANSKI, *La condizione fetale*, cit., p. 145 (corsivo nostro).

³⁸ *Ivi*, p. 157.

tità sessuata. Da luogo predisposto dalla natura alla generazione, il corpo femminile dovrebbe divenire luogo predisposto semplicemente ad accogliere manifestazioni ludiche e affettive di altre individualità (sessuate non solo secondo le categorie tradizionali del maschile e del femminile, ma secondo qualsiasi altra possibilità)”³⁹. Nuovamente, ci troviamo di fronte ad un’alterazione del significato simbolico del corpo femminile, che si trasformerebbe da corpo adatto all’accoglienza, luogo della generazione, a spazio di disponibilità di altre individualità, della logica del mercato (si pensi alla vera e propria “commercializzazione” di materiale biologico che si nasconde per es. dietro la donazione di gameti) e a quella della politica (di fatto con l’ammissibilità di una pratica come la surrogazione di maternità, la politica ridefinisce il valore della maternità stessa e, più in generale, della genitorialità).

Come si evince facilmente, la questione della maternità surrogata è un ulteriore esempio di una problematica biopolitica che equivale ad un’ingerenza del corpo della donna, anche se, il punto di partenza è il riconoscimento di un desiderio degli individui sul proprio corpo (per es. il desiderio di avere un figlio ad ogni costo). Nota in proposito Sylviane Agacinski: “*Tout est possible, tout doit être possible pour satisfaire la demande de l’individu, jusqu’à la production d’enfants en laboratoire. Mais à quel prix? Des lors qu’ils engagent des tiers, les ‘progrès’ biotechnologiques et médicaux ont leur revers redoutable: l’exploitation du corps d’autrui*”⁴⁰. Il “costo” dell’ingerenza politica nell’ambito della corporeità è precisamente il corpo della donna. Infatti, è la figura femminile ad essere espropriata del proprio corpo e del suo significato: la separazione tra la maternità biologica e quella sociale, a cui si arriva in alcuni casi, altera costitutivamente il principio della maternità stessa, cuore dell’identità femminile, riducendola ad una *funzione*, tra le altre, tanto da poter essere delegata o sostituita, con il trasferimento al di fuori del corpo della donna⁴¹.

“*La formule ‘gestation pour autrui’ est arrivée a point pour rationaliser l’enfantement en gommant sa nature intime e personnelle (plus de maternité, plus de mère: une simple fonction). Elle isole dans le mot gestation une fonction partielle (comme l’ovulation, la fécondation ou l’accouchement), pour imposer l’idée d’une fonction séparable. La maternité pour autrui doit passer pour un procédé technique de la procréation. En fonctionnalisant ainsi la grossesse, la langue en fait un emploi possible, au même titre que n’importe quel travail social, une simple tâche parcelaire dans un processus de production*”⁴².

Si tratta in definitiva di una forma di “alienazione biologica” del proprio corpo, al servizio di altri: “*Elle doit transformer son corps en instrument biologique du désir d’autrui, bref elle doit vivre au service d’autrui, en coupant son existence de toute signification pour elle-même*”⁴³.

Inoltre si disgrega complessivamente l’identità della donna che conduce a termine una gravidanza per conto di terzi, perché dover lasciare il figlio al momento della nascita comporta una scissione all’interno della propria identità, tra la dimensione biologica e quella biografica: “[...] *elle doit déconnecter son propre temps biologique de son temps biographique, donc de son histoire personnelle. Cette déconnexion implique une formidable dépossession de soi. Ce seul usage du ventre*

³⁹ F. D’AGOSTINO, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 9.

⁴⁰ S. AGACINSKI, *Corps en miettes*, Paris 2009.

⁴¹ La fecondazione in vitro è già una “esternalizzazione” della relazione sessuale tra un uomo e una donna, come sottolinea Agacinski: “*La fécondation in vitro, à ses débuts, devait être le catalyseur de la rencontre entre les gamètes d’un couple, une forme ‘externalisée’ de la relation intime entre un homme et une femme, et non pas une possibilité de substituer aux géniteurs des cellules anonymes – bien que l’insémination artificielle avec un don de sperme fût déjà connue et pratiquée*” (*Corps en miettes*, cit., p. 33).

⁴² *Ivi*, p. 92.

⁴³ *Ivi*, p. 94.

es contraire à la dignité, même s'il n'est pas marchand, parce qu'il fait de l'existence même de l'être humain un moyen au service d'autrui. Et si ce service ne peut être bénévole et implique une rémunération, come c'est le cas partout où il est pratiqué, le corps est traité, qu'on le veuille ou non, comme une marchandise"⁴⁴.

Il linguaggio, come spesso accade in questioni di bioetica e biopolitica legate al corpo umano, nasconde quello che in realtà è un atto di violenza dietro l'espressione di "donazione di gameti", che fa riferimento (perlomeno retoricamente) ad un atto di generosità: "*On tente de moraliser cette exploitation biologique en donnant au commerce des cellules les couleurs chaudes de la charité, un peu comme on s'efforce d'esthétiser la prostitution*"⁴⁵. Nei fatti, si giunge ad una mercificazione del corpo della donna, che viene ad assumere un prezzo, dietro il riferimento a rimborsare spese, nella cornice di una sorta di "mercato procreativo".

4. Conclusione

La biopolitica, intesa come gestione del corpo umano da parte dell'autorità pubblica, trova spazio all'interno del corpo della donna, come emerge in particolare dalla considerazione delle due forme di controllo biopolitico prese in esame.

La gestione della corporeità femminile correlata a tali pratiche veicola un'alterazione dell'identità della donna e dei principi fondamentali della generazione, intesa come evento non solo biologico ma più in generale antropologico. Ciò si nota a partire dalla considerazione del radicale mutamento di significato della maternità e della gestazione, che in prospettiva biopolitica divengono una forma di potere (sia esso un potere collettivo sia esso un potere individuale, ovvero della donna stessa). La solitudine della donna davanti al giudizio sulla vita del concepito, inoltre, trova il suo (paradossale) compimento nella pratica della maternità, surrogata, in cui la maternità, viene ridotta ad una "funzione" (e come tale delegabile e finanche "esternalizzabile"). La separazione tra la maternità biologica e la maternità sociale contribuisce ad alterare significativamente l'identità della donna. Diviene così evidente l'espropriazione del corpo, che la donna si troverebbe a subire – per esempio nel caso del fenomeno dell'utero in affitto. Quella che sembrerebbe un'istanza di autodefinizione sul corpo in fondo rivela una nuova forma di schiavitù e di commercializzazione della donna, e di svilimento della differenza sessuale. Oltre ai corpi, anche l'identità della donna rischia di essere ridotta *en miettes*.

Appendice

Il (presunto) diritto ad abortire in caso di violenza sessuale

Abbiamo considerato alcune conseguenze dell'aborto sull'identità femminile, inquadrando tale pratica nel contesto della biopolitica. Sia qui permesso il richiamo *a latere* ad una questione di pressante attualità, ovvero la politica sull'aborto di *Amnesty International* e le relative implicazioni filosofico-giuridiche. All'interno della politica della nota organizzazione internazionale per i diritti umani, l'aborto è chiamato in causa nell'ambito della difesa dei cosiddetti diritti sessuali e riprodut-

⁴⁴ *Ivi*, p. 98.

⁴⁵ *Ivi*, p. 50. Si pensi inoltre al costo anche in termini di sofferenza fisica che richiede alla donna la donazione di ovociti (cfr. anche p. 48).

tivi⁴⁶ e, in particolare, nel caso di tutela dei diritti delle donne in seguito a gravidanze causate da atti di violenza sessuale o nell'eventualità di gravidanze non sicure. Non è questa la sede per entrare nella questione (di non poco rilievo, dal punto di vista filosofico e giuridico) se l'aborto possa essere considerato o meno un diritto; tuttavia, si tratta di un caso specifico che contribuisce a mettere in luce gli effetti dell'aborto come atto di violenza sulla donna.

Si incontra nuovamente una questione di biopolitica, in quanto *Amnesty International* è uno dei gruppi di pressione sugli organismi internazionali per la difesa dei diritti umani, impegno politico che però andrebbe maggiormente supportato con un adeguato fondamento antropologico e giuridico; le ambiguità implicate nella rivendicazione dei diritti sessuali e riproduttivi sono note agli studiosi di biopolitica e di tematiche legate al *gender*. Con tali pressioni si procede nella direzione secondo cui gli organismi governativi internazionali dovrebbero sempre più entrare nella sfera di intimità legata al corpo, ed in particolare al corpo della donna, non per tutelarla ma piuttosto per gestirlo, e ridefinirne il significato (sempre più legato al desiderio sul proprio corpo che trova poi riconoscimento come diritto).

Se comunque l'organizzazione internazionale non prende posizione sull'opportunità o meno di legalizzare l'aborto, tale pratica, come appena ricordato, è richiamata come diritto in quanto rimedio per le gravidanze generate da atti di violenza sulle donne: “*couched in the language of ‘sexual and reproductive health rights’, AI’s newfound ‘remedy’ for rape and incest is abortion—itself a form of brutality. Only by denying the personhood of the fetus and ignoring the well-documented postabortion suffering of women can AI deflect accusations that its policy promotes further violence and human suffering*”⁴⁷. Considerando gli effetti fisici della sindrome post-aborto⁴⁸, la sofferenza fisica e quella psicologica vengono a sommarsi alla violenza subita: “*On one hand, the mother, who has already been the victim of grievous bodily and psychological harm, must endure the intrusions of abortion on her person and its deleterious effects, while on the other hand, her unborn child is destroyed, the eventual realization of which greatly adds to her afflictions*”⁴⁹.

Il rischio è quello di dare adito ad una spirale di violenza e di istituzionalizzare un ulteriore atto di brutalità, sulla donna e contro il concepito: “*The ‘logic of violence’ as revealed in AI’s abortion policy is unpersuasive. It is, in effect, institutionalizing an act of brutality. An intentionally procured abortion can never be a remedy, but is always an act of violence. It destroys individuals, personal relationships, and the deepest sense of community*”⁵⁰.

Si tratta di un caso estremo, e di una scelta tragica, di fronte alla violenza subita dalla donna; tuttavia quella in oggetto resta una questione di non facile soluzione proprio per gli elementi di sofferenza legati alla violazione del corpo della donna.

⁴⁶ Cfr. Amnesty International, *Sexual and Reproductive Rights, Some Frequently Asked Questions 2* (Apr. 2007), http://www.amnestyusa.org/women/pdf/SRR_FAQ.pdf.

⁴⁷ J. ADOLPHE, *A Response to Amnesty International’s Abortion Policy in the light of Mulieris Dignitatem*, *Ave Maria Law Review*, vol. 8, 2 (Spring 2010), p. 313.

⁴⁸ Molti dei quali emergono anche dalla ricerca di L. Boltanski.

⁴⁹ J. ADOLPHE, *A Response to Amnesty International*, cit., p. 313.

⁵⁰ *Ivi*, *A Response to Amnesty International*, cit., p. 337.

L'ETICA DELLA CURA: PERCORSI FILOSOFICI DECLINATI "AL FEMMINILE"

Laura Palazzani

SOMMARIO: 1. La "voce" di donna tra femminismo e femminile. – 2. L'etica della cura: percorsi femminili. – 3. La cura come paradigma etico. – 4. La problematicità del paradigma della cura. – 5. La cura e la giustizia.

