

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Il femminismo scomodo di una *Political Theorist*

The Uncomfortable Feminism of a *Political Theorist*

Paola Rudan

Università di Bologna

paola.rudan@unibo.it

ABSTRACT

A partire dalla pubblicazione della traduzione italiana di *La politica fuori dalla storia*, di Wendy Brown, il saggio discute due questioni centrali per la teoria politica femminista contemporanea: la rivendicazione di diritti e la politica della differenza sessuale. Rispetto al primo tema, la peculiare posizione di Brown – la sua ben nota critica e la sua concezione dei diritti come significanti vuoti che hanno storicamente e ancora possono catalizzare potenti istanze politiche – è letta attraverso la sua articolazione del rapporto tra teoria e politica; quanto al secondo tema, si suggerisce che il discorso di Brown permetta di sottolineare i rischi impliciti nella politica della differenze sessuale quando essa non si misuri con la capacità del potere contemporaneo di alimentarsi di differenze, e in particolare quando “il soggetto” – per quanto “differente” – continua a essere pensato come presupposto inevitabile del discorso politico.

PAROLE CHIAVE: Brown, Diritti, Differenza Sessuale, Potere.

Moving from the publication of the Italian translation of Wendy Brown's *Politics out of History*, the essay discusses of two crucial issues for contemporary feminist political theory: the demand for rights and the politics of sexual difference. Concerning the first one, Brown's peculiar position – her well known critique of rights and her conception of rights as an empty signifier that historically did and still could catalyze powerful political instances – is read through a close understanding of her conception of the relationship between theory and politics. Concerning the second one, it is argued that Brown's discourse allows to point out the risks implied by the politics of sexual difference both when it does not understand that difference could be a lever for the reproduction of contemporary political power, most of all when “the subject”, however “different”, is conceived as the unavoidable premise of political discourse.

KEYWORDS: Brown, Rights, Sexual Difference, Power.

Mi piacerebbe, in queste pagine, sviluppare alcune delle suggestioni emerse nel corso del seminario *Libertà e potere nella riflessione femminista contemporanea*, organizzato in occasione della pubblicazione della traduzione italiana del volume di Wendy Brown, *La politica fuori dalla storia*¹. Il titolo del seminario rivela l'intento di usare il libro come pretesto per una discussione più ampia, e per questo non mi limiterò ad analizzare gli spunti offerti dall'analisi di Brown, come ho avuto modo di fare, se pure sinteticamente, nella mia prefazione al testo, ma proverò a leggerli sul terreno accidentato di alcune questioni che, per il femminismo contemporaneo, risultano in qualche modo irrisolte. Il che le rende ricche, produttive, scomode.

Senz'altro scomode sono le provocazioni che Brown avanza nei confronti del discorso dei diritti². Quest'ultimo non è mai stato facilmente maneggiabile per donne e femministe, che per appropriarsene hanno dovuto fare i conti con la sua costituzione patriarcale, con la definizione sessuata del soggetto che di quei diritti è portatore, con il potere sessuale che quel discorso ha veicolato. Eppure, dei diritti non è facile liberarsi, e anzi il loro linguaggio continua a saturare il dibattito teorico e politico, non solo femminista, mentre d'altra parte sempre più la cittadinanza si rivela essa stessa «satura», ormai incapace di ogni ulteriore espansività³. Questa saturazione sembra pienamente riconosciuta da Brown quando registra il crollo delle promesse liberali d'inclusione e uguaglianza, e con esse di ogni concezione della storia che vada sotto l'insegna del progresso⁴. Come proverò a sostenere, tuttavia, la sua critica non coincide con la negazione della valenza politica ed efficacemente emancipativa che i diritti hanno storicamente espresso, né si sostanzia in un loro rifiuto. Più prosaicamente, lei sa di non essere nella posizione di rifiutare alcunché, nella posizione, cioè, di una *political theorist* che non ha soluzioni da offrire, ma può permettersi di spingere la realtà oltre se stessa per individuare i punti ciechi e i tranelli che il potere è pronto a tendere a quanti lo contestano, fagocitando all'interno dei propri codici coloro che tentano di sfuggirgli. Si tratta di una posizione che può essere spietata perché è privilegiata, perché non confonde *politics* e *policy*, perché non ambisce a dare un'indicazione pratica ma a osservare e comprendere spregiudicatamente *la politica come potere*.

L'identificazione è particolarmente scomoda per quelle femministe che hanno asserito che *politica e potere non sono la stessa cosa*⁵. Leggere Brown

¹ W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*, introduzione e cura di P. Rudan, traduzione di A. Minervini, Roma-Bari 2012.

² Cfr. in particolare W. BROWN, *Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the Jewish Question*, in A. SARAT - T. KEARNS (eds), *Identity, Politics and Rights*, Ann Arbor 1995, pp. 85-130.

³ M. PICCININI, *Cittadinanza in saturazione. Note per una critica dei diritti*, in «Derive Approdi» 24/2003-2004.

⁴ Cfr. W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*, part. cap. 1.

⁵ DIOTIMA, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Napoli 2009.



