

Sagittari

Judith Butler

Questione di genere

Il femminismo
e la sovversione dell'identità



Editori Laterza 



eBook Laterza

Judith Butler

Questione di genere

Il femminismo e la sovversione dell'identità

 *Editori Laterza*

Edizione digitale: settembre 2013

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858108529

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

[Prefazione all'edizione 1999](#)

[Prefazione all'edizione 1990](#)

[1. Soggetti di sesso/genere/desiderio](#)

- [I. Le «donne» come soggetto del femminismo](#)
- [II. L'ordine obbligatorio di sesso/genere/desiderio](#)
- [III. Il genere: le rovine circolari del dibattito contemporaneo](#)
- [IV. Teorizzare il binario, l'unitario e oltre](#)
- [V. Identità, sesso e metafisica della sostanza](#)
- [VI. Il linguaggio, il potere e le strategie della dislocazione](#)

[2. Il divieto, la psicoanalisi e la produzione della matrice eterosessuale](#)

- [I. Lo scambio critico dello strutturalismo](#)
- [II. Lacan, Rivière e le strategie della mascherata](#)
- [III. Freud e la melanconia del genere](#)
- [IV. La complessità del genere e i limiti dell'identificazione](#)
- [V. Riformulare il divieto come potere](#)

[3. Atti sovversivi del corpo](#)

- [I. La politica del corpo di Julia Kristeva](#)
- [II. Foucault, Herculine e la politica della discontinuità sessuale](#)
- [III. Monique Wittig: la disintegrazione del corpo e il sesso fittizio](#)
- [IV. Iscrizioni corporee, sovversioni performative](#)

[Conclusione: dalla parodia alla politica](#)

Prefazione all'edizione 1999

Dieci anni sono passati da quando conclusi il testo di *Questione di genere*¹ e lo inviai alla casa editrice Routledge per la pubblicazione. Non sapevo che questo libro avrebbe avuto un pubblico così vasto e che avrebbe rappresentato un «intervento» provocatorio nella teoria femminista o che sarebbe stato citato come uno dei testi fondanti della teoria queer². La vita del testo è andata oltre le mie intenzioni, e questo è stato sicuramente, in parte, il risultato del cambiamento di contesto in cui è avvenuta la ricezione del testo stesso. Mentre lo scrivevo, sentivo di avere un rapporto polemico e di contrapposizione con certe forme di femminismo, per quanto considerassi il testo parte del femminismo stesso. Ho scritto nel solco della tradizione della critica immanente che cerca di provocare una revisione critica del vocabolario fondamentale del movimento di pensiero cui appartiene. Questo tipo di critica è ancora giustificata ed è ancora giustificato distinguere tra un'autocritica che promette una vita più democratica e inclusiva per un movimento e una che cerca di minarlo dalle fondamenta. Naturalmente, è sempre possibile scambiare l'una per l'altra, ma io spero che non accada con *Questione di genere*.

Nel 1989 mi interessava soprattutto criticare gli assunti eterosessuali che pervadevano la teoria letteraria femminista. Cercavo di controbattere a quei punti di vista che facevano dei limiti e della proprietà del genere un presupposto e ne restringevano il significato a nozioni consolidate di mascolinità [*masculinity*] e femminilità [*femininity*]. Ritenevo, e lo ritengo ancora, che ogni teoria femminista che restringe il significato del genere ai presupposti della sua stessa pratica istituisca norme di genere che producono esclusioni all'interno del femminismo, e che spesso conducono all'omofobia. Mi sembrava, e mi sembra ancora, che il femminismo dovesse fare attenzione a non idealizzare certe espressioni del genere che, a loro volta, producono nuove forme di gerarchizzazione ed esclusione. In particolare, ero contro quei regimi di verità che sanciscono il fatto che certe espressioni connotate dal punto di vista del genere [*gendered expressions*] debbano essere ritenute false o derivate e altre vere e originarie. Mi stava a cuore di non prescrivere un nuovo modo di vita di genere che diventasse poi un modello per i lettori e le lettrici. Anzi, lo scopo del testo era proprio quello di aprire il campo delle possibilità di genere senza prescrivere quali possibilità dovessero essere realizzate. Ci si potrebbe chiedere a cosa serva alla fin fine «aprire delle possibilità», ma è improbabile che una simile domanda venga da chi sa cosa significhi vivere nella condizione di ciò che è socialmente «impossibile», illeggibile, irrealizzabile, irrealizzabile, irrealizzabile e illegittimo.

Questione di genere cercava di svelare i modi in cui persino pensare ciò che è possibile nella vita di genere viene escluso da assunti abituali e violenti. Il testo cercava anche di minare qualunque uso strumentale di un discorso di verità per delegittimare pratiche sessuali e di genere minoritarie. Questo non significa che tutte le pratiche minoritarie debbano essere giustificate o celebrate, significa invece che dovremmo essere in grado di pensarle prima di trarre qualunque conclusione su di esse. Mi preoccupavano soprattutto i modi in cui queste diventavano impensabili per via del panico

suscitato. Un esempio: la rottura del binarismo di genere è davvero così mostruosa, così spaventosa, da essere ritenuta impossibile per definizione ed essere euristicamente esclusa da qualsiasi tentativo di pensare il genere?

Alcuni di questi assunti si ritrovavano in ciò che all'epoca veniva definito come «femminismo francese» e godevano di grande popolarità tra studiosi e studiose di letteratura e di teoria sociale. Ma io stessa, anche se mi sono opposta a quello che ritenevo l'eterosessismo insito nel fondamentalismo della differenza sessuale, mi sono rifatta allo strutturalismo francese per sostenere le mie argomentazioni. *Questione di genere* è stato anche un lavoro di traduzione culturale. Ho applicato la teoria strutturalista alle teorie statunitensi relative al genere e alle implicazioni politiche del femminismo. Se, in alcune versioni, il post-strutturalismo sembra essere un formalismo, lontano da questioni relative al contesto sociale e da finalità politiche, non così è stato per le recenti rielaborazioni nordamericane. In effetti quello che mi stava a cuore non era «applicare» il post-strutturalismo al femminismo, ma sottoporre quelle teorie a una specifica riformulazione femminista. Se alcuni/e fautori/fautrici del formalismo post-strutturalista disapprovano l'orientamento dichiaratamente «tematico» cui esso viene sottoposto in *Questione di genere*, le critiche rivolte al post-strutturalismo da parte della sinistra vicina agli studi culturali hanno espresso un forte scetticismo rispetto all'idea che da tali premesse possa nascere qualcosa di politicamente progressista. Da entrambe le parti, tuttavia, il post-strutturalismo è considerato come qualcosa di unificato, puro, monolitico. Recentemente, però, questa teoria, o insieme di teorie, è migrata negli studi sul genere e sulla sessualità, negli Studi postcoloniali e in quelli sulla razza. Ha perso il formalismo degli inizi e ha acquisito nuova vita trapiantandosi nell'ambito della teoria culturale. Si continua a discutere se il mio lavoro, quello di Homi Bhabha, di Gayatri Chakravorty Spivak o di Slavoj Žižek appartengano agli studi culturali o alla teoria critica, ma forse tali discussioni mostrano soltanto che è venuta meno una distinzione netta tra i due progetti. Ci sarà chi, nella teoria, rivendicherà tutto questo all'ambito degli studi culturali; e ci sarà chi, nella pratica degli studi culturali stessi, si dichiarerà contro ogni teoria (anche se tra costoro, significativamente, non c'è Stuart Hall, uno dei fondatori degli studi culturali in Gran Bretagna). Ma entrambi i fronti del dibattito perdono talora di vista il fatto che il volto della teoria è cambiato proprio grazie all'apertura alla dimensione culturalista. C'è oggi un nuovo spazio per la teoria, uno spazio necessariamente impuro, dove la teoria stessa emerge nell'evento e come evento di traduzione culturale. Non si tratta di dislocare la teoria attraverso lo storicismo, e nemmeno di una semplice storicizzazione della teoria che mostra i limiti contingenti delle sue rivendicazioni più generalizzabili. Si tratta piuttosto dell'emergere della teoria nel luogo di incontro tra orizzonti culturali, là dove la richiesta di traduzione è profonda e incerta è la speranza che abbia successo.

Questione di genere si radica nella «French Theory», che, a sua volta, è una curiosa invenzione statunitense. Solo negli Stati Uniti, infatti, teorie tanto disparate vengono messe insieme come se formassero una sorta di unità. Questo libro, anche se è stato tradotto in molte lingue e ha avuto un impatto particolarmente forte nelle discussioni su genere e politica in Germania, emergerà in Francia, se poi emergerà, molto più tardi che in altri paesi. Lo dico per sottolineare quanto l'apparente «francocentrismo» del testo sia in realtà lontano dalla Francia e dalle vicende della teoria in Francia. *Questione di genere* tende a leggere insieme, allineandoli in modo sincretico, diversi/e intellettuali francesi (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Wittig) che raramente si sono alleati/e tra loro e che in Francia non vengono mai, o solo raramente, letti/e insieme. In realtà, è tale promiscuità intellettuale a connotare questo testo come statunitense e a renderlo estraneo al contesto francese. Così come è per l'enfasi sulla tradizione sociologica e antropologica anglo-americana degli studi di

«genere», che va distinta dal discorso della «differenza sessuale» derivato dalla ricerca strutturalista. Se negli Stati Uniti il testo corre il rischio di essere considerato eurocentrico, le poche case editrici francesi che l'hanno preso in considerazione hanno paventato la minaccia di un'americanizzazione della teoria in Francia³.

Certo, la «French Theory» non è l'unica lingua parlata in questo libro. Il testo nasce da un lungo confronto con la teoria femminista, con i dibattiti sul carattere di costruzione sociale del genere, con la psicoanalisi e con il femminismo, con lo straordinario lavoro di Gayle Rubin sul genere, la sessualità e la parentela, con il lavoro pionieristico di Esther Newton sul drag, con la magnifica scrittura teorica e creativa di Monique Wittig e con le prospettive gay e lesbiche nelle discipline umanistiche. Mentre negli anni Ottanta molte posizioni femministe partivano dal presupposto che il lesbismo incontrasse il femminismo nel lesbo-femminismo, *Questione di genere* ha cercato di rifiutare l'idea che la pratica lesbica rappresenti un modello per la teoria femminista, istituendo una relazione più problematica tra i due termini. In questo testo il lesbismo non rappresenta un ritorno a ciò che è più importante nell'essere una donna; non consacra la femminilità né prospetta un mondo ginocentrico. Il lesbismo non è la consumazione erotica di un insieme di convinzioni politiche (sessualità e convinzioni intrattengono relazioni molto più complesse e spesso in contraddizione tra loro). Invece, il testo si chiede: in che modo pratiche sessuali non normative mettono in questione la stabilità del genere quale categoria di analisi? In che modo certe pratiche sessuali spingono a chiedersi: che cos'è una donna, che cos'è un uomo? Se il genere non va più inteso come ciò che si consolida attraverso la sessualità normativa, esiste allora una crisi del genere specifica dei contesti queer?

L'idea che la pratica sessuale abbia il potere di destabilizzare il genere mi è venuta leggendo il saggio *The Traffic in Women* di Gayle Rubin. Da qui ho cercato di affermare che una sessualità normativa rafforza la normatività di genere. In poche parole, in base a questo quadro, si è donna nella misura in cui si funziona come donna all'interno della cornice eterosessuale dominante e mettere in questione tale cornice significa forse rinunciare alla sensazione di avere una collocazione definita rispetto al genere. Ritengo che questa sia la prima formulazione di una «questione di genere» nel testo. Ho cercato di comprendere in parte il terrore e l'angoscia che alcune persone provano nel «diventare gay», la paura di perdere il proprio posto definito rispetto al genere oppure di non sapere chi si è andato a letto con una persona che è palesemente dello «stesso» genere. Si tratta di una specifica crisi a livello ontologico che viene esperita sia nella sessualità sia nel linguaggio. La questione è diventata ancora più spinosa se si pensa alle diverse e nuove forme di costruzione del genere che sono emerse con le pratiche transgender e transessuali, della genitorialità lesbica e gay, delle nuove identità butch e femme. Quando e perché, per esempio, accade che alcune lesbiche butch, che diventano genitori, diventino «papà» e altre diventino «mamme»?

E che cosa si può dire della nozione, suggerita da Kate Bornstein, che una persona transessuale non può essere descritta con il sostantivo «donna» o «uomo», ma che ci si deve rapportare a lei usando verbi attivi che attestino quella trasformazione costante che «è» la nuova identità o, in realtà, la condizione di «in-between» che mette in questione l'essere dell'identità di genere? Anche se alcune lesbiche sostengono che le butch non hanno nulla a che vedere con il fatto di «essere un uomo», altre insistono sul fatto che il loro essere butch è o è stato solamente una via per raggiungere lo status di uomini che desideravano. Paradossi che hanno proliferato negli ultimi anni, testimonianze di declinazioni della questione di genere che il mio testo non aveva previsto⁴.

Ma qual è il legame tra genere e sessualità che ho cercato di evidenziare? Di sicuro non intendo sostenere che determinate forme di sessualità producano determinati generi, ma solamente che, in

certe condizioni di eterosessualità normativa, il fatto di tenere sotto controllo il genere a volte viene usato come un mezzo per assicurare l'eterosessualità. Catharine MacKinnon ha dato una formulazione del problema che presenta assonanze con la mia, sebbene vi siano anche, come credo, differenze cruciali e importanti. Scrive MacKinnon:

Bloccata in quanto attributo della persona, la disuguaglianza sessuale assume la forma del genere; come movimento della relazione tra persone, prende la forma della sessualità. Il genere si rivela come forma irrigidita della sessualizzazione della disuguaglianza tra uomini e donne⁵.

In quest'ottica la gerarchia sessuale produce e consolida il genere. Non è la normatività eterosessuale che produce e consolida il genere, ma la gerarchia di genere che si dice sottostia alle relazioni eterosessuali. Se la gerarchia di genere produce e consolida il genere e se la gerarchia di genere presuppone una nozione operativa di genere, allora il genere è ciò che causa il genere e la formulazione finisce per essere una tautologia. Può essere che MacKinnon voglia semplicemente sottolineare il meccanismo di autoriproduzione della gerarchia di genere, ma questo non è ciò che ha detto.

La «gerarchia di genere» basta a spiegare le condizioni di produzione del genere? In che misura la gerarchia di genere è al servizio di una eterosessualità più o meno obbligatoria, e quanto spesso le norme di genere sono poste sotto controllo proprio per il mantenimento dell'egemonia eterosessuale?

Katherine Franke, teorica del diritto, fa un uso innovativo delle prospettive sia femministe sia queer, quando nota che, per assumere il primato della gerarchia di genere rispetto alla produzione del genere, MacKinnon accetta anche di assumere un modello eterosessuale per pensare la sessualità. Franke offre un modello della discriminazione di genere alternativo a quello di MacKinnon, sostenendo, in modo convincente, che la molestia sessuale è l'allegoria paradigmatica della produzione del genere. Non tutte le discriminazioni possono essere intese come molestia, la quale può consistere nell'atto per cui una persona viene «costruita» entro un determinato genere. Ma ci sono anche altri modi di sancire il genere. Per Franke, infatti, è importante distinguere provvisoriamente tra discriminazione di genere e discriminazione sessuale. I gay e le lesbiche, per esempio, possono subire discriminazioni sul luogo di lavoro perché non «hanno un aspetto» in sintonia con le norme di genere comunemente accettate. E la molestia sessuale nei confronti di queste persone può avvenire non per mantenere la gerarchia tra i generi, ma per promuovere la normatività di genere.

Per quanto MacKinnon offra una efficace critica della molestia sessuale, finisce per istituire un altro tipo di regolamentazione: avere un genere significa essere già dentro una relazione eterosessuale di subordinazione. A livello più analitico, istituisce un'equazione che è in consonanza con alcune delle argomentazioni omofobiche dominanti. Tale ottica prescrive e giustifica l'ordinamento sessuale del genere, per cui gli uomini che sono uomini saranno eterosessuali, e le donne che sono donne saranno eterosessuali. Altri punti di vista, tra i quali quello di Franke, criticano proprio questa forma di regolamentazione del genere. Esiste dunque una differenza tra punti di vista sessisti e punti di vista femministi sulla relazione tra genere e sessualità: la prospettiva sessista sostiene che una donna mostra il suo essere donna solo nell'atto del coito eterosessuale in cui la sua subordinazione diventa il suo piacere (un'essenza emana ed è confermata dalla subordinazione sessuale delle donne); una prospettiva femminista sostiene, invece, che il genere dovrebbe essere rovesciato, eliminato o reso inevitabilmente ambiguo, proprio perché sempre segno di subordinazione per le donne. Questo secondo punto di vista accetta il potere della descrizione ortodossa fornita dal primo, accetta il fatto che sia già operante come potente ideologia, ma cerca di

opporvisi.

Insisto su questo punto perché alcuni teorici e teoriche queer hanno tracciato una distinzione analitica tra genere e sessualità, rifiutando qualunque legame causale o strutturale tra essi. Ciò ha senso da un solo punto di vista: se con tale distinzione si intende che la normatività eterosessuale *non* dovrebbe dare un ordine al genere e che ci si dovrebbe opporre a tale ordine, allora io sono decisamente favorevole a tale tesi⁶. Se, però, si intende che (in termini di descrizione) non c'è una regolamentazione sessuale del genere, allora penso che una dimensione importante (anche se non l'unica) del modo in cui funziona l'omofobia non venga riconosciuta proprio da coloro che chiaramente desiderano combattere l'omofobia stessa. Tuttavia, mi preme ammettere che la performance della sovversione del genere non dice niente in merito alla sessualità o alle pratiche sessuali. Si può rendere ambiguo il genere, senza per questo mettere in questione o riorientare minimamente la sessualità normativa. A volte l'ambiguità di genere può operare proprio in funzione del contenimento o dello sviamento delle pratiche sessuali non normative, finendo per mantenere intatta la sessualità normativa⁷. Non si può dunque istituire nessuna correlazione, per esempio, tra il drag o il transgender e le loro pratiche sessuali, e la distribuzione di inclinazioni etero, bi- e omosessuali non può essere mappata in modo prevedibile rispetto alle traiettorie del gender-bender o del cambio di genere.