1. La "voce" di donna tra femminismo e femminile

Nel contesto della vasta ed eterogenea discussione femminista nell'ambito della contrapposizione "differenza vs. uguaglianza", si è inserita – acquistando progressivamente una sempre maggiore visibilità e consistenza – una peculiare attenzione ad una dimensione della differenza uomo/donna che è stata considerata un elemento centrale della riflessione, dapprima psicologico-morale e, poi, anche etico-giuridica. È la c.d. "etica della cura", una linea di riflessione che non è facilmente inquadrabile negli orientamenti tradizionali. Molti lo hanno interpretato come un percorso del "femminismo", altri lo hanno definito "non femminista", più precisamente "femminile", "femminino" o "femminilista", per taluni intrecci del femminile al femminismo.

Il femminismo è nato *dalle* donne, rivolto e finalizzato *alle* donne, mediante una riflessione *sulle* donne, ove le donne costituiscono il soggetto e al tempo stesso l'oggetto della riflessione. L'obiettivo politico sociale esplicito di tale linea di pensiero (pur nelle molteplici manifestazioni) è identificabile nel tentativo di analizzare le ragioni dell'emarginazione, della subordinazione e dell'oppressione della donna rispetto all'uomo/maschio e teorizzare un miglioramento delle condizioni della donna, combattendo la discriminazione, il sessismo, il maschilismo, l'androcentrismo accusato di essere patriarcale.

La linea di riflessione femminile/femminilista prende le distanze dal femminismo così inteso¹. L'etica della cura mette in luce il contributo emergente dalla soggettività femminile (elaborato sia da donne che da uomini), studiando fenomenologicamente la diversità fisico-psichico-sociale femminile/maschile per trarne indicazioni, riflessioni ed intuizioni rivolte a tutti (donne e uomini). L'obiettivo etico-sociale è la riformulazione e/o l'integrazione dell'etica tradizionale mediante il contributo del pensiero femminile, partendo dal presupposto che esista una dualità maschile/femminile che si traduce in una diversità esistenziale, esperienziale e teorica. L'etica femminina consiste nella descrizione e nella valorizzazione del modo di pensare delle donne e del loro comportamento nelle relazioni, esprimendo in modo sistematico, tutte le istanze che anche altri autori avevano messo in luce. È proprio in questo ambito del pensiero tra femminismo e femminile che si inserisce il riferimento alla cura come un contributo rilevante nella riflessione filosofica, morale e giuridica.

¹ R. TONG, *Feminine and Feminist Ethics*, Wadsworth, Belmont (CA) 1993; C. CARD, *Feminist Ethics*, Lawrence (Kansas) 1991; L. CODE, *Caring*, in *Encyclopedia of Feminist Theories*, London 2000, pp. 71-72.

2. L'etica della cura: percorsi femminili

La fondatrice del pensiero femminile della cura è Carol Gilligan, autrice nel 1982 del volume *In a different voice*². L'autrice ha studiato lo sviluppo psicologico-morale dall'infanzia all'età adulta: dalla rilevazione empirica dei comportamenti femminili trae alcune considerazioni generali che, in contrapposizione agli studi psicologici tradizionali e agli studi di L. Kohlberg e J. Piaget (che affermavano che lo sviluppo femminile fosse inferiore allo sviluppo maschile), mostrano la diversità degli approcci morali o, dei modi di porsi di fronte a dilemmi morali, delle donne e degli uomini. Il tentativo di C. Gilligan è quello di limitarsi ad una descrizione senza valutazioni delineando la diversità di approcci morali nel giudizio e nell'azione, senza indagarne l'origine o l'incidenza sociale, senza ordinarle gerarchicamente come migliori o peggiori, con particolare riferimento a situazioni di conflitto dove emerge la problematicità della scelta etica. L'autrice mette in evidenza come proprio nell'epoca in cui il diritto e la politica combattevano contro le discriminazioni sessuali, siano state le scienze sociali a riscoprire l'importanza di mettere a fuoco le differenze³. In questo senso, sia la rivendicazione di uguaglianza che la valorizzazione delle differenze, mostrano i pericoli della neutralità che nascondono il "peccato di unilateralità"⁴, ritenendo "normale vedere la vita con occhi maschili"⁵.

Partendo dalla rilevazione psicologica della differenza tra la costruzione dell'identità maschile caratterizzata dalla separazione e dalla individuazione della formazione dell'identità femminile strutturata nell'attaccamento⁶, l'autrice descrive la diversità degli approcci morali. L'"approccio morale maschile" è identificabile – a suo parere – nella individualità (intesa come isolamento asociale) e nell'autonomia (nel senso di autoreferenzialità), in un atteggiamento di osservanza esteriore e rispetto formale delle regole, nel riconoscimento razionale della giustizia come criterio astratto, impersonale, imparziale (basato su principi universali di simmetria), in un approccio etico che fonda le scelte sulla gerarchia logico-sistematica di valori. L'"approccio morale femminile" è rintracciabile nella relazionalità e responsabilità, in un atteggiamento di coinvolgimento interiore e affettivo proiettato verso gli altri, nel riconoscimento intuitivo ed emotivo della cura come modalità esistenziale concreta, particolare, contestuale, di attenzione ai bisogni dell'altro, di ascolto e di comunicazione, di empatia e di collaborazione nella comprensione e nella sollecitudine all'aiuto nei confronti di chi ha bisogno. La differenza tra i due approcci si incentra sulla contrapposizione tra "gerarchia" e "rete": l'approccio maschile applica deduttivamente nelle scelte etiche la gerarchia di valori,

² C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (MA) 1982 (trad. it., *Con voce di donna*, Milano 1987).

³ *Ivi*, p. 14.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Gilligan parte dall'analisi di un caso che esprime un conflitto etico: il conflitto di Heinz che doveva decidere se rubare un farmaco (che non aveva i soldi per comprare) che avrebbe salvato la vita alla moglie. Nella risposta al dilemma (proposto a due bambini di 11 anni), Jake ritiene che Heinz debba rubare la medicina ritenendo razionalmente e logicamente prioritario, in un ordine gerarchico, il valore della vita sul diritto di proprietà; Amy ritiene che la soluzione sia rintracciabile nel dialogo tra Heinz e il farmacista, tenendo in considerazione le esigenze di entrambi, nella ricerca di modalità condivise per l'acquisto del farmaco (es. pagare a rate, chiedere un prestito). Gilligan sottolinea che per Jake i dilemmi morali sono come problemi di matematica con "gli esseri umani al posto dei numeri" (*ivi*, p. 35); Amy ricerca una soluzione per evitare il furto e la morte della moglie (ritenuti mali), mettendo da parte la logica, concentrandosi "sulla narrazione di rapporti che si protrarranno nel tempo" (*ivi*, p. 36): il valore della vita emerge nel contesto dei rapporti.

l'approccio femminile si delinea nel "tessere pazientemente la rete dei rapporti", in modo induttivo, mirando ad evitare lacerazioni e a rafforzare i legami⁷.

Va precisato che Gilligan riconosce esplicitamente che la differenza di approcci morali è indipendente dall'appartenenza sessuale o di genere maschile o femminile. La rilevazione sul piano empirico, psicologico, sociale della maggiore frequenza statistica dell'approccio maschile nell'uomo e dell'approccio femminile nella donna non costituisce e non deve costituire la base di una radicalizzazione ontologica: esistono donne che pensano ed agiscono nelle modalità descritte nell'approccio maschile e uomini che pensano ed agiscono secondo le modalità femminili. Lo dice in modo chiaro ed esplicito sin dall'inizio del suo lavoro l'autrice (su questo punto, spesso, fraintesa)⁸: "La voce che descrivo [...] non si caratterizza per il sesso, ma per il tema"⁹; "il collegamento con la donna è frutto dell'osservazione empirica, in quanto è soprattutto nelle voci delle donne che ho rintracciato lo sviluppo di questo tema. Ma tale collegamento non ha un valore assoluto"¹⁰. In questo senso la *voce differente* non coincide con la "voce di donna" (come sembrerebbe trapelare, in modo equivoco, dalla traduzione italiana del titolo del volume): il fatto che la cura sia un modo di pensare ed agire moralmente emerso prevalentemente dalla riflessione e dall'azione delle donne e sia più diffuso e ripetuto nell'esperienza femminile non nega che anche l'uomo abbia o possa (se non anche, debba) vivere secondo tale modo di agire etico "femminile".

L'autrice intravede i pericoli dell'assolutizzazione unilaterale di entrambi gli approcci: dell'approccio maschile, quando si chiude in un individualismo arelazionale e, dell'approccio femminile, quando si disperde nella relazionalità acentrica. Nella contrapposizione tra gerarchia e rete, "ciascuna immagine indica come pericoloso il luogo che l'altra definisce sicuro"¹¹, "nella misura in cui il vertice della gerarchia diviene il lembo estremo della rete" e "il centro della trama di connessioni diventa il gradino mediano di una progressione gerarchica"¹². In questo senso Gilligan propone di "abbracciare le esperienze di entrambi i sessi" per rendere più feconde le teorie¹³: l'esperienza maschile e femminile, nella misura in cui non si contrappongono e non si assolutizzano, si integrano e possono realizzare una proficua collaborazione.

L'autrice ritiene che la consapevolezza umana della comune interconnessione costituisca la base della possibile integrazione¹⁴. Le due visioni, maschile e femminile, sono apparentemente distanti, ma entrambe mostrano un rimando strutturale l'una all'altra: "il fatto che noi possiamo conoscerci come individui separati soltanto nella misura in cui viviamo in connessione con gli altri, e che possiamo avere esperienza del rapporto soltanto nella misura in cui impariamo a differenziare l'altro da noi"¹⁵. La cura non è da intendersi come allontanamento dalla giustizia ma semmai integrazione della giustizia.

Gilligan ritiene che l'etica abbia bisogno di entrambi gli elementi, sia del richiamo maschile ai principi e alla giustizia che dell'approccio femminile alla virtù e alla consultazione dialogica. L'autrice ritiene che si debbano distinguere la "morale dei diritti" e la "morale della responsabili-

⁷ *Ibidem.*

⁸ C. GILLIGAN, *Joining the Resistance*, New York 2011.

⁹ ID., *Con voce di donna*, cit., p. 10.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ivi*, p. 31.

¹⁴ *Ivi*, p. 65.

¹⁵ *Ivi*, p. 70.

tà”¹⁶ (come approcci maschile e femminile), ma ritiene anche che le due etiche non siano alternative, ma debbano integrarsi e reciprocamente correggersi: “la morale dei diritti e della non ingerenza (può) apparire minacciosa per la donna per la sua potenziale giustificazione dell’indifferenza e del disimpegno”; “da un’ottica maschile, una morale della responsabilità (appare) inconcludente e dispersiva, data la sua insistenza sul relativismo contestuale”¹⁷. L’approccio maschile universalistico può correggere il relativismo situazionale femminile; l’approccio femminile può controllare la tendenza alla considerazione della libertà come valore univoco¹⁸. L’etica maschile contribuisce alla universalizzazione della cura; l’etica femminile, puntando l’attenzione più sugli obblighi che sui diritti (obblighi verso se stessi e gli altri, la famiglia e la società) contribuisce ad integrare la rivendicazione di diritti nella responsabilità di una aiuto solidale.

L’inevitabile tensione tra una “morale dei diritti”, che indebolisce e annulla i legami naturali a sostegno delle pretese individuali, e una “morale della responsabilità”, che intesse tali rivendicazioni in una trama di rapporti, rendendo più labile la distinzione tra sé e l’altro mediante la rappresentazione della loro interdipendenza”¹⁹, può essere superata nella misura in cui si coglie la duplice valenza della responsabilità, intesa non solo come “non fare il male agli altri”, ma anche ‘aiutare gli altri’²⁰.