accanto alla filosofia della differenza italiana risulta, a mio parere, particolarmente istruttivo, benché complicato da questa fondamentale distanza. Ci sono punti di convergenza cruciali, che hanno a che fare proprio con la critica al discorso dei diritti. E tuttavia, nell'operazione di risignificazione della politica che il femminismo della differenza opera alla luce – o all'ombra – dell'ordine simbolico della madre, sembra aprirsi lo spazio di una rischiosa «ontologizzazione» delle posizioni che bordeggia, sia pure al di fuori dell'azione disciplinare delle istituzioni e dei diritti osservata da Brown, la politica dell'identità che lei ostinatamente critica. L'estraneità al potere che quell'operazione rivendica risulta in ultima istanza poco avveduta di fronte all'azione – contestuale, storicamente determinata – di un potere che non funziona solo per *omologazione* (questo sarebbe l'effetto dell'ideale di uguaglianza), ma che si alimenta di differenze. Mi rendo conto che il confronto che propongo si apre al terreno scivoloso, e che mi pare non essere sufficientemente esplorato, dell'incommensurabilità tra una riflessione che pretende di collocarsi nell'ambito sempre ostile delineato dall'ordine simbolico e un'epistemologia di matrice foucaultiana come quella di Brown che, se non sconfessa quell'ordine alla luce della sua pretesa totalizzante e della sua tendenziale astoricità, quanto meno ne relativizza il peso⁶. Sono cioè consapevole che nella mia trattazione resterà sempre implicito il problema, che non ho lo spazio né la pretesa di affrontare o risolvere, del rapporto tra il femminismo e la psicanalisi. Su questo resterò dunque elusiva, permettendomi però di suggerire che le due posizioni si toccano nel punto in cui la critica alla concezione moderna del soggetto apre la strada a una nostalgia per il soggetto stesso alla quale neppure la riflessione di Brown – spietata nel denunciare gli *attaccamenti feriti* ai discorsi, alle promesse mancate e ai concetti di una modernità in crisi – riesce a sottrarsi. La posizione scomoda della *political theorist* si rivela fin troppo scomoda anche per lei. Eppure, forse, quella scomodità è il privilegio alla quale il femminismo non dovrebbe rinunciare.

Diritti e privilegi

«Potere, potere, potere. In prima e ultima istanza, tanto in termini marxiani quanto in termini foucaultiani, le modalità storicamente specifiche del potere sono ciò che cerco di individuare nelle vicissitudini dei diritti basati sulle identità, che spesso sembrano esacerbare e accelerare le produzioni disciplinari che conferiscono loro impeto»⁷.

⁶ Così proprio Brown, che definisce «astorico e transculturale» il complesso di Edipo, in W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*, p. 50.

⁷ W. BROWN, *Revaluing Critique: A Response to Kenneth Baynes*, in «Political Theory», 28/2000, pp. 469-479, p. 477.

Con queste parole, Wendy Brown fa luce sul significato e l'intento che muovono la sua critica al discorso dei diritti di fronte ad alcune delle indignate obiezioni che le vengono mosse da una parte della teoria politica femminista di matrice liberale⁸. Quelle parole non costituiscono solo una sintesi efficace del problema che, in modo persistente, attraversa la sua riflessione – il riconoscimento del nesso tra le forme tardo-moderne di dominio e le pratiche e i linguaggi che quel dominio contestano, la reciproca implicazione tra potere e libertà – né solo esplicitano alcune delle fonti più rilevanti – accanto a Nietzsche e Weber – della sua analisi. L'accento sul potere, l'insistenza sul potere, lo sguardo quasi ossessivo di Brown sul potere sono ciò che conferisce alla sua riflessione uno spessore irriducibilmente storico, ostinatamente rivolto al presente, ostile a qualunque generalizzazione. L'intreccio tra Marx e Foucault, a partire dal quale Brown sviluppa la sua critica al discorso dei diritti, coincide appunto con una strategia di storicizzazione. Mettendo a tema le distanze tra i due autori, e in particolare riconoscendo e contestando la riduzione «economicistica» del discorso marxiano operata da Foucault⁹, la *political theorist* americana propone un'"attualizzazione" della *Questione ebraica* di Marx, condotta in un contesto «post-moderno» nel quale i diritti sono rivendicati da soggetti collettivi a partire dalla politicizzazione della loro condizione di subordinazione, oppressione, discriminazione. Brown non si limita perciò a criticare l'universalismo astratto dei diritti, il quale presuppone e garantisce le differenze e le gerarchie che solcano la società civile facendo dello Stato il mediatore necessario – che si presume neutrale – tra l'individuo e la sua libertà¹⁰, ma porta alla luce il paradosso per il quale, nel presente, i diritti rivendicati da un gruppo per porre fine alla propria oppressione sono conferiti appunto agli individui, trasformando le determinazioni di razza, classe e genere, foucaultianamente intese come «effetti» sociali, in «attributi delle persone», che vengono con ciò ipostatizzati e naturalizzati¹¹. Il testo marxiano, in altri termini, è letto alla luce di una concezione disciplinare del potere liberale che *produce identità* e fa dei diritti uno strumento della loro amministrazione¹². Una simile concezione del potere permette a Brown di mostrare l'operazione di spolitizzazione messa in atto dalle politiche orientate a correggere le di-

⁸ K. BAYNES, *Rights as Critique and the Critique of Rights. Karl Marx, Wendy Brown, and the Social Function of Rights*, «Political Theory», 28/2000, pp. 451-568. Su un versante molto diverso, di sostegno delle richieste di risarcimento in favore dei discendenti degli schiavi e delle vittime della segregazione razziale, si veda L. BALFOUR, *Reparations after Identity Politics*, «Political Theory», 33/2005, pp. 786-811.

⁹ W. BROWN, *States of Injuries. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995, pp. 13-14. Per una più ampia discussione di questo testo, mi permetto di rimandare al mio *Sulla critica femminista dell'ordine liberale. In margine a un libro di Wendy Brown*, «Storicamente», 3/2007 (<http://www.storicamente.org/03rudan.htm>).

¹⁰ W. BROWN, *States of Injuries*, pp. 102-103.

¹¹ *Ibid.*, pp. 109-115.

¹² *Ibid.*, p. 59.



scriminazioni, che neutralizzano le differenze delle «identità politicizzate», riconducendole all'universalismo fittizio della comunità politica e riducendole a «categorie» che «normalizzano» gli effetti del potere sociale e li «normativizzano»¹³.

