

CORPI SESSUATI E LINGUAGGIO DEI DIRITTI: TRA NORMALIZZAZIONE E AUTONOMIA

1. Nel corpo artificiale del sovrano. – 2. La differenza dimenticata. – 3. Al di là della legge: tra corpi e norme. – 4. Oltre il corpo assoggettato: diritti, soggettivazione, autonomia.

1. Nel corpo artificiale del sovrano

Corpo e diritto. Uno strano rapporto, che si è costruito nella modernità lungo linee frastagliate, mai univoche, a volte contraddittorie. Sul corpo si sono sempre giocate le partite fondamentali, con, contro e attraverso il diritto: quelle intorno alla sua nascita e alla sua morte, proclamate come centrali nel discorso bioetico e spesso anche strumentalmente dramatizzate nel dibattito pubblico, ma anche quelle, spesso meno illuminate dai riflettori dei mass media, che riguardano l'intero suo quotidiano vivere: le partite quotidiane sul controllo della sua potenza di vivere e di trasformarsi, sulla sua sessualità, così come quelle sulla sua vulnerabilità, sulla sue richieste di protezione e di sicurezza.

Del resto, è tutto da discutere che tra diritto e corporeità, almeno nella modernità, possa darsi una relazione effettiva. La modernità, per molti versi, sembra istituire un taglio tra il mondo dei corpi e della vita e il mondo dei sistemi giuridici, del diritto, dei diritti e delle procedure: da un lato, il corpo, il sesso, la sua vita intima, la sua capacità insondabile di relazione e di trasformazione; dall'altro, il linguaggio dei diritti, del riconoscimento giuridico, della protezione e della garanzia attraverso il diritto.

La sostanza calda e viva dei corpi *versus* la norma, l'ordinamento, la freddezza – forse apparente, spesso realissima – del mondo delle procedure: questa scissione sembra fondativa dello stesso costituirsi del diritto moderno come artificio, a partire dalla separazione che quella grande scena originaria della modernità, rappresentata dal *Leviatano* di Hobbes, istituisce tra i corpi naturali e l'immagine del grande Corpo artificiale.

Il discorso hobbesiano, nelle sue grandi linee, è ben noto: per costruire istituzioni solide, che assicurino il superamento dei conflitti e la creazione di uno spazio di sicurezza, di protezione e di stabilità, dove la vita umana possa prosperare libera dalla paura della morte violenta, occorre che la politica segua l'esempio delle scienze sperimentali moderne. L'immagine utilizzata nella *Prefazione* del *De cive* è chiarissima: come l'orologiaio deve scomporre il meccanismo complesso che ha davanti, e ridurlo ai suoi elementi più semplici, se vuole comprendere la funzione che ciascun pezzo gioca, così,

per capire il funzionamento dello Stato, occorre, se non proprio smontarlo, almeno immaginarlo smontato (T. Hobbes, 1642). “Riparare” lo Stato è come riparare un orologio: la prima operazione da fare è quella di risalire agli elementi primi del suo funzionamento. E quali possono essere gli elementi primi da cui la nuova scienza politica deve ricominciare, se non i corpi? In questo esperimento mentale di scomposizione delle istituzioni civili cui siamo chiamati, l’atomo indivisibile è il corpo. Ma di che corpo parla questa rifondata scienza politica? L’immagine del corpo è prelevata dalla descrizione scientifica offertane della fisica moderna: non più quei corpi qualitativamente differenziati, aristotelicamente orientati da cause finali, segnati dalla propria interna legge di sviluppo, che animavano lo spazio medioevale, ma i corpi quantitativamente misurabili, che trasmettono l’un l’altro il proprio movimento solo attraverso rapporti di causa/effetto, senza che sia più pensabile qualsiasi finalismo interno.