A parere dell’autrice i cambiamenti avvenuti in relazione ai diritti delle donne modificano i giudizi morali delle donne, “insaporendo” la compassione con “il sale della giustizia” e consentendo alle donne di considerare morale prendersi cura di se stesse oltre che degli altri”²¹. L’etica della responsabilità può divenire il cardine, autonomamente scelto, dell’integrità e della forza personale²².

Nella “voce delle donne” è celata la verità di un’etica della cura responsabile, del legame tra rapporto e responsabilità. L’incapacità di udire la diversità della loro voce deriva in parte dal presupposto aprioristico che esista un’unica modalità di esperienza e di interpretazione dei rapporti. Ammettendo invece le due diverse modalità, si arriva a una più complessa rappresentazione dell’esperienza umana, capace di scorgere la verità della separazione come dell’attaccamento nella vita della donna come in quella dell’uomo e di cogliere come queste verità siano sostenute e trasmesse da modalità di linguaggio e di pensiero diverse”²³.

In questa prospettiva maschile e femminile divengono due modalità di esperienza non parallele ma convergenti: mentre l’etica giusnaturalistica parte dalla premessa dell’uguaglianza (tutti gli uomini sono uguali e vanno trattati allo stesso modo), l’etica della cura responsabile poggia sulla premessa della non violenza (a nessuno deve essere fatto del male). Le due prospettive convergono nel riconoscimento che: “come la disuguaglianza influisce negativamente su tutti e due i soggetti di un rapporto impari, così la violenza è distruttiva per entrambi”. Il dialogo tra equità e cura responsabile non solo permette di meglio comprendere le relazioni tra i sessi, ma dà luogo anche a “una rappresentazione più completa dei rapporti familiari e di lavoro della vita adulta”²⁴.

¹⁶ G.J. VREEKE, *Gilligan on Justice and Care: Two Interpretations*, in *Journal of Moral Education*, 1991, 20, 1, pp. 33-46; M.U. WALKER, *What Does the Different Voice Say?: Gilligan’s Women and Moral Philosophy*, in *The Journal of Value Inquiry*, 1989, 23, pp. 123-134.

¹⁷ C. GILLIGAN, *Con voce di donna*, cit., p. 30.

¹⁸ *Ivi*, p. 134.

¹⁹ *Ivi*, p. 136.

²⁰ *Ivi*, p. 152.

²¹ *Ivi*, p. 152.

²² *Ivi*, p. 173.

²³ *Ivi*, p. 176.

²⁴ *Ibidem*.

3. La cura come paradigma etico

Si tratta ora di trarre dall'etica femminile i *concetti chiave*: concetti che possono essere condivisi da donne e uomini, al fine di delineare il contributo teoretico del pensiero femminile della cura e i risvolti applicativi.

Il contributo del pensiero femminile della cura al dibattito attuale è individuabile, sul piano teoretico, nell'enfasi sulla relazione²⁵. Prendersi cura è un atteggiamento strutturalmente relazionale, che porta l'io fuori da sé, dall'autoreferenzialità, all'eteroreferenzialità in contrapposizione all'individualismo che concepisce l'uomo come individuo asociale, isolato, autosufficiente, autarchico. La cura presuppone il riconoscimento dell'esistenza di un altro; presuppone l'alterità ontologica e non solo empirico-fenomenica. Prendersi cura presuppone la percezione che l'altro esiste accanto, nel senso della vicinanza spaziale e della prossimità temporale; la consapevolezza che l'io è chiamato ad entrare in rapporto "con" l'altro, un rapporto di incontro e non di mero calcolo di scambio di interessi, di scontro, competizione o conflitto; la presa di coscienza che la possibilità relazionale è la possibilità ontologica di intersoggettività come condizione dell'esistere. La relazionalità, come costitutiva dell'io²⁶: l'io non è solo un individuo che entra in relazione; l'io si definisce e definisce la sua identità antropologica dalle e nelle relazioni in cui si trova ad esistere²⁷. La persona (uomo o donna) si costituisce nella relazione sociale con gli altri; l'ipotesi individualistica è considerata una finzione che ha o può avere una rilevanza per ragioni legali e politiche, ma evidenzia un modo di esistere debole, che impoverisce l'uomo e ne impedisce la manifestazione delle sue potenzialità. È esperienza di tutti che ogni essere umano nasce ed è nutrito ed accudito per sopravvivere; l'interdipendenza è ineliminabile essendo la condizione di possibilità di esistenza. Abbiamo bisogno degli altri; la famiglia, gli amici, la società: ogni essere umano ha volontariamente o involontariamente un supporto sociale che lo definisce²⁸.

La cura presuppone e implica una relazione asimmetrica: prendersi cura significa riconoscere che l'altro esiste, ma significa anche riconoscere che il rapporto che è possibile stabilire con l'altro non sempre è paritetico o simmetrico analogamente ad un rapporto contrattuale, tra individui in grado di stipulare un contratto. L'etica della cura si contrappone al contrattualismo nella consapevolezza che se l'altro ha bisogno di cura, tra chi cura e chi è curato si evidenzia inevitabilmente una asimmetria; chi cura è in una posizione di preminenza; chi ha bisogno della cura è in una condizione di debolezza, vulnerabilità, bisognoso dell'aiuto dell'altro. La cura è dunque un'attenzione benevole verso il vulnerabile²⁹, una prossimità relazionale ed esistenziale all'altro, riconosciuto come vulnerabile. Il modello del rapporto genitore/figlio è un paradigma appropriato per pensare alla cura. Del resto ogni essere umano ha sperimentato tale tipo di relazione: non solo chi è madre e padre, ma ognuno in quanto nato ed accudito³⁰.

²⁵ A. PESSINA, *L'etica della cura. Dentro le differenze di genere: cura versus contratto*, in L. PALAZZANI (a cura di), *Bioetica e differenza di genere*, Roma 2006.

²⁶ N. NODDINGS, *Women and Evil*, Berkeley (CA) 1989, p. 237.

²⁷ V. HELD, *Rights and the Ethic of Care*, in *American Philosophical Association Newsletter*, 1995, 94 (2), p. 41.

²⁸ "Human beings are thoroughly embedded in a host of involuntary, as well voluntary, supportive social relations through which we define ourselves", cfr. D. KOEHN, *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy*, London-New York 1998, p. 5.

²⁹ A. BAIER, *Moral Prejudices*, Cambridge (Mass.) 1995; V. HELD, *Ethics of Care*, in D. COPP (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford 2006, pp. 537-566; ID., *The Ethics of Care: Personal, Political and the Global*, Oxford 2006.

³⁰ D. KOEHN, *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy*, p. 6.

Nella cura la relazione asimmetrica è anche a-reciproca. La cura presuppone il riconoscimento dell'altro come esistente e come avente valore: prendersi cura significa anche preoccuparsi per qualcuno, interessarsi alla condizione di vulnerabilità con attenzione e partecipazione, ponendosi in atteggiamento di sollecitudine (l'etica della risposta e della responsabilità), avvertendo un obbligo etico verso gli altri che hanno bisogno indipendentemente da quanto si ottiene in cambio, in un atteggiamento di fiducia (in contrapposizione alla logica efficientista e conveniente dell'utilitarismo).

Se la cura presuppone una relazionalità asimmetrica e areciproca, ne risulta uno stretto legame tra concetto e prassi. Prendersi cura non è un concetto astratto o una teoria impersonale: la cura non può che scaturire da un'attitudine interiore che si traduce in comportamento o azione concreta nella realtà, in situazioni e contesti specifici dell'esperienza quotidiana. Prendersi cura non può essere una mera prassi estrinseca, ma deve essere imprescindibilmente connessa ad una prassi interiore vissuta nell'esperienza dell'agente, che coinvolge il sentimento (la capacità di sentire qualcosa verso qualcuno), l'empatia (la partecipazione al vissuto dell'altro), la compassione (l'identificazione di sé nell'esperienza dell'altro). L'obbligo etico proviene spontaneamente dall'interno, non è e non può essere imposto coercitivamente da regole esterne, alle quali si obbedisce passivamente.

Prendersi cura è inoltre una prassi che si svolge nel tempo: è un processo, un compito, un impegno attivo, una tensione costante; una virtù (in contrapposizione all'etica dei principi) che si acquisisce nella disposizione e abitudine del comportamento, sorretta e accompagnata da una forte motivazione personale. È la prassi della preoccupazione, dell'attenzione, della sollecitudine: volere il bene dell'altro, fare il bene all'altro, nella capacità di trascendere i propri interessi immediati emergenti nella situazione concreta e indipendentemente dal contraccambio, nella gratuità e disinteresse, nella logica della beneficenza o benevolenza rispetto all'alterità.

4. La problematicità del paradigma della cura

Il concetto di cura è stato oggetto di varie critiche³¹. Del resto, da sempre nel concetto di cura convive una tensione tra elementi positivi ed elementi negativi (anche nella mitologia, nella narrativa, nella psicologia e nella stessa filosofia)³².

Una prima critica proviene dal femminismo: l'etica femminile o femminile è accusata di rinchiudere le donne nel "ghetto familiare" piuttosto che in uno "spazio libero"³³. Il femminismo che ha combattuto per la liberazione della donna ritiene che l'etica della cura tenda a riportare le donne nella fissazione del ruolo tradizionale domestico, individuato nella "mistica del sacrificio": la cura presuppone implicitamente aspettative di sacrificio, rafforzando il dominio sessistocentrico maschile³⁴. Le femministe da sempre hanno rigettato il ragionamento maschile tradizionale: il loro obiettivo è

³¹ Reply to Carol Gilligan, in *Signs*, 1986, 11 (2).

³² P.W. SCOLTSAR, *Do Feminist Ethics Counter Feminist Aims?*, in E. BROWNING COLE, S. COULTRIP-MCQUIN (eds.), *Explorations in Feminist Ethics*, Bloomington 1992; AA.VV., *Commentary on Gilligan's 'In a Different Voice'*, in *Feminist Studies*, 1981, 11; *On 'In a different voice': an interdisciplinary Forum*, in *Signs*, 1986, 11; H.L. NELSON, *Against Caring*, in *Journal of Clinical Ethics*, 1992, 3, p. 8 ss.; D. KOEHN, *Rethinking Feminist Ethics. Care, Trust and Empathy*, London-New York 1998.

³³ M. URBAN WALKER, *Moral Understanding*, in *Hypatia*, 1989, 4 (2), p. 16, con critiche di J. GRIMSHA, C. CARD, J. ALLEN, L. CODE, B. HOUSTON. L.A. BELL, *Rethinking Ethics in the Midst of Violence: a Feminist Approach to Freedom*, Lanham (MD) 1993, spec. pp. 200-201; S.L. HOAGLAND, *Some Thoughts about 'Caring'*, in C. CARD (ed.), *Feminist Ethics*, Lawrence (KS) 1991, pp. 246-263.

³⁴ D. KOEHN sostiene che vi siano molte somiglianze tra etica femminista e femminile nonostante le differenze.

quello di liberare le donne da “relazioni insane”, dagli stereotipi della società patriarcale³⁵. La cura femminile è, appunto, accusata di essere uno di tali stereotipi che hanno etichettato il ruolo femminile. La stessa C. Gilligan riconosce che l’idea che la virtù della donna stia nel sacrificio di sé come abnegazione si pone in conflitto con le lotte per le rivendicazioni dell’uguaglianza³⁶.