La prospettiva offerta da Brown è in forte continuità con la riflessione femminista attorno al tema dei diritti, e in particolare con la denuncia del carattere fittizio e parziale – maschio, bianco, proprietario – dell'universalismo moderno. Proprio nel 1995, quando pubblica il suo *States of Injury*, questa “tradizione critica” faceva sentire tutto il suo peso nell'ambito della Conferenza delle donne di Pechino dove, come ha osservato Raffaella Baritono, si esprimevano due differenti tendenze, in reciproca tensione: da una parte, il portato di una riflessione che aveva sottolineato la difficoltà di esprimere la ricchezza e la complessità della soggettività femminile attraverso il linguaggio dei diritti, e la necessità di non ridurre quest'ultimo a un'accezione solo giuridica e morale, ma di calarlo «nella realtà e nella sostanza delle relazioni sociali e di genere». Dall'altra, la spinta – sollecitata soprattutto dalle donne del sud del mondo – a mettere in questione la pretesa universalistica del soggetto “Donna” che aveva sostenuto l'invocazione di una sorellanza globale ma che non aveva tenuto conto delle differenze tra le donne determinate dalla loro specifica collocazione e dall'intreccio delle linee di classe, etnia, razza che definiscono l'identità soggettiva. Nel campo di tensione tra queste due spinte diventava possibile non solo riconoscere la lunga durata, e dunque la rilevanza storica, della mobilitazione delle donne per il riconoscimento dei diritti, ma anche offrire una risignificazione del concetto attraverso la messa in questione delle sue coordinate essenziali – come la separazione tra pubblico e privato – e l'assunzione di una dimensione transnazionale della comunicazione tra le donne e delle loro rivendicazioni¹⁴. La critica al discorso dei diritti, in questo contesto, non comportava un rifiuto del loro linguaggio, ma permetteva di portare alla luce «il mancato sviluppo delle loro potenzialità», aprendo con ciò la strada alla ricerca di un nuovo universalismo¹⁵.

Rispetto a quest'ambizione, resa possibile da una concezione dei diritti come “promessa mancata” ma ancora gravida di potenziale, il femminismo di Brown risulta senz'altro scomodo. La *political theorist* americana, infatti, sconfessa la possibilità di guardare ancora al futuro in termini progressivi. La sua sfida di pensare la politica «fuori dalla storia» invoca la necessità di fare i conti con un presente globale che fa precipitare ogni concezione lineare e

¹³ *Ibid.*, p. 66.

¹⁴ Cfr. R. BARITONO, *Femminismi in un contesto globale. Appunti per un'analisi storica e una riflessione teorica*, «Contemporanea», 4/2007, pp. 721-729, pp. 726-728.

¹⁵ *Ibid.*, p. 729.

progressiva del tempo, e con esse la capacità espansiva dei concetti di libertà e uguaglianza che già Koselleck aveva individuato come l'apertura tutta moderna alla loro «democratizzazione»¹⁶. Tuttavia, l'indicazione di Brown non coincide con una negazione del valore che si è espresso storicamente attraverso le rivendicazioni di diritti, né significa «prescrivere» ai movimenti sociali in generale, e alle donne in particolare, di abbandonare una volta per tutte il loro linguaggio. Con Marx, Brown ammette che i diritti sono stati effettivamente l'espressione di un progresso rispetto all'«identificazione degli individui con i poteri sociali che li stratificavano e li dominavano», dunque con le immutabili gerarchie della società feudale¹⁷, e al contempo riconosce che essi hanno svolto una funzione galvanizzante per i movimenti – come quello dei neri per i diritti civili – che li hanno rivendicati per *uscire* dalla loro condizione di oppressione, per mettere in questione i rapporti di potere che la determinavano¹⁸. Con uno sguardo rivolto al presente, si spinge ad affermare che

«I diritti sarebbero più effettivi se rimanessero privi di contenuti, se non fossero legati a identità particolari né finalizzati a risarcire specifiche violazioni e se, piuttosto, funzionassero per articolare un universale politico che, come un'ideale o una visione, servisse a criticare lo *status quo* della disuguaglianza, e dunque a contestarlo politicamente, anziché giuridicamente»¹⁹.

Attorno a questa osservazione si produce un'interessante convergenza tra Brown e un altro eminente oppositore del discorso dei diritti, distante nel tempo non meno che nelle intenzioni. La crociata anti-giusnaturalistica di Jeremy Bentham riposava precisamente sul riconoscimento che i diritti naturali non fossero altro che significanti vuoti, capaci di catalizzare istanze di rifiuto dei rapporti di potere esistenti e dunque di giustificare l'insubordinazione al sovrano non meno che la contestazione dell'ordine sociale e della sua struttura proprietaria²⁰. Il positivismo giuridico del filosofo inglese – che, sia detto per inciso, è forse uno degli autori che meglio permette di osservare la natura produttiva e non semplicemente repressiva della sovranità moderna e del suo linguaggio, quello del diritto, riconfigurando così la concezione del potere disciplinare²¹ – serviva precisamente a neutralizzare quel potenziale sovversivo,

¹⁶ Cfr. ancora il primo capitolo di W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*, e R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Genova 1986.

¹⁷ W. BROWN, *Revaluing Critique*, p. 475.

¹⁸ W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*, p. 27.

¹⁹ W. BROWN, *Revaluing Critique*, p. 470.

²⁰ La più nota sintesi della critica di Bentham è in J. BENTHAM, *Nonsense upon Stilts, or Pandora's Box Opened*, in P. SCHOFIELD - CATHERINE PEASE-WATKIN - C. BLAMIRE (eds) *Rights, Representation and Reform: Nonsense upon Stilts and other Writings on the French Revolution*, Oxford 2002, pp. 317-401.

²¹ La stessa Brown ritiene che, diversamente da quanto afferma Foucault, il discorso disciplinare non si *sostituisce*, storicamente, a quello dei diritti ma che i diritti siano, sin dal principio, «una pratica potenzialmente disciplinare» (W. BROWN, *States of Injury*, p. 99). A tal riguardo si rimanda anche a A. HUNT - G. WICKHAM, *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*, London-Boulder 1994.



facendo dei diritti la forma giuridificata delle gerarchie e delle differenze di potere presenti nella società. Proprio nella misura in cui riconosce questa funzione, Brown indica la potenzialità che sta nel mantenere vuoto il significato dei diritti. Una prospettiva, questa, che permette di cogliere l'apertura di quel momento «originario» del femminismo all'altezza del quale la rivendicazione dell'uguaglianza da parte delle donne apriva la strada a un imprevisto «qualcosa di più», alla radicale messa in questione dei presupposti logici e politici dell'universalismo e del potere sessuale che su di esso si fondava²². A questo scopo, tuttavia, non è sufficiente riconoscere che le donne sono state escluse dal loro godimento, ma ammettere che *non possono* avere luogo nella *civitas dei* che sui diritti è stata edificata. Soltanto così si può tenere aperto lo scarto tra la capacità di mobilitare, di catalizzare istanze di libertà e di accumulare potenza che i diritti ancora offrono, anche alle donne, e la necessità di restare allerta rispetto alla capacità del potere contemporaneo di «colonizzare» quelle istanze, ricodificandole all'interno dei propri regimi discorsivi e istituzionali²³.