Questo tipo di corpo abita lo stato di natura, una sorta di spazio immaginario popolato di atomi indifferenziati che si urtano reciprocamente: un’immagine del corpo che serve a confutare qualsiasi idea di etica naturale, di finalità intrinseca nella natura delle cose, e, allo stesso tempo, a esaltare la potenza artificialista della costruzione moderna. Se il corpo è eticamente muto, se l’unica relazione tra i corpi altro non è che uno scontro casuale, guidato solo dalle leggi di trasmissione del movimento, toccherà allora all’istituzione civile, e solo a quella, ricostruire quel senso che la fisica moderna sottrae radicalmente al mondo naturale. La *pars destruens*, affidata all’immagine fisicalista del corpo come atomo in movimento, si svela, come del resto era chiaro sin dall’inizio, tutta orientata a costruire la potenza dell’artificio. Ma anche nella costruzione dell’edificio politico-giuridico, il linguaggio del corpo non ci abbandona: se lo stato di natura era uno spazio abitato da corpi in movimento, da corpi senza qualità in urto permanente, ora anche lo stato civile appare fittamente abitato da corpi. Anzi, come nel frontespizio del *Leviatano* è magnificamente rappresentato, lo spazio civile è a sua volta un corpo: un corpo formato da corpi. Modellato ad arte sull’immagine del corpo naturale, già a sua volta trasformato dalla fisica moderna in mero meccanismo in movimento, il corpo politico, il *macroanthropos* già ben noto alla tradizione, si presenta come un automa, un costrutto artificiale prodotto dalla ragione umana, dalla capacità di quest’ultima di superare lo stato di natura attraverso patti e convenzioni e di produrre, infine, quell’ordine che lo sguardo scientifico aveva preventivamente sottratto al mondo naturale. Dentro quel costrutto artificiale, e solo una volta che questo sia stato edificato, possono darsi, altrettanto artificiali come il contesto in cui si muovono, altri corpi, ugualmente fittizi: le *personae*, delle quali Hobbes, riprendendo una lunga tradizione preceden-

te, di origine romanistica, e portandone a perfetta coerenza il già implicito artificialismo, non può che sottolineare la natura teatrale, rappresentativa, il loro essere maschere.

Il diritto moderno, almeno nella sua tradizione prevalente, quella hobbesiana, si costruisce quindi attraverso una decisa, duplice astrazione rispetto al corpo: in primo luogo, ne traduce meccanicisticamente la natura, privandolo di ogni finalità intrinseca e sottraendo senso a ogni differenza naturale; in secondo luogo, lo ricostruisce attraverso i mezzi artificiali del patto e della convenzione. Un doppio movimento, questo di denaturalizzazione e di incorporazione artificiale, di cui difficilmente può sfuggire la portata politica. D'altro canto, pur sempre di un taglio e di una frattura si tratta: ed è con questa frattura tra i corpi viventi e la "persona" giuridica che la forza astraente del diritto dovrà continuamente tornare a fare i suoi conti¹.

Tra i corpi ridotti ad atomi in movimento e il gran Corpo artificiale del sovrano si insinua un resto che inquieta la costruzione della *machina machinarum* del diritto moderno. Una traccia di questo resto non cancellabile è la "dimenticanza" di una caratteristica non riducibile dei corpi: il loro essere *sessuati*.

2. La differenza dimenticata

Torniamo ancora per un attimo alla costruzione hobbesiana. Nel doppio movimento di riduzione meccanicistica del corpo naturale e costruzione convenzionale del corpo artificiale che abbiamo ora ricordato, qualcosa, appunto, resta fuori e continua a fare difficoltà. Qualcosa che non si lascia ridurre all'interno della tenaglia tra meccanicismo e convenzionalismo. Molte interpreti hanno aiutato, in diversi modi, a portare alla luce come, nella più radicale ed emblematica costruzione del contrattualismo moderno, proprio il corpo sessuato appare come un problema irrisolto, recalcitrante a farsi ricondurre docilmente all'interno della grammatica moderna: penso per esempio a Carole Pateman, che ha contestato l'apparente neutralità rispetto al genere della tradizione contrattualista classica e ha mostrato quanto sia fragile l'opposizione che la storia delle dottrine politiche *mainstream* istituisce tra patriarcato e contratto sociale o, con altro approccio, gli studi di Adriana Cavarero su corporeità e figure del Corpo