Inoltre le femministe ritengono che la frequenza di fatto dei comportamenti di cura tra le donne non debba rendere tali attitudini intrinsecamente femminili di principio. La rilevazione empirica non costituisce la prova dell’esistenza di una sorta di essenza morale femminile. L’accusa dunque all’etica della cura è di essenzialismo: l’idea che esistano valori inerenti alla donna in quanto tale, per il solo fatto di appartenere al genere femminile, in quanto iscritti nella bio-psicologia delle donne, è messo in discussione dalla critica femminista³⁷. Il problema è che ciò compromette, a maggior ragione, l’autonomia delle donne; le caratterizzazioni essenzialistiche come caratterizzazioni stereotipiche, oscurano le differenze originali individuali (le differenze tra le donne); fanno perdere valore alle scelte morali delle donne. Se la cura è intesa, dalla psicologia femminile, come istinto naturale percepito come obbligante, si tende a dare per scontato tale atteggiamento femminile e a svalutarne la portata etica³⁸: anzi, le donne che violano questi valori nelle azioni tendono ad essere considerate e giudicate come “snaturate”, in quanto agiscono contro natura, deformando deviando rispetto al comportamento considerato normale.

Oltretutto, la visione tradizionalistica essenzialistica imprigiona la donna³⁹: l’enfaticizzazione della cura femminile può essere usata come argomento contro la donna in quanto sclerotizza l’immagine femminile in una sorta di idealizzazione e anglicizzazione della donna, ma anche maternalizzazione della donna. Con la conseguenza che solo la donna, che ha sperimentato la maternità, si ritiene abbia il senso della cura, escludendo da tale esperienza le donne non madri, oltre agli uomini.

Anche l’elevazione della cura a paradigma relazionale è ritenuta, da alcuni, problematica: la generalizzazione del modello relazionale al rapporto genitore/figlio non può essere assunta come modello per la relazione tra adulti responsabili (anche se con differenze di saggezza, forza, abilità). La relazione genitore/figlio è asimmetrica, non generalizzabile per situazioni di simmetria; può anzi essere fuorviante se applicata come modello delle relazioni umane in generale. Inoltre la cura porta ad una relazionalità escludente: l’intensità del rapporto personale che si instaura nella situazione concreta e particolare con chi ha bisogno non consente di estendere (universalmente) tale approccio a tutti.

La cura può essere inoltre usata in modo improprio: la cura di sé (eccessiva) ma anche la cura dell’altro per se stesso può degenerare in narcisismo autoreferenziale, pertanto antirelazionale; l’enfaticizzazione della cura può divenire potere, dominio, forza di chi cura rispetto a chi è curato; l’eccesso di cura diviene accanimento (curare ad ogni costo, curare troppo), soffocamento, oppressione, interferenza, invadenza addirittura violenza che accentua la debolezza (di chi è oggetto delle cure) e produce dipendenza nell’altro che non si libera dalla cura e ne impedisce il processo di ma-

³⁵ “What makes an ethic feminist, as opposed to feminine or maternal [...] then, is [...] its utter opposition to structures of oppression” (R. TONG, *Feminist Ethics*, cit., p. 224).

³⁶ C. GILLIGAN, *Con voce di donna*, cit., p. 136.

³⁷ J. BAIER, *Nasty Law or Nice Ladies? Jurisprudence, Feminism, and Gender Difference*, in *Women & Politics*, 1991, 11, 1.

³⁸ C. Gilligan sottolinea l’errore di dare per scontato e svalutare l’accudimento: la cura come debolezza piuttosto che come forza (*Con voce di donna*, cit., p. 25).

³⁹ D. KOEHN, *Rethinking Feminist Ethics. Care, Trust and Empathy*, cit., p. 4. Cfr. C.J. TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York London 1993.

turazione ed autonomizzazione; il debole può adagiarsi nell'essere accudito, rimanere passivo, inerte, fragile e rischia di percepire e di vivere la non cura (l'assenza inevitabile della cura nel momento in cui cessa il bisogno) come tradimento, perdita e abbandono. L'eccesso di cura dell'altro può portare a trascurare sé, ad un esaurimento fisico ed emozionale. Non solo: la cura può essa stessa esprimere la paura dell'abbandono. Gilligan riconosce che le donne "sostengono di voler compiacere ma in cambio della loro bontà si aspettano amore e protezione. Il loro, dunque, è un "altruismo" molto labile, perché presuppone un'innocenza che rischia costantemente di essere macchiata dalla consapevolezza del baratto compiuto"⁴⁰.

Eppure, a ben vedere, queste obiezioni non compromettono la valenza dell'etica della cura. Innanzitutto perché gli usi impropri della cura non ne invalidano il senso proprio; il fatto che la cura possa essere usata in modo distorto ed inappropriato non ne impoverisce il senso etico. Ma, soprattutto, in quanto, l'etica della cura non va identificata con l'etica della donna (e solo della donna-madre): l'etica della cura è rilevante solo nella misura in cui si dissocia dal femminile in quanto tale. In questo senso le obiezioni sarebbero superate.

Il contributo dell'etica della cura si coglie solo se si comprende e si evidenzia la portata universale del concetto e della prassi a prescindere dalla differenza sessuale e nella differenza sessuale. Prendersi cura, mettersi in relazione con il più debole è il modo di pensare l'etica in generale, indipendentemente da distinzioni sessuali. L'etica della cura non è una tra le tante etiche possibili nel contesto del pluralismo etico attuale: l'etica della cura è l'etica stessa, la condizione di pensabilità e possibilità dell'etica, la preconditione dell'etica. Chi non si prende cura dell'altro non agisce eticamente, non è autenticamente uomo, maschio o femmina che sia. Se non abbiamo un atteggiamento di cura impoveriamo il nostro essere in quanto uomini e donne. Nel mito della cura, nel Faust di Goethe, la cura (Sorge) è la condizione umana ("eterna compagna"): l'uomo che non conosce la cura cade nella cecità del potere distruttivo; la cura consente all'uomo di rifiutare il potere e convogliarlo verso la sollecitudine, indispensabile per la salvezza morale.

La cura non solo è l'orizzonte etico, ma anche l'orizzonte antropologico e ontologico: la comprensione della vulnerabilità negli altri implica la comprensione della propria vulnerabilità e, dunque, la comprensione della vulnerabilità come condizione umana (dell'altro, dell'io, dell'uomo, di ogni uomo); la consapevolezza del limite, dell'indigenza, della finitezza come struttura antropologica e fondamento dell'agire etico. La vulnerabilità è l'esperienza di tutti: nel nostro venire al mondo, nella malattia, nella marginalità, nella debolezza, nell'avvicinarsi della morte. L'esperienza del limite è esperienza di non autosufficienza dell'io, di bisogno dell'altro e della cura dell'altro. L'io ha bisogno dell'altro per essere pienamente se stesso; ha bisogno della relazione, quale condizione e manifestazione dell'identità umana. L'uomo (maschio o femmina) è, al tempo stesso, soggetto e oggetto della cura; ha bisogno della cura dell'altro (ontologicamente) e ha la possibilità di prendersi cura dell'altro (eticamente). Nella consapevolezza che per quanto ci prendiamo cura dell'altro non usciremo mai dalla indigenza di colui che chiede le cure (e che offre le cure), essendo la finitezza la condizione strutturale dell'essere umano. L'etica della cura è il fondamento del dovere dell'uomo di trascendere l'immediatezza dell'egoismo e volgersi verso altro con benevolenza, umiltà, fiducia. Non è una giustificazione metafisica o teoretica del bene, ma è una comprensione esperienziale-esistenziale dell'agire etico.

⁴⁰ C. GILLIGAN, *Con voce di donna*, cit., p. 74.

5. La cura e la giustizia

Ciò non significa che la cura (intesa nel senso di approccio etico universale) sia un concetto sufficiente ed autosufficiente. L'autentico significato di cura si coglie quale integrazione di senso della giustizia. Se cura e giustizia sono indubbiamente concetti diversi, la loro diversità non si pone in termini antitetici: la cura non sostituisce la giustizia; la cura non si identifica con la giustizia; ma la cura integra il senso della giustizia⁴¹.

Se per giustizia si intende “dare a ciascuno il suo”⁴², anche la giustizia presuppone la relazionalità, nel riconoscimento dell'uguaglianza, della simmetria dei diritti e della reciprocità tra diritti e doveri⁴³. La cura non sostituisce la giustizia e non la nega. Se la negasse porterebbe alla disuguaglianza e la cura rischierebbe di divenire affermazione del potere del più forte sul più debole. La cura non coincide con la giustizia: se coincidesse, si pretenderebbe dal diritto la sua eticizzazione. Ma ciò è strutturalmente impensabile ed impossibile. La cura integra la giustizia essendone complementare. La cura consente il riconoscimento dell'altro non solo razionalmente come consociato, ma anche empaticamente come prossimo, passando dalla relazionalità sociale, razionale-astratta e imparziale-impersonale alla relazionalità personale ed interpersonale, sentimentale ed esperienziale.

In questo senso la cura giustifica, oltre alla giustizia, una peculiare attenzione per i soggetti deboli: embrioni, feti, infanti, bambini, anziani, disabili, emarginati, poveri, svantaggiati, indigenti. Giustizia e cura insieme consentono la piena realizzazione della dignità umana: la giustizia garantisce, l'etica minima (l'uguaglianza simmetrica e reciproca); la cura tende alla realizzazione dell'etica massima nella responsabilità empatica e nella sollecitudine altruistica e filantropica. La cura esige l'attenzione alle differenze nell'uguaglianza, alle reali condizioni umane nella diversità sessuale, cronologica e nella diversa salute o abilità: la cura si rivolge a maschi e femmine, a giovani e anziani, a malati e sani, ad abili e disabili. Calare la giustizia nelle condizioni umane reali e concrete consente la specificazione del concetto universale di giustizia⁴⁴. Non è sufficiente solo la giustizia; non è sufficiente solo la cura. La giustizia è necessaria; la cura ne inverte il senso. Giustizia e cura consentono la combinazione tra universalismo astratto e specificità concreta: la cura oltrepassa la giustizia nel riconoscimento del valore della solidarietà, in senso pubblico ed universale⁴⁵.

⁴¹ Sul rapporto cura e giustizia si veda anche L. PALAZZANI (a cura di), *Il diritto tra uguaglianza e differenza di genere*, Torino, 2005.

⁴² È la definizione che DOMIZIO ULPIANO introdusse nel Digesto e che costituisce la formulazione comune del significato del termine (cfr. J. PIEPER, *La giustizia* (1965), Brescia 2000, p. 7).

⁴³ F. D'AGOSTINO, *Giustizia. Elementi per una teoria*, Milano 2006; ID., *Parole di giustizia*, Torino 2006.

⁴⁴ D. ENGSTON, *The Heart of Justice: Care, Ethics, and Political Theories*, Oxford 2007; M. GATENS, *Between Sexes: Care or Justice?*, in B. ALMOND (ed.), *Introducing applied ethics*, Oxford 1995, pp. 42-57; A. RUDNIK, *A Meta-ethical Critique of Care Ethics*, in *Theoretical Medicine*, 2001, 22, pp. 505-517; B. R. RUIZ, *Caring Discourse: the Care/Justice Debate Revisited*, in *Philosophy and Social Criticism*, 2005, 32, p. 773 ss.; S. SEVENHUISEN, *Citizenship and the Ethic of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality, and Politics*, London 1998.

⁴⁵ M.C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna 2002.

Nota finale

Didattica e ricerca al femminile nella facoltà di giurisprudenza

Carla Faralli

Le statistiche mostrano che la popolazione studentesca delle Facoltà di Giurisprudenza è sempre più femminile: dalla metà del secolo scorso dal 10% si è arrivati ad oltre il 50% (il “sorpasso” è avvenuto all’inizio degli anni Novanta); mostrano anche che le ragazze hanno un maggior rendimento sia in relazione ai voti sia al tempo impiegato per gli studi sia al numero di coloro che arrivano alla laurea¹.