Alla luce di questo scarto si comprende meglio perché Brown non sia interessata a «colmare» il vuoto di significato dei diritti. Non solo perché in quel vuoto consiste il loro potenziale politico, ma anche perché con ciò investirebbe la teoria di una funzione normativa che lei espressamente rifiuta. In questo senso, quanti leggono la sua critica dei diritti come un complessivo rifiuto non solo trascurano il profilo storico della sua riflessione, ma anche perdono di vista quell'essenziale distinzione tra teoria e politica che la muove. Come mostra il suo riferimento all'«universale politico come visione» – che è tale in quanto si muove nello scarto tra il senso della realtà e quello della possibilità²⁴ – Brown cammina nel solco tracciato da Sheldon Wolin che, contro l'effetto ideologico di difesa dello *status quo* posto in essere dalla sociologia sistemica e struttural-funzionalista, aveva rivendicato l'attitudine «epica» della «teoria politica». Se lo scienziato politico è impegnato a cambiare il modo in cui l'uomo vede il mondo, la «vocazione» del teorico politico ambisce a cambiare il mondo stesso. La teoria politica occupa allora una posizione peculiare rispetto al mondo e ai suoi fatti. Nel mondo è immersa, è sporca di fatti, ma da essi non si fa limitare. Wolin rivendica in questo modo uno spazio di libertà per la teoria, che è politica senza essere immediatamente pratica e che – come Marx mostra meglio di chiunque altro – non si limita a discutere delle ingiu-

²² Il riferimento implicito è a O. DE GOUGES, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Genova 2007. Cfr. J.W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer. French Feminism and the Rights of Man*, Cambridge 1996.

²³ W. BROWN, *States of Injury*, p. 100.

²⁴ Cfr. S. WOLIN, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale* (1960), Bologna 1996.

stizie contingenti ma delle logiche immanenti e strutturali che le producono²⁵. Con Wolin, dunque, Brown condivide la spregiudicata libertà e la politicità-non-pratica della teoria, e tuttavia dal suo maestro prende le distanze proprio perché egli ancora condivide la concezione sistemica e logica del potere, che lei contesta prendendo con ciò congedo da Marx, o al più “foucaultizzandolo”²⁶. Non è un caso che la sua riflessione attinga a piene mani a quella di Stuart Hall, anche lui – come Wolin – impegnato a contestare la natura ideologica dello struttural-funzionalismo per mettere in discussione una concezione della società come tutto unitario alla luce di un’articolazione della totalità come complessità, nella quale il livello culturale-ideologico gode di una relativa autonomia²⁷. Secondo Hall, laddove la politica è impegnata a «fissare» i significati per gettarli nell’arena di una lotta per l’egemonia, la teoria deve essere in grado di tenerli aperti, di farli «slittare»²⁸. Ciò significa che il compito della critica non è quello di sostituire concetti inadeguati con concetti «veri», ma porre i concetti fondamentali «sotto cancellatura»²⁹, riconoscendo che non sono più utilizzabili nella loro forma originaria. L’attitudine decostruzionista che in questo modo è indicata consiste nel riconoscere che

«dal momento che non ci sono altri concetti, del tutto differenti, con i quali rimpiazzar[le quelli moderni], non c’è altro da fare che continuare a pensare con loro, per quanto nelle loro forme detotalizzate e decostruite, e [sapendo] che non operano più all’interno del paradigma che li ha generati»³⁰.

L’indicazione di Hall diventa dunque essenziale per Brown, che si pone il problema di muoversi in un presente segnato da trasformazioni che hanno fatto vacillare il racconto della modernità politica su se stessa e i concetti fondamentali sui quali era stato edificato, producendo un profondo disorientamento. Quest’ultimo, dunque, non va superato con la pretesa di costruire nuovi punti di riferimento, ma va riconosciuto e messo a valore, approfittando del privilegio della politicità-non-pratica della teoria.

Tornando al discorso dei diritti a partire dalla rivendicazione di questo scomodo privilegio, la critica di Brown potrebbe mettere in guardia coloro che

²⁵ S. WOLIN, *Political Theory as a Vocation*, «The American Political Science Review», 4/1969, pp. 1062-1082. Cfr. a tal riguardo M. RICCIARDI, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata 2010, part. cap. 6.

²⁶ Si veda in particolare il capitolo 4 di W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*. Cfr. anche il confronto tra Wolin e Foucault in *Democracy and Bad Dreams*, «Theory&Event», 1/2007.

²⁷ S. HALL, *Cultural Studies and The Centre: Some Problematics and Problems*, in S. HALL - D. HOBSON - A. LOWE - P. WILLIS, *Culture, Media, Language*, London-New York 1980, pp. 2-35, part. pp. 16-22.

²⁸ In *La politica fuori dalla storia*, pp. 43 e 129, Brown si riferisce a questa distinzione indicata da Hall in *Identity in Question*, conferenza tenuta alla University of California, Santa Cruz, il 21 marzo 1991; cfr. anche W. BROWN, *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton 2005, part. i capitoli 1 e 4.

²⁹ Il concetto, ripreso da Derrida, e sviluppato da S. HALL, *Who Needs «Identity»?*, in S. HALL - P. DU GAY (eds), *Questions of Identity*, London-Thousand Oaks-New Delhi 1996, pp. 1-17, p. 1.