Negli ultimi anni molto del mio lavoro è stato dedicato a chiarire e rivedere la teoria della performatività, così come si è delineata in *Questione di genere*⁸. È difficile dire esattamente che cos'è la performatività, non solo perché il mio stesso modo di vedere ciò che la «performatività» potrebbe significare è cambiato nel tempo, molto spesso in risposta a ottime critiche⁹, ma anche perché la nozione è stata ripresa e riformulata da tante parti. Per leggere la performatività del genere originariamente presi spunto dalla lettura di *Davanti alla legge* di Kafka proposta da Jacques Derrida. Qui chi aspetta la legge, chi siede davanti alla porta della legge, attribuisce una certa forza alla legge che aspetta. L'anticipazione di uno svelamento di significati da parte dell'autorità è il mezzo attraverso il quale quella stessa autorità è conferita e insediata: l'anticipazione evoca il suo oggetto. Mi sono chiesta se non patiamo una simile attesa per quanto riguarda il genere, che essa mette in funzione come un'essenza interiore che potrebbe essere svelata, un'attesa che finisce per produrre il fenomeno che anticipa. In primo luogo, dunque, la performatività del genere ruota attorno a questa metalessi, il modo in cui l'anticipazione di un'essenza di genere produce ciò che pone come esterno a sé. In secondo luogo, la performatività non è un atto singolare, ma una ripetizione e un rituale, che raggiunge i suoi effetti attraverso la naturalizzazione in un corpo inteso, in parte, come durata culturalmente istituita¹⁰.

Sono state sollevate molte questioni importanti in relazione a tale dottrina, e mi sembra valga la pena ricordarne una in particolare. La tesi che il genere sia performativo cercava di mostrare che ciò che consideriamo come un'essenza interiore del genere stesso è qualcosa che viene fabbricato attraverso una serie costante di atti, postulati attraverso la stilizzazione di genere del corpo. Così facendo, mostrava che quella che consideriamo una nostra caratteristica «interiore» è ciò che in realtà anticipiamo e produciamo attraverso determinati atti del corpo, al limite, un effetto allucinatorio di gesti naturalizzati. Questo significa che tutto ciò che è inteso come «interiore» rispetto alla psiche viene evacuato e che l'interiorità è una falsa metafora? Anche se *Questione di genere* si basava chiaramente sulla metafora di una interiorità psichica nel discutere dapprima della melanconia di genere, l'accento posto su tale aspetto non è entrato nel mio modo di pensare la performatività¹¹. Sia *La vita psichica del potere*¹² sia altri miei articoli recenti su temi psicoanalitici

hanno cercato di fare i conti con tale questione; cosa che da più parti è stata vista come una frattura problematica tra i primi e gli ultimi capitoli di questo libro. Anche se non direi mai che tutto il mondo interiore della psiche non è che l'effetto di una serie stilizzata di atti, continuo a pensare che dare per scontata l'«interiorità» del mondo psichico sia un errore teorico significativo. Certe caratteristiche del mondo, comprese le persone che conosciamo e che perdiamo, diventano davvero caratteristiche «interiori» del sé, ma vengono trasformate nel processo di interiorizzazione, e il mondo interno, come lo chiamano i/le seguaci di Melanie Klein, si costituisce proprio in conseguenza delle interiorizzazioni messe in atto dalla psiche. Cosa che potrebbe suggerire di approfondire meglio la possibilità di una teoria psichica della performatività.

Per quanto questo testo non risponda alla domanda se la materialità del corpo sia del tutto costruita, tale domanda ha costituito il fulcro di tanti dei miei lavori successivi, che spero costituiscano un chiarimento per chi legge¹³. Molti studiosi e studiose hanno riflettuto sulla possibilità di trasporre la teoria della performatività sul piano delle questioni razziali¹⁴. Voglio ricordare qui che non soltanto gli assunti razziali immancabilmente sottostanno a quelli di genere in modi che vanno esplicitati, ma anche che il genere e la razza non dovrebbero essere trattati semplicemente come analoghi. Vorrei dunque suggerire che la domanda da porre non è se sia possibile trasporre la teoria della performatività nella dimensione razziale, ma che cosa accade a questa teoria quando cerca di affrontare la questione razziale. Molti dei dibattiti si sono concentrati sullo status della categoria di «costruzione», chiedendosi se la razza sia costruita nello stesso modo in cui lo è il genere. Secondo me non c'è un unico modo di dare conto della «costruzione»: tali categorie funzionano sempre come sfondo le une per le altre, potenziandosi attraverso la reciproca articolazione. Perciò la sessualizzazione delle norme di genere razziale chiede di essere letta contemporaneamente attraverso lenti multiple, chiarendo così i limiti del genere quale unica categoria di analisi¹⁵.

Anche se ho elencato alcune tradizioni accademiche e alcuni dibattiti che hanno animato questo libro, il mio scopo non è quello di fornire una apologia completa del mio lavoro in queste poche pagine. Una delle circostanze in cui questo testo è nato non sempre viene compresa adeguatamente: non è stato prodotto nel solo ambito accademico, ma anche all'interno dei diversi movimenti sociali convergenti di cui ho fatto parte, e nel contesto della comunità gay e lesbica della East Coast degli Stati Uniti in cui ho vissuto per quattordici anni prima di scrivere questo libro. Nonostante lo spiazzamento del soggetto messo in atto dal testo, qui c'è una persona: sono stata a tante riunioni, in tanti bar, a tante manifestazioni e ho visto tanti tipi di generi, ho capito di trovarmi io stessa all'incrocio di alcuni di essi e di aver incontrato la sessualità in molti dei suoi estremi culturali. Ho conosciuto molte persone che cercavano di trovare la loro strada nel cuore di un movimento significativo per il riconoscimento e la libertà sessuale e ho provato io stessa l'euforia e la frustrazione che accompagnano l'essere parte di quel movimento con le sue speranze e con i suoi dissensi interni. Comodamente sistemata nell'accademia, vivevo anche una vita fuori da quelle mura, e per quanto *Questione di genere* sia un libro accademico, è nato in una sorta di attraversamento incrociato [*crossing over*], mentre, seduta sulla spiaggia di Rehoboth, mi chiedevo come avrei potuto collegare i diversi aspetti della mia vita. Penso che la possibilità di scrivere in un registro autobiografico non ricollochi il soggetto che io sono, ma forse tutto questo dà a chi legge un senso di sollievo nel sapere che qui c'è una persona (per il momento tralascio il problema che questa persona è data nel linguaggio).

Fino a oggi una delle esperienze più gratificanti per me è stata il fatto che questo testo continui a muoversi fuori dall'ambito accademico. Il libro è stato adottato dal gruppo di attivisti e attiviste

antimomofobiche di Queer Nation e alcune delle riflessioni sulla teatralità dell'autorappresentazione queer riecheggiano le tattiche di ACT UP, il gruppo di attivisti/e che si dedica al miglioramento delle condizioni generali di vita delle persone malate di AIDS; allo stesso tempo il libro è potuto figurare tra i materiali che hanno spinto la American Psychoanalytical Association e la American Psychological Association a rivedere alcune delle loro opinioni sull'omosessualità. Le questioni relative alla performatività del genere sono state fatte proprie in modi diversi nelle arti visive, in alcune mostre del Whitney Museum o alla Otis School for the Arts a Los Angeles, tra l'altro. Alcune formulazioni sulla questione delle «donne» e sulla relazione tra sessualità e genere sono riuscite a trovare spazio nella giurisprudenza femminista e tra chi studia il diritto in prospettiva antidiscriminatoria, in particolare nel lavoro di Vicki Schultz, Katherine Franke e Mary Jo Frug.

A mia volta sono stata spinta a rivedere alcune delle posizioni espresse in *Questione di genere* in virtù del mio stesso impegno politico. Nel libro tendo a concepire la rivendicazione dell'«universalità» in termini esclusivamente negativi ed escludenti. Tuttavia, lavorando, prima come parte del direttivo e poi come presidente dello stesso, con uno straordinario gruppo di attiviste e attivisti, nella International Gay and Lesbian Human Rights Commission (1994-1997) un'organizzazione che rappresenta le minoranze sessuali riguardo a un'ampia gamma di questioni relative ai diritti umani, sono arrivata a capire che il termine svolge un importante ruolo strategico proprio in quanto categoria aperta e non-sostanziale. È lì che ho compreso come asserire l'universalità possa essere un atto prolettico e performativo, poiché evoca una realtà che non esiste ancora e tende alla possibile convergenza di orizzonti culturali che non si sono ancora incontrati. Sono quindi arrivata a un secondo modo di intendere l'universalità, per cui è definita quale lavoro di traduzione culturale orientato verso il futuro¹⁶. Più recentemente sono stata spinta a mettere il mio lavoro in relazione con la teoria politica e, ancora una volta, con il concetto di universalità, in un libro che sto scrivendo insieme a Ernesto Laclau e Slavoj Žižek sulla teoria dell'egemonia e sulle sue implicazioni per una sinistra che sia attivista anche sul piano della teoria¹⁷. Un'altra dimensione pratica del mio pensiero ha trovato spazio nel confronto con la psicoanalisi, intesa come progetto clinico e di ricerca. Con un gruppo di terapeuti/e progressisti/e sto lavorando al progetto di una nuova rivista intitolata «Studies in Gender and Sexuality», che cerca di far dialogare produttivamente il lavoro di ricerca e quello clinico sulle questioni della sessualità, del genere e della cultura.

Sia chi ha criticato, sia chi ha amato *Questione di genere* ha attirato l'attenzione sulla difficoltà del suo stile. Senza dubbio è strano, e irrita più di una persona, constatare come un libro di non facile fruibilità secondo standard accademici sia diventato «popolare». Ci si sorprende forse perché si sottovaluta il pubblico e chi legge, la sua capacità e il suo desiderio di leggere testi complicati, che costituiscono una sfida, dove la complessità non è gratuita e dove la sfida sta nel mettere in questione verità date per scontate che, proprio per il fatto di essere scontate, diventano in realtà oppressione.

Penso che quello dello stile sia un terreno complicato, un terreno che non scegliamo unilateralmente o controlliamo attraverso gli scopi che ci siamo prefissi/e consapevolmente. Fredric Jameson l'ha detto molto chiaramente nel suo primo libro su Sartre. Certo, si possono praticare stili diversi, ma quelli che si hanno a disposizione non sono mai del tutto una questione di scelta. Inoltre, né la grammatica né lo stile sono politicamente neutrali. Imparare le regole che governano l'intelligibilità delle parole significa farsi inculcare un linguaggio normalizzato, per cui, se non ci si conforma, si paga il prezzo della perdita di intelligibilità. Come mi ricorda Drucilla Cornell, sulle orme di Adorno: non c'è niente di radicale nel senso comune. Sarebbe un errore pensare che la grammatica standard sia il mezzo migliore per esprimere opinioni radicali, viste le limitazioni che quella stessa grammatica impone sul pensiero, o addirittura su ciò che è pensabile. Ma per alcune

persone sono decisamente fastidiose quelle formulazioni che sottopongono la grammatica a storture o che implicitamente mettono in questione la sequenza soggetto-verbo nella costruzione della proposizione. Inducono una fatica maggiore in chi legge e a volte chi legge si sente offeso/a da simili richieste. Ma chi sente di subire tale offesa sta semplicemente avanzando la legittima richiesta di «parlar chiaro» oppure la lamentela nasce da aspettative di tipo consumistico rispetto alla vita intellettuale? Esiste forse un valore che si può derivare da tali esperienze di difficoltà linguistica? Se il genere stesso viene naturalizzato attraverso le norme grammaticali, come ha sostenuto Monique Wittig, allora l'alterazione del genere al livello epistemico più fondamentale sarà condotta, in parte, attraverso una contestazione della grammatica in cui il genere si dà.

Nell'avanzare una richiesta di chiarezza si dimentica che dietro una posizione apparentemente «chiara» ci sono degli stratagemmi. Avital Ronell ricorda il momento in cui Nixon guardò negli occhi la nazione, disse: «Lasciatemi chiarire una cosa una volta per tutte» e iniziò a mentire. Che cosa si muove sotto il segno della «chiarezza» e quale sarebbe il prezzo da pagare per rinunciare all'esercizio di un certo sospetto critico di fronte all'annuncio dell'avvento della trasparenza? Chi escogita i protocolli della «chiarezza» e questi protocolli quali interessi servono? Che cosa viene lasciato da parte nell'insistenza sui ristretti standard della trasparenza quale requisito di ogni comunicazione? Che cosa viene mantenuto oscuro dalla trasparenza?

Sono cresciuta sperimentando su me stessa qualcosa della violenza delle norme di genere: uno zio incarcerato a causa di un corpo anatomicamente anomalo, privato della famiglia e degli amici, finito a trascorrere i suoi giorni in un «istituto» nelle praterie del Kansas; cugini gay costretti ad andarsene da casa a causa della loro sessualità, reale e immaginata; il mio tempestoso coming out all'età di sedici anni; e poi nella mia vita adulta una successione di occasioni di lavoro, case e amanti perdute. Tutto questo mi ha fatto ritrovare in balia di una condanna dura e minacciosa, ma fortunatamente non mi ha impedito di cercare il piacere e di insistere per avere un riconoscimento che legittimasse la mia vita sessuale. È stato difficile portare alla luce questa violenza proprio perché il genere era dato per scontato tanto quanto tenuto violentemente sotto controllo. Era considerato una manifestazione naturale del sesso o una costante culturale che nessuna capacità umana di agire poteva sperare di modificare. Sono arrivata anche a capire qualche cosa della violenza della vita esclusa, quella che non ottiene la definizione di «vivente», quella la cui incarcerazione implica una sospensione della vita stessa o una prolungata sentenza di morte. Il tentativo ostinato di «denaturalizzare» il genere, in questo testo nasce, credo, da un forte desiderio di contrapporsi alla violenza normativa implicata dalle morfologie ideali del sesso e di sradicare l'assunto pervasivo, che si forma nei discorsi comuni e in quelli accademici sulla sessualità, che l'eterosessualità sia un presupposto naturale. La scrittura di questa denaturalizzazione non è stata fatta solo per il desiderio di giocare con il linguaggio o di prescrivere pagliacciate teatrali, in sostituzione della politica «vera», come hanno ipotizzato alcune critiche (come se teatro e politica fossero sempre distinti). È nata piuttosto da un desiderio di vivere, di rendere possibile la vita e di ripensare il possibile in quanto tale. Come dovrebbe essere il mondo perché mio zio potesse vivere con la sua famiglia, i suoi amici o altre persone a lui variamente legate? Come dobbiamo ripensare i vincoli morfologici ideali imposti all'umano in modo che chi non si avvicina alla norma non venga condannato/a a una morte in vita?¹⁸

Tra coloro che hanno letto questo libro c'è chi si è chiesto/a se esso cerchi di estendere l'ambito delle possibilità di genere per una qualche ragione particolare. La domanda è: a che fini vengono escogitate nuove configurazioni di genere? E come dovremmo fare per giudicarle? La domanda spesso presuppone una premessa, e cioè che il testo non prende in considerazione la dimensione normativa o prescrittiva del pensiero femminista. Ovviamente nell'incontro critico tra prescrittività e

femminismo, il termine «normativo» assume almeno due significati, visto che si tratta di una parola che utilizzo spesso, soprattutto per descrivere la violenza comunemente messa in atto da certi tipi di ideali di genere. Di solito uso «normativo» come sinonimo di qualcosa «che si riferisce alle norme che governano il genere». Ma il termine «normativo» fa anche riferimento alla giustificazione etica, al modo in cui essa viene stabilita e alle sue concrete conseguenze. Una delle questioni critiche sviluppatesi da *Questione di genere* è stata: in che modo possiamo formulare dei giudizi su come vivere il genere in base alle descrizioni teoriche qui proposte? Non è possibile opporsi alle forme normative del genere senza sottoscrivere, al contempo, una determinata concezione normativa del modo in cui il mondo connotato in termini di genere dovrebbe essere. Voglio suggerire, tuttavia, che la concezione normativa di tipo positivo che questo testo comunque presenta non ha e non può avere la forma di una prescrizione del tipo: «sovverti il genere nel modo che dico io e la tua vita sarà migliore».

Coloro che impongono tali prescrizioni, o che vogliono mettere in alternativa espressioni sovversive e non sovversive del genere, formulano il loro giudizio sulla base di una descrizione. Il genere appare in questa o in quella forma, e poi si esprime un giudizio normativo su quelle apparenze e sulla base di ciò che appare. Ma da che cosa dipende l'ambito dell'apparenza per quanto riguarda il genere stesso? Si potrebbe essere tentati/e di fare la seguente distinzione: un approccio *descrittivo* al genere implica considerare ciò che lo rende intelligibile, indagare le sue condizioni di possibilità, mentre un approccio *normativo* cerca di dirimere la questione in merito a quali espressioni siano accettabili e quali no, fornendo motivazioni persuasive per distinguere in questo modo tra di esse. Tuttavia, la domanda in merito a ciò che si qualifica come «genere» è essa stessa già un problema che segnala un'operazione di potere pervasivamente normativa, un'operazione effimera che derubrica un «caso da verificare» in uno «stato delle cose». Perciò la stessa descrizione dell'ambito del genere non precede né è separabile dalla questione del suo funzionamento operativo.

Non mi interessa dare giudizi su cosa distingue ciò che è sovversivo da ciò che non lo è. Non solo penso che tali giudizi non possano essere formulati fuori da un contesto, ma anche che non possano essere espressi in modi che resistono nel tempo (gli stessi «contesti» sono unità postulate, soggette al cambiamento nel tempo, e che mostrano la loro essenziale eterogeneità). Come le metafore perdono la loro metaforicità quando con il tempo si irrigidiscono in concetti, così le performance sovversive corrono sempre il rischio di diventare dei cliché che perdono forza attraverso la ripetizione e, cosa ancora più importante, attraverso la ripetizione nella società dei consumi, dove la «sovversione» ha un valore di mercato. Il tentativo di dare un nome al criterio che determina il grado di sovversività è sempre destinato a fallire, ed è giusto che sia così. Quindi, a che scopo usare il termine?

Quel che continua a premermi riguarda questioni come: che cosa costituirà o non costituirà una vita intelligibile? come gli assunti relativi al genere e alla sessualità normativi determinano in anticipo ciò che si qualificherà come l'«umano» e il «vivibile»? In altre parole: in che modo funzionano gli assunti normativi che riguardano il genere per arrivare a delimitare l'ambito della descrizione che abbiamo a disposizione per l'umano? Con quali mezzi possiamo cogliere questo potere di delimitazione e con quali mezzi riusciamo a trasformarlo?