In tutta Italia nel periodo 1877-1900 (nell’Italia unita le donne vengono ammesse agli studi universitari nel 1874 grazie al regolamento Bonghi) circa duecentocinquanta donne conseguirono la laurea: la distribuzione geografica rivela una netta predominanza di laureate nelle università del nord rispetto a quelle del centro sud, con un indirizzo prevalente letterario-filosofico, seguito da quello scientifico-matematico e da quello medico; solo sei le laureate in Giurisprudenza².

Gli storici ricordano lo scalpore che aveva sollevato la prima donna in età moderna laureata in Giurisprudenza, Maria Pellegrina Amoretti da Oneglia, alla quale Giuseppe Parini dedicò un’ode dal titolo *La Laurea. Per la laurea in ambe le leggi conferite nella R. Università di Pavia alla signora Maria Pellegrina Amoretti d’Oneglia*. L’Amoretti aveva conseguito a Pavia la laurea in *utroque iure* (canonico e civile) nel 1777, ma tale laurea non le permetteva l’attività professionale.

Stessa sorte toccò a Maria Maddalena Canedi, laureatasi a Bologna nel 1807, e così via fino alla fine dell’Ottocento quando la questione salì alla ribalta delle cronache per la vicenda che interessò Lidia Poet, la prima donna a chiedere l’iscrizione all’albo degli avvocati a Torino, dove si era laureata col massimo dei voti nel 1881. Dopo una prima contrastatissima deliberazione favorevole alla Poet, intervenne l’annullamento della Corte d’Appello di Torino che nella motivazione della sentenza argomenta: “la facoltà di postulare è cosa contraria alla riservatezza e alla pudicizia conveniente al sesso [...]. Sarebbe disdicevole e brutto vedere le donne discendere nella forense palestra, agitarsi in mezzo allo strepito dei pubblici giudizi, contaminate dagli abbigliamenti strani o bizzarri e dalle acconciature non meno bizzarre che le donne sono solite portare”. Il testo appare colorito da varie battute del tipo che i giudici potrebbero far pendere la bilancia a favore di una “avvocatessa leggiadra” oppure che le donne non devono pretendere di divenire uguali agli uomini, anziché preferire di rimanerne “le compagne siccome la Provvidenza le ha destinate”.

Considerazioni alle quali la Poet rispondeva: “che le attitudini, le inclinazioni, la missione naturale e particolare della donna, il suo speciale ingenio e la debolezza fisica del suo organismo di fronte a quello dell’uomo siano inconciliabili con la professione di avvocato può essere soltanto opinione di uno o più individui, opinione che forse il tempo e i fatti potranno modificare. È del resto supposizione infondata che la donna, la quale si occupa di discipline legali, debba necessariamente trascurare gli affari domestici, infrangere l’armonia della famiglia e colpirla nei più vitali interessi. Tali doveri non sono

¹ Si consulti il sito www.almalaurea.it.

² Cfr. B. DALLA CASA, F. TAROZZI, *Da “studentinnen” a “dottoresse”: la difficile conquista dell’istruzione universitaria tra 800 e 900*, in *La presenza femminile dal XVIII al XX secolo. Ricerche sul rapporto donna/cultura universitaria nell’ateneo bolognese*, Bologna 1988, p. 159 ss.

gli uni con gli altri assolutamente incomparabili e d'altronde queste considerazioni come non valsero a vietare alle donne di farsi maestre comunali e in questi ultimi tempi di esercitare le professioni di medico, ingegnere, professore, come non impediscono né impedirono mai alle operaie di passare il giorno intero lontano dalle famiglie per guadagnare il pane quotidiano, né ad altre classi di attendere al commercio o ad altre occupazioni assidue o delicate, così non possono aver peso nell'ammettere o non ammettere le donne all'esercizio dell'avvocatura. Invero la questione sta tutta nel sapere se le professioni sono libere a tutti coloro che riuniscono le condizioni stabilite dalla legge e se il sesso sia tra le condizioni per potere esercitare la professione di avvocato”.

Nel 1913 anche Teresa Labriola, prima donna a conseguire la libera docenza in filosofia del diritto nel 1901, fu esclusa dalla professione e i giudici invocarono il parere di Ulpiano: *“Foeminae ab omnibus officiis civilibus et publicis remotae sunt et ideo nec iudices esse possunt nec magistratum gerere nec procuratores existere”*.

Il problema non era solo italiano: nel 1849 un autore francese scriveva che “una donna medico fa ripugnanza, una donna notaio fa ridere, una donna avvocato spaventa” e nel 1894 la Corte Suprema della Virginia negò a una donna il diritto di esercitare in tribunale, sebbene la legge permettesse a una persona che avesse i suoi stessi titoli di farlo, argomentando che “persona” può solo e soltanto significare “uomo”.

In Italia tale esclusione era giustificata sulla base della normativa che vietava alle donne l'esercizio degli uffici pubblici, divieto caduto con la legge n. 1176 del 1919 che ridefinisce la capacità giuridica delle donne, abolendo l'istituto della autorizzazione maritale – che impediva alle donne sposate di “donare, alienare beni immobili, sottoporli ad ipoteca, contrarre mutui, cedere o riscuotere i capitali, costituirsi sicurtà né transigere o stare in giudizio relativamente a tali atti senza l'autorizzazione del marito – e riconoscendo loro “a pari titolo degli uomini” la possibilità di “esercitare tutte le professioni e di ricoprire tutti i pubblici impieghi”, con l'esclusione di quelli implicanti poteri pubblici giurisdizionali e l'esercizio di diritti e potestà politiche o attinenti alla difesa militare dello stato”. Nonostante ciò il regolamento di attuazione del 1920, applicato in senso restrittivo in forza di alcuni pareri del Consiglio di Stato, perpetuò una situazione di incertezza e di esclusione da varie carriere (compresa quella giudiziaria e notarile), situazione aggravatasi nel periodo fascista in cui della donna venne esaltata “l'alta, sublime missione di sposa e di madre” e di “procreatrice del futuro della nazione”.

Ancora nel 1947 durante la seduta del 31 gennaio dell'Assemblea Costituente l'onorevole Giovanni Leone affermava: “si ritiene che la partecipazione illimitata delle donne alla funzione giudiziaria non sia per ora da ammettersi. Che la donna possa partecipare, con profitto per la società, a quella amministrazione della giustizia dove più può far sentire le qualità che le derivano dalla sua femminilità e dalla sua sensibilità non può essere negato [...] ma, negli alti gradi della magistratura dove bisogna arrivare alla rarefazione del tecnicismo, è da ritenere che solo gli uomini possano mantenere quell'equilibrio di preparazione che più corrisponde per tradizione a queste funzioni”.

Considerazioni alle quali si associarono l'onorevole Cappi, a parere del quale “nelle donne prevale il sentimento al raziocinio, mentre nella funzione del giudice deve prevalere il raziocinio al sentimento” e l'onorevole Molé che dichiarava “è soprattutto per i motivi adottati dalla Scuola di Charcot riguardanti il complesso anatomo/fisiologico che la donna non può giudicare”.

A tale considerazione l'onorevole Leonilde Iotti replicava: “se è vero che si deve far sentire in certo grado la femminilità della donna, non per questo si deve precludere alla donna l'accesso agli alti gradi della magistratura, quando abbia la capacità di arrivarci. Può anche darsi che le donne non ci arrivino, ma in questo caso si tratta di merito”.

Quindi è solo dalla fine degli anni Sessanta – particolarmente negli anni Settanta e Ottanta – che per le donne si sono realmente aperte possibilità di accesso a tutte le professioni forensi (l'ac-

cesso delle donne alla magistratura risale agli inizi degli anni Sessanta con la legge n. 66 del 1963), anche se permane tuttora una certa segregazione sia di tipo orizzontale (il diritto di famiglia nel campo civile e l'assistenza ai minori nel campo penale) sia, soprattutto, di tipo verticale (solo nel 1981 due donne sono entrate nel CSM; solo nel 1986 il Consiglio della Magistratura militare ne ha ammesso l'accesso; solo nel 1996 una donna è entrata alla Corte Costituzionale e anche oggi ve ne siede una sola).

Tale segregazione appare oggi connessa non tanto a meccanismi formali o interni al mercato del lavoro quanto al perdurare di fattori sociali e culturali che continuano ad alimentare la divisione del lavoro su base sessuale. Anche nell'ambito delle professioni forensi – come scrive Sandro Bellassai con riferimento alle professioni in generale – “con la definitiva rimozione delle ultime norme discriminatorie, per lo più avvenuta nella seconda metà del secolo scorso, il genere maschile ha dovuto abbandonare una difesa formale del proprio privilegio ma fino ai giorni nostri non ha del tutto rinunciato ad atteggiamenti più o meno espliciti, utili almeno a tenere le donne in posizione il più possibile subalterna”³.

Nelle Facoltà di Giurisprudenza alla femminilizzazione degli studenti non ha corrisposto però una pari femminilizzazione nella docenza, infatti al livello più alto, nella fascia dei professori ordinari, le donne raggiungono a mala pena il 20%, nella fascia degli associati la percentuale sale al 35% e arriva prossima alla parità solo nella fascia dei ricercatori.

Sulla presenza delle donne nel Medioevo agli albori del più antico Studio di diritto, quello di Bologna, si è molto favoleggiato: nella storiografia sei-settecentesca si legge di Bettisia Gozzadini, prima donna laureata in giurisprudenza nel 1236 sotto la guida di Jacopo Balduino, che, vestendo abiti maschili, insegnò per due anni nello Studio⁴; nel Trecento ancora più famose la moglie e le figlie del noto giurista Giovanni d'Andrea: della prima Milancia d'Andrea, si racconta che fosse la vera autrice dei celebri *Consilia et Responsa iuris* pubblicati dal marito, delle seconde, Bettina e Novella, si celebra la bellezza che avrebbe spinto Novella a insegnare velata per non compromettere l'attenzione degli studenti⁵.

Le cronache più recenti narrano che la prima donna ordinario è entrata nella Facoltà di Giurisprudenza di Bologna nel 1995 e che la Facoltà di Giurisprudenza di Roma La Sapienza è stata l'ultima a “cedere” qualche anno dopo.

Proprio la particolare situazione della Facoltà di Giurisprudenza di Bologna aveva spinto un gruppo di donne universitarie a fondare nel 1992 un'associazione, l'Addu (Associazione delle Docenti Universitaria). Ricorda una delle fondatrici, Maria Luisa Altieri Biagi, intervenendo a un convegno a dieci anni dalla fondazione dell'Associazione: “la constatazione della inferiorità numerica delle donne presenti nell'istituzione (soprattutto al massimo livello della carriera) e la perdurante diversità di opportunità ad esse offerte nei confronti dei loro colleghi suggeriva alle docenti universitarie di collaborare per migliorare la loro condizione (soprattutto in certe Facoltà) avanzando ver-

³ S. BELLASSAI, *La misoginia professionale*, in *Atlante delle professioni*, a cura di M. Malatesta, Bologna 2009, p. 285 ss. Tutto il cap. VII del citato *Atlante* è dedicato a “Donne e professioni” (sulle avvocate si veda il contributo di F. Tacchi, p. 257 ss.).