¹ Sul costituirsi della persona – specie, ma non solo, nella tradizione giuridica – come dispositivo di astrazione dalla vita e di cattura del vivente, cfr. R. Esposito (2007). Sulla portata discriminante ed escludente dei meccanismi giuridici di creazione della "persona", al di là della retorica umanitarista e universalista dei "diritti della persona", vanno ricordate le lucide pagine sulla produzione della figura del "clandestino" in A. Dal Lago (2004).

politico nella tradizione filosofica². In un primo momento, coerentemente con il portato ugualitario della riduzione meccanicistica, Hobbes si spinge sino a negare qualsiasi importanza alla differenza tra uomo e donna: persino il potere sui figli, allo stato di natura, non può essere attribuito univocamente, come vuole invece la tradizione, al padre. «Quanto a coloro che attribuiscono il dominio solamente all'uomo, come appartenente al sesso più eccellente, si sbagliano. Non sempre, infatti, la differenza di forza e di prudenza fra uomo e donna è così rilevante da rendere inutile la guerra per determinare a chi dei due appartenga il diritto» (T. Hobbes [1651], 1992, 167): così leggiamo nel ventesimo capitolo del *Leviatano*, con un coerente taglio netto con qualsiasi naturalità del dominio paterno sui figli. E con ancor più spietata coerenza, persino il rapporto del bambino con la madre è tradotto nei termini di una relazione razionale di scambio tra protezione e obbedienza. La madre può decidere, infatti, se nutrire o esporre il proprio bambino: «e, se lo nutre, egli deve la propria vita alla madre, ed è pertanto obbligato ad obbedire a lei piuttosto che ad altri; di conseguenza, a quest'ultima appartiene il dominio su di lui» (*ivi*, 168). La logica, come si vede, è quella che già conosciamo, portata sin dentro la relazione materna: drastica sottrazione di senso alla natura, da un lato, esaltazione della logica contrattuale, artificiale e pazzia, dall'altro. Eppure, proprio nello stesso passo del *Leviatano*, appare qualcosa che comincia a incrinare questa ferrea logica: una volta usciti dallo stato di mera natura ed entrati nello stato civile, comincia ad ammettere Hobbes, «questa controversia (quella sul dominio sui figli) è risolta dalla legge civile; e nella massima parte dei casi (ma non sempre) la sentenza è favorevole al padre, perché perlopiù gli Stati sono stati fondati dai padri e non dalle madri delle famiglie» (*ivi*, 167). Come si vede, qui la logica perfetta che muove dall'uguaglianza radicale di natura alla costruzione pazzia dell'artificio cede il passo a tutta una serie di contingenze: lo stile geometrico si affolla di “perlopiù” e di “non sempre”, e si affacciano incongruenze su cui gli interpreti si sono spesso affannati. Da dove spuntano fuori le famiglie, se non esistono leggi matrimoniali? E, soprattutto, com'è che perlopiù i capifamiglia sono ora maschi, mentre il racconto rigoroso dello svilupparsi del rapporto “contrattuale” tra figli e genitrice sembrava puntasse in tutt'altra direzione?³

² Cfr. C. Pateman (1988), che fa emergere come la tradizione contrattualistica nasconda, dietro l'esplicito riferimento al contratto sociale, apparentemente ugualitario, la persistenza del contratto sessuale, attraverso il quale gli uomini si assicurano il dominio sulle donne, prima ancora che la scena contrattuale giusnaturalistica possa stabilirsi. Ad Adriana Cavarero (1995, 187-217, in particolare sul *Leviatano*) si deve invece una importante analisi critica, dal punto di vista femminista, del rapporto tra contratto sociale e costituzione del corpo politico, all'interno di una più generale ricerca sulla relazione tra corporeità e tradizione “logocentrica” della filosofia politica.