La discussione del drag proposta in *Questione di genere* per spiegare la dimensione costruita e performativa del genere a rigore non è un *esempio* di sovversione. Sarebbe un errore considerarla un paradigma dell'azione sovversiva o addirittura un modello di azione politica. Si tratta di qualcosa di diverso. Se si pensa di vedere un uomo vestito da donna o una donna vestita da uomo, allora si assume il primo termine di ognuna di queste percezioni come la «realtà» del genere: il genere che viene introdotto attraverso la similitudine manca di «realtà» ed è considerato come un'apparenza

illusoria. In tali percezioni, in cui una realtà apparente è unita a un'irrealtà, crediamo di sapere qual è la realtà e consideriamo l'apparenza secondaria del genere come mero artificio, gioco, falsità e illusione. Ma che senso ha la «realtà del genere» che fonda così questa percezione? Forse crediamo di sapere quale sia l'anatomia di una persona (a volte non lo sappiamo, e di sicuro non siamo consapevoli delle variazioni possibili nella descrizione anatomica). Oppure ricaviamo tale conoscenza dai vestiti che quella persona indossa o dal modo in cui sono indossati. Si tratta di una conoscenza naturalizzata, per quanto essa possa essere basata su una serie di inferenze culturali, alcune delle quali profondamente sbagliate. Infatti, già se ci si sposta dal drag alla transessualità non è più possibile formulare un giudizio di stabilità anatomica a partire dai vestiti che ricoprono e articolano il corpo. Quel corpo può non aver ancora subito un'operazione, può essere in fase di transizione oppure può aver già subito un'operazione; anche il fatto di «vedere» il corpo può non essere sufficiente a rispondere alla domanda: *a che cosa servono le categorie attraverso le quali si vede?* È proprio nel momento in cui vengono meno le proprie percezioni stabili e consolidate, in cui non si può leggere con sicurezza il corpo che si vede, che non si dà più la certezza che quel corpo che si ha davanti sia quello di un uomo o quello di una donna. L'oscillazione tra le due categorie costituisce di per sé l'esperienza del corpo in questione.

Quando queste categorie vengono messe in dubbio, anche la *realtà* del genere entra in crisi: non è più chiaro come si possa distinguere il reale dall'irreale. Ed è questa l'occasione in cui arriviamo a capire che ciò che consideriamo come «reale», ciò che invochiamo come conoscenza naturalizzata del genere è, di fatto, una realtà passibile di cambiamento e revisione. Che la si chiami sovversiva o che la si chiami in qualsiasi altro modo. Per quanto questa consapevolezza non costituisca di per sé una rivoluzione politica, tuttavia nessuna rivoluzione politica è possibile senza che si sposti radicalmente la nozione che ognuno e ognuna ha di ciò che è reale e di ciò che è possibile. A volte questo spostamento è l'esito di determinati tipi di pratiche che precedono la loro teorizzazione esplicita e che spingono a ripensare le nostre categorie di base: che cos'è il genere, come viene prodotto e riprodotto, quali sono le sue possibilità? Allora, il campo sedimentato e reificato della «realtà» del genere viene inteso come qualcosa che può essere costruito in modo diverso e, anzi, meno violento.

L'assunto principale di questo testo non è di celebrare il drag come espressione di un genere autentico, che faccia da modello (anche se è importante opporsi a chi sminuisce il drag, come a volte accade), ma di mostrare che la conoscenza naturalizzata del genere opera nella forma di una delimitazione preventiva e violenta della realtà. Nella misura in cui le norme di genere (dimorfismo ideale, complementarità eterosessuale dei corpi, ideali e canoni per definire la mascolinità e la femminilità appropriate o meno, laddove molte di queste norme sono supportate da codici razziali di purezza e da tabù dell'incrocio tra razze) stabiliscono che cosa sarà e che cosa non sarà intelligibile come umano, che cosa sarà e che cosa non sarà considerato «reale», stabiliscono anche l'ambito ontologico nel quale ai corpi può essere data legittima espressione. Se *Questione di genere* ha un compito positivamente normativo, tale compito sta nell'insistere sulla necessità di estendere questa legittimità a corpi che sono stati considerati falsi, irreali e inintelligibili. Il drag altro non è che un esempio per mostrare che la «realtà» non è poi così fissa come generalmente crediamo. L'esempio mira a svelare l'esilità della «realtà» del genere per contrapporsi alla violenza messa in atto dalle norme di genere.

In questo testo, come altrove, ho cercato di capire in cosa consista la capacità di agire politicamente, tenuto conto del fatto che non può essere isolata dalle dinamiche di potere che la

informano. L'iterabilità della performatività è una teoria della capacità di agire, che non può disconoscere il potere come sua condizione di possibilità. Questo testo non esamina a sufficienza la dimensione sociale, psichica, corporea e temporale della performatività. In un certo modo, il lavoro continuo di precisazione di questi aspetti, portato avanti in risposta a molte ottime critiche, orienta la maggior parte delle mie pubblicazioni successive.

Negli ultimi dieci anni attorno a questo testo sono emersi altri quesiti ai quali ho cercato di rispondere in varie pubblicazioni. Per quanto riguarda lo statuto della materialità del corpo, ho fornito una riconsiderazione e una revisione delle mie posizioni in *Corpi che contano*. Sulla questione della necessità della categoria delle «donne» per l'analisi femminista ho rivisto e ampliato le mie idee nel saggio *Contingent Foundations*, contenuto nel volume *Feminists Theorize the Political*, da me curato insieme a Joan W. Scott e pubblicato da Routledge nel 1993, e nel volume collettaneo *Feminist Contentions*, pubblicato sempre da Routledge nel 1995.

Non credo che il post-strutturalismo implichi la morte della scrittura autobiografica, ma che ci faccia davvero concentrare sulla difficoltà dell'«io» nell'esprimere se stesso attraverso il linguaggio che ha a disposizione. Perché questo «io» che state leggendo è in parte la conseguenza della grammatica che governa la disponibilità delle persone nel linguaggio. Io non sono fuori dal linguaggio che mi struttura, ma non sono nemmeno determinata dal linguaggio che rende possibile questo «io». È questo il vincolo dell'espressione di sé, così come io lo intendo. Questo significa che tu non ricevi mai me al di là della grammatica che stabilisce la mia disponibilità per te. Se considero trasparente questa grammatica, finisco per non richiamare l'attenzione proprio su quella sfera del linguaggio che stabilisce e abolisce l'intelligibilità, cosa che equivarrebbe a vanificare il mio stesso progetto, così come ve l'ho descritto in queste pagine. Non sto cercando di fare la difficile, ma solo di attirare l'attenzione su una difficoltà senza la quale nessun «io» può apparire.

Questa difficoltà assume una dimensione specifica quando la si accosta da una prospettiva psicoanalitica. Nel mio sforzo di comprendere l'opacità dell'«io» nel linguaggio, dopo la pubblicazione di *Questione di genere* mi sono rivolta sempre più alla psicoanalisi. Tentare, come si usa fare, di istituire una polarizzazione tra la teoria della psiche e quella del potere è controproducente, perché le forme sociali del genere sono così oppressive in parte proprio per le difficoltà psichiche che producono. Ho cercato di considerare i modi in cui Foucault e la psicoanalisi possono essere pensati insieme in *La vita psichica del potere*, originariamente pubblicato dalla Stanford U.P. nel 1997. Mi sono servita della psicoanalisi anche per tenere a freno l'eventuale volontarismo del mio modo di intendere la performatività, senza per questo indebolire una teoria più generale della capacità di agire. *Questione di genere* a volte dà l'impressione che il genere sia semplicemente un'autoinvenzione o che il significato psichico di un modo di presentarsi connotato dal punto di vista del genere possa essere rilevato direttamente a partire dalla superficie. Entrambi questi assunti hanno dovuto essere ridefiniti con il tempo. Inoltre, la mia teoria a volte oscilla tra una concezione linguistica della performatività e una sua proiezione verso la dimensione teatrale. Sono arrivata alla conclusione che i due aspetti sono immancabilmente collegati, con un chiasmo, e che una riconsiderazione dell'atto del discorso come istanza di potere richiama immancabilmente l'attenzione sia sulla dimensione teatrale sia su quella linguistica. In *Parole che provocano*, ho cercato di mostrare che l'atto del discorso è allo stesso tempo una performance (e dunque è teatrale, presentato a un pubblico, soggetto a interpretazione) e qualcosa che agisce nel linguaggio, perché provoca una serie di effetti attraverso la sua relazione implicita con le convenzioni linguistiche. Se il problema è capire come una teoria dell'atto del discorso sia collegata ai gesti del corpo, basta solo pensare al fatto che il discorso stesso è un atto del corpo con specifiche conseguenze linguistiche. Perciò il

parlare non appartiene in modo esclusivo alla presentazione corporea né al linguaggio, e il suo statuto come parola e azione è necessariamente ambiguo. Un'ambiguità che ha effetti sulla pratica del coming out, per via del potere insurrezionale dell'atto del discorso, per via della dimensione linguistica come condizione della seduzione del corpo e come minaccia di un'offesa al corpo stesso.

Se dovessi riscrivere questo libro oggi, includerei una discussione del transgender e dell'intersessualità, di come l'ideale dimorfismo di genere funzioni in entrambi i tipi di discorso e delle diverse relazioni con l'intervento chirurgico che tali questioni correlate intrattengono. Includerei anche una discussione della sessualità razzializzata e, in particolare, del modo in cui i tabù sull'incrocio tra razze (e la romanticizzazione dello scambio sessuale interrazziale) siano essenziali per le forme naturalizzate e denaturalizzate che il genere assume. Continuo a sperare in una coalizione di minoranze sessuali che vada oltre le semplici categorie dell'identità, che rifiuti la cancellazione della bisessualità, che si contrapponga e dissipati la violenza imposta da norme restrittive relative al corpo. Spero che una tale coalizione si basi sulla complessità irriducibile della sessualità e sul suo coinvolgimento in diverse dinamiche del potere discorsivo e istituzionale, e che nessuno o nessuna riduca troppo frettolosamente il potere a una gerarchia e rifiuti la sua dimensione politica produttiva. Continuo a pensare che ottenere il riconoscimento del proprio status come minoranza sessuale, anche se è un compito arduo all'interno dei discorsi dominanti del diritto, della politica e del linguaggio, sia necessario per la sopravvivenza. Rendere mobili le categorie identitarie per renderle politiche corre sempre il rischio che l'identità diventi uno strumento del potere cui ci si oppone. Questo non è un motivo per non usare l'identità, e per non essere usati/e da essa. Non c'è posizione politica del tutto depurata dal potere, e forse proprio questa impurità è ciò che produce la capacità di agire, come una potenziale interruzione e rovesciamento dei regimi di regolamentazione. Coloro che sono destinati e destinate a essere definiti/e come «irreali» si appropriano comunque del reale; ed è un'appropriazione che avviene sulla base di un piano condiviso, cosicché quella che è una sorpresa performativa produce un'instabilità vitale. Questo libro è stato dunque scritto come parte della vita culturale di una lotta collettiva che ha conseguito, e continuerà a conseguire, qualche successo nell'aumentare le possibilità di avere una vita vivibile per coloro che vivono, o cercano di vivere, ai margini della sessualità¹⁹.

Judith Butler

Berkeley, California, giugno 1999

¹ Tanto del significato e della vita di questo testo è racchiuso nella felice scelta del titolo inglese: *Gender Trouble*. Un «trouble» che non è un neutrale problema, o semplicemente una questione aperta, ma che mette in gioco il senso di un disturbo, di un fastidio, di un «guaio» e di una confusione, che si può provocare o subire, ma anche provocare e subire allo stesso tempo. La «questione di genere» disturba, dà fastidio, irrita, è urticante, ma allo stesso tempo può spargliare le carte del suo stesso gioco. Non è insomma una frivola «questione» tra le tante. La plurivocità semantica e non conciliante che il titolo proietta sulle sue possibili letture è importante che resti come chiave d'accesso, al di là delle scelte traduttive e al di là della vita singolare che questo testo ha continuato ad avere in contesti a volte non previsti e mai del tutto prevedibili. Per questo va ricordato che questa traduzione italiana è in realtà una ri-traduzione, che prova però a confrontarsi solo ed esclusivamente con il testo inglese e che nell'accettare la sfida si augura che ciò che ne sarà in italiano di *Gender Trouble* continui a provocare disturbi, problemi e confusione creativa (*N.d.T.*).

² Termini come 'queer', 'drag', 'butch', 'femme', 'transgender', 'straight', 'girl', tra gli altri, in questa traduzione sono inseriti nel discorso italiano senza indicazione della loro provenienza dall'inglese (con un corsivo, per esempio). Questo, da un lato, per indicare che sono ormai entrati nell'uso all'interno dei dibattiti sul genere, dall'altro a prefigurare la possibilità di una loro circolazione in italiano ancora maggiore, come segno dell'apertura di un dibattito su questi temi a un livello più ampio (*N.d.T.*).

³ Nel momento in cui è andata in stampa questa prefazione c'erano alcune case editrici francesi che stavano prendendo in considerazione la traduzione di questo lavoro, ma solo perché Didier Eribon e altri/e hanno inserito le tesi sostenute in questo testo nei dibattiti della politica contemporanea francese sulla ratifica delle unioni omosessuali. [Il testo è stato poi tradotto in francese nel 2005 con il titolo di *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, prefazione di E. Fassin, trad. di C. Krauss, L:

Découverte, Paris (N.d.T.)).

⁴ Ho scritto due brevi pezzi su questo: le postfazioni rispettivamente al volume *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender* a cura di S. Munt, Cassell, London 1998, e a *Transgender in Latin America: Persons Practices and Meanings* numero monografico della rivista «Sexualities», V, 1998, 3.

⁵ C. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourse on Life and Law*, Harvard U.P., Cambridge (MA), 1987, pp. 6-7.

⁶ Purtroppo *Questione di genere* è uscito pochi mesi prima del monumentale *Epistemology of the Closet* di Eve Kosofsky Sedgwick (University of California Press, Los Angeles 1991; trad. it., *Stanze private*, Carocci, Roma 2011) e le mie tesi non hanno potuto beneficiare della sottile discussione sul genere e sulla sessualità contenuta nel primo capitolo del libro.

⁷ Su questo punto mi ha convinto Jonathan Goldberg.

⁸ Per una bibliografia più o meno completa delle mie pubblicazioni e delle citazioni dei miei lavori cfr. l'ottimo lavoro di Eddie Yeghiayan presso la biblioteca di Irvine dell'Università della California: <http://www.lib.uci.edu/about/publications/wellek/butler/index.html> [aggiornato al 2002 (N.d.T.)].

⁹ Devo molto a Bidy Martin, Eve Sedgwick, Slavoj Žižek, Wendy Brown, Saidiya Hartman, Mandy Merck, Lynne Layton, Timot Kaufmann-Osborne, Jessica Benjamin, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Diana Fuss, Jay Presser, Lisa Duggan ed Elizabeth Grosz per loro critiche intelligenti alla mia idea di performatività.

¹⁰ La nozione della dimensione rituale della performatività è affine alla nozione di «habitus» elaborata da Pierre Bourdieu, cosa che sono arrivata a capire solo dopo aver scritto questo testo. Per un mio tardivo tentativo di dare conto di questa risonanza cfr. il capitolo finale di *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York 1997 (trad. it., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano 2010).

¹¹ Jacqueline Rose mi ha giustamente segnalato una frattura tra le prime e le ultime parti di questo testo. Le prime interrogano la costruzione melanconica del genere, ma le ultime sembrano dimenticare l'inizio psicoanalitico. Forse questo dà conto in parte della «mania» del capitolo finale, uno stato definito da Freud come parte del disconoscimento della perdita che la melanconia rappresenta. *Questione di genere* nelle sue pagine conclusive sembra dimenticare o disconoscere la perdita che ha appena articolato.

¹² *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford U.P., Stanford (CA) 1997 (trad. it., *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2006).

¹³ Cfr. *Bodies that Matter*, Routledge, New York 1993 (trad. it., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano 1996), nonché la critica competente e interessante che mette in relazione alcune delle questioni sollevate qui con gli studi scientifici contemporanei contenuta in K. Barad, *Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality* in «differences», V, 1998, 2, pp. 87-126.

¹⁴ Il mio lavoro è stato influenzato da studiose come Saidiya Hartman, Lisa Lowe e Dorinne Kondo. Anche molti degli studi attuali su «passing» hanno affrontato questo problema. Il mio saggio sull'opera di Nella Larsen *Passing* contenuto nell'edizione originale inglese di *Corpi che contano*, cit., ha cercato preliminarmente di porre il problema. Certo, il lavoro di Homi Bhabha sulla scissione mimetica del soggetto postcoloniale si avvicina alle mie posizioni in molti modi: non solo l'appropriazione della «voce» coloniale da parte di chi subisce il colonialismo, ma anche la condizione scissa dell'identificazione è cruciale per una nozione di performatività che enfatizza il modo in cui, in condizioni di dominio, le identità minoritarie sono prodotte e allo stesso tempo sono scisse.

¹⁵ Il lavoro di Kobena Mercer, Kendall Thomas e Hortense Spillers è stato molto utile per l'elaborazione del mio pensiero su questi temi che ha fatto seguito a *Questione di genere*. Spero anche di pubblicare presto un saggio su Frantz Fanon che affronta questioni di mimesi e iperbole nel suo *Pelle nera, maschere bianche* [un saggio su questi temi è effettivamente uscito con il titolo di *Violence, Non-Violence, Sartre on Fanon*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 2006, 1, pp. 3-24; trad. it., *Violenza e non-violenza: Sartre su Fanon*, in *Judith Butler: Violenza e non-violenza*, a cura di S. Adamo, numero monografico di «aut aut», 2009, 344, pp. 32-64 (N.d.T.)]. Sono grata a Greg Thomas, che ha recentemente concluso una tesi di dottorato in retorica all'Università di Berkeley dedicata alla razzializzazione delle sessualità negli Stati Uniti, per aver stimolato e arricchito la mia comprensione di questa intersezione cruciale.

¹⁶ Ho fornito riflessioni sull'universalità in miei scritti successivi, soprattutto nel capitolo 2 di *Parole che provocano*, cit.

¹⁷ Il libro è uscito nel 2000: J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues On The Left*, Verso, London-New York 2000; trad. it., *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Roma-Bar 2010 (N.d.T.).

¹⁸ Si vedano le importanti pubblicazioni della Intersex Society of North America (comprese le pubblicazioni di Cheryl Chase) che più c

ogni altra organizzazione ha portato all'attenzione dell'opinione pubblica lo stretto e violento controllo esercitato su neonati/e e bambini/e nati/e con corpi anomali dal punto di vista del genere. Per maggiori informazioni si può contattare l'associazione all'indirizzo web <http://www.isna.org> [anche se tale indirizzo internet esiste ancora, l'associazione si è sciolta nel 2008 (*N.d.T.*)].

¹⁹ Ringrazio Wendy Brown, Joan W. Scott, Alexandra Chasin, Frances Bartkowski, Janet Halley, Michel Féher, Homi Bhabha, Drucil Cornell, Denise Riley, Elizabeth Weed, Kaja Silverman, Ann Pellegrini, William Connolly, Gayatri Chakravorty Spivak, Ernesto Laclau, Eduardo Cadava, Florence Dore, David Kazanjian, David Eng e Dina Al-kassim per il loro sostegno e la loro amicizia nella primavera del 1999, quando ho scritto questa prefazione.