⁴ Secondo i suoi biografi sarebbe vissuta tra il 1209 e il 1261, avrebbe conseguito la laurea in *utroque jure* nel 1236 o nel 1237, ma di lei non è rimasto alcuno scritto tanto che alcuni dubitano della sua stessa esistenza. Inattendibile e fantasiosa la ricostruzione della sua vita di C.A. MACHIAVELLI, *Bitisia Gozzadina seu de mulierum doctoratu*, Bononiae, 1722. Si vedano anche F.A. DELLA CHIESA, *Theatro delle donne letterate*, Mondovì 1620, p. 89 e A. FONTANA, *Amphitheatrum legale seu bibliotheca legalis amplissima*, I, Parma 1688.

⁵ Cfr., in particolare, G. ROSSI, *Contributi alla biografia del canonista Giovanni D'Andrea (l'insegnamento di Novella e di Bettina, sue figlie, e i presunti “responsa” di Milancia, sua moglie)*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 1957, p. 1490.

so il traguardo, ancora lontano, della parità effettiva. Si trattava di rimuovere certi ostacoli esterni: difficile, ad esempio credere che il corpo docente (di prima fascia, ma anche di seconda fascia) di una facoltà come Giurisprudenza fosse – nel 1992 – casualmente costituito da soli uomini; in un settore che conta moltissime donne impegnate con successo nelle professioni giuridiche (avvocati, magistrati, notai, ecc.) la mancanza di donne disponibili alla ricerca e alla didattica poteva essere solo un episodio di discriminazione, una forma di ingiustizia”⁶.

La situazione della docenza nelle Facoltà di Giurisprudenza italiane sopra descritta ha grossi riflessi anche nell’ambito della ricerca. Infatti, a differenza di quanto è successo in altri paesi, soprattutto di area anglosassone o nordica, dove i *Gender Legal Studies* e/o la *Feminist Jurisprudence* si sono sviluppati tra gli anni Sessanta e Settanta, in Italia molto poco si è fatto in questi settori.

Come è noto, si tratta di studi che hanno messo in luce l’infondatezza dell’idea di universalità e neutralità del diritto, sostenendone il carattere sessuato, cioè costruito in forme strettamente connesse alla prospettiva maschile. Come scrive Tove Stang Dahl, docente di *Women’s Law* all’Università di Oslo, “l’armamentario giuridico di oggi, neutro rispetto al genere si incontra con una realtà sessuata o, meglio, la realtà sessuata si incontra con il moderno diritto asessuato. È il complicato scambio fra vita e diritto che ne risulta ciò che la ricerca del diritto delle donne intende mappare e capire con l’obiettivo specifico di contribuire all’eguaglianza vera, al riconoscimento dell’egual valore e alla maggiore libertà delle donne”⁷.

Come emerge chiaramente da questa citazione, la *Feminist Jurisprudence* si muove su due livelli: uno di analisi e uno di proposta politica. Al primo livello è volta a comprendere e spiegare le implicazioni di genere contenute nel diritto, che non è maschile per struttura e vocazione, ma in quanto storicamente elaborato dagli uomini. Al secondo livello è impegnata nella formazione di un diritto che prenda atto della diversità dei generi e che si sforzi di capire la condizione giuridica delle donne con l’obiettivo di migliorarne la posizione nella società.

L’8 e il 9 novembre 2011 a Bruxelles si è tenuto l’*European Gender Summit* nel quale sono stati presentati i risultati di una consultazione che ha coinvolto 42 paesi attraverso, principalmente, Università e Istituzioni pubbliche di ricerca.

Sono emersi alcuni temi suscettibili di ulteriori riflessioni: la relazione tra parità di genere e qualità della ricerca è spesso interdipendente; il genere è una dimensione importante della creatività innovativa e deve essere incluso nei programmi di innovazione; le strutture devono realizzare politiche di parità di genere per divenire socialmente più responsabili. Ne consegue la necessità di formare i ricercatori rispetto alla dimensione di genere; di includere la dimensione di genere in ogni ricerca; di assicurare la presenza delle donne, anche attraverso lo strumento delle quote, a tutti i livelli decisionali della ricerca.

Il documento ripetutamente sottolinea che la questione di genere non è una questione femminile ma della società e che la promozione della parità di genere costituisce una priorità europea da perseguire attraverso buone pratiche (ad esempio, rendere la dimensione di genere un requisito per ottenere fondi) e il riconoscimento di un *quality label* alle Università e alle organizzazioni virtuose⁸.

⁶ M.L. ALTIERI BIAGI, *L’Addu 10 anni dopo*, in *Ricerca e didattica all’Università di Bologna. Dieci anni al femminile*, a cura di P. Rossi Pisa, S. Gaddoni, F. Dallari, Bologna 2005, p. 17 ss.

⁷ Per un rapido inquadramento sulla *Feminist jurisprudence* si vedano in particolare G. MINDA, *Teorie post moderne del diritto*, trad. it., Bologna 2001, p. 213 ss. e A. FACCHI, *Il pensiero femminista sul diritto: un percorso da Carol Gilligan a Tove Stang Dahl*, in *Filosofi del diritto contemporanei*, a cura di G. Zanetti, Milano 1999 (da quest’ultimo saggio è tratta la citazione nel testo).

⁸ Si veda *Public Consultation on the Future of Gender and Innovation in Europe*, tratto da <http://www.gender-summit.eu/images/stories/egs-consultation-summaryreport-oct27-small.pdf> (consultato il 2 gennaio 2011).

Sotto questo profilo le Facoltà di Giurisprudenza sono largamente impreparate con riferimento ai due principali compiti che, in stretta connessione l'uno con l'altro, loro competono: la formazione e la ricerca. Come si è detto le ricerche sui temi di genere sono scarsissime e non esistono corsi specifici di *Gender Legal Studies*, *Feminist Jurisprudence* o *Women's Law*, tutt'al più vi sono seminari o moduli all'interno dei corsi ufficiali affidati all'iniziativa di singoli docenti senza alcuna istituzionalizzazione⁹. Questo stato di cose non permette alcuna formazione dei giovani su tali temi, mentre solo dall'educazione, più che dalle quote (che giudico però un "male necessario"), potrà seguire quel cambiamento in grado di creare una cultura di parità capace di incidere sulle politiche e le scelte decisionali.

⁹ Per una panoramica, purtroppo non aggiornata (i dati riguardano il periodo dall'a.a. 1999-2000 all'a.a. 2006-2007) ma ampiamente corredata di tabelle e grafici si veda S. VINEIS, *La situazione degli Womens studies nelle università italiane: i dati di un primo bilancio*, pubblicata sull'Osservatorio dell'Università di Padova di Gender Women's Studies all'indirizzo <http://www.unipd.it/osservatoriogenere/> (consultato il 2 gennaio 2011).

ABORTO SELETTIVO DI GENERE DOCUMENTO DEL CENTRO STUDI GIURIDICI DI-CON-PER DONNE

a cura di Federica Vinci

SOMMARIO: 1. *Sex ratio at birth*. – 2. I dati: *sex ratio* e aborto selettivo di genere. – 3. Aborti selettivi di genere in Europa. – 4. In Italia. – 5. Le metodiche per determinare il sesso fetale. – 6. Cause dell’aborto selettivo di genere. – 7. Criticità. – 8. Implicazioni sociali dell’aborto selettivo di genere. – 9. Le istituzioni internazionali sull’aborto selettivo di genere. – 10. Le istituzioni in Europa. – 11. Provvedimenti legali contro gli aborti selettivi di genere. – 12. Conclusioni e raccomandazioni.

L’ampia disponibilità di tecnologie moderne per la determinazione prenatale del sesso, combinata con l’utilizzo dell’aborto come mezzo di pianificazione familiare, ha condotto negli ultimi quarant’anni ad una pratica che – sebbene prevalentemente localizzata nell’area asiatica – sembra destinata a diffondersi a livello globale: l’aborto selettivo di genere.

La diffusione della diagnosi prenatale per determinare il sesso fetale, associata all’aborto laddove il sesso non risulti essere quello desiderato dai genitori, sta conducendo ad un utilizzo selettivo della tecnologia biomedica che, oltre a sollevare inquietanti questioni etiche ed epistemologiche, ha pesanti ricadute culturali e socio-demografiche. L’impatto che possiede sulla popolazione femminile in fase prenatale, inoltre, è statisticamente più ampio rispetto alla più antica pratica dell’infanticidio, oggi gradualmente sostituita dall’aborto selettivo.

La denuncia dell’aborto selettivo di genere è tuttavia recente: nel 1991 il premio Nobel Amartya Sen pose per la prima volta all’attenzione della politica mondiale l’*hidden gendercide* per il numero preoccupante di *missing daughters*.

Nel 2010 l’Economist riportò alla luce il fenomeno, sottolineando la forte contiguità tra “genocidio” e “genericidio” per il numero impressionante di donne “demograficamente scomparse” nel mondo, paragonabile ad un autentico e ripetuto Olocausto: dai dati a disposizione pare che ogni quattro anni nel mondo muoia un numero di donne pari al numero di vittime mietute dai nazisti. Donne che muoiono nel silenzio, nel ventre della propria madre.

1. *Sex ratio at birth*

Un primo sintomo della sistematica uccisione di feti femmine tramite l’aborto selettivo di genere si può rilevare osservando l’andamento del *sex-ratio at birth*: ossia il rapporto tra i sessi alla nascita, generalmente espresso con il numero di maschi nati ogni 100 femmine.

In natura il rapporto biologicamente normale varia tra 102 e 106 maschi, ma proprio a causa della distorsione selettiva, si è ormai giunti ad oltre 130 maschi ogni 100 femmine. Questo dato evidenzia una netta preferenza per il figlio maschio ed esprime come gli aborti selettivi di genere, da fenomeno nascosto, sono diventati oggi una pratica acquisita, capace di condurre a seri squilibri demografici e sociali, soprattutto nei Paesi del Sud-Est asiatico e dell’Asia centrale, come l’India e la Cina.

2. I dati: *sex ratio* e aborto selettivo di genere

Numero di maschi nati in India ogni 100 femmine:

Anni	1950	1982-1984	2003-2005
Per 100 femmine	108 maschi	109 maschi	113,6 maschi

In India si registrano forti variazioni demografiche in base alle regioni. Se l'area meridionale presenta tassi di *sex-ratio* nella media, sono le regioni settentrionali a presentare forti squilibri, soprattutto nelle zone urbane, tra le donne più istruite e nelle famiglie con un migliore tenore di vita. Così, in base al censimento in India del 2001, il numero di maschi, ogni 100 bambine, era 132 nei distretti del Gurdaspur e del Sanrur (Punjab).

In generale, le distorsioni nella *sex-ratio* aumentano con il numero dei figli già nati, con il risultato che il rapporto è ancora più sfavorevole quando si tratta di secondogenite, terzogenite e così via.

Numero di bambine nate ogni 1000 maschi nel 2001 in famiglie indiane con figli già in vita (in India gli studiosi esprimono il rapporto di *sex-ratio* con il numero di femmine ogni 1000 maschi):

Figli già in vita	1 maschio	1 femmina	2 femmine
Aree rurali	1100 bambine	761 bambine	719 bambine
Aree urbane	1113 bambine	751 bambine	741 bambine

Cina, numero di maschi nati ogni 100 femmine:

Anni	1953	1982	2005
Per 100 femmine	107 maschi	108 maschi	120 maschi

Aree urbane in Cina:

Città/Anni	2000	2005
Pechino	107 maschi/100 femmine	120 maschi/100 femmine
Tianjin	113 maschi/100 femmine	120 maschi/100 femmine
Shangai	116 maschi/100 femmine	120 maschi/100 femmine

3. Aborti selettivi di genere in Europa

Anche nel continente europeo sono presenti Paesi in cui la *sex-ratio* è alterata dalla selezione di genere.