³ Nota A. Cavarero (1995, 208): «Sembra così che nella dottrina hobbesiana la differenza sessuale (...) resti semplicemente non vista nell'ambito egualitario del patto. Qui infatti i pattuenti

Non è qui importante tentare una possibile spiegazione “logica” di questo salto. Tant’è che lo stesso Hobbes, com’è ben noto, in altri passi preferisce evitare qualsiasi problema gli creino corpi sessuati e generazione, per affermare, più coerentemente, che il presupposto metodologico su cui si regge tutta la sua costruzione contrattualista e artificialista è semplicemente quello di considerare «gli uomini come fossero d’un tratto spuntati dalla terra (al modo dei funghi), già adulti, senza alcun obbligo reciproco» (T. Hobbes [1642], 1992, 155): presupposto che evita le incoerenze, ma non supera il problema. Il problema è, nei suoi termini più netti e chiari, che questa costruzione del diritto come complesso artificiale, convenzionale, fondato sulla ragione pattizia, avrà certamente i suoi grandi meriti: dovrebbe aprire la strada alla possibilità dell’uguaglianza, distruggendo qualsiasi pretesa di iscrivere le gerarchie sociali in un ordine naturale delle cose. Ma, al contempo, questo edificio nasconde qualcos’altro, che continua a operare al di sotto di questo “eroico” sforzo di astrazione e di costruzione razionale. C’è un’altra logica, che riafferma rapporti di potere non razionalizzabili, i quali in qualche modo preparano, forgianno, modellano quei soggetti che, nell’astrazione del contratto e dell’artificio, vengono presentati quali “nati come funghi” e privi di relazioni, ma che, in realtà, solo grattando un po’ la patina ugualitaria e razionalmente pattizia, rispuntano fuori come capifamiglia (perlopiù maschi), come “fondatori di Stati” (ancora una volta per nulla neutri rispetto al sesso), come ovvi e “naturali” assegnatari del dominio sui figli ecc. L’artificio giuridico, insomma, si svela continuamente abitato da relazioni di potere che lo muovono e lo animano, ed è in quelle relazioni, non raffigurabili come liberamente scelte attraverso l’artificio contrattuale, che si nasconde il non-detto della costruzione giuridica moderna.

3. Al di là della legge: tra corpi e norme

Cerchiamo di ricordare, allora, almeno qualcosa di quest’altra logica che opera al di sotto della razionalità giuridica moderna. E possiamo affidarci a Michel Foucault che, non a caso, proprio iniziando il suo progetto di scrittura di una *Storia della sessualità*, si ritrova ben presto a fare i conti con quella che definisce “concezione giuridica del potere” e a criticarla. Quello che Foucault mette in dubbio è esattamente la logica che abbiamo seguito sin qui: che il potere si dia esclusivamente nella forma del diritto e che la costruzione politico-giuridica dell’artificio sia l’unico modo attraverso il quale il potere si

vanno a coincidere con i padri per implicito accreditato alla forza della consuetudine, e cioè per automatica *invisibilità* delle donne in un orizzonte teorico di fondazione da sempre pensato al maschile».