Prefazione all'edizione 1990

Nel femminismo contemporaneo i dibattiti sui significati del genere continuano spesso a provocare un senso di disturbo, come se l'indeterminatezza del genere potesse infine culminare nel fallimento del femminismo. Forse l'idea di una questione aperta, di un problema, non dovrebbe avere una valenza così negativa. Creare problemi, nei discorsi che hanno dominato la mia infanzia, era qualcosa che non si doveva mai fare, perché ti poteva mettere *nei guai*. *I trouble*, in inglese, cioè lo stesso termine che dà il titolo all'edizione originale di questo libro (*Gender Trouble*) e che rimanda all'idea sia di creare problemi, di disturbare, di fare confusione sia di mettersi o trovarsi nei guai. La ribellione e la sua reprimenda sembravano così racchiusi nello stesso termine, cosa che diede origine al mio primo sguardo critico nei confronti degli stratagemmi del potere: la legge predominante minacciava di farti finire nei guai, ti ci metteva addirittura nei guai, e tutto questo per tenerti fuori dai guai. Da qui sono arrivata alla conclusione che i guai e i problemi sono inevitabili e che non c'è miglior modo di affrontarli che di entrarci dentro. Con il passare del tempo si presentarono ulteriori ambiguità sulla scena critica. Iniziai a notare che il termine *trouble* era talvolta un eufemismo per esprimere un qualche problema fondamentalmente misterioso di solito legato al presunto mistero di tutto ciò che riguarda la femminilità. Lessi Beauvoir, la quale spiegava che essere donna, nel quadro di una cultura maschilista, significa essere fonte di mistero e inconoscibilità per gli uomini; e questo sembrò trovare conferma in qualche modo quando lessi Sartre, per il quale ogni desiderio, problematicamente assunto come eterosessuale e al maschile [*masculine*], era definito dalla parola *trouble* che in francese significa scompiglio, disturbo, turbamento²⁰. Per quel soggetto al maschile di desiderio la questione si trasformò in uno scandalo con l'improvvisa intrusione, l'imprevista capacità di azione, di un «oggetto» femminile [*female*] che inesplicabilmente restituisce lo sguardo, ribalta il punto di vista e contesta il posto e l'autorità della posizione al maschile. La dipendenza radicale del soggetto al maschile dall'«Alterità» femminile mette improvvisamente in evidenza l'illusorietà dell'autonomia del soggetto stesso. Quel particolare rovesciamento dialettico di potere, tuttavia, non riusciva a trattenere la mia attenzione – anche se altri rovesciamenti sicuramente lo facevano. Il potere sembrava essere qualche cosa di più di uno scambio tra soggetti o di una relazione di costante inversione tra il soggetto e un «Altro»; di fatto, il potere sembrava operare nella produzione di quella stessa cornice binaria che serviva per pensare il genere. Mi chiedevo: quale configurazione di potere costruisce il soggetto e l'Altro, la relazione binaria tra «uomini» e «donne» e la stabilità interna di questi termini? Quale restrizione è all'opera qui? Questi termini sono aproblematici solo in quanto conformi a una matrice eterosessuale che serve a concettualizzare il genere e il desiderio? Che cosa succede al soggetto e alla stabilità delle categorie di genere quando il regime epistemico della presunta eterosessualità viene smascherato come ciò che produce e reifica quelle che si presentano come categorie ontologiche?

Ma come si può mettere in dubbio un regime epistemologico/ontologico? Qual è il modo migliore

di mettere seriamente in questione le categorie di genere che sostengono le gerarchie di genere e l'eterosessualità obbligatoria? Si pensi al destino dell'espressione «female trouble», che in inglese designa storicamente quell'indisposizione femminile senza nome, sotto il cui velo si allude sottilmente alla nozione che l'essere di sesso femminile sia una naturale indisposizione. Per quanto la medicalizzazione dei corpi delle donne sia un problema serio, il termine fa anche ridere, e il riso di fronte alle categorie serie è qualcosa di indispensabile per il femminismo. Senza dubbio, il femminismo continua ad avere bisogno di proprie forme di seria giocosità. *Female Trouble* è altresì il titolo del film di John Waters con l'attore/attrice Divine, protagonista anche di *Hairspray*, che impersona le donne in modo da suggerire implicitamente che il genere è un tipo di personificazione persistente che passa per vera. La sua performance destabilizza proprio la distinzione tra naturale e artificiale, tra profondità e superficie, tra interno ed esterno; distinzione attraverso la quale il discorso sui generi quasi sempre opera. Il drag è un'imitazione del genere o una messa in scena dei gesti significanti attraverso i quali il genere stesso viene istituito? L'essere femminile costituisce un «fatto naturale», una performance culturale, oppure è «naturalità» costituita attraverso atti performativi discorsivamente obbligati che producono il corpo attraverso e all'interno delle categorie del sesso? Nonostante Divine, le pratiche di genere nelle culture gay e lesbiche spesso tematizzano il «naturale» in contesti parodici che mettono in rilievo la costruzione performativa di un sesso vero e originale. Quali altre categorie identitarie fondative – il binarismo del sesso, del genere e del corpo – si può dimostrare siano produzioni che creano l'effetto del naturale, dell'originale e dell'inevitabile?

Mettere in evidenza il fatto che le categorie fondative del sesso, del genere e del desiderio sono effetti di una specifica formazione di potere richiede un tipo di indagine critica che Foucault, riformulando la proposta di Nietzsche, definisce «genealogia». Una critica genealogica si rifiuta di cercare le origini del genere, l'intima verità del desiderio femminile, un'identità sessuale genuina o autentica che la repressione ha impedito di vedere; anzi, la genealogia indaga la posta politica che è in gioco nel designare come *origine* e *causa* quelle categorie identitarie che in realtà sono *effetti* di istituzioni, pratiche, discorsi che hanno origini multiple e diffuse. Il compito di questa analisi è di concentrarsi su – e decentrare – tali istituzioni definitorie: il fallogocentrismo e l'eterosessualità obbligatoria.

Proprio perché quella del «femminile» non sembra più essere una nozione stabile, essendo il suo significato disturbato e instabile tanto quanto quello di «donna», e proprio perché entrambi i termini diventano problematici solo in quanto termini relazionali, questa indagine si concentra sul genere e sull'analisi relazionale che esso suggerisce. Inoltre, non è più così chiaro se la teoria femminista debba risolvere la questione dell'identità primaria per poter procedere con il proprio compito politico. Piuttosto, dovremmo chiederci quali possibilità politiche conseguono da una critica radicale delle categorie identitarie. Quale nuova forma di politica emerge quando non è più l'identità come base comune a determinare il discorso sulle politiche femministe? E in che misura lo sforzo di individuare un'identità comune come momento fondativo di una politica femminista impedisce un'indagine radicale sulla costruzione e sulla regolamentazione politica dell'identità stessa?

Questo testo è diviso in tre capitoli che producono una genealogia critica delle categorie di genere in ambiti discorsivi molto diversi tra loro. Il primo, *Soggetti di sesso/genere/desiderio*, riconsidera lo status delle «donne» come soggetto del femminismo e la distinzione sesso/genere. L'eterosessualità obbligatoria e il fallogocentrismo sono intesi come regimi di potere/discorso che rispondono in modi spesso divergenti alla domanda fondamentale del discorso sul genere: in che

modo il linguaggio costruisce le categorie del sesso? La «femminilità» [*feminine*] resiste alla rappresentazione all'interno del linguaggio? Il linguaggio va inteso come fallogocentrico (la domanda posta da Luce Irigaray)? Il sesso «al femminile» [*feminine*] è l'unico rappresentato all'interno di un linguaggio che fa convergere il femminile e il sessuale (secondo la tesi di Monique Wittig)? Dove e come l'eterosessualità obbligatoria e il fallogocentrismo arrivano a coincidere? E dove divergono l'una dall'altro? Come fa il linguaggio a produrre la costruzione finzionale del «sesso» che sostiene questi diversi regimi di potere? Quali tipi di continuità si pensa esistano tra genere, sesso e desiderio all'interno di un linguaggio che presuppone l'eterosessualità? Questi termini sono distinti gli uni dagli altri? Quali tipi di pratiche culturali producono una discontinuità e una dissonanza sovversive tra sesso, genere e desiderio e mettono in questione le loro relazioni che si danno comunemente per scontate?

Il secondo capitolo, *Il divieto, la psicoanalisi e la produzione della matrice eterosessuale*, propone una lettura selettiva dei resoconti strutturalisti, psicoanalitici e femministi del tabù dell'incesto come meccanismo che cerca di sancire identità di genere distinte e coerenti all'interno di una cornice eterosessuale. In alcuni discorsi psicoanalitici la questione dell'omosessualità è invariabilmente associata a forme di inintelligibilità culturale e, nel caso del lesbismo, alla desessualizzazione del corpo femminile. Su un altro versante, l'uso della teoria psicoanalitica ai fini di una descrizione di «identità» di genere complesse viene praticato attraverso l'analisi dei concetti di identità, identificazione e travestimento in Joan Rivière e in altra letteratura psicoanalitica. Dopo aver sottoposto il tabù dell'incesto alla critica dell'ipotesi repressiva proposta da Foucault nella *Storia della sessualità*, mostro come quella struttura interdittiva o giuridica fondi l'eterosessualità obbligatoria entro un'economia sessuale maschilista e al contempo ne renda possibile una sfida critica. La psicoanalisi è un'indagine antifondazionale che afferma una complessità sessuale la quale deregolamenta efficacemente codici sessuali rigidi e gerarchici, oppure mantiene una serie di assunti non riconosciuti relativi ai fondamenti delle identità che operano a vantaggio proprio di quelle stesse gerarchie?

L'ultimo capitolo, *Atti sovversivi del corpo*, parte da una considerazione critica della costruzione del corpo materno in Julia Kristeva per mostrare le norme implicite che governano l'intelligibilità culturale del sesso e della sessualità nel suo lavoro. Anche se viene usato Foucault per una critica di Kristeva, un'analisi ravvicinata del lavoro dello stesso Foucault rivela una problematica indifferenza alla differenza sessuale. La sua critica della categoria di sesso, tuttavia, ci dà la possibilità di guardare dentro le pratiche di regolamentazione di alcune finzioni mediche contemporanee, finalizzate a designare un sesso univoco. Le riflessioni teoriche e la scrittura creativa di Monique Wittig propongono una «disintegrazione» dei corpi costituiti culturalmente, suggerendo che la stessa morfologia sia la conseguenza di uno schema concettuale egemonico. L'ultimo paragrafo di questo capitolo, *Iscrizioni corporee, sovversioni performative*, prende in considerazione la costruzione politica dei limiti e della superficie dei corpi, a partire dal lavoro di Mary Douglas e Julia Kristeva. Come strategia di denaturalizzazione e risignificazione delle categorie del corpo, descrivo e propongo una serie di pratiche parodiche basate su una teoria performativa degli atti di genere che faccia delle categorie di corpo, sesso, genere e sessualità una questione aperta e scomoda e ne determini la risignificazione e la proliferazione sovversiva e al di là della cornice del binarismo.

Sembra che ogni testo abbia più fonti di quante ne possa ricostruire al proprio interno. Si tratta di fonti che definiscono e danno forma allo stesso linguaggio del testo in modi che non potrebbero essere compresi senza un completo dispiegamento del testo stesso, naturalmente senza garanzie che

quel dispiegamento possa arrivare a una conclusione. Anche se ho iniziato questa prefazione con una storia che fa parte della mia infanzia, devo dire che si tratta di una *fabula* irriducibile a meri fatti. In effetti il mio scopo, più in generale, è di delineare il modo in cui le invenzioni che riguardano il genere stabiliscono e fanno circolare una designazione erronea dei fatti naturali. Ovviamente è impossibile ritrovare l'origine di questi saggi, individuare i diversi momenti che hanno reso possibile questo testo. I diversi testi sono stati qui raccolti per facilitare una convergenza politica tra il femminismo, le prospettive gay e lesbiche sul genere e la teoria post-strutturalista. La filosofia è il meccanismo disciplinare predominante che mobilita questo soggetto-autrice, sebbene raramente, o mai, appaia separato da altri discorsi. Questa indagine cerca di attestare quelle posizioni che sono ai margini critici della vita disciplinare. Il punto non è rimanere marginali, ma partecipare a qualunque rete e zona di marginalità che siano generate da altri centri disciplinari e che, insieme, costituiscano una dislocazione multipla di quelle autorità. La complessità del genere richiede una serie di discorsi interdisciplinari e post-disciplinari per resistere all'addomesticamento degli studi di genere e dei Women Studies in ambito accademico e per radicalizzare la nozione di critica femminista.

La stesura di questo testo è stata resa possibile da varie forme di sostegno istituzionale e individuale. L'American Council of Learned Societies mi ha conferito una borsa Recent Recipient of the Ph.D. per il semestre autunnale del 1987 e la School of Social Science presso l'Institute for Advanced Study di Princeton mi ha fornito borsa di studio, alloggio e discussioni stimolanti nel corso dell'anno accademico 1987-1988. Il mio lavoro è stato sostenuto anche dalla borsa di ricerca per docenti offerta dalla George Washington University nell'estate del 1987 e in quella del 1988. Joan W. Scott ha dato un inestimabile e incisivo sguardo critico sul mio lavoro in diversi momenti della stesura. Il suo impegno nel ripensare criticamente i termini su cui si basano i presupposti della politica femminista ha rappresentato per me un confronto e una fonte di ispirazione. Il Gender Seminar che si è riunito presso l'Institute for Advanced Study di Princeton sotto la direzione di Joan Scott mi ha aiutato a chiarire ed elaborare le mie idee grazie alle contrapposizioni significative e stimolanti che sono emerse nel lavoro collettivo. Perciò, ringrazio Lila Abu-Lughod, Yasmine Ergas, Donna Haraway, Evelyn Fox Keller, Dorinne Kondo, Rayna Rapp, Carroll Smith-Rosenberg, Louis Tilly. I miei studenti e le mie studentesse nel seminario su genere, identità e desiderio, che ho tenuto rispettivamente presso la Wesleyan University e l'Università di Yale nel 1985 e nel 1986, sono stati/e indispensabili grazie alla loro volontà di immaginare mondi connotati in modo alternativo rispetto al genere. Ho apprezzato anche la varietà di reazioni critiche ricevute quando ho presentato parti di questo lavoro al Women's Studies Colloquium di Princeton, allo Humanities Center della Johns Hopkins University, alla University of Notre Dame, all'Università del Kansas, all'Amherst College e alla Yale University School of Medicine. I miei ringraziamenti vanno anche a Linda Singer, il cui costante radicalismo è stato un apporto inestimabile, a Sandra Bartky, per il suo lavoro e per le sue tempestive parole di incoraggiamento, a Linda Nicholson, per i suoi consigli a livello di editing e per le sue osservazioni critiche, e a Linda Anderson, per le sue acute intuizioni politiche. Ringrazio anche gli amici e le amiche, i colleghi e le colleghe che hanno dato forma e sostegno al mio pensiero: Eloise Moore Aggar, Inés Azar, Peter Caws, Nancy F. Cott, Kathy Natanson, Lois Natanson, Mauric Natanson, Stacy Pies, Josh Shapiro, Margaret Soltan, Robert V. Stone, Richard Vann ed Eszti Votaw. Ringrazio Sandra Schmidt per il suo lavoro attento e per l'aiuto nella preparazione del manoscritto, e Meg Gilbert per la sua assistenza. Ringrazio anche Maureen MacGrogan per l'incoraggiamento a questo e ad altri progetti, con il suo spirito, la sua pazienza e la sua attenta cura editoriale.

Come sempre, ringrazio Wendy Owen per la sua immaginazione inarrestabile, per le sue sottili osservazioni critiche e per gli stimoli che il suo lavoro mi offre.

²⁰ *Trouble* in francese è anche un aggettivo che vuol dire «opaco, torbido, poco chiaro» (*N.d.T.*).

1. Soggetti di sesso/genere/desiderio

Donna non si nasce, lo si diventa

Simone de Beauvoir

A rigor di termini, non si può dire che esistano «le donne»

Julia Kristeva

La donna non ha *un* sesso

Luce Irigaray

È il dispositivo della sessualità [...] a istituire la nozione di sesso

Michel Foucault

La categoria del sesso è la categoria politica che fonda la società in quanto eterosessuale

Monique Wittig

I. Le «donne» come soggetto del femminismo

Buona parte della teoria femminista si è basata sul presupposto che esistesse un'identità, concepita attraverso la categoria delle donne, che non solo istituisce gli interessi e gli obiettivi femministi all'interno del discorso, ma anche costituisce il soggetto per il quale si cerca una rappresentanza e una rappresentazione politica. Ma *politica e rappresentanza/rappresentazione* sono termini controversi. Da una parte, *rappresentanza* funziona come termine operativo in un processo politico che cerca di allargare la visibilità e la legittimità delle donne come soggetti politici; dall'altra parte, *rappresentazione* è la funzione normativa di un linguaggio che si dice riveli o distorca ciò che si presuppone sia vero a proposito della categoria delle donne. Alla teoria femminista è sembrato necessario sviluppare un linguaggio che rappresentasse pienamente o adeguatamente le donne per favorire la loro visibilità politica. E questo era ovviamente importante se si pensa alla diffusa condizione culturale in cui le vite delle donne erano rappresentate in modo falsato o non erano rappresentate affatto.

Di recente, questa modalità prevalente nel concepire la relazione tra la teoria femminista e la politica è stata messa in questione dall'interno dello stesso discorso femminista. Perfino il soggetto «donne» non è più inteso come qualcosa di stabile o costante. Non solo c'è una gran mole di materiali che mette in dubbio l'applicabilità del «soggetto» come candidato per eccellenza alla rappresentazione o, addirittura, alla liberazione, ma, tutto considerato, manca persino un pieno accordo su che cosa costituisca, o dovrebbe costituire, la categoria delle donne. Gli ambiti della «rappresentanza/rappresentazione» politica e linguistica stabiliscono in anticipo i criteri secondo cui i soggetti stessi sono formati, con il risultato che la rappresentanza e la rappresentazione si estendono solo a ciò che può essere riconosciuto come soggetto. In altre parole, bisogna qualificarsi come soggetto prima che la rappresentanza/rappresentazione possa essere estesa.