Numero di maschi nati ogni 100 bambine (*World Statistics* 2011):

Paesi	Numero di maschi
Andorra, Bosnia, Lussemburgo, Montenegro, Portogallo, Slovenia	107
Ex Macedonia, Kosovo	108
San Marino	109
Georgia	111
Albania, Armenia, Azerbaijan	112
Altri Paesi	104-106

Osservando i dati, il rapporto numerico tra i sessi appare pesantemente squilibrato, soprattutto in Albania, a causa delle forti pressioni sociali e della preferenza nei confronti del figlio maschio. Ciò nonostante, le autorità albanesi non riconoscono l'aborto selettivo di genere come una pratica diffusa, che ritengono essere solo episodica e limitata.

Va anche segnalato che dopo il crollo dell'Unione Sovietica è stata registrata un'ingente nascita di maschi, rispetto alle femmine, anche in Armenia, Georgia e Azerbaijan.

4. In Italia

Nel 2011 dalla regione Toscana parte la denuncia di aborti selettivi di genere anche in Italia, segnatamente nelle comunità immigrate.

Sebbene manchino dati certi, le tendenze che si profilano sono chiare: secondo quanto rilevato dall'Ars, l'Agenzia Regionale della Sanità, mancano all'appello centinaia di bambine cinesi, indiane e albanesi. La ricerca, condotta in Toscana tra il 2006 e il 2010, evidenzia uno sbilanciamento tra i sessi spiegabile solo con l'aborto selettivo di genere.

Comunità albanese	109 maschi/100 femmine
Comunità cinese	112 maschi/100 femmine
Comunità indiana	141 maschi/100 femmine

Il dato è confermato dall'incrocio con ulteriori statistiche: tendenzialmente bassa è la percentuale di donne appartenenti a tali comunità che abortiscono prima dell'ottava settimana (il 18% delle donne cinesi), quando ancora le analisi per diagnosticare il sesso fetale non sono disponibili. Ciò significa che la gran parte degli aborti avvengono quando è facilmente conoscibile il sesso del nascituro.

5. Le metodiche per determinare il sesso fetale

A partire dagli anni '70 sono state rese disponibili diverse metodiche per diagnosticare il sesso del nascituro. Alcune tra queste vengono ormai utilizzate comunemente: l'ecografia, l'amniocentesi e la villocentesi.

L'ecografia permette di conoscere il sesso del nascituro a partire dalle sedici settimane di gravidanza ed è tecnicamente innocua. Il costo relativamente basso ha contribuito a diffonderla, soprattutto in Asia meridionale e orientale.

Alle metodiche poco invasive ed economiche si è aggiunta, negli ultimi anni, la possibilità di determinare il sesso del nascituro attraverso la semplice analisi del sangue materno. Il test pare inoltre fornire risultati più attendibili dell'ecografia.

L'amniocentesi è stata uno delle prime tecniche utilizzate per l'identificazione del sesso, ma si tratta di un'analisi particolarmente costosa, invasiva e disponibile solo tra la quindicesima e la diciannovesima settimana di gravidanza. Non da ultimo, possiede un rischio di abortività spontanea, indotto dalla metodica, tra lo 0,5 e l'1,5%.

Annoverabile tra i metodi tecnicamente meno innocui, la villocentesi permette di conoscere il sesso del bambino fin dall'ottava settimana di gravidanza tramite il prelievo di una piccola quantità di tessuto coriale, ma con un rischio di aborto iatrogeno del 3,2%: un aspetto affatto trascurabile nella valutazione etica della metodica, in sé già pericolosa per la sopravvivenza fetale.

6. Cause dell'aborto selettivo di genere

La preferenza per i figli maschi ha profonde radici culturali, economiche e religiose, e contribuisce ad alimentare le disuguaglianze di genere.

Tra le ragioni economiche vanno ricordate l'incapacità delle donne di ereditare patrimoni e il sistema della dote, che impone alla figlia femmina il ruolo di colei che impoverisce la famiglia di origine per arricchire quella del marito. In molte società l'eredità patrilineare è connessa anche al dovere dei figli maschi di mantenere i genitori anziani e di occuparsi dei riti funebri, obblighi che le donne sono destinate a non poter rispettare una volta uscite dal nucleo familiare di origine.

Tra le ragioni socio-culturali che rendono sgradita la nascita di una bambina vi sono la conservazione del cognome e la discendenza familiare. Nondimeno le politiche di contenimento delle famiglie svolgono un ruolo decisivo: la politica del figlio unico, con l'inevitabile preferenza per i maschi, adottata in Cina, ne è un esempio.

A queste motivazioni si aggiungono la necessità di bilanciare la composizione familiare e quella di limitare il numero dei suoi componenti per ragioni meramente economiche: sotto questo profilo i dati mostrano che i genitori con uno o più figli dello stesso sesso, tendono a "pilotare" il sesso della prole successiva.

7. Criticità

L'aborto selettivo di genere conduce a riflessioni particolarmente delicate perché sottende un'interazione problematica tra diritti, etica e tecnologia.

La possibilità pratica di scegliere il sesso del nascituro, infatti, solleva un dibattito che coinvolge valori difficilmente negoziabili, che né la legalizzazione dell'aborto, né gli sforzi per ottenerne un'accettazione sociale condivisa – tramite la sua legittimazione – riescono a tacitare.

È indubbio che tale pratica metta in gioco valori fondamentali quali la dignità degli esseri umani, la non discriminazione e la tutela dei diritti dell'individuo.

Essa, inoltre, si va ad inserire nell'alveo della disciplina dell'aborto, culturalmente ritenuto un diritto della donna, che tuttavia, esercitato in queste forme estreme, finisce per rivelarsi con maggiore evidenza una delle manifestazioni più gravi di violenza contro le donne stesse, così come sottoli-

neato anche dall'OMS. Nella specie, la legalizzazione dell'aborto, risultato di battaglie ideologiche in nome della libertà e dell'emancipazione femminile, ha permesso paradossalmente di farne uno strumento di discriminazione di genere, compromettendo la possibilità stessa di nascere donna.

In tal senso, diversi sono i problemi che solleva e numerosi gli interventi urgenti che impone, non solo da parte delle autorità nazionali e internazionali, ma da parte di tutti gli attori che si muovono sulla scena politica, giuridica e sociale a livello locale e globale.

8. Implicazioni sociali dell'aborto selettivo di genere

Lo squilibrio demografico nel rapporto tra i sessi costituisce una grave minaccia per la sicurezza sociale.

Tanto in India quanto in Cina è stato rilevato un rapporto diretto tra l'incremento della criminalità e la prevalenza della presenza maschile: per questo i governi stanno predisponendo misure preventive volte a limitare i rischi, anche per mezzo di forme di inasprimento delle sanzioni penali.

L'impossibilità di trovare moglie, per molti giovani maschi, sta diventando la principale causa di diffusione di un inquietante fenomeno sociale: il *bride trafficking*. Soprattutto in Cina e in Corea, le famiglie più indigenti vendono le proprie figlie in cambio di denaro. Attraverso un intermediario, vengono cedute a uomini che intendono sposarsi, mascherando dietro un reale matrimonio questa autentica forma di tratta delle donne.

Sotto il profilo sociale, vanno denunciate le gravi forme di discriminazione contro le donne e le bambine: donne che, costrette ad abortire, vengono abbandonate dai mariti quando non riescono a mettere al mondo figli maschi, e bambine concepite e mai nate, discriminate ancor prima di nascere.

Per molte donne, inoltre, il senso di colpa per avere ripetutamente abortito, oltre all'essere obbligate a riprodursi nel tentativo continuo ed insistente di dare alla luce un figlio maschio, sono tra le principali cause di suicidio tra le cinesi con un'età compresa tra i quindici e i trentaquattro anni residenti nelle campagne, dove la percentuale di suicidi femminili è tra le più alte al mondo.

9. Le istituzioni internazionali sull'aborto selettivo di genere

La pratica della selezione prenatale del sesso è divenuta in anni recenti oggetto di attenta analisi da parte delle istituzioni internazionali, nel tentativo di proteggere, garantire e rendere effettivi i diritti delle donne.

Numerosi documenti e convenzioni in materia di violenza contro le donne denunciano e vietano gli aborti selettivi di genere. Tra questi vanno ricordati:

– la *Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women* (1979): prevede l'eliminazione dei pregiudizi e delle consuetudini basati sulla pretesa superiorità di un sesso rispetto all'altro;

– la *Convention on the Rights of the Child* (1989);

– l'*International Conference on Population and Development* (1994): il programma di azione prevede l'eliminazione delle discriminazioni nei confronti delle bambine, inclusa la selezione prenatale del sesso;

– la *Piattaforma d'Azione di Pechino* (1995): contiene un elenco di pratiche violente contro le donne, tra le quali la selezione prenatale del sesso;

– l'*International Covenant on civil and political Rights* (1996);

– l'*International Covenant on economic, social and cultural Rights* (2000): promuove la prevenzione e la cura delle malattie che colpiscono le donne e la diffusione di strutture dove poter praticare aborti sicuri.

Numerose sono anche le istituzioni che operano per la lotta e la difesa dei diritti delle donne, tra le quali l'UNFPA (*United Nation Population Fund*), l'UNICEF (*United Nations Children's Fund*), l'UN Women (*United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women*), il WHO (*World Health Organization*), l'OHCHR (*Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights*).

Nel giugno del 2011 le Nazioni Unite hanno emanato un documento che analizza la situazione attuale della selezione prenatale in base al sesso, evidenziando la necessità di dati più attendibili, di elaborare linee-guida che regolino un uso più responsabile delle tecniche di diagnosi prenatale e l'importanza del ruolo dei mass-media per la diffusione di una cultura positivamente orientata nei confronti delle bambine e delle donne in generale.

10. Le istituzioni in Europa

Dai dati a disposizione sulla diffusione della selezione prenatale di genere in Europa, i paesi balcanici sembrano essere i più interessati al fenomeno, soprattutto a partire dagli anni '90, un periodo colpito da conflitti internazionali, instabilità politica e forte crisi economica.

Sotto il profilo normativo, la Convenzione di Oviedo del 1997 (Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e la dignità dell'essere umano riguardo alle applicazioni della biologia e della medicina) all'art. 14 vieta l'uso delle tecniche di fecondazione assistita per scegliere il sesso del nascituro, salvo che sia in vista di evitare una malattia ereditaria legata al sesso. La possibilità di selezionare gli individui in base alla presenza di patologie genetiche attiva atteggiamenti eugenetici che, come per la mera selezione prenatale del sesso del nascituro, non si giustificano all'interno di ordinamenti giuridici fondati sulla tutela della dignità e dell'identità di ciascun individuo umano.

Nel 2011, inoltre, il Consiglio d'Europa ha adottato una nuova convenzione, che segna un ulteriore passo avanti nella lotta alla violenza contro le donne: la *Convenzione sulla prevenzione e la lotta alla violenza contro le donne e la violenza domestica*, che sebbene non faccia esplicito riferimento alla selezione prenatale del sesso, contiene previsioni sulla violenza psicologica sulle donne e condanna le pratiche di aborto forzato senza il previo consenso e la completa comprensione della procedura.

Il dibattito più recente sull'aborto selettivo di genere pare essere destinato a proseguire in seno al Consiglio d'Europa. Una mozione d'iniziativa italiana e firmata da ventuno parlamentari sollecita una risoluzione in materia, denunciando la dilagante diffusione del fenomeno in tutto il mondo e le gravi conseguenze di esso in termini di squilibrio demografico, di economia globale e stigmatizzando la diffusione – eticamente riprovevole – di tecnologie per la determinazione selettiva del sesso.