³⁰ *Ibid.*, pp. 1-2.



perseguono la ricerca di un nuovo universalismo rispetto agli esiti conservatori di una fissazione dei suoi contenuti. Un rischio del quale, ad esempio, sembra avveduta Chandra Talpade Mohanty, che pur riconoscendo che lo «spostamento nel linguaggio dal “femminismo” ai “diritti delle donne”» avvenuto dopo Pechino è riuscito a «sollevare la questione della violenza contro le donne sulla scena globale», mette in guardia sul fatto che «la vecchia forma di internazionalizzazione del movimento delle donne, “la sorellanza è globale”, si è trasferita ora nel campo dei “diritti umani”»³¹. Con questa osservazione, Mohanty non soltanto mostra la presenza ancora minacciosa di una concezione monolitica della “Donna”, che non tiene conto delle differenze fra le posizioni delle donne nel mondo, ma si pone il problema della distanza tra l’agenda femminista che si esprime nel «movimento dei “diritti delle donne” come diritti umani» e i movimenti sociali di contestazione del capitalismo. Anche qui, il potere resta il problema centrale, l’oggetto dal quale non bisogna mai distogliere lo sguardo, per non restare sorprese. Si tratterebbe allora di domandarsi in che misura il discorso dei diritti può consentire ancora di accumulare potere, di rovesciare le posizioni date, oppure invece identifica le donne come vittime di discriminazione e violenza e perciò bisognose di protezione? In che misura il concetto di *empowerment*, formulato per evitare questa deriva, presume quasi illuministicamente una minorità delle donne che sarebbe colmata attraverso una trasmissione ordinata di un sapere che ricodifica in termini giuridici le differenze di potere?³² In che misura le donne sono in grado di fare leva sulla dimensione de-nazionalizzata di diritti concepiti come diritti *umani*, per contestare le forme statuali dei regimi patriarcali contemporanei, e qual è l’estensione di questo potenziale di fronte alla necessaria mediazione delle istituzioni per dare a quei diritti attuazione ed efficacia?³³ Per articolare queste domande, prima ancora che per trovarvi risposta, si può assumere con Brown la necessità di una teoria che ha il privilegio di non dover offrire soluzioni, di fare i conti, e persino godere, della propria posizione scomoda come di un privilegio. Si può cercare, come auspicava Carla Lonzi, di essere all’altezza di un universo senza risposte³⁴.

³¹ C.T. MOHANTY, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, introduzione e cura di R. Baritono, Verona 2012, p. 212.

³² Di *empowerment* parla l’art. 7 della Dichiarazione conclusiva redatta a Pechino, mentre l’art. 227 della Piattaforma d’azione elaborata in quella sede invoca politiche attive per mettere le donne nella condizione di conoscere i loro diritti e di farli rispettare, principalmente attraverso programmi di istruzione in materia giuridica.

³³ Il ruolo dei governi nazionali nella protezione e promozione dei diritti umani delle donne ritorna in tutta la sezione a essi dedicata nella Piattaforma d’azione di Pechino, ma è espressa con particolare chiarezza nell’art. 210.

³⁴ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano 1974, p. 18.

Obiezioni e ambizioni

La Conferenza delle donne di Pechino del 1995 aveva attirato l'attenzione del femminismo italiano della differenza come il segno chiaro di un cambiamento straordinario che investiva il mondo, «la fine del patriarcato». La rivendicazione di diritti che a Pechino si era espressa non era considerata un punto di accumulazione e sprigionamento di forza, ma congedata con decisione – nonostante le donne che a Pechino l'avevano sostenuta – come un'«invenzione dell'Occidente». A Pechino si erano uditi «i linguaggi della denuncia, della rivendicazione e del lamento tipici di chi indossa le svariate identità offerte dal dominio: quella di vittima, di difensora delle vittime, di rivendicatrice dei diritti universali». Al di là e al di sopra di «questa mezza babele», però, si era potuta ascoltare una «voce parlante una lingua comune, una lingua universale» della quale le femministe italiane si facevano genuine interpreti: la voce del «primato praticamente dato alla relazione fra donne»³⁵.

Nel linguaggio enfatico di un manifesto politico si possono rinvenire un lessico e una logica non diversi da quelli che Brown esponeva in quegli stessi anni. C'è, soprattutto, l'urgenza di sfuggire a quelle posizioni – la vittima e colei che la difende – e al linguaggio – quello dei diritti – che sono «offerti» dal potere alle donne e che alle donne non appartengono, neppure quando in quelle posizioni si mettono loro stesse, neppure quando loro stesse rivendicano i diritti. Un'uscita, che è resa possibile dalla pratica della relazione tra donne, e attraverso di essa. La prospettiva aperta in questo modo dal femminismo della differenza – e la sua polemica con quello emancipazionista – non fa leva, non solo almeno, sulla comprensione dei dispositivi giuridici, discorsivi e istituzionali che neutralizzano politicamente le differenze oppure le regolano disciplinarmente, quanto piuttosto sulla centralità riconosciuta all'ordine simbolico fallologocentrico come sistema di significazione delle donne, della loro conoscenza e della loro esperienza³⁶: «l'idea di uguaglianza è stata guadagnata in una storia di rapporti tra uomini», ma «l'essere donna non è subordinabile né assimilabile all'essere uomo»³⁷. Affermare – contro gli effetti di *omologazione* dell'egualitarismo borghese e la presunta neutralità del suo universalismo – la parzialità irriducibile della differenza sessuale delle donne, il loro pensiero incarnato, vuol dire allora sottrarsi a un ordine di significazione sistematicamente «appropriato al maschile»³⁸.

La centralità riconosciuta alla «struttura simbolica di mediazione», cioè al linguaggio³⁹, si rivela contemporaneamente un punto di partenza e un limite.

³⁵ «Sottosopra rosso», gennaio 1996.

³⁶ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, Torino 2005, pp. 128-129.

³⁷ *Ibid.*, pp. 146 e 150.

³⁸ Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna* (1974), Milano 1977, p. 129.

³⁹ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, pp. 127-128.