esercita. “Nel pensiero e nell’analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re”: e qui, tagliare la testa al re significa precisamente non lasciarsi incantare dall’univocità della narrazione giuridica, cercare di spiazzare, o quanto meno di aggirare «l’importanza che viene ancora data nella teoria del potere al problema del diritto e della violenza, della volontà e della libertà, e soprattutto dello Stato e della sovranità» (M. Foucault [1976], 1978, 79). Alla logica unitaria del Corpo politico, va sostituito un metodo d’analisi che intenda invece come potere «la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte» (*ivi*, 82). L’immagine dello stato di natura come spazio liscio, abitato da corpi in movimento e in urto continuo, sul quale poi si edifica l’ordine razionale dell’artificio giuridico, qui viene radicalmente sostituita da un pluriverso continuamente variabile di relazioni tra forze, da una microfisica del potere costituita da innumerevoli linee, che attraversano il corpo sociale nelle più varie direzioni. Le relazioni di potere non calano dall’alto, trascendentalmente, forgiando a proprio piacimento uno spazio “presupposto” come mero spazio naturale, pronto a essere investito e modellato dall’artificio della Legge; piuttosto, esse sono immanenti a tutti i tipi di rapporti, dalle relazioni economiche a quelle sessuali, e hanno effetti direttamente produttivi in quelle relazioni. Per dirla in estrema sintesi: non è più questione del codice del contratto e della legge, ma del ben più diffusivo e malleabile codice della norma, che non crea, quasi dal nulla, corpi artificiali, ma indirizza, governa, disciplina, normalizza i corpi che continuamente attraversa⁴. Le norme, o meglio, i diversi tipi di norme (sociali, culturali, ma anche biologiche e “naturali”), non sono assimilabili a modelli che calano dall’alto della loro trascendenza su contenuti ad esse esterni e irriducibili, ma vanno indagate come processi (di governo, di normalizzazione) durante i quali il “normato” prende forma all’interno del processo stesso, «in un modo che dissolve l’alternativa stessa tra spontaneo e artificiale» (P. Macherey, 2009, 11). Il corpo sovrano qui va radicalmente smontato, per indagare quali relazioni di potere, sempre “singolari” e irriducibili all’unità giuridico-politica “sovrana”, nasconda: il codice della norma agisce all’interno delle famiglie, delle istituzioni educative, nelle carceri, nelle prigioni, nelle relazioni tra i sessi, nella gestione economico-politica delle

⁴ La questione della “norma” nel pensiero di Foucault non è riducibile, in realtà, come in qualche modo siamo costretti a fare nello spazio di quest’intervento, ad un’opposizione binaria tra codice giuridico della legge e codice della norma. Tutto il pensiero foucaultiano cerca di rendere l’eterogeneità dei piani sui quali si danno differenti processi di disciplina, di normalizzazione e di governo: un universo di norme irriducibili ad un solo modello, ma comunque tale da permettere la critica della centralità del concetto giuridico di norma quale dover-essere trascendentale. Sulla questione delle norme in Foucault, *cfr.* almeno S. Legrand (2007) e i saggi di P. Macherey (2009).

popolazioni. Sottolineare questa natura relazionale e ubiqua del potere non significa, però, affermare che si è sempre necessariamente “dentro” il potere, che il potere “vinca sempre”, o che non ci sia possibilità alcuna per sfuggirgli. Certo, non c’è alcuna esteriorità assoluta rispetto alle relazioni di potere. Ma dedurne una sorta di invincibilità o di immodificabilità del potere – continua Foucault – «vorrebbe dire misconoscere il carattere strettamente relazionale dei rapporti di potere. Essi non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di bersaglio, di appoggio, di sporgenza per una presa. Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama del potere» (M. Foucault [1976], 1978, 85). Il codice della norma, insomma, è continuamente sfidabile: si costituisce, anzi, in un gioco continuo di potere e resistenza, in una tensione tra il piano della normalizzazione delle condotte e la resistenza a tali processi di normalizzazione, che si sviluppa nel segno dell’impossibilità di rinchiudere in essi la propria maniera di vivere: la norma – come aveva più volte insistito G. Canguilhem (1966)⁵ – si produce esattamente all’incrocio tra normalizzazione e ridiscussione della normalizzazione, in nome dell’irriducibilità della complessa normatività del vivente, della sua irriducibile potenzialità di modificarsi e trasformarsi, a una normalità che si pretende istituita una volta per tutte.