Foucault ha mostrato come i sistemi giuridici di potere *producono* i soggetti che in seguito arrivano a rappresentare²¹. Le nozioni giuridiche del potere sembrano regolare la vita politica in termini meramente negativi, vale a dire attraverso la limitazione, la regolamentazione, il divieto, il controllo e persino la «protezione» degli individui legati a quella struttura politica attraverso l'operazione contingente e revocabile della scelta. Ma i soggetti regolati da tali strutture, per il fatto di esserne soggiogati, vengono definiti e riprodotti in accordo con le esigenze di tali strutture. Se questa analisi è corretta, allora la formazione giuridica del linguaggio e della politica che rappresenta le donne come «soggetto» del femminismo è essa stessa una formazione discorsiva e dà origine a una determinata versione della politica rappresentativa. E il soggetto femminista si rivela essere costruito discorsivamente dallo stesso sistema politico che si suppone ne promuova l'emancipazione. Tutto ciò diventa politicamente problematico se si può dimostrare che quel sistema produce soggetti connotati dal punto di vista del genere lungo un asse differenziale di dominio o soggetti che si presume siano al maschile. In tali casi appellarsi acriticamente a tale sistema per l'emancipazione delle donne non può avere altro esito che quello di autoinfliggersi una sconfitta.

La questione del «soggetto» è cruciale per la politica, e per la politica femminista in particolare, perché i soggetti giuridici sono immancabilmente prodotti attraverso determinate pratiche di esclusione che non si «mostrano» più una volta che la struttura giuridica della politica sia stata istituita. In altre parole, la costruzione politica del soggetto procede con determinati scopi di legittimazione ed esclusione, e queste operazioni politiche vengono efficacemente nascoste e naturalizzate da un'analisi politica che si fonda sulla struttura giuridica. Il potere giuridico inevitabilmente «produce» ciò che dice soltanto di rappresentare; è per questo che la politica deve

occuparsi di questa funzione duale del potere: giuridica e produttiva. In effetti, il diritto produce e poi nasconde la nozione di «un soggetto davanti alla legge»²² per invocare quella formazione discorsiva come premessa fondativa naturalizzata che in seguito legittima la stessa egemonia regolamentativa di quella legge. Non basta ragionare sul modo in cui le donne potrebbero arrivare a essere più pienamente rappresentate nel linguaggio e nella politica. La critica femminista dovrebbe anche capire come la categoria delle «donne», il soggetto del femminismo, viene prodotta e delimitata dalle stesse strutture di potere attraverso le quali si cerca l'emancipazione.

Di fatto porre il problema delle donne come soggetto del femminismo apre all'eventualità per cui potrebbe non esserci un soggetto che sta «davanti» alla legge, in attesa di rappresentanza/rappresentazione all'interno o da parte della legge stessa. Forse il soggetto, così come l'invocazione di un «davanti» inteso nei termini temporali di un «prima», è costituito dalla legge come fondamento fittizio della sua stessa rivendicazione di legittimità. Il fatto di presupporre, come si fa diffusamente, l'integrità ontologica del soggetto davanti alla legge potrebbe essere considerato come la traccia contemporanea dell'ipotesi di uno stato di natura, quella parabola fondativa delle strutture giuridiche del liberalismo classico. L'invocazione performativa di un «davanti/prima» non storico diventa la premessa fondativa che garantisce un'ontologia pre-sociale di persone che liberamente acconsentono a essere governate e, perciò, costituiscono la legittimità del contratto sociale.

Al di là, però, delle finzioni fondative che sostengono la nozione del soggetto, si dà il problema politico cui il femminismo va incontro quando assume che il termine *donne* denoti un'identità comune. Invece che un significante stabile che impone l'assenso di coloro che intende descrivere e rappresentare, *donne*, anche al plurale, è diventato un termine problematico, uno spazio conteso, un motivo di ansia. Il fatto di chiedersi, come suggerisce il titolo di Denise Riley, *Sono io quel nome?* nasce dalla stessa possibilità che quel nome abbia una molteplicità di significati²³. Anche se si «è» una donna, ciò di sicuro non è tutto ciò che si è; il termine non riesce a essere esaustivo, non perché una «persona» che non ha ancora una connotazione di genere trascenda gli accessori specifici del proprio genere, ma perché il genere non è sempre costituito in modo coerente o costante in diversi contesti storici, e poi perché il genere interseca le modalità razziali, di classe, etniche, sessuali e regionali delle identità costituite discorsivamente. Di conseguenza, diventa impossibile separare nettamente il genere dalle intersezioni politiche e culturali in cui esso è immancabilmente prodotto e mantenuto.

L'assunto politico che il femminismo debba avere una base universale, da rinvenire in un'identità che si presume esistere in diverse culture, spesso accompagna la tesi per cui l'oppressione delle donne ha una qualche forma singolare rintracciabile nella struttura universale o egemonica del patriarcato o del dominio al maschile. La nozione di un patriarcato universale è stata ampiamente criticata in anni recenti per il fatto che non riesce a dare conto del funzionamento dell'oppressione di genere nei contesti culturali concreti in cui si verifica. E quando questi diversi contesti sono stati presi in considerazione da tali teorie, si sono trovati «esempi» o «illustrazioni» di un principio universale presupposto sin dall'inizio. Questo tipo di teorizzazione femminista è stato criticato non solo in quanto tentativo di colonizzazione e appropriazione delle culture non occidentali, finalizzato ad appoggiare nozioni di oppressione prettamente occidentali, ma anche perché quel tipo di teorizzazione tende a costruire un «Terzo mondo» o persino un «Oriente» in cui l'oppressione di genere viene sottilmente spiegata come sintomatica di una barbarie essenzialmente non occidentale. L'urgenza del femminismo di sancire lo statuto universale del patriarcato, così da rafforzare l'apparenza che le sue rivendicazioni in alcuni casi siano rappresentative, ha talora condotto troppo

rapidamente a una universalità categoriale o fittizia della struttura del dominio, ritenuta responsabile della produzione della comune esperienza di sottomissione delle donne.

Anche se la tesi di un patriarcato universale non gode più della credibilità che aveva un tempo, la nozione di una concezione generalmente condivisa delle «donne», che ne costituisce il corollario, è stata molto più difficile da sradicare. Certo, ci sono state innumerevoli discussioni: esiste un qualcosa di comune tra le «donne» che pre-esiste alla loro oppressione oppure le donne hanno un legame tra loro solo in virtù della comune oppressione? Esiste una specificità delle culture delle donne che non dipende dalla subordinazione indotta dalle culture egemoniche maschiliste? La specificità e l'integrità delle pratiche linguistiche o culturali delle donne si definiscono sempre in opposizione a, e dunque all'interno dei termini posti da, alcune formazioni culturali predominanti? Esiste una zona della «femminilità specifica», una zona che è differenziata dalla mascolinità in quanto tale e riconoscibile nella sua differenza da una universalità, non marcata e dunque solo presunta, delle «donne»? Non solo il binarismo mascolinità/femminilità costituisce l'unico quadro di riferimento in cui quella specificità può essere riconosciuta, ma anche, per quanto riguarda tutto il resto, lo «specifico» della femminilità viene di nuovo del tutto decontestualizzato e separato analiticamente e politicamente dalla costituzione della classe, della razza, dell'etnicità, e degli altri assi di relazioni di potere che costituiscono l'«identità» e allo stesso tempo rendono inappropriata la nozione di identità singolare²⁴.

Vorrei suggerire che la presunta universalità e unità del soggetto del femminismo sono significativamente minate dai vincoli del discorso rappresentazionale entro cui funziona. In effetti la prematura insistenza sulla stabilità del soggetto del femminismo, inteso come categoria uniforme delle donne, genera immancabilmente i rifiuti più diversi ad accettare tale stabilità. Questi ambiti di esclusione svelano le conseguenze coercitive e regolative di tale costruzione, anche quando questa sia stata elaborata in vista dell'emancipazione. Infatti la frammentazione interna al femminismo e la paradossale opposizione a esso da parte di «donne» che il femminismo sostiene di rappresentare, ci rivelano i limiti inevitabili di una politica identitaria. L'idea che il femminismo possa cercare una più ampia rappresentanza/rappresentazione per un soggetto che esso stesso costruisce, ha come conseguenza ironica il rischio di un fallimento degli obiettivi femministi a seguito del rifiuto di considerare i poteri costitutivi insiti nelle stesse rivendicazioni di rappresentatività. Il problema non si risolve facendo appello alla categoria delle donne per scopi meramente «strategici», perché le strategie hanno sempre significati che ne travalicano gli scopi. In questo caso, la stessa esclusione può qualificarsi come un significato consequenziale, per quanto involontario. Il femminismo, nell'adempiere al requisito proprio di una politica rappresentativa dell'articolazione di un soggetto stabile del femminismo, si espone ad accuse di grossolana rappresentazione falsata.

Ovviamente il compito politico del femminismo non consiste nel rifiutare la politica rappresentativa, sempre ammesso che lo si possa fare. Le strutture giuridiche del linguaggio e della politica costituiscono oggi il campo contemporaneo del potere; perciò non si dà alcuna posizione al di fuori di tale campo, ma si dà solo una genealogia critica delle sue pratiche di legittimazione. Dunque il punto di partenza critico è il *presente storico*, per dirla con Marx. E il compito sta nel formulare, all'interno di questa cornice costituita, una critica delle categorie dell'identità generate, naturalizzate e fissate dalle strutture giuridiche contemporanee.

Forse, in questa congiuntura della politica culturale, un periodo che viene talvolta definito post-femminista, abbiamo l'opportunità di riflettere, entro una prospettiva femminista, sull'ingiunzione a costruire un soggetto del femminismo. All'interno della pratica politica femminista sembra necessario ripensare radicalmente le costruzioni ontologiche dell'identità, per poter formulare una

politica della rappresentanza/rappresentazione che possa far rivivere il femminismo su altre basi. D'altra parte potrebbe essere anche il momento giusto per intraprendere una critica radicale che cerchi di liberare la teoria femminista dalla necessità di costruire un fondamento univoco o stabile che viene poi immancabilmente contestato dalle posizioni identitarie o anti-identitarie che immancabilmente esclude. Non potrebbe essere che proprio le pratiche di esclusione che fondano la teoria femminista attraverso la nozione del soggetto «donne», finiscano paradossalmente per intralciare gli scopi femministi di estendere le proprie istanze «rappresentative»?²⁵

Ma forse il problema è ancora più grave. La costruzione della categoria delle donne come soggetto stabile e coerente è una regolazione e reificazione delle relazioni di genere davvero involontaria? Una simile reificazione non contrasta con gli stessi obiettivi femministi? In che misura la categoria delle donne acquisisce stabilità e coerenza solo nel contesto della matrice eterosessuale?²⁶ Se una nozione stabile del genere dimostra di non essere più la premessa fondativa della politica femminista, allora è forse desiderabile che sorga un nuovo tipo di politica femminista, che contesti le reificazioni del genere e dell'identità, una politica che assuma la costruzione variabile dell'identità come suo prerequisito dal punto di vista sia metodologico sia normativo, se non addirittura come fine politico.

Evidenziare le operazioni politiche che producono e nascondono ciò che si qualifica come il soggetto giuridico del femminismo è proprio il compito che spetta a una *genealogia femminista* della categoria delle donne. Invocare la categoria «donne» in modo aproblematico, mentre si dà corso al tentativo di metterla in questione, può risolversi in un gesto che *preclude* al femminismo la possibilità di porsi come politica rappresentativa. Che senso ha estendere la rappresentanza/rappresentazione a soggetti che sono costruiti attraverso l'esclusione di chi non riesce a conformarsi ai requisiti impliciti del soggetto? Quali relazioni di dominio ed esclusione vengono involontariamente veicolate quando la rappresentanza/rappresentazione diventa l'unico elemento su cui la politica concentra l'attenzione? L'identità del soggetto femminista non dovrebbe costituire il fondamento della politica femminista, se è vero che la formazione del soggetto avviene in un campo di potere che è regolarmente sepolto proprio attraverso l'asserzione di quel fondamento. Forse, paradossalmente, la «rappresentanza/rappresentazione» dimostrerà di avere un senso per il femminismo solo quando il soggetto «donne» non ne costituirà più in alcun modo un presupposto.

II. L'ordine obbligatorio di sesso/genere/desiderio

Anche se l'unità ap problematica delle «donne» viene spesso invocata per costruire una solidarietà identitaria, la distinzione tra sesso e genere introduce una scissione nel soggetto femminista. Originariamente intesa come ciò che avrebbe messo in discussione l'idea che la biologia sia un destino, la distinzione tra sesso e genere serve a sostenere la tesi che, mentre il sesso dal punto di vista biologico è variamente resistente, il genere è costruito culturalmente: di conseguenza il genere non è il risultato causale del sesso, né ha, pare, la stessa fissità. L'unità del soggetto viene così già potenzialmente contestata da quella distinzione che permette di vedere il genere come interpretazione multipla del sesso²⁷. Se il genere consiste nei significati culturali assunti dal corpo sessuato, allora non si può dire che un genere derivi univocamente da un sesso. Portata alle sue estreme conseguenze logiche, la distinzione tra sesso e genere suggerisce una radicale discontinuità tra corpi sessuati e generi culturalmente costruiti. Pur assumendo provvisoriamente la stabilità del binarismo sessuale, non ne consegue che la costruzione degli «uomini» derivi esclusivamente da corpi di sesso maschile [*male*] o che il termine «donne» interpreti solo corpi di sesso femminile. Inoltre, anche se i sessi appaiono ap problematicamente binari nella loro morfologia e costituzione (cosa che discuterò) non c'è ragione di assumere che anche i generi dovrebbero rimanere due²⁸. Presupporre che il sistema del genere sia binario ribadisce implicitamente la convinzione che il genere sia in relazione mimetica con il sesso, e che dunque lo rispecchi o ne sia altrimenti limitato. Se si teorizza lo statuto di costruzione del genere in quanto radicalmente indipendente dal sesso, il genere stesso diventa un artificio fluttuante, con la conseguenza che termini come *uomo* o *mascolinità* possono significare con la stessa facilità un corpo di sesso sia femminile sia maschile, e termini come *donna* o *femminilità* un corpo di sesso sia maschile sia femminile.

Questa radicale scissione del soggetto connotato dal punto di vista del genere pone un'altra serie di problemi. Possiamo fare riferimento a un «dato» sesso o a un «dato» genere, senza prima indagare il modo in cui il sesso e/o il genere sono dati, attraverso quali mezzi? E comunque, che cos'è il «sesso»? È naturale, anatomico, cromosomico o ormonale? Un/a critico/a femminista come deve valutare i discorsi scientifici che dicono di stabilire per noi tali «fatti»?²⁹ Il sesso ha una storia?³⁰ Ogni sesso ha una storia differente o storie diverse? Esiste una storia di come è stata istituita la dualità dei sessi, una genealogia che potrebbe far apparire le opzioni binarie come una costruzione variabile? Il sesso, come fatto apparentemente naturale, è prodotto discorsivamente da diversi discorsi scientifici, al servizio di altri interessi politici e sociali? Se si contesta il carattere immutabile del sesso, allora forse questo costruito detto «sesso» è culturalmente costruito proprio come lo è il genere; anzi, forse il sesso è già da sempre genere, così che la distinzione tra sesso e genere finisce per rivelarsi una non-distinzione³¹.

Non avrebbe dunque senso definire il genere un'interpretazione culturale del sesso, visto che la stessa categoria di sesso è connotata dal punto di vista di genere. Il genere non andrebbe concepito come mera iscrizione culturale di significato su un sesso già dato (concezione giuridica); il genere deve anche designare quell'apparato di produzione per mezzo del quale vengono istituiti i sessi. Ne consegue che il genere non sta alla cultura come il sesso sta alla natura; il genere è anche il mezzo discorsivo/culturale con cui la «natura sessuata» o «un sesso naturale» vengono prodotti e fissati in quanto «pre-discorsivi», precedenti la cultura, una superficie politicamente neutrale *su cui* agisce la cultura. Il problema della costruzione del «sesso», in quanto radicalmente non costruito, tornerà al capitolo 2 nella discussione di Lévi-Strauss e dello strutturalismo. Ma è già chiaro a questo punto che uno dei modi per fissare la stabilità interna e la struttura binaria del sesso sta nel proiettare

questa sua dualità in un ambito pre-discorsivo. La produzione del sesso in quanto pre-discorsivo dovrebbe essere intesa come effetto di quell'apparato di costruzione culturale designato dal termine *genere*. Come va allora riformulata la nozione di genere per contemplare quelle relazioni di potere che hanno per effetto sia la produzione discorsiva di un sesso pre-discorsivo sia il suo nascondimento?

III. Il genere: le rovine circolari del dibattito contemporaneo

Esiste «un» genere che si può dire una persona *abbia* oppure si tratta di un attributo essenziale, di qualcosa che si può dire una persona *sia*, come implica la domanda «di che genere sei?». Quando teorici e teoriche femministe sostengono che il genere è l'interpretazione culturale del sesso o che il genere è culturalmente costruito, qual è la maniera o il meccanismo che governa tale costruzione? Se il genere è costruito, potrebbe essere costruito in modi diversi oppure ciò implica una qualche forma di determinismo sociale, escludendo così la possibilità di agire [*agency*] e determinare una trasformazione? L'idea di «costruzione» suggerisce che alcune leggi danno origine a differenze di genere lungo gli assi universali della differenza sessuale? Come e dove ha luogo la costruzione del genere? Che senso possiamo dare a una costruzione, che non può presupporre un agente umano che la preceda? Da un certo punto di vista, l'idea che il genere sia costruito sembra suggerire un certo determinismo dei suoi significati iscritti su corpi anatomicamente differenziati, laddove tali corpi sono intesi come destinatari passivi di una legge culturale inesorabile. Quando la specifica «cultura», che «costruisce» il genere, viene concepita nei termini di tale legge o serie di leggi, il genere finisce per apparire fisso e determinato come nella formulazione per cui la biologia è un destino. Così, non è la biologia ma la cultura a diventare un destino.

D'altro canto, Simone de Beauvoir nel *Secondo sesso* ci dice che «donna non si nasce, lo si diventa»³². Per Beauvoir il genere è «costruito», ma la sua formulazione implicita presuppone un(°)agente, un *cogito* che in qualche modo assume e si appropria di quel genere e in linea di principio potrebbe assumerne un altro. Il genere è variabile e dipendente dalla volontà, come sembra suggerire Beauvoir? La «costruzione» può in tal caso ridursi a una forma di scelta? Beauvoir dice chiaramente che «si diventa» donna, ma rimanendo nella coazione culturale a diventarlo. E chiaramente la coazione non viene dal «sesso». Niente nella sua descrizione garantisce che «chi» diventa donna sia necessariamente di sesso femminile. Se il corpo è «una situazione»³³, come sostiene Beauvoir, non si può ricorrere a un corpo che non sia già stato interpretato da significati culturali; quindi, il sesso non può qualificarsi come fatticità anatomica pre-discorsiva. Anzi, si dimostrerà che il sesso, per definizione, è già da sempre genere³⁴.