Un punto di partenza, perché per la prima volta offre alle donne la possibilità di praticare una significazione del proprio desiderio *a partire da sé*. Un limite, perché questa possibilità le costringe a fare i conti con il fatto di non avere un linguaggio *proprio* per esprimerli. C'è, qui, quello che mi pare il punto di maggior ricchezza della filosofia della differenza italiana. La scoperta, cioè, di una condizione di "indicibilità", una condizione che trova la sua più pregnante espressione nell'«obiezione della donna muta»⁴⁰: nel momento in cui si rifiutano di «essere dette», quando scelgono di liberarsi dalla «servitù del loro destino anatomico» – dalla significazione patriarcale del loro corpo⁴¹ – le donne rischiano di ritrovarsi a essere «superflue», fuori luogo e prive delle parole necessarie a dare voce al proprio desiderio. Fondata su questo senso di «estraneità», l'obiezione della donna muta è la figura di questo spaesamento, tanto più potente quanto più si accompagna al riconoscimento, quasi sempre spaventoso, di una «voglia di vincere, di stare al mondo da signore»:

«[I]n questi anni di lotta politica abbiamo spostato l'accento sui nostri desideri. [...] Abbiamo dentro di noi una voglia di vincere che ci paralizza invece di portarci avanti perché non trova riscontro nelle possibilità offerte da questa società, a prescindere da ogni forma di discriminazione. La società dovrà forse cambiare a causa di questo»⁴².

La possibilità di superare la paralisi si dà attraverso un «taglio» operato nell'ordine simbolico patriarcale, un «taglio» attraverso il quale la mediazione sessuata, simbolicamente raffigurata dalla madre, mette le donne in «rapporto con il mondo, aprendo un circuito vitale fra il sé e l'altro da sé della loro esperienza, altrimenti scissa tra un'intimità indicibile e un esterno estraneo»⁴³. Con questo gesto, la politica della differenza sessuale si stacca dal genere – dalla posizione *oggettiva* prevista per le donne nell'ordine simbolico – per far loro guadagnare in quell'ordine il posto di soggetto. Una soggettivazione che avviene

«a partire dalla relazione prima con la madre. È la forma della relazione quella che «taglia» l'ordine simbolico patriarcale. [...] La pratica della relazione «fa» il simbolico. Di più, «è» il simbolico femminile. [...] Si capisce così perché, se la rivoluzione femminile è spostamento simbolico, la politica è pratica politica»⁴⁴.

Questa prospettiva permette di chiarire il giudizio e l'entusiasmo espressi di fronte alla Conferenza delle donne di Pechino, e la ragione per la quale questo entusiasmo e quel giudizio possono lasciare da parte il problematico confronto con il linguaggio dei diritti che lì era stato parlato. Come soggetto imprevisto, con la pratica della relazione le donne mettono in questione alla ra-

⁴⁰ L. CIGARINI - L. ABBÀ, *L'obiezione della donna muta*, «Sottosopra rosa», dicembre 1976.

⁴¹ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, p. 156.

⁴² «Sottosopra verde», gennaio 1983.

⁴³ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, p. 155.

⁴⁴ I. DOMINIJANNI, *Il desiderio di politica*, introduzione a L. CIGARINI, *La politica del desiderio*, Parma 1995, pp. 7-46, p. 24.

dice la nozione di individuo – il soggetto sovrano, autonomo e autoreferenziale – che «sorregge la costellazione teorica del Politico in Occidente», così che «tutte le altre categorie di questa costellazione – uguaglianza, rappresentanza, maggioranza, decisione, potere – vengono al pettine una dopo l'altra»⁴⁵. Si apre, in questo modo, una possibilità di radicale risignificazione della politica: il taglio operato dal femminismo non consiste nell'estensione alle donne dei diritti e del potere goduti dagli uomini, ma esprime il rifiuto di una concezione della politica come lotta riguardante l'esercizio e la distribuzione del potere⁴⁶. *Politica e potere non sono la stessa cosa*, insomma. E questa differenza può essere resa visibile in considerazione dei diversi mezzi, fini, modi, soggetti, luoghi, pratiche, tempi, effetti, della diversa immaginazione ed esperienza, delle diverse sorgenti di desiderio, dei modi di sentire e di godere che pertengono all'una o all'altro⁴⁷. Se ciascuno di questi terreni potrebbe essere preso in esame separatamente, qui è possibile limitarsi a osservare, con Diana Sartori, che la loro specifica declinazione – articolata alla luce del taglio operato dal femminismo – è orientata a leggere la politica come un'«apertura ontologica» della realtà,

«quel *di più* di politica che è incremento e generazione di mondo, di essere, di contro alla tendenziale chiusura del potere nel realismo di ciò che è dato, consegnato al *di meno* di ciò che può essere»⁴⁸.

Si tratta, insomma, di una politica incarnata nel corpo femminile, che «richiama la generatività, il materno, la natura, la debolezza, l'emotività e irrazionalità, la capacità di non-essere uno ma di potersi fare due, l'accoglienza»: «tutti fattori che rendono il corpo femminile difficilmente immaginabile nel luogo del potere», legato piuttosto a un corpo maschile segnato da caratteri opposti e speculari⁴⁹.

Il tentativo di fare interagire Brown con questo itinerario teorico e politico è tutt'altro che facile, e i punti di contatto non possono nascondere la distanza tra le posizioni. «Potere, potere, potere»: è questo l'oggetto della sua ricerca, è con il potere che la politica si identifica perché solo all'interno dei suoi ordini e dei suoi effetti il desiderio prende corpo, e le differenze – con il loro potenziale disordinante – sono tanto prodotte quanto addomesticate. Secondo questa logica, nella sua critica dell'«ontologia politica» definita dall'ordine discorsivo liberale Brown porta alla luce la specifica funzione della differenza sessuale: in linea con una riflessione che annovera Luce Irigaray tra le sue principali esponenti, la *political theorist* americana vede bene che l'uguaglianza libe-

⁴⁵ *Ibid.*, cit., p. 26.