4. Oltre il corpo assoggettato: diritti, soggettivazione, autonomia

Cosa può dirci questo altro approccio, che indaga i meccanismi di disciplinamento e di resistenza che continuamente si svolgono al di sotto della costruzione dell’artificio giuridico della modernità? Come sposta, questo diverso sguardo, la relazione tra diritto e corpo che avevamo visto costituirsi? Cerchiamo di sintetizzare, magari un po’ brutalmente, i due modelli di relazione tra diritto e corpo che abbiamo incontrato. Nel primo: l’immagine meccanicistica del mondo scarnifica i corpi, ha la forza di mettere tra parentesi le differenze naturali e permette la nascita di un movimento della ragione giuridica, tanto più potente perché resosi autonomo dalla materia vivente. Nasce quello iato da cui abbiamo iniziato il nostro discorso: il diritto intanto può contenere in sé una forza emancipativa, in quanto si separa dal corpo vivente. La persona, costruita nel e dal diritto, può dar vita a quel soggetto tendenzialmente uguale, facendo prevalere la logica moderna dell’uguaglian-

⁵ Cfr. A. Canguilhem (1966, ma la prima edizione è del 1943), nonché, in particolare per l’idea di normatività del vivente, A. Canguilhem (1952). Sulla nomodialettica tra normalizzazione come normatività istituita e normatività come normalizzazione contestata, lungo la linea che unisce Canguilhem a Foucault, cfr. R. Ciccarelli (2009).

za della capacità giuridica sulla logica antica della molteplicità degli *status* e della loro organizzazione gerarchica; ma può farlo proprio al prezzo del taglio che si inserisce tra corpo giuridico e corpo vivente. L'altro sguardo punta invece direttamente sui dispositivi di normalizzazione e di governo che "producono" le soggettività prima e oltre ogni logica contrattuale: qui non c'è alcuna scarnificazione preventiva del corpo, ma i corpi viventi sono visti nel loro incessante movimento di presa e di sottrazione rispetto alle relazioni di potere, alle pratiche che tentano continuamente di normalizzarli e che altrettanto continuamente devono fare i conti con la loro resistenza. Questi due sguardi, se assolutizzati, presentano rischi speculari. Come il primo modello rischia di occultare la concretezza dei dispositivi normalizzanti, incantato quasi dalla stessa forza messa in campo dalla potenza dell'astrazione giuridica, così questo secondo sguardo, se assolutizzato, rischia di illudersi di poter semplicemente "ignorare" la forza e i risultati dell'astrazione giuridica: può dimenticare che, se pure di astrazione certamente si tratta, il modello giuridico ha costituito però un'astrazione determinata, che ha prodotto effetti storici essenziali, alla quale si deve comunque la forza emancipativa che il progetto moderno ha saputo dimostrare.

La forza del progetto moderno, che fa astrazione dai corpi e modella la scena pubblica su cui si muovono le persone, da un lato; la serie dei dispositivi, delle relazioni di potere, del corpo a corpo continuo con le norme, della dinamica normalizzazione/resistenza, dall'altro. Sembra, all'apparenza, un bivio partorito dalla mente dei teorici: ma in realtà è il campo, concretissimo, dei dilemmi e, spesso, delle contraddizioni in cui ci muoviamo quando lottiamo nella sfera pubblica, quando ci esponiamo per rivendicare diritti, quando viene in questione il riconoscimento o meno di ciò che riteniamo di essere, delle nostre vite, della nostra sessualità. Si pensi alle discussioni spesso attraversate, all'interno dei movimenti, sulla strategia da tenere sul riconoscimento del matrimonio omosessuale: lotta per il riconoscimento giuridico, per l'uguaglianza nei diritti fondamentali, per mettere fine a discriminazioni avanzate in nome di una retta ragione iscritta nella natura. Ci si appella, insomma, al progetto giuridico moderno, alla ragione artificiale del diritto quale concepita nella modernità e portata a compimento dai Lumi, perché sia coerente con se stessa: si richiede, in altri termini, il compimento dell'artificio, la cancellazione degli incoerenti richiami a una "naturalità" predata. Da altre posizioni, però, si solleva la preoccupazione che il riconoscimento giuridico del matrimonio costituisca esso stesso, in fin dei conti, un dispositivo di normalizzazione: che riconduca al buon ordine matrimoniale e familiare condotte di vita che quell'ordine intendono contestare. Iscrivere le rivendicazioni nel linguaggio dei diritti, con il rischio di normalizzazione che tale iscrizione comporta? Sfidare i dispositivi di normalizzazione sul piano delle pra-