La polemica sul significato di *costruzione* sembra affondare nella polarità tra libero arbitrio e determinismo della tradizione filosofica. Di conseguenza, si potrebbe ragionevolmente sospettare che una qualche comune restrizione linguistica applicata al pensiero dia forma e limiti ai termini del dibattito. Entro questi termini, «il corpo» appare come un medium passivo, su cui sono iscritti i significati culturali, o come lo strumento attraverso il quale una volontà interpretativa e appropriativa determina per se stessa un significato culturale. In entrambi i casi, il corpo è rappresentato come un mero *strumento* o *medium* attraverso il quale vengono messi in relazione significati culturali in modo meramente estrinseco. Ma «il corpo» è di per sé una costruzione, come la miriade di «corpi» che costituiscono l'ambito dei soggetti di genere. Non si può dire che i corpi abbiano un'esistenza dotata di significato prima che siano marcati dal punto di vista del genere; e allora sorge un problema: fino a che punto il corpo *viene alla luce* nella (nelle) e attraverso la (le) marcatura/e di genere? Come possiamo riconcepire il corpo non più come medium passivo o come strumento in attesa di essere animato da una volontà precipuamente immateriale?³⁵

Che il genere o il sesso sia fisso o libero è funzione di un discorso che, come proverò a ipotizzare, cerca di porre determinati limiti all'analisi o di salvaguardare certi dogmi dell'umanesimo come presupposto di ogni analisi del genere. Il punto in cui si colloca il tema dell'intrattabilità, che sia del sesso o del genere o del significato stesso di «costruzione», fornisce un indizio per capire quali

possibilità culturali possono essere mobilitate o meno da ogni ulteriore analisi. I limiti dell'analisi discorsiva del genere presuppongono e prevengono le configurazioni di genere che si possono immaginare e realizzare entro una cultura. Questo non significa che qualunque possibilità sia aperta per il genere, ma piuttosto che i confini dell'analisi veicolano i limiti di un'esperienza discorsivamente condizionata. Limiti che sono sempre stabiliti entro i termini di un discorso culturale egemonico, formulato sulla base di strutture binarie, che si presentano come la lingua della razionalità universale. Il vincolo viene dunque costruito attraverso ciò che il linguaggio costituisce come l'ambito dell'immaginazione del genere.

Per quanto gli/le scienziati/e sociali trattino il genere come un «fattore» o una «dimensione» dell'analisi, questo viene applicato a persone dotate di un corpo come «una marcatura», che indica la differenza biologica, linguistica e/o culturale. In questi casi, il genere può essere inteso come una significazione assunta da un corpo (già) sessualmente differenziato, ma anche qui tale significazione esiste solo *in relazione* a un'altra significazione opposta. Alcuni/e teorici/che femministi/e sostengono che il genere è «una relazione», di più, è una serie di relazioni e non un attributo individuale. Altri/e, sulla scorta di Beauvoir, affermano che soltanto il genere al femminile è marcato, che persona universale e genere al maschile coincidono, così che le donne vengono definite solo sulla base del sesso e gli uomini sono portatori di un essere persona universale che trascende il corpo.

Con una mossa che complica ancora di più la discussione, Luce Irigaray sostiene che le donne costituiscono un paradosso, se non una contraddizione, all'interno dello stesso discorso sull'identità. Le donne sono il «sesso» che non è «uno». All'interno di un linguaggio pervasivamente maschilista, un linguaggio fallogocentrico, le donne costituiscono l'*irrapresentabile*. In altre parole, le donne rappresentano il sesso che non può essere pensato, un'assenza e un'opacità linguistica. In un linguaggio che riposa su una significazione univoca, il sesso femminile costituisce l'incontenibile e l'indesignabile. È in questo senso che le donne sono il sesso che non è «uno» ma multiplo³⁶. In opposizione a Beauvoir, secondo la quale le donne sono designate come Altro, Irigaray sostiene che sia il soggetto sia l'Altro sono i pilastri al maschile di un'economia di significazione chiusa e fallogocentrica, che raggiunge i suoi scopi totalizzanti attraverso la completa esclusione della femminilità. Per Beauvoir le donne sono il negativo degli uomini, sono la mancanza dalla quale l'identità al maschile si differenzia; per Irigaray questa particolare dialettica costituisce un sistema che esclude un'economia di significazione del tutto differente. Le donne non sono soltanto rappresentate in modo falsificato nella cornice sartriana del soggetto significante e dell'Altro significato, ma anche la falsità della significazione evidenzia l'inadeguatezza dell'intera struttura di rappresentazione. Il sesso che non è sesso, allora, fornisce un punto di partenza per una critica della rappresentazione occidentale egemonica e della metafisica della sostanza che struttura la nozione stessa del soggetto.

Che cos'è la metafisica della sostanza e come informa il pensiero sulle categorie del sesso? Innanzitutto, le concezioni umaniste del soggetto tendono a presupporre una persona sostanziale, portatrice di attributi essenziali e non. Una posizione femminista umanista potrebbe intendere il genere quale *attributo* di una persona, essenzialmente caratterizzata come sostanza o «nucleo» ancora privo di genere e che è chiamato persona, denotando con ciò una capacità universale di ragione, di deliberazione morale e di linguaggio. La concezione universale della persona, come punto di partenza per una teoria sociale del genere, è tuttavia soppiantata da quelle posizioni storiche e antropologiche che intendono il genere come relazione tra soggetti socialmente costituiti in contesti

specificabili. Questa prospettiva relazionale o contestuale mostra come quello che la persona «è», e per giunta quello che il genere «è», sia sempre relativo alle relazioni costruite attraverso le quali viene determinato³⁷. In quanto fenomeno mobile e contestuale, il genere non denota un essere sostanziale, ma un punto di convergenza relativo tra serie di relazioni culturalmente e storicamente specifiche.

Irigaray, tuttavia, affermerebbe che il «sesso» al femminile rappresenta un punto di *assenza* linguistica, l'impossibilità di una sostanza denotata grammaticalmente e dunque il punto di vista che rivela quanto quella sostanza sia l'illusione costante e fondativa di un discorso maschilista. Questa assenza non è indicata come tale nell'economia della significazione al maschile – si tratta di un assunto che rovescia la tesi di Beauvoir (condivisa anche da Wittig) che il sesso femminile è una *marcatura*, mentre quello maschile non lo è. Per Irigaray, il sesso femminile non è una «mancanza» o un «Altro» che definisce il soggetto in modo immanente e negativo rispetto alla sua mascolinità. Al contrario, il sesso femminile elude i requisiti stessi della rappresentazione, perché esso non è né «Altro», né «mancanza», categorie che fanno riferimento al soggetto sartriano, immanente allo stesso schema fallogocentrico. Dunque, per Irigaray, la femminilità non potrebbe mai essere la *marcatura di un soggetto*, come direbbe Beauvoir. Anzi, la femminilità non potrebbe nemmeno essere teorizzata nei termini di una determinata *relazione* tra la mascolinità e la femminilità entro un qualsiasi discorso dato, essendo quella di discorso una nozione qui non rilevante. Per quanto vari, i discorsi costituiscono altrettante modalità del linguaggio fallogocentrico. Perciò, il sesso femminile è anche *il soggetto* che non è uno. La relazione tra la mascolinità e la femminilità non può essere rappresentata in una economia di significazione in cui la mascolinità costituisce il circolo chiuso di significante e significato. In modo alquanto paradossale, Beauvoir nel *Secondo sesso* aveva prefigurato questa impossibilità, quando sosteneva che gli uomini non possono risolvere la questione femminile, perché in tal caso sarebbero allo stesso tempo giudici e parti in causa³⁸.

Le differenze tra le posizioni descritte sono tutt'altro che nette; si può dire che ognuna problematizza il posizionamento e il significato della nozione di «soggetto» e di «genere», nell'ambito di una asimmetria di genere socialmente istituita. Le possibilità interpretative del genere non si esauriscono affatto nelle alternative qui sopra proposte. La circolarità problematica dell'indagine femminista sul genere viene evidenziata dalla presenza di posizioni che, da una parte, assumono il genere come una caratteristica secondaria delle persone e, dall'altra, sostengono che la stessa nozione di persona, posizionata nel linguaggio come soggetto, è una costruzione maschilista e una prerogativa che esclude efficacemente la possibilità strutturale e semantica di un genere al femminile. È in conseguenza di tali netti disaccordi sul significato del genere (sul fatto che *genere* sia il termine da discutere o che la costruzione discorsiva del *sesso* sia più fondamentale, o che forse lo siano le categorie di *donne* o *donna* e/o *uomini* e *uomo*) che nasce il bisogno di ripensare radicalmente le categorie dell'identità entro un contesto relazionale improntato a una radicale asimmetria di genere.

Per Beauvoir, nell'analitica esistenziale della misoginia il «soggetto» è sempre già al maschile, coincide con l'universale e si differenzia da un «Altro» al femminile che si pone al di fuori delle norme universalizzanti che regolano l'essere persona e che è sempre e comunque «particolare», incarnato in un corpo, condannato all'immanenza. Anche se Beauvoir viene spesso considerata una sostenitrice dei diritti delle donne, in realtà la sua posizione implica anche che, per diventare soggetti esistenziali e dunque per aspirare all'inclusione nei termini di una universalità astratta, sia necessaria una critica fondamentale della disincarnazione del soggetto epistemologico astratto al maschile³⁹. Un soggetto che è astratto nella misura in cui rinnega la sua incarnazione socialmente marcata e che,

inoltre, proietta quella negazione e svilimento della corporeità sulla sfera della femminilità, finendo per rinominare il corpo come femminile. L'associazione tra corpo e femminile opera lungo linee di relazioni magiche di reciprocità, per cui il sesso femminile viene ristretto al proprio corpo, e il corpo maschile, totalmente denegato, diventa, paradossalmente, lo strumento disincarnato di una libertà apparentemente radicale. L'analisi di Beauvoir pone implicitamente la domanda: qual è l'atto di negazione e disconoscimento con cui la mascolinità si pone come universalità disincarnata e la femminilità diventa la costruzione di una corporeità denegata? La dialettica servo-padrone, qui completamente riformulata nei termini non reciproci dell'asimmetria di genere, prefigura quella che Irigaray descriverà in seguito come l'economia al maschile della significazione che comprende sia il soggetto esistenziale, sia il suo Altro.

Beauvoir propone che il corpo femminile diventi la situazione e la strumentalità della libertà delle donne, non un'essenza definitoria e limitante⁴⁰. La teoria dell'incarnazione che informa l'analisi di Beauvoir ha chiaramente i suoi limiti nella riproduzione acritica della distinzione cartesiana tra libertà e corpo. Nonostante i tentativi da me compiuti in passato per dimostrare il contrario, sembra che Beauvoir mantenga il dualismo mente/corpo, anche quando propone una loro sintesi⁴¹. Il fatto che tale distinzione venga conservata può essere letto come sintomatico di quel fallogocentrismo che Beauvoir sottovaluta. Nella tradizione filosofica che incomincia con Platone e si perpetua con Cartesio, Husserl e Sartre, la distinzione ontologica tra anima (coscienza, mente) e corpo sostiene immancabilmente relazioni gerarchiche e di subordinazione psichica e politica. La mente non solo soggioga il corpo, ma talora fantastica persino di poter sfuggire alla propria incarnazione. Associare culturalmente la mente alla mascolinità e il corpo alla femminilità è qualcosa che ricorre frequentemente nell'ambito della filosofia e in quello del femminismo⁴². Di conseguenza, ogni riproduzione acritica della distinzione tra mente e corpo andrebbe ripensata proprio a causa dell'implicita gerarchia di genere, prodotta, mantenuta e razionalizzata da quella stessa distinzione.

La costruzione discorsiva del «corpo» e la sua separazione dalla «libertà» impedisce a Beauvoir di iscrivere sugli assi del genere la stessa distinzione tra corpo e mente, che si pensa dovrebbe chiarire la persistenza dell'asimmetria di genere. Ufficialmente, Beauvoir afferma che il corpo femminile è marcato nel discorso maschilista, dove il corpo al maschile, coincidendo con l'universale, rimane non marcato. Irigaray sostiene apertamente che sia il marcatore sia il marcato sono presi all'interno di una modalità maschilista di significazione, in cui il corpo femminile è «separato», per così dire, dall'ambito del significabile. In termini post-hegeliani, è «superato», ma non conservato. Nella lettura di Irigaray, la tesi di Beauvoir per cui la donna «è sesso» viene rovesciata per dire che la donna non è il sesso che è designata essere, ma è il sesso al maschile che sfilava in parata *encore* (ed *en corps*) nel modo dell'alterità. Per Irigaray tale modalità fallogocentrica di significazione del sesso femminile riproduce all'infinito i fantasmi del suo desiderio che si autoamplifica. Invece di un gesto linguistico che si autolimita e conferisce l'alterità o la differenza alle donne, il fallogocentrismo dà un nome per eclissare la femminilità e prenderne il posto.

IV. Teorizzare il binario, l'unitario e oltre

Beauvoir e Irigaray si trovano chiaramente su posizioni diverse per quanto riguarda le strutture fondamentali attraverso le quali viene riprodotta l'asimmetria di genere; Beauvoir guarda alla mancata reciprocità di una dialettica asimmetrica, mentre Irigaray afferma che la stessa dialettica è l'elaborazione monologica di un'economia maschilista di significazione. Anche se è evidente che Irigaray amplia il raggio della critica femminista, mettendo in luce le strutture epistemologiche, ontologiche e logiche di un'economia maschilista di significazione, l'efficacia della sua analisi viene indebolita proprio dalla sua portata globalizzante. È possibile individuare un'economia maschilista monolitica tanto quanto monologica, che attraversi tutti i contesti culturali e storici in cui ha luogo la differenza sessuale? Il mancato riconoscimento della specificità culturale secondo cui opera la specificità di genere, non è esso stesso una sorta di imperialismo epistemologico, un imperialismo che non è reso migliore dalla semplice elaborazione di differenze culturali quali «esempi» del medesimo fallogocentrismo? Il tentativo di *includere* «Altre» culture, alla stregua di amplificazioni variegata di un fallogocentrismo globale, costituisce un atto di appropriazione che rischia di ripetere il gesto di autoesaltazione del fallogocentrismo, colonizzando sotto il segno del medesimo quelle differenze che altrimenti potrebbero mettere in discussione proprio quella concezione totalizzante⁴³.

La critica femminista dovrebbe esplorare le rivendicazioni totalizzanti di un'economia maschilista di significazione, ma dovrebbe anche mantenersi critica verso se stessa e verso i gesti totalizzanti che lo stesso femminismo può compiere. Tentare di identificare il nemico come singolare nella forma è un controdiscorso che mima acriticamente la strategia di chi opprime invece di offrire una serie diversa di termini. Il fatto che questa tattica possa operare parimenti in contesti femministi e antifemministi ci dice che la colonizzazione non è un gesto primariamente o irriducibilmente maschilista. Può operare producendo altre relazioni di subordinazione razziale, di classe, eterosessuale, per citarne solo alcune. E, chiaramente, elencare le varietà di oppressione, come ho iniziato a fare, presuppone una loro coesistenza discreta e sequenziale lungo un asse orizzontale, cosa che comunque non riesce a dare conto delle loro convergenze in ambito sociale. Ma anche un modello verticale sarebbe ugualmente insufficiente; le diverse oppressioni non possono essere classificate sommariamente, organizzate secondo relazioni causali, distribuite secondo piani di «originalità» e «derivatività»⁴⁴. In effetti, il campo del potere, strutturato in parte dal gesto imperialista dell'appropriazione dialettica, eccede e include l'asse della differenza sessuale e offre una mappatura di intersezioni differenziali che non possono essere sommariamente gerarchizzate né nei termini del fallogocentrismo, né in quelli di un qualunque altro candidato alla posizione di «condizione primaria di oppressione». L'appropriazione dialettica e la soppressione dell'Altro non è una tattica esclusiva dell'economia maschilista della significazione, ma solo una tra le tante messe in campo principalmente, ma non esclusivamente, per espandere e razionalizzare il dominio maschilista.

I dibattiti femministi contemporanei sull'essentialismo sollevano in modo diverso il problema dell'universalità dell'identità del sesso femminile e dell'oppressione maschilista. Le rivendicazioni universalistiche si fondano su una prospettiva epistemologica comune o condivisa, intesa come coscienza articolata o come strutture di oppressione condivise, oppure come strutture apparentemente transculturali della femminilità, della maternità, della sessualità e/o dell'*écriture féminine*. All'inizio di questo capitolo ho sostenuto che questo gesto globalizzante ha dato origine a una serie di critiche da parte di donne le quali sostengono che la categoria «donne» sia normativa ed escludente, e venga invocata senza mettere in discussione le dimensioni non marcate del privilegio di razza e di classe. In altre parole, insistere sulla coerenza e sull'unità della categoria delle donne ha

comportato il rifiuto delle molteplici intersezioni politiche, culturali e sociali attraverso le quali si costruisce la gamma concreta delle donne.

Sono stati fatti alcuni tentativi per formulare una politica di coalizione che non postuli in anticipo il contenuto della categoria «donne». Tali tentativi propongono una serie di incontri dialogici attraverso i quali donne con posizioni diverse articolano identità separate nel quadro di una coalizione emergente. Ovviamente, il valore di una politica di coalizione non va sottostimato, ma la forma stessa della coalizione, un insieme di posizioni che emerge in modo imprevedibile, non può essere prefigurata. Nonostante l'evidente spinta democratica che motiva la costruzione di coalizioni, chi le teorizza può inavvertitamente riscriversi quale soggetto sovrano del processo in corso, cercando di affermare *in anticipo* quale sarà la forma ideale delle strutture della coalizione, quella che garantirà effettivamente un esito unitario. I tentativi affini di determinare quale sia o meno la vera forma di un dialogo, che cosa costituisca la posizione di soggetto e, soprattutto, quando l'«unità» sia stata raggiunta, possono ostacolare le necessarie dinamiche di autoformazione e di autolimitazione all'interno della coalizione.