⁴⁶ D. SARTORI, *Indizi terrestri. Tra il di più della politica e il di meno del potere*, in DIOTIMA, *Politica e potere*, pp. 15-51, p. 20.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 30-31.



rale è fatta a misura d'uomo e che si dà, perciò, come somiglianza [*sameness*]. Tra donne e uomini non c'è quindi disuguaglianza – un'ingiustizia che è possibile solo tra simili – ma appunto una differenza che è un «problema delle donne», e che serve a giustificare tanto la divisione sessuale del lavoro capitalistica, quanto la possibilità di trattare le donne come oggetti passivi di protezione da parte di un potere statale che incarna le prerogative sessuali storicamente esercitate dagli uomini⁵⁰. Questa storicizzazione consente a Brown di «trovare l'uomo nello Stato» senza ricorrere all'«ontologizzazione» di «qualità essenzialmente maschili». Al contrario, la sua pratica genealogica le consente di de-ontologizzare l'«ontologia politica liberale», di mostrarne il carattere non necessario ma storicamente prodotto. Ciò che è rilevante, in questo percorso analitico, è l'individuazione della «specularità» tra somiglianza e differenza che s'innesta nel momento in cui si accede a una dimensione ontologica. Alla luce di questa specularità, infatti, diventa possibile vedere che il «potere maschile» non funziona soltanto per omologazione, come neutralizzazione della differenza sessuale nell'universale fittizio, ma anche attraverso la sua sussunzione e messa a valore all'interno di regimi storicamente determinati di produzione e riproduzione sociale. Sembra allora legittimo domandarsi se «la generatività, il materno, la natura, la debolezza, l'emotività e irrazionalità, la capacità di non-essere uno ma di potersi fare due, l'accoglienza» non corrano il rischio di ri-confinare la differenza a un «problema delle donne»⁵¹, pur pretendendo di rovesciarla in una risorsa per il mondo. Apertura al mondo, relazione e cura rischiano di essere tutt'altro che esterne al potere, e di piegarsi invece a una «messa al lavoro» etica e materiale naturalizzata dentro a regimi tuttora vitali di subordinazione. L'ordine simbolico della madre, insomma, potrebbe essere tutt'altro che scomodo in un presente nel quale la divisione sessuale del lavoro – certo mutata nelle sue forme tradizionali, dispiegata su scala transnazionale, ormai diffusamente monetizzata e salarizzata⁵² – ha ancora bisogno di donne «differenti». Non si tratta di opporre alla dichiarazione simbolica della morte del patriarcato l'osservazione della sua sopravvivenza materiale. Piuttosto, il gioco di specchi rende legittimo domandarsi se la significa-

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 186-191. Cfr. anche J. W. SCOTT, *Uguaglianza versus differenza*, «Memoria», 25/1989, pp. 57-72.

⁵¹ Cfr. O. GUARALDO, *Libertà e soggettività nel pensiero femminista: un bilancio*, «DWF» 3-4/2011, pp. 11-30, dove si denuncia il rischio che la «positivizzazione del femminile» operata dalla filosofia della differenza si traduca in una sua «orientalizzazione» ovvero – con riferimento ai termini utilizzati da Edward Said – nella fissazione dell'identità in un oggetto «fermo e senza storia, identico a se stesso e omogeneo», pp. 23-24.

⁵² Cfr. P. RUDAN, *Differenti cittadinanze. Donne migranti, lavoro, welfare*, in M.I. MACISTI - V. GIOIA - P. PERSANO (eds) *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, Macerata 2006, pp. 99-117 e R. FERRARI, *Donne, migrazioni, confini* in S. MEZZADRA - M. RICCIARDI (eds), *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, Verona, in corso di pubblicazione.

zione “materna” del corpo delle donne non resti intrappolata nel destino designato dall’ordine simbolico rispetto al quale ha preteso di operare un taglio. Bisognerebbe forse preoccuparsi del fatto che, per quanto in forma fantasmatica, il patriarcato è un abile sarto.

Il rischio della logica speculare individuata da Brown sembra riproporsi nel momento in cui si considera la presunta inimmaginabilità del rapporto delle donne con il potere, legata al loro corpo e alla sua “natura simbolica”, non meno normativa (e dunque non meno pericolosa) di quella biologica. In questa direzione, può essere utile ricordare la polemica ingaggiata da Brown contro Catharine MacKinnon e la sua crociata antipornografica, che non è tanto interessante perché le serve a ribadire la natura sessuata dello Stato cui MacKinnon si appella per trovare protezione contro la violazione sessuale del corpo delle donne, quanto perché denuncia la natura intrinsecamente «morale» e «moralistica» di quella stessa crociata. Identificando le donne come «vittime» e oggetti passivi, di violenza non meno che di protezione, e costruendo a partire da questa identificazione un «punto di vista delle donne sul mondo», la giurista americana «ontologizza» la loro posizione facendone creature estranee al potere. Ciò che secondo Brown si smarrisce, in questo modo, non è solo la possibilità di comprendere il potere, ma anche di riconoscere che una volontà di potenza frustrata sta alle spalle di quel moralismo il quale, come la «morale degli schiavi» nietzscheana, «ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo opposto ed esteriore»⁵³. Non intendo, qui, assimilare il femminismo della differenza alla *standing point epistemology* di MacKinnon. Una simile pretesa dovrebbe fare i conti con obiezioni decisive, prima fra tutte quella della donna muta, «che non vuole essere descritta, illustrata, difesa da nessuno», che non è disposta ad accettare l’identificazione forzata con le più oppresse e che, con il suo mutismo, esprime il rifiuto di ogni forma di vittimizzazione non meno che quello di una qualsivoglia protezione istituzionale⁵⁴. Si tratta, se mai, di domandarsi se l’ambizione a farsi *soggetto*, a trovare un linguaggio *proprio* per nominare il desiderio e l’esperienza delle donne nel mondo non rischi di ricadere in un’analoga pretesa di estraneità al potere, e nella corrispondente rinuncia a interrogare ciò che ha suscitato l’obiezione.

La domanda è sollecitata dalla riflessione di Irigaray, che costituisce uno dei momenti della venuta al mondo del femminismo della differenza. Benché riconoscesse che la psicanalisi, «rifiutandosi d’interpretare le determinazioni storiche del suo discorso [...], rimane presa nel fallocentrismo di cui pretende di fare un valore universale ed eterno», Irigaray insisteva sul fatto che «la teoria psicanalitica enuncia [...] la verità sullo statuto della sessualità femmini-

⁵³ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Milano 2007, p. 23.