tiche di resistenza, disertando con un certo scetticismo il linguaggio dei diritti, ma anche il portato di uguaglianza e di emancipazione di cui è storicamente carico? Del resto, come ci ricorda Tamar Pitch, riferendosi in particolare ai dibattiti interni al femminismo intorno al ruolo e all'utilità della legge e dei diritti, tutti i movimenti sociali si trovano davanti alla necessità, o quantomeno all'opportunità, di utilizzare il diritto almeno come strategia di ri-significazione di eventi o della propria soggettività, di trasformazione delle esperienze individuali in fatti sociali; ma resta poi la difficoltà di giudicare l'esito di queste strategie rispetto agli obiettivi delle lotte. Un riconoscimento giuridico delle proprie istanze può avere evidenti ricadute positive, sia pratiche che simboliche: è anche vero, però, che il codice giuridico re-iscrive ogni istanza nel suo linguaggio, riducendola e normalizzandola⁶. La ricerca sta forse oggi nel tenere insieme, con tutta la fatica dell'innovazione che ciò può comportare, i due piani. Si tratta di riscrivere il linguaggio dei diritti fondamentali all'interno del linguaggio delle resistenze: il che è possibile se si guarda dentro le rivendicazioni e i conflitti per ritrovarvi una dinamica di soggettivazione. In altre parole: non ci sono soggetti precostituiti che, in quanto tali, rivendicano un patrimonio di diritti negati. È invece dalla resistenza, anche condotta attraverso il linguaggio dei diritti, dai movimenti di dis-assoggettamento e di sottrazione ai dispositivi disciplinari, che si formano le soggettività. Come avverte Judith Butler (2006, 46), nel linguaggio dei diritti noi non possiamo che «presentarci come esseri vincolati, distinti, riconoscibili, delineati, cittadini al cospetto della legge, comunità individuata da caratteristiche condivise». E, naturalmente, dobbiamo usare quel linguaggio se intendiamo assicurarci protezione legale e diritti. Ma, d'altro canto, non possiamo dimenticare che, se pure quel linguaggio può avere la funzione di legittimarci all'interno della visione liberale, rimane però radicalmente insufficiente: «esso manca tuttavia di rendere giustizia alla passione, al dolore e alla rabbia, tutte cose che ci strappano a noi stessi, ci legano agli altri, ci trasportano, ci destabilizzano, ci coinvolgono in vite che non ci appartengono» (*ibid.*). Nella rivendicazione dei diritti, il soggetto non resta immutato: la critica delle norme esistenti diventa, simultaneamente, come insegna la pratica dei movimenti, esposizione e trasformazione del proprio corpo, esondazione da ogni grammatica predefinita della soggettività, costruzione di relazioni che tendenzialmente mettono in discussione i confini predefiniti tra privato e pubblico, tra individuo e collettività, aprendo uno spazio che non è riducibile ad una mera richiesta di riconoscimento, ma è contemporaneamente trasformazione di se stessi e creazione di forme di vita. In altri termini,

⁶ Cfr. T. Pitch (2010, 91-128, in particolare 101).