Insistere in anticipo sul fatto che l'«unità» della coalizione debba essere l'obiettivo da raggiungere presuppone che la solidarietà, qualunque sia il prezzo da pagare per ottenerla, sia il prerequisito dell'azione politica. Ma che politica è quella che richiede un investimento *a priori* sull'unità? Forse una coalizione deve riconoscere le proprie contraddizioni ed entrare in azione mantenendole intatte. Forse anche l'accettazione della divergenza, della rottura, della spaccatura e della frammentazione come parte del processo di democratizzazione, che è spesso un percorso tortuoso, è una delle implicazioni della comprensione dialogica. La stessa nozione di «dialogo» è culturalmente specifica e legata a un contesto storico, così, mentre ci può essere qualcuno/a che parla sicuro/a del fatto che sia in corso una conversazione, dall'altra parte ci può essere qualcuno/a che è sicuro/a del contrario. Vanno innanzitutto interrogate le relazioni di potere che condizionano e limitano le possibilità dialogiche. Altrimenti il modello del dialogo rischia di ricadere in quel modello liberale il quale presume che gli agenti parlanti occupino uguali posizioni di potere e parlino a partire dagli stessi assunti in merito a ciò che costituisce «l'accordo» e «l'unità» e al fatto che proprio questi siano gli obiettivi da perseguire. Sarebbe sbagliato presupporre in anticipo che esista una categoria «donne» che va riempita con le varie componenti della razza, classe, età, etnicità e sessualità così da essere completa. Presupporre invece che questa categoria è essenzialmente incompleta può renderla uno spazio sempre disponibile ad accogliere i significati in discussione. L'incompletezza definitoria della categoria può dunque servire come ideale normativo alleggerito della forza coercitiva.

Ma l'«unità» è davvero necessaria per un'azione politica efficace? Insistere prematuramente sull'unità come obiettivo non finisce per causare una frammentazione ancora più aspra nella coalizione stessa? Riconoscere apertamente certe forme di frammentazione potrebbe facilitare l'azione della coalizione proprio perché «l'unità» della categoria delle donne non viene né presupposta né desiderata. L'«unità» non finisce per istituire al livello dell'identità una norma escludente che elimina la possibilità stessa di azioni che potrebbero rompere persino i confini dei concetti identitari o che anzi se lo pongono proprio come obiettivo politico esplicito? Se non si considera l'«unità», che comunque è sempre istituita al livello concettuale, come un presupposto o un obiettivo, potranno delinarsi unità provvisorie nel contesto di azioni concrete che hanno scopi diversi dall'articolazione dell'identità. Se non ci si aspetta obbligatoriamente che le azioni femministe debbano essere istituite a partire da una qualche identità stabile, unificata e condivisa, tali azioni potrebbero benissimo offrirsi come base più solida e sembrare più congeniali a quelle «donne» per le quali il significato di questa categoria è costantemente opinabile.

Tale approccio antifondazionale alla politica di coalizione non presuppone che l'«identità» sia una premessa né che la forma o il significato dell'unificazione di una coalizione possano essere noti prima che si realizzi. Siccome l'articolazione di un'identità nei termini culturali disponibili istituisce una definizione che esclude in anticipo l'emergere di nuovi concetti di identità nelle e attraverso le azioni politicamente impegnate, la tattica fondazionalista non può assumere come proprio obiettivo normativo la trasformazione o l'espansione di concetti di identità già esistenti. Inoltre quando le identità o le strutture dialogiche concordate, attraverso le quali vengono comunicate identità già stabilite, non costituiscono più il tema o il soggetto della politica, allora le identità possono venire alla luce e dissolversi a seconda delle pratiche concrete che le costituiscono. Alcune pratiche politiche istituiscono identità contingenti per conseguire l'obiettivo eventuale. La politica della coalizione non richiede né l'allargamento della categoria delle «donne» né un sé internamente molteplice che mostri immediatamente la propria complessità.

Il genere è una complessità la cui totalità è costantemente differita, e non è mai pienamente ciò che è in una data congiuntura temporale. Una coalizione aperta, dunque, affermerà identità che sono di volta in volta istituite e abbandonate a seconda degli scopi del momento. Sarà un insieme aperto che permette convergenze e divergenze multiple, senza che si debba obbedire al telos normativo di una chiusura definitiva.

V. *Identità, sesso e metafisica della sostanza*

Dunque, che cosa si può intendere con «identità» e su che cosa si fonda l'assunto che le identità siano identiche a se stesse, che continuino a essere identiche nel tempo, internamente unitarie e coerenti? E, cosa ancora più importante, in che modo questi assunti informano i discorsi sull'«identità di genere»? Sarebbe sbagliato pensare che la discussione sull'«identità» debba precedere la discussione sull'identità di genere, per il semplice motivo che le «persone» diventano intelligibili soltanto acquisendo una connotazione di genere conforme a riconoscibili standard di intelligibilità di genere. I dibattiti sociologici hanno generalmente cercato di intendere la nozione di persona nei termini di una capacità di agire che gode di una priorità ontologica rispetto ai ruoli e funzioni attraverso i quali assume visibilità e significato sociale. Nello stesso discorso filosofico, la nozione di «persona» è stata elaborata analiticamente a partire dall'assunto che ogni contesto sociale all'«interno» del quale la persona si trovi rimanga in qualche modo legato estrinsecamente alla struttura che definisce l'essere persona [*personhood*], si tratti della coscienza, della capacità di linguaggio o di giudizio morale. Per quanto non prenda qui in esame la bibliografia relativa, posso dire che una premessa di tali indagini si esplica nella selezione del tema su cui esercitare l'analisi e l'inversione critica. Se nelle descrizioni filosofiche l'analisi del problema di che cosa costituisca «l'identità personale» si incentra quasi sempre sulla questione di quale caratteristica interna della persona stabilisca nel tempo la continuità o l'identità del sé, la domanda qui diventa: in che misura le *pratiche che regolamentano* la formazione e la divisione del genere costituiscono l'identità, la coerenza interna del soggetto, di più, lo statuto per cui la persona è identica al proprio sé? In che misura l'«identità» è un ideale normativo più che una istanza descrittiva dell'esperienza? E in che modo le pratiche di regolamentazione che governano il genere governano anche le nozioni culturalmente intelligibili di identità? In altre parole, la «coerenza» e la «continuità» della «persona» non sono caratteristiche logiche o analitiche dell'essere persona, ma, piuttosto, norme di intelligibilità socialmente istituite e conservate. Dal momento che l'«identità» è garantita per mezzo dei concetti stabilizzatori di sesso, genere e sessualità, la nozione stessa di «persona» viene messa in discussione dall'emergere culturale di quegli esseri «incoerenti» e «discontinui» dal punto di vista di genere che pur sembrando delle persone non riescono a conformarsi alle norme di genere relative all'intelligibilità culturale che rendono tali le persone.

I generi «intelligibili» sono quelli che in un certo senso istituiscono e mantengono relazioni di coerenza e continuità tra sesso, genere, pratica sessuale e desiderio. In altre parole, gli spettri della discontinuità e dell'incoerenza, pensabili solo in relazione alle norme di coerenza e continuità vigenti, sono costantemente sottoposti a divieto e prodotti da quelle stesse leggi che cercano di stabilire linee di connessione causale o espressiva tra sesso biologico, generi culturalmente costituiti e la loro «espressione» o «effetto» nella manifestazione del desiderio sessuale attraverso la pratica sessuale.

L'idea per cui potrebbe esserci una «verità» del sesso, come ironicamente la chiama Foucault, è prodotta proprio dalle pratiche di regolamentazione che generano identità coerenti attraverso la matrice di norme di genere coerenti. L'eterosessualizzazione del desiderio richiede e istituisce la produzione di opposizioni distinte e asimmetriche tra «femminilità» e «mascolinità», intese come attributi espressivi del «maschile» e del «femminile». La matrice culturale attraverso la quale l'identità di genere è diventata intelligibile implica che certi tipi di «identità» non possano «esistere», quelli cioè in cui il genere non deriva dal sesso e quelli in cui le pratiche del desiderio non «derivano» né dal sesso, né dal genere. In questo contesto la «derivazione» è una relazione

politica di implicazione istituita dalle leggi culturali che stabiliscono e regolano la forma e il significato della sessualità. In effetti, certi tipi di «identità di genere», proprio perché non riescono a conformarsi a tali norme di intelligibilità culturale, appaiono solo come difetti dello sviluppo o come impossibilità logiche intrinseche. La loro persistenza e la loro proliferazione, tuttavia, offrono l'opportunità di svelare criticamente i limiti e gli scopi di regolamentazione di quell'ambito di intelligibilità, e dunque di aprire, entro i limiti stessi di quella matrice di intelligibilità, matrici rivali e sovversive di disturbo di genere.

Tuttavia, prima di prendere in considerazione tali pratiche di disturbo, mi sembra cruciale comprendere che cosa sia «la matrice dell'intelligibilità». È singolare? Da che cosa è composta? Quale alleanza peculiare si presume esista tra un sistema di eterosessualità obbligatoria e le categorie discorsive che stabiliscono i concetti identitari del sesso? Se l'«identità» è un *effetto* di pratiche discorsive, in che misura l'identità di genere, costruita come relazione tra sesso, genere, pratica sessuale e desiderio, è l'effetto di una pratica di regolamentazione che può essere individuata come eterosessualità obbligatoria? Una spiegazione di questo tipo non ci riporterebbe ancora una volta a quella cornice totalizzante dove l'eterosessualità obbligatoria non fa che sostituirsi al fallogocentrismo quale causa monolitica dell'oppressione di genere?

All'interno dell'ampio spettro della teoria femminista e post-strutturalista francese, regimi di potere molto diversi vengono considerati come produttori dei concetti identitari del sesso. Si pensi alla divergenza esistente tra posizioni come quella di Irigaray, che sostiene che c'è solo un sesso, quello al maschile, che elabora se stesso nella e attraverso la produzione dell'«Altro/a», e posizioni come quella di Foucault, per esempio, il quale assume che la categoria del sesso, al maschile o al femminile, consista nella produzione di una diffusa economia di regolamentazione della sessualità. Si pensi anche alla tesi di Wittig, secondo cui la categoria del sesso è, in condizioni di eterosessualità obbligatoria, sempre al femminile (visto che quella al maschile rimane non marcata, e dunque è sinonimo di «universale»). Wittig concorda, per quanto paradossalmente, con Foucault nel sostenere che la stessa categoria di sesso scomparirebbe e addirittura *si dissiperebbe* una volta dislocata e disgregata l'egemonia eterosessuale.

I vari modelli esplicativi qui esposti ci dicono che ci sono molti modi diversi di intendere la categoria di sesso, modi che dipendono dall'articolazione del campo del potere. È possibile mantenere la complessità di questi campi di potere e pensare, contemporaneamente, attraverso le loro capacità produttive? Da una parte, Irigaray e la sua teoria della differenza sessuale ci dicono che le donne non possono mai essere concepite sul modello del «soggetto» all'interno dei sistemi di rappresentazione della tradizione culturale occidentale, proprio perché costituiscono il feticcio della rappresentazione e, dunque, l'irrappresentabile in quanto tale. Le donne non possono mai «essere», in base a questa ontologia delle sostanze, proprio perché sono la relazione di differenza, l'escluso, ciò da cui quell'ambito si smarca. Le donne sono altresì una «differenza» che non può essere intesa come semplice negazione o come «Altro» del soggetto che è sempre già al maschile. Come detto in precedenza, esse non sono né il soggetto né il suo Altro, ma una differenza rispetto all'economia dell'opposizione binaria, che è essa stessa uno stratagemma per un'elaborazione monologica della mascolinità.

Tuttavia in ognuna di queste prospettive è centrale l'idea per cui il sesso appare nel linguaggio egemonico, come una *sostanza*, come un essere – metafisicamente parlando – identico a se stesso. Questa apparenza è il risultato di una torsione performativa del linguaggio e/o del discorso, la quale nasconde il fatto che «essere» un sesso o un genere è fundamentalmente impossibile. Per Irigaray la grammatica non può mai essere un vero indice delle relazioni di genere, proprio perché sostiene il

modello sostantivo del genere quale relazione binaria tra due termini positivi e rappresentabili⁴⁵. Secondo Irigaray, la grammatica sostantivale del genere, che presuppone l'esistenza di uomini e donne, nonché degli attributi della mascolinità e della femminilità, è l'esempio di un binarismo che maschera efficacemente il discorso univoco ed egemonico della mascolinità, il fallogocentrismo, che mette a tacere la femminilità quale luogo di una molteplicità sovversiva. Per Foucault la grammatica sostantivale del sesso impone un'artificiale relazione binaria tra i sessi insieme a un'artificiale coerenza interna a ciascuno dei termini dell'opposizione binaria. La regolamentazione binaria della sessualità sopprime la molteplicità sovversiva di una sessualità che rompe l'egemonia eterosessuale, riproduttiva e medico-giuridica.

Per Wittig la restrizione binaria è imposta al sesso in funzione degli scopi riproduttivi di un sistema di eterosessualità obbligatoria; talvolta Wittig sostiene che il rovesciamento dell'eterosessualità obbligatoria inaugurerà un vero umanesimo della «persona» liberata dalle catene del sesso. In altri contesti, Wittig ipotizza che la profusione e la diffusione di un'economia erotica non fallocentrica dissiperà l'illusione di sesso, genere e identità. Eppure, in altri passi del testo sembra che «la lesbica» emerga come un terzo genere che promette di trascendere la restrizione binaria imposta al sesso dal sistema dell'eterosessualità obbligatoria. Nella sua difesa del «soggetto cognitivo», Wittig sembra non aprire contenziosi metafisici con modi egemonici di significazione o rappresentazione; in effetti, il soggetto, connotato dall'autodeterminazione, appare come la riabilitazione dell'agente della scelta esistenziale sotto il nome di lesbica: «l'avvento dei soggetti individuali richiede prima di tutto di distruggere la categoria del sesso [...] quello della lesbica è l'unico concetto di cui sono a conoscenza che va oltre le categorie del sesso»⁴⁶. Wittig non critica «il soggetto», in quanto invariabilmente al maschile secondo le regole di un Simbolico immancabilmente patriarcale, ma propone di sostituirlo con l'equivalente di un soggetto lesbico quale utilizzatore di linguaggio⁴⁷.

L'identificazione delle donne con il «sesso», per Beauvoir come per Wittig, è una fusione tra la categoria delle donne e le caratteristiche apparentemente sessualizzate del loro corpo e, dunque, è un rifiuto di garantire alle donne quella libertà e autonomia di cui si presume godano gli uomini. Perciò, la distruzione della categoria di sesso sarebbe la distruzione di un *attributo*, il sesso, che attraverso un gesto misogino di sineddoche è arrivato a prendere il posto della persona, quel *cogito* che si autodetermina. In altre parole, solo gli uomini sono «persone» e non c'è altro genere se non quello al femminile:

Il genere è l'indice linguistico dell'opposizione politica tra i sessi. Il genere è usato qui al singolare perché di fatto non ci sono due generi. Ce n'è solo uno: quello al femminile, dato che quello «al maschile» non è un genere. Perché al maschile non è al maschile, ma in generale⁴⁸.

Per questo Wittig invoca la distruzione del «sesso» in modo che le donne possano assumere lo status di un soggetto universale. Procedendo verso quella distruzione, le «donne» devono assumere un punto di vista sia particolare sia universale⁴⁹. Come soggetto che può realizzare un'universalità concreta attraverso la libertà, la persona lesbica di Wittig più che contestare conferma la promessa normativa degli ideali umanisti fondati sulla metafisica della sostanza. Da questo punto di vista Wittig si distingue da Irigaray non solo per quanto riguarda le opposizioni, ormai familiari, tra essenzialismo e materialismo⁵⁰, ma anche per quanto riguarda l'aderenza a una metafisica della sostanza che conferma il modello normativo dell'umanesimo come cornice del femminismo. Se Wittig sembra aver sottoscritto un progetto radicale di emancipazione lesbica e legittimato una distinzione tra «lesbica» e «donna», ciò avviene perché sostiene la «persona» non ancora connotata dal genere,

caratterizzata come libertà. Questa mossa non solo conferma lo status pre-sociale della libertà umana, ma aderisce a quella metafisica della sostanza che è responsabile della produzione e naturalizzazione della stessa categoria di sesso.

Nell'ambito della critica contemporanea del discorso filosofico l'espressione *metafisica della sostanza* è associata a Nietzsche. Nel suo commento a Nietzsche, Michel Haar sostiene che alcune ontologie filosofiche sono rimaste intrappolate in quelle illusioni dell'«Essere» e della «Sostanza», che trovano appoggio nella credenza che la struttura grammaticale soggetto-predicato rifletta la realtà ontologica originaria della sostanza e dell'attributo. Questi costrutti, sostiene Haar, costituiscono lo strumento filosofico artificiale attraverso il quale la semplicità, l'ordine e l'identità vengono effettivamente istituiti. In nessun modo, tuttavia, rivelano o rappresentano un qualche ordine vero delle cose. Per i nostri scopi, la critica nietzscheana diventa istruttiva quando applicata alle categorie psicologiche che governano molto del pensiero comune e teorico sull'identità di genere. Secondo Haar, criticare la metafisica della sostanza implica una critica dello stesso concetto di persona psicologica in quanto sostanza:

La distruzione della logica per mezzo della sua genealogia porta con sé anche la rovina delle categorie psicologiche fondate su questa logica. Tutte le categorie psicologiche (l'ego, l'individuo, la persona) derivano dall'illusione di un'identità sostanziale. Ma questa illusione può essere riportata fondamentalmente a una superstizione che inganna non solo il senso comune, ma anche i filosofi – precisamente il fatto di credere nel linguaggio, e, più specificamente, nella verità delle categorie grammaticali. È stata la grammatica (la struttura soggetto-predicato) che ha ispirato la sicurezza di Cartesio nel fatto che l'«io» sia il soggetto di «penso», mentre esso è piuttosto i pensieri che vengono a «me». In realtà, la fede nella grammatica semplicemente trasmette la volontà di essere la «causa» dei propri pensieri. Il soggetto, il sé, l'individuo, sono solo tanti falsi concetti, in quanto trasformano in sostanze unità fittizie che all'inizio hanno solo una realtà linguistica⁵¹.

Wittig offre un'alternativa critica, mostrando che le persone non possono acquisire significato all'interno del linguaggio senza la marcatura di genere, e lo fa a partire da un'analisi politica della grammatica del genere nella lingua francese. Secondo Wittig il genere non solo designa le persone, le «qualifica», per così dire, ma costituisce anche un'episteme concettuale in base alla quale il binarismo del genere si universalizza. Anche se il francese attribuisce il genere a ogni tipo di nome e non solo a quelli di persona, Wittig sostiene che tale sua analisi possa essere applicata anche all'inglese. In apertura del saggio intitolato *The Mark of Gender* (1984) scrive:

La marcatura di genere riguarda i sostantivi, secondo i/le grammatici/he. Costoro ne parlano in termini di funzione. Se ne mettono in dubbio il significato, sono autorizzati/e a scherzarci sopra, definendo il genere come un «sesso fittizio». [...] per quanto riguarda le categorie della persona entrambe le lingue [inglese e francese] sono portatrici del genere in egual misura. Entrambe in realtà danno spazio a un concetto ontologico primitivo che rafforza nel linguaggio una divisione degli esseri in sessi [...]. In quanto concetto ontologico che ha a che fare con la natura dell'Essere, insieme con un'intera costellazione di altri concetti primitivi che appartengono alla stessa linea di pensiero, il genere sembra appartenere primariamente al campo della filosofia⁵².