⁵⁴ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, pp. 74-75.



le»⁵⁵. Il suo punto di partenza era l'osservazione che l'ordine simbolico fallologocentrico,

«oggi, è quello che fa la legge. Non riconoscerlo sarebbe ingenuo quanto lasciarlo dominare indisturbatamente, senza interrogare le condizioni che rendono possibile tale dominio»⁵⁶.

L'affermazione di Irigaray è spaventosa, perché conferisce un ulteriore spessore all'obiezione della donna muta. Non si tratta soltanto della scoperta di non avere un linguaggio *proprio* per nominare e descrivere il desiderio, ma di ammettere che rischia di non esserci neppure un desiderio che sia, in senso stretto, un *desiderio proprio delle donne*. Non c'è, insomma, un nucleo *originario* oppure originariamente differente al quale attingere per risignificare il mondo, così che diventa necessario fare i conti con il fatto che l'«estranità» delle donne rispetto all'ordine simbolico fallologocentrico non coincide immediatamente con una loro «esternità» a quell'ordine. Il problema sembra presente anche a Brown, che lo articola nella sua lettura del caso *Un bambino viene picchiato*, trattato da Sigmund Freud nel 1919, domandandosi «a quali risorse si può attingere per costruire un futuro emancipatorio», se si ammette che «il desiderio non è intrinsecamente emancipatorio», se viene meno «l'immaginata libertà di un futuro migliore attribuita al soggetto moderno»⁵⁷. Arrivata a questo punto, però, Brown sembra ritrarsi di fronte alla vertigine prodotta dalla scoperta di un desiderio di libertà che trova appagamento all'interno degli stessi regimi di oppressione che impediscono la libertà⁵⁸. Come ho potuto solo suggerire nella mia prefazione a *La politica fuori dalla storia*, la forzatura con cui legge il testo freudiano sembra rispondere alla speranza di riscoprire un soggetto che non sia interamente assoggettato, che possa quindi sfuggire alle logiche “eterne” di un potere che produce i soggetti, la loro subordinazione non meno delle contestazioni o delle resistenze delle quali poi si alimenta⁵⁹. Questa “speranza” ha un effetto in un certo senso paradossale, quello cioè di alimentare una concezione della «politica democratica» che – per quanto aperta alla contingenza e per quanto capace di elaborare il lutto dovuto al venir meno delle grandi narrazioni della modernità e dei suoi concetti – si traduce in un'inesausta opposizione tra gli individui e il potere non diversa da quella liberale dalla cui critica il discorso di Brown prende le mosse⁶⁰. E dalla quale emerge, soprattutto, un'immagine del potere ancor più tota-

⁵⁵ L. IRIGARAY, *Questo sesso che non è un sesso*, Milano 1978, p. 85.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁷ W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*, p. 49.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁹ P. RUDAN, *Prefazione* a W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*, pp. VII-XV, part. p. XII.

⁶⁰ Cfr. W. BROWN, *La politica fuori dalla storia*, part. cap. 6; per un aggiornamento della riflessione di Brown sulla democrazia cfr. anche W. BROWN, *American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism and Democratization*, «Political Theory», 6/2006, pp. 690-714 e W. BROWN, *Oggi tutti sia-*

lizzante di quelle che ne fanno un «sistema», o una «struttura» operante secondo la logica di una necessità dialettica, che, non meno del liberalismo, Brown espressamente contesta. Fare di lei una liberale è certamente provocatorio e, come ha osservato Brunella Casalini nel corso della nostra discussione, è impossibile considerarla tale proprio perché, in continuità con la riflessione femminista, ha decostruito l'idea di un soggetto autonomo e autoreferenziale che sta alla base dell'ontologia politica liberale. Ciò a cui non ha rinunciato, però, sembra essere l'idea stessa che il soggetto – per quanto riconfigurato – sia il punto di partenza indispensabile per fare i conti con il potere.

Un *attaccamento ferito*, si potrebbe dire ricorrendo al lessico di Brown. Un attaccamento che permette di segnalare il pericolo che il tentativo di definire e determinare un orizzonte al di là del potere – un nuovo universalismo, l'ordine simbolico della madre, un «eccesso di desiderio» – si riduca alla ricerca di una presunta originarietà non intaccata dal potere, o sia di nuovo susunto all'interno degli ordini simbolici, discorsivi e materiali nei quali s'inscrive la subordinazione delle donne. Il pericolo, insomma, di perdere lo spietato realismo di Irigaray, un realismo gravido di potenza perché nel sesso *che non è un sesso*, nell'impossibilità delle donne di farsi soggetto, riconosceva una posizione di privilegio. Per sfuggire a questa trappola di un eterno ritorno dell'identico, l'obiezione della donna muta, con la sua voglia di vincere, potrebbe essere coltivata dalle femministe come un'ambizione, come il «potenziale privilegio epistemologico» che Mohanty intravede nelle donne del sud del mondo⁶¹, come l'impossibilità di parlare della donna subalterna di Spivak, che non corrisponde alla paralisi o all'inerzia ma consente di mettere radicalmente in questione i «sistemi del soggetto» – l'Occidente, il Capitale – che sulle sue spalle si poggiano⁶². Per quanto scomodo, l'affermarsi a partire da un'obiezione, dall'indicibilità, potrebbe operare quel taglio rivoluzionario che forse non ci siamo ancora lasciate alle spalle, invischiare come siamo nella nostalgia per un posto che non abbiamo mai occupato, e che neppure possiamo occupare.

mo democratici..., in AA.VV., *In che stato è la democrazia?* Roma 2009, pp. 71-93, dove la democrazia è definita come «progetto perpetuamente incompiuto»; si può suggerire, su questo tema, un confronto tra la riflessione di Brown e quella sviluppata da C. GALLI, *Il disagio della democrazia*, Torino 2011.

⁶¹ C.T. MOHANTY, *Femminismo senza frontiere*, p. 213.

⁶² G.C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale*, Roma 2004, p. 261. Ho avuto modo di sviluppare più diffusamente queste osservazioni in P. RUDAN, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, «Filosofia politica», 3/2011, pp. 365-383.