accade, può accadere, nel momento della rivendicazione, ben altro che la riaffermazione di un patrimonio di diritti dell'uomo, considerato come già acquisito e predefinito: quello che è in gioco, e viene in gioco proprio attraverso il corpo a corpo con la norma, è una re-iscrizione, questa volta dentro la scrittura incarnata dei corpi, del significato stesso dell'umano. Superata ogni separazione "trascendente" tra la norma e il normato, oramai consunta l'opposizione istituita dalla tradizione giusnaturalista tra "artificiale" e "naturale", corpo e norma non si fronteggiano più come irriducibilmente separati, ma si aprono a un processo costante di trasformazione, che svela la loro *comune* contingenza e permette non solo la critica costante di ciò che pretenderebbe di presentarsi come inevitabile e definitivamente costituito, ma anche, in positivo, la creazione di nuovi spazi di autonomia. «La creazione di nuove modalità si attua, in parte, attraverso la rappresentazione della corporeità, laddove il corpo non sia inteso come un fatto statico e compiuto, ma come un processo di crescita, un modo del divenire che, nel divenire altrimenti, eccede la norma, la riformula e ci mostra come la realtà, entro cui pensavamo di essere confinati, non sia scolpita nella pietra» (*ivi*, 55). È questo movimento di destabilizzazione e di costruzione della propria soggettività che permette di assumere il linguaggio dei diritti dentro il linguaggio delle resistenze e delle soggettivazioni: ed è dentro questo movimento che può crearsi uno spazio per ridefinire la relazione tradizionale tra corpo e diritto, tra sessualità e norma. Far attraversare il linguaggio dei diritti dalle pratiche di trasformazione, dal divenire incessante delle nostre soggettività: non rivendicare i diritti delle persone come se la persona fosse già precostituita, un soggetto che preesiste, con la sua identità e il suo patrimonio di diritti, alla rivendicazione stessa, ma vivere l'atto del rivendicare come un momento della trasformazione sociale della persona, come una ridefinizione e una riarticolazione del significato della nostra soggettività, come un evento nel suo divenire. Difficile immaginare che il linguaggio dei diritti possa rendere conto completamente di questo complesso gioco tra trasformazione della soggettività e innovazione normativa. Solo ricadendo in un astratto "antigiuridicismo", però, i movimenti sociali potrebbero ignorare come, nella nuova configurazione sempre più reticolare e modulare che i sistemi giuridici vanno assumendo, la norma – e, tra le norme, anche la norma giuridica – può mostrarsi più malleabile ai processi di formazione di nuovi modi di intendere la propria soggettività, di costruire la propria autonomia, di sperimentare la propria corporeità, di elaborare la propria sessualità. Se i movimenti di rivendicazione dei diritti sessuali riusciranno a tenere insieme diritti e processi di soggettivazione, evitando di cadere nei due errori simmetrici dell'assolutizzazione del linguaggio giuridico e del suo abbandono aprioristico, contribuiranno non solo alla tradizionale e necessaria "lotta per il diritto", ma anche a sperimentare una re-

lazione inedita tra norma di diritto e corpo vivente, che cominci ad affacciarsi oltre quella separazione lasciata aperta dalla tradizione giuridica moderna.

Riferimenti bibliografici

- BUTLER Judith (2006), *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma.
- CANGUILHEM Georges (1952), *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris; trad. it. *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna 1976.
- CANGUILHEM Georges (1966), *Le normal et le pathologique, augmenté de Nouvelles Réflexions concernant le normale et le pathologique*, PUF-Quadrige, Paris; trad. it. *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 2001.
- CAVARERO Adriana (1995), *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano.
- CICCARELLI Roberto (2009), *Dall'estremità meno giuridica del diritto. Michel Foucault e le norme*, in "Sociologia del diritto", 36, 1, pp. 101-24.
- DAL LAGO Alessandro (2004), *Non Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- ESPOSITO Roberto (2007), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT Michel (1976), *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978.
- HOBBS Thomas (1642), *De cive*; trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- HOBBS Thomas (1651), *Leviathan*; trad. it. *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- LEGRAND Stéphane (2007), *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris.
- MACHEREY Pierre (2009), *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, La Fabrique, Paris.
- PATEMAN Carole (1988), *The Sexual Contract*, Polity, Cambridge; trad. it. *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- PITCH Tamar (2010), *Sesso e genere del e nel diritto: il femminismo giuridico*, in SANTORO Emilio, a cura di, *Diritto come questione sociale*, Giappichelli, Torino, pp. 91-128.