Proprio dalla mozione sono scaturite ulteriori iniziative del Consiglio d'Europa che, sebbene non vincolanti per gli Stati membri, focalizzano l'attenzione sul problema e operano a livello di *soft law*. Così è del 16 settembre 2011 la relazione della Commissione sulle Pari Opportunità, che analizza la questione della selezione prenatale in base al sesso e propone delle bozze di risoluzione e di raccomandazione, adottate il 3 ottobre successivo.

Tali interventi testimoniano una crescente preoccupazione a livello internazionale per la selezione prenatale del sesso, condannano le pratiche lesive dei diritti delle donne, sollecitano studi da

parte del Comitato Direttivo per la Bioetica e la sensibilizzazione dell'opinione pubblica soprattutto nei Paesi dove gli squilibri sono più radicati.

Infine, ma non da ultimo, la Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea (2000) sancisce all'art. 3 il divieto di pratiche eugenetiche nell'ambito della medicina e della biologia, con particolare riguardo per le pratiche selettive.

11. Provvedimenti legali contro gli aborti selettivi di genere

Alcuni dei Paesi – dove maggiore è lo squilibrio nel rapporto tra i sessi a causa della pratica radicata dell'aborto selettivo di genere – hanno adottato una serie di misure volte a ridurre il problema, introducendo limiti all'uso indiscriminato delle tecnologie biomediche e modifiche all'ordinamento in materia di successione a favore delle donne, oltre ad alcune iniziative concrete per il sostentamento e il miglioramento delle condizioni di vita delle bambine.

A partire dal 1995 la Cina ha vietato gli aborti selettivi di genere e ha promosso una campagna di sensibilizzazione a favore delle figlie femmine – nota come *Care for Girls* – che prevede incentivi economici per le famiglie che non abortiscono le bambine, la promozione di una cultura favorevole alle donne e sostegno ai matrimoni matrilineari.

Tuttavia, la politica ancora attuale del figlio unico mal si concilia con questo progetto, soprattutto se si considera che solo le coppie residenti nelle zone rurali possono accedere al secondo figlio, ma solo se il primo non è maschio. In tal senso, la preferenza per la prole maschile è ancora culturalmente radicata.

In India, negli ultimi vent'anni il governo ha adottato una serie di misure per limitare l'uso della diagnosi prenatale, prevedendo programmi a sostegno delle famiglie che accolgono la nascita delle bambine, in termini economici e di istruzione.

Nel 2004 le norme sulla capacità a succedere sono state modificate, aprendo la successione anche alle figlie in condizione di parità con i figli maschi.

Le restrizioni circa l'uso delle tecniche di diagnosi prenatale consentono la comunicazione della diagnosi del sesso fetale solo per motivi medici e vietano l'aborto selettivo, prevedendo aspre sanzioni per i contravventori. Tuttavia, malgrado gli interventi legislativi, pare sia molto facile aggirare le leggi: per esempio, comunicando il sesso del bambino in silenzio (come in India, dove se il bambino è maschio il medico fa un segno di “vittoria” con la mano e dove perseguire i trasgressori è praticamente impossibile).

In tal senso, va osservato che previsioni legislative restrittive possono paradossalmente nuocere alla salute delle donne, obbligate ad aborti anche forzati, con metodi e in strutture clandestine. Resta, infatti, a monte un serio problema culturale che impedisce ancora di riconoscere la reale parità tra i sessi e pari possibilità di vita e di sviluppo a ciascuna persona umana.

12. Conclusioni e raccomandazioni

La selezione prenatale del sesso attraverso gli aborti potrebbe incidere sulla stabilità sociale ed economica del mondo, soprattutto nei paesi asiatici che sono i più colpiti da questo fenomeno.

In Europa, solo di recente la questione ha cominciato a suscitare l'interesse delle istituzioni e dell'opinione pubblica e richiede urgentemente studi, programmi e interventi legislativi guidati dal rispetto per la dignità umana e i diritti delle donne, di cui il Centro Studi Giuridici Di-con-per Donne intende farsi parte attiva secondo i propri ambiti di ricerca e di attività.

I provvedimenti che risultano indifferibili per una conoscenza più approfondita del fenomeno e per la messa a punto di adeguate strategie di azione sono ad ampio raggio:

- la raccolta di dati più affidabili e precisi sul rapporto tra i sessi alla nascita provenienti dal maggior numero di fonti possibili: censimenti, anagrafi, indagini sulla popolazione e studi quantitativi, tanto a livello nazionale quanto sub-nazionale per determinare l'effettiva portata del fenomeno;
- la disposizione di programmi di sensibilizzazione che coinvolgano anche organizzazioni non governative e soprattutto *mass-media*, al fine di suscitare interesse intorno al dibattito e diffondere informazioni sicure e attendibili;
- l'elaborazione da parte di organismi etici di linee-guida sull'uso delle tecniche biomediche al fine di promuoverne un uso responsabile, evitando possibili distorsioni a fini selettivi e allo stesso tempo assicurare l'accesso delle donne a strutture sanitarie controllate onde evitare procedure abortive clandestine;
- intensificare gli sforzi per elevare lo status delle donne nella società e garantire l'effettiva applicazione delle leggi e delle politiche in materia di parità di genere e non discriminazione;
- monitorare e analizzare il quadro normativo dei singoli Stati, elaborando provvedimenti su larga scala per eliminare le ragioni economiche e sociali che ancora conducono alla preferenza per il figlio maschio: il sistema della dote, la capacità di ereditare, l'istruzione, l'accesso al mercato del lavoro.

Giacché sono le norme sociali radicate che determinano la preferenza per il figlio maschio, deve essere proprio questo il terreno dove contrastare gli aborti selettivi di genere.

La condanna della pratica della selezione prenatale del sesso non può fermarsi alla stigmatizzazione di un fenomeno che affonda le sue radici in una cultura della disuguaglianza di genere che intensifica il clima di violenza contro le donne: è il sostrato culturale che occorre modificare, all'interno delle famiglie e nelle reti sociali, promuovendo il valore delle donne, l'importanza del loro apporto nella società e in tutti gli ambiti in cui si sviluppa la vita.

A tal fine è necessario rompere il silenzio in cui le *missing daughters* sono scomparse, favorendo il confronto e la comunicazione, ossia strumenti di conoscenza condivisi e fortemente sollecitati dal Centro Studi Giuridici Di-con-per Donne.

Il miglioramento dei livelli di istruzione, i supporti giuridici e politici, le campagne di informazione e comunicazione devono rendere le donne – da sempre soggetti deboli – consce dei loro diritti e dell'ingiustizia delle pratiche più arcaiche che ledono deliberatamente la loro dignità. In tal senso, riprendendo le parole di Virginia Woolf, è necessario «trovare nuove parole e inventare nuovi metodi» per combattere la *guerra globale contro le bambine*. Anche il Centro Studi Giuridici Di-con-per Donne si propone di contribuirvi, incoraggiando una cultura della parità di genere basata sulla riflessione scientifica oggettiva, problematica e mai autoreferenziale. Al centro di ogni suo interesse, infatti, c'è il valore inestimabile di ogni essere umano, uomo e donna, con la sua dignità, la sua identità e i suoi diritti, in qualunque fase della sua esistenza, dal concepimento alla morte naturale.

BIBLIOGRAFIA/SITOGRAFIA

- AMATO MANGIAMELI A.C., *Corpi docili, corpi gloriosi*, Torino, 2007.
- BOCCI M., *Aborti selettivi sulla base del sesso*, in *la Repubblica*, Cronaca di Firenze, 8 dicembre 2011.
- BOCCI M., MONTANARI L., *Il mistero delle 500 bimbe mai nate in Toscana*, in *Repubblica*, Cronaca di Firenze, 13 novembre 2011.
- BOLTANSKI L., *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Milano 2004.
- CONSIGLIO D'EUROPA, *Prenatal sex selection, Report by Committee on Equal Opportunities for Women and Men*, 16 settembre 2001.
- CONSIGLIO D'EUROPA, *Prenatal sex selection, Opinion by Social, Health and Family Affairs Committee*, 27 settembre 2011.
- CONSIGLIO D'EUROPA, *Prenatal sex selection, Recommendation*, 3 ottobre 2011.
- CONSIGLIO D'EUROPA, *Prenatal sex selection, Resolution*, 3 ottobre 2011.
- CROSIGNANI P.G., *La contraccezione*, Milano 2011.
- D'AGOSTINO F., *Bioetica e biopolitica, ventuno voci fondamentali*, Torino, 2011.
- DEL RE G.M., *Le bambine? Scartatele prima di nascere*, in *Avvenire*, 14 luglio 2011
- DE SIMONE E., *Speriamo che sia maschio. Gendercide, una guerra mondiale contro le figlie femmine*, 2010, <http://loccidentale.it/articolo/gendercide, una-nuova-guerra-mondiale-ma-contro-le-bambine.0087772>
- FIZZOTTI V., *La guerra della Cina alle donne*, in *Il Foglio*, 7 maggio 2011.
- GAMBINO G., *Diagnosi prenatale. Scienza, etica e diritto a confronto*, Napoli, 2003.
- MELDOLESI A., *Quattro idee per la Toscana*, 2011, <http://annameldolesi.italianieuropei.it/2011/11/quattro-idee-per-la-toscana/http://annameldolesi.italianieuropei.it/2011/11/300/>
- MELDOLESI A., *Una battaglia per tutti*, 2011, <http://annameldolesi.italianieuropei.it/2011/11/300/>
- MELDOLESI A., *Mai nate. Perché il mondo ha perso 100 milioni di donne*, Milano 2011.
- MIELE L., *Cina choc: donna costretta ad abortire al settimo mese*, in *Avvenire*, 15 giugno 2012.

- MOIOLA P., LANO A., *Donne per un altro mondo*, San Pietro in Cariano 2008.
- MORIGI A., *Gli albanesi non fanno nascere le femmine*, in *Libero*, 29 novembre 2011.
- PISTELLI F., *Mancano all'appello 500 bambine*, in *Italia Oggi*, 16 novembre 2011.
- PUZZO C., *I reati sessuali*, Sant'Arcangelo di Romagna 2010.
- RETFERD R.D., ROY T.K., *Factors affecting sex-selective abortion in India and 17 major states*, 2003, <http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10125/3488/NFHSsubj rpt021.pdf;jsessionid=A2B82F20FC1408438A63E665BCF2C178?sequence=1>
- SAMBUELLI L., *Considerazioni su "Birth power. The case of surrogacy"*, in *Rivista di diritto civile*, 1994, parte 1.
- SANDEL M.J., *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Milano 2008.
- SCANDROGLIO T., *Sulle bambine «scartate» l'Onu predica bene*, in *Avvenire*, 23 giugno 2011.
- SEN A., *Missing women: social inequality outweighs women's survival advantage in Asia and north Africa*, in *British medical journal*, 304, 1992.
- SPINELLI B., *Femminicidio. Dalla denuncia sociale al riconoscimento giuridico internazionale*, Milano 2008.
- THE ECONOMIST, *Gendercide*, 2010, <http://www.economist.com/node/15606229>
- UNFPA *Guidance Note on Prenatal Sex Selection*, 2010, http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2010/guidenote_prenatal_sexselection.pdf
- WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Preventing gender-biased sex selection: an interagency statement OHCHR, UNFPA, UNICEF, UN Women and WHO*, Ginevra 2011.

€ 15,00 (IVA inclusa)

ISBN/EAN



9 788834 828892