Per il genere, «appartenere al campo della filosofia» significa, secondo Wittig, appartenere «a quel corpus di concetti autoevidenti senza i quali i/le filosofi/e non credono di poter sviluppare una linea di ragionamento e che per loro sono ovvi, perché esistono prima di ogni pensiero, di ogni ordine sociale, in natura»⁵³. La visione di Wittig è corroborata da quel discorso comune sull'identità di genere che impiega in modo acritico l'attribuzione flessiva dell'«essere» ai generi e alle «sessualità». L'affermazione aproblematica di «essere» una donna e di «essere» eterosessuale sarebbe sintomatica di tale metafisica delle sostanze di genere. Nel caso sia degli «uomini», sia delle «donne», questa affermazione tende a subordinare la nozione di genere a quella di identità e a condurre alla conclusione che una persona *sia* un genere e *sia* un solo genere in virtù del proprio sesso, del senso psichico di sé e delle varie espressioni di quel sé psichico, tra le quali la più rilevante è il desiderio sessuale. In un tale contesto prefemminista, il genere ingenuamente (anziché

criticamente) confuso con il sesso serve come principio unificante del sé incarnato e mantiene quell'unità in contrapposizione a un «sesso opposto» la cui struttura si presume mantenga una coerenza interna, parallela ma oppositiva, tra sesso, genere e desiderio. L'articolazione «mi sento una donna» da parte di un individuo di sesso femminile o «mi sento un uomo» da parte di uno di sesso maschile presuppone che in nessuno dei due casi l'affermazione sia insensatamente ridondante. Per quanto possa sembrare ap problematico *essere* una determinata anatomia (e tuttavia più avanti prenderemo in considerazione il modo in cui anche tale progetto è irto di difficoltà), l'esperienza di una disposizione psichica o di un'identità culturale di genere è considerata una conquista. Perciò, la frase «mi sento una donna» è vera nella misura in cui si assume l'invocazione che Aretha Franklin fa dell'Alterità definitoria: «you make me feel like a natural woman» [letteralmente, mi fai sentire come una donna naturale]⁵⁴. Questa conquista richiede una differenziazione dal sesso opposto. Dunque, si è del genere che si è nella misura in cui non si è dell'altro genere, formulazione che presuppone e legittima la restrizione del genere a tale coppia binaria.

Il genere può denotare un'unità di esperienza, di sesso, genere e desiderio, solo quando il sesso può essere inteso, per certi versi, come ciò che necessita il genere (laddove il genere è una designazione psichica e/o culturale del sé) e il desiderio (laddove il desiderio è eterosessuale e perciò si differenzia attraverso una relazione oppositiva rispetto all'altro genere che desidera). La coerenza interna o unità di entrambi i generi, uomo o donna, richiede pertanto un'eterosessualità che sia stabile e oppositiva allo stesso tempo. Tale eterosessualità istituzionale richiede e produce al contempo l'univocità di ognuno dei termini di genere che costituiscono il limite delle possibilità di genere all'interno di un sistema di genere binario e oppositivo. Questa concezione del genere non solo presuppone una relazione causale tra sesso, genere e desiderio, ma ipotizza anche che il desiderio rifletta o esprima il genere e che il genere rifletta o esprima il desiderio. L'unità metafisica di questi tre elementi si presuppone sia veramente conosciuta ed espressa in un desiderio basato sulla differenziazione e rivolto a un genere in opposizione – vale a dire in una forma di eterosessualità opposizionale. Che sia nella forma di un paradigma naturalistico che stabilisce una continuità causale tra sesso, genere e desiderio o nella forma di un paradigma di espressione autentica per cui si dice che un qualche vero sé si rivela simultaneamente o successivamente nel sesso, nel genere e nel desiderio, qui l'«antico sogno di simmetria», come l'ha chiamato Irigaray, viene presupposto, reificato e razionalizzato.

Questo schizzo rudimentale del genere ci dà un indizio per capire le ragioni politiche di una visione sostanzialistica del genere. L'istituzione di una eterosessualità obbligatoria e naturalizzata richiede e regola il genere quale relazione binaria in cui il termine al maschile è differenziato dal termine al femminile, una differenziazione che si compie attraverso le pratiche del desiderio eterosessuale. L'atto di differenziare i due momenti dell'opposizione binaria sfocia in un consolidamento di ognuno dei due termini, vale a dire la rispettiva e interna coerenza di sesso, genere e desiderio.

La dislocazione strategica di tale relazione binaria e la metafisica della sostanza su cui essa poggia presuppongono che le categorie di femminile e maschile, donna e uomo, siano parimenti prodotte all'interno della cornice del binarismo. Foucault aderisce implicitamente a questa spiegazione. Nel capitolo finale del primo volume della *Storia della sessualità* e nella sua breve ma significativa introduzione a *Una strana confessione: memorie di un ermafrodito*⁵⁵, Foucault ipotizza che la categoria di sesso, precedente a qualsiasi categorizzazione della differenza sessuale, sia essa stessa costruita attraverso una modalità storicamente specifica della *sessualità*. La produzione tattica della categorizzazione distinta e binaria del sesso nasconde gli scopi strategici di quello stesso

apparato di produzione postulando il «sesso» come «una causa» dell'esperienza, del comportamento e del desiderio sessuale. L'indagine genealogica di Foucault rivela questa «causa» apparente come «un effetto», la produzione di un determinato regime di sessualità che cerca di regolare l'esperienza sessuale istituendo le categorie distinte del sesso come funzioni fondamentali e causali all'interno di ogni descrizione discorsiva della sessualità.

Nell'introduzione ai diari di Herculine Barbin, Foucault ipotizza che la critica genealogica delle categorie reificate del sesso sia la conseguenza involontaria di pratiche sessuali di cui non si può dare conto all'interno del discorso medico-legale di una eterosessualità naturalizzata. Herculine non è un'«identità», ma l'impossibilità sessuale di un'identità. Per quanto gli elementi anatomici maschili e femminili siano distribuiti congiuntamente nel e sul suo corpo, non è questo il vero motivo dello scandalo. Le convenzioni linguistiche che producono sé intelligibili, connotati dal punto di vista del genere, trovano il loro limite in Herculine proprio perché lei/lui dà origine a una convergenza e a una disorganizzazione delle regole che governano sesso/genere/desiderio. Herculine dispiega e ridistribuisce i termini di un sistema binario, ma quella stessa ridistribuzione disgrega e fa proliferare quei termini al di fuori dell'opposizione binaria. Secondo Foucault, Herculine così com'è, non è categorizzabile all'interno del binarismo di genere; la sconcertante convergenza tra eterosessualità e omosessualità nella sua persona è solo occasionata, ma mai causata, dalla discontinuità anatomica. L'appropriazione foucaultiana di Herculine è sospetta⁵⁶, ma la sua analisi implica la convinzione interessante che l'eterogeneità sessuale (paradossalmente esclusa da un'«etero»-sessualità naturalizzata) implichi a sua volta una critica della metafisica della sostanza, in quel che dà forma alle categorie identitarie del sesso. Foucault immagina l'esperienza di Herculine come «un mondo di piaceri» in cui, come nel mondo delle meraviglie in cui precipita Alice, «c'è il ghigno, ma non c'è il gatto»⁵⁷. Sorrisi, giochi, piaceri e desideri sono rappresentati come qualità di cui non si può dire che aderiscano a una sostanza stabile. In quanto attributi fluttuanti, indicano la possibilità di un'esperienza connotata dal punto di vista di genere che non può essere afferrata attraverso la grammatica sostanzializzante e gerarchizzante dei sostantivi (*res extensa*) e degli aggettivi (attributi, necessari e accidentali). Attraverso la sua rapida lettura di Herculine, Foucault propone un'ontologia degli attributi accidentali che fa vedere il postulato dell'identità quale principio culturalmente limitato di ordine e gerarchia, quale finzione regolativa.

Se è possibile parlare di un «uomo» con un attributo al maschile e intendere quell'attributo come una caratteristica opportuna ma accidentale di quell'uomo, allora è anche possibile parlare di un «uomo» con un attributo al femminile, qualunque esso sia, e comunque mantenere l'integrità di quel genere. Ma una volta che facciamo a meno della priorità di «uomo» e «donna» quali sostanze stabili, non è più possibile subordinarvi caratteristiche di genere dissonanti alla stregua di attributi secondari e accidentali in un'ontologia del genere che fundamentalmente rimane intatta. Se la nozione di una sostanza stabile è una costruzione finzionale prodotta attraverso un ordinamento coattivo degli attributi in sequenze di genere coerenti, allora sembra che il genere come sostanza, l'applicabilità di *uomo* e *donna* in quanto sostantivi, vengano messi in questione dal gioco dissonante di quegli attributi che non riescono a conformarsi a modelli sequenziali o causali di intelligibilità.

La comparsa di una sostanza stabile o di un sé connotato dal punto di vista di genere, ciò che lo psichiatra Robert Stoller chiama «un nucleo di genere»⁵⁸, è dunque prodotta dalla regolamentazione degli attributi secondo linee di coerenza fissate culturalmente. Ne consegue che lo svelamento di questa produzione fittizia è condizionato dal gioco deregolamentato di attributi che resistono all'assimilazione nei quadri precostituiti dei sostantivi primari e degli aggettivi secondari. Certo, si può sempre sostenere che gli aggettivi dissonanti agiscono retroattivamente sulla ridefinizione delle

identità sostantive che si presume modificchino, e dunque sull'espansione delle categorie sostantive del genere, includendo possibilità precedentemente escluse. Ma se è vero che queste sostanze non sono altro che coerenze create in modo contingente attraverso la regolamentazione degli attributi, allora sembrerebbe che la stessa ontologia delle sostanze sia non soltanto un effetto artificiale, ma anche fondamentalmente superfluo.

In questo senso *genere* non è un sostantivo, ma non è nemmeno una serie di attributi fluttuanti, perché abbiamo visto che l'effetto sostantivo del genere è prodotto performativamente e imposto dalle pratiche di regolamentazione della coerenza di genere. Dunque, all'interno del discorso tradizionale della metafisica della sostanza il genere si rivela performativo, cioè costituisce l'identità che è supposto essere. In questo senso il genere è sempre un fare, anche se non un fare il cui agente è un soggetto che potrebbe dirsi preesistente all'atto. La sfida per poter ripensare le categorie di genere al di fuori della metafisica della sostanza dovrà considerare l'importanza di quanto sostiene Nietzsche nella *Genealogia della morale*, quando dice che «non esiste alcun 'essere' al di sotto del fare, dell'agire, del divenire: 'colui che fa' non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto»⁵⁹. Utilizzando questa affermazione in un senso che lo stesso Nietzsche non avrebbe né previsto né approvato, potremmo dire, a corollario: non esiste nessuna identità di genere dietro le espressioni del genere; tale identità è costituita performativamente dalle espressioni stesse che si dice siano i suoi risultati.

VI. Il linguaggio, il potere e le strategie della dislocazione

Molta parte della teoria e della letteratura femministe ha comunque ritenuto e continua a ritenere che dietro al fare ci sia un/a «colui/colei che fa». Senza un(’) agente, si sostiene, non ci può essere capacità di agire e dunque non può darsi la potenzialità per dare inizio a una trasformazione delle relazioni di dominio all’interno della società. La teoria femminista radicale di Wittig occupa una posizione ambigua nel continuum delle teorie sulla questione del soggetto. Da una parte, Wittig sembra mettere in discussione la metafisica della sostanza, ma dall’altra mantiene il soggetto umano, l’individuo, come luogo metafisico della capacità di agire. L’umanesimo di Wittig assume in modo evidente che ci sia un/a «colui/colei che fa» dietro al fare, e tuttavia la sua teoria individua la costruzione performativa del genere nelle pratiche materiali della cultura, mettendo in discussione la temporalità delle spiegazioni che confonderebbero la «causa» con il «risultato». In un passo che ci mostra lo spazio intertestuale che la collega a Foucault (e svela le tracce della nozione marxista di reificazione in entrambe le teorie), Wittig scrive:

Un approccio femminista materialista dimostra che ciò che consideriamo come la causa o l’origine dell’oppressione è in realtà niente altro che il *marchio* impresso dall’oppressore; il «mito della donna», più i suoi effetti e le sue manifestazioni nella coscienza e nei corpi appropriati delle donne. Perciò, questo marchio non preesiste all’oppressione [...], il sesso è considerato un «dato immediato», un «dato sensibile», «caratteristiche fisiche» che appartengono a un ordine naturale. Ma quello che crediamo essere una percezione fisica e diretta è solamente una costruzione sofisticata e mitica, una «formazione immaginaria»⁶⁰.

Siccome questa produzione della «natura» opera in accordo con i dettami dell’eterosessualità obbligatoria, l’emergere del desiderio omosessuale, nella visione di Wittig, trascende le categorie del sesso: «se il desiderio potesse liberarsi, non avrebbe niente a che fare con la marcatura preliminare operata dai sessi»⁶¹.

Wittig parla del «sesso» come di un marchio, o una marcatura, che l’eterosessualità istituzionalizzata appone, una marcatura che può essere cancellata o sfumata attraverso pratiche che contestino efficacemente quell’istituzione. La sua visione, naturalmente, differisce in modo radicale da quella di Irigaray. Quest’ultima intende la «marcatura» di genere come parte di un’economia egemonica di significazione al maschile che opera attraverso meccanismi autoreferenziali di specularizzazione, che hanno virtualmente determinato il campo dell’ontologia nella tradizione filosofica occidentale. Per Wittig, il linguaggio è uno strumento o un mezzo che non è affatto misogino nelle sue strutture, ma nelle sue applicazioni⁶². Per Irigaray la possibilità di un altro linguaggio o di un’altra economia di significazione è l’unica occasione per sfuggire alla «marcatura» di genere, la quale, per la femminilità, non è altro che la cancellazione fallogocentrica del sesso femminile. Mentre Irigaray cerca di mettere in evidenza che l’apparente relazione «binaria» tra i sessi è uno stratagemma maschilista che esclude completamente il femminile, Wittig sostiene che posizioni come quella di Irigaray consolidano l’opposizione binaria tra mascolinità e femminilità e rimettono in circolo una nozione mitica della femminilità. Riferendosi chiaramente alla critica di Beauvoir del mito dell’eterno femminile presente nel *Secondo sesso*, Wittig afferma: «la ‘scrittura femminile’ non esiste»⁶³.

Wittig è chiaramente sintonizzata sul potere del linguaggio di subordinare ed escludere le donne. Tuttavia, come «materialista» considera il linguaggio «un altro ordine di materialità»⁶⁴, un’istituzione che può essere radicalmente trasformata. Il linguaggio va annoverato tra le pratiche e le istituzioni concrete e contingenti che vengono mantenute in vita dalle scelte degli individui, e possono perciò essere indebolite dalle azioni collettive di individui dotati della facoltà di scelta. La finzione

linguistica del «sesso», sostiene Wittig, è una categoria prodotta e messa in circolazione dal sistema dell'eterosessualità obbligatoria nel tentativo di limitare la produzione di identità lungo l'asse del desiderio eterosessuale. In alcune parti del suo lavoro, l'omosessualità sia maschile sia femminile, così come altre posizioni indipendenti dal contratto eterosessuale, diventano l'occasione per rovesciare e far proliferare la categoria di sesso. Nel *Corpo lesbico* e altrove, Wittig sembra tuttavia non concordare con l'idea di una sessualità organizzata genitalmente in sé e invocare piuttosto un'economia alternativa dei piaceri, che contesti anche la costruzione della soggettività femminile in quanto marcata dalla funzione riproduttiva, ritenuta distintiva delle donne⁶⁵. La proliferazione dei piaceri al di fuori dell'economia riproduttiva ipotizza anche una forma di diffusione erotica specificamente femminile, quale controstrategia rispetto alla costruzione riproduttiva della genitalità. In un certo senso, *Il corpo lesbico* può essere inteso, per Wittig, come una lettura «invertita» dei *Tre saggi sulla sessualità*, in cui Freud sostiene la superiorità di sviluppo della sessualità genitale rispetto alla sessualità infantile meno ristretta e più diffusa. Solo «l'invertito/a» (la classificazione medica invocata da Freud per indicare l'«omosessuale») non riesce a «raggiungere» la norma genitale. Nell'intraprendere una critica politica della genitalità, Wittig sembra mettere in campo l'«inversione» come pratica critica di lettura, valorizzando proprio quelle caratteristiche di una sessualità non sviluppata individuate da Freud e inaugurando efficacemente «una politica post-genitale»⁶⁶. In effetti, la nozione di sviluppo può essere letta solo come normalizzazione all'interno della matrice eterosessuale. Ma questa è l'unica lettura possibile di Freud? E in che misura la pratica dell'inversione di Wittig si affida allo stesso modello di normalizzazione che tenta di smantellare? In altre parole, se il modello di una sessualità più diffusa e antigenitale serve da alternativa singolare e contrappositiva rispetto alla struttura egemonica della sessualità, in che misura tale relazione binaria è destinata a riprodursi all'infinito? E quali possibilità ci sono di distruggere l'opposizione binaria stessa?

La relazione contrappositiva che Wittig intrattiene con la psicoanalisi fa sì che inaspettatamente la sua teoria finisca per fondarsi proprio su quei presupposti della teoria psicoanalitica dello sviluppo, sebbene del tutto «invertita», che cerca di superare. La perversione polimorfa, che si presume esista prima della marcatura operata dal sesso, viene valorizzata come fine della sessualità umana⁶⁷. Una possibile risposta psicoanalitica femminista potrebbe sostenere che Wittig non teorizza adeguatamente e anche sottovaluta il significato e la funzione del *linguaggio* in cui avviene «la marcatura» del genere. Wittig considera la pratica di marcatura contingente, radicalmente variabile e persino come qualcosa di cui si può fare a meno. Nella teoria lacaniana lo statuto di un *divieto* originario opera in modo più coercitivo e meno contingente della nozione di *pratica regolativa* in Foucault o della descrizione materialista del sistema di oppressione eterosessista in Wittig.

In Lacan, come nella riformulazione post-lacaniana di Freud operata da Irigaray, la differenza sessuale non è una semplice opposizione binaria che mantiene a fondamento la metafisica della sostanza. Il «soggetto» al maschile è una costruzione fittizia prodotta dalla legge che proibisce l'incesto e costringe a un'infinita dislocazione del desiderio eterosessualizzante. La femminilità non è mai una marcatura del soggetto; la femminilità non potrebbe essere l'«attributo» di un genere. Anzi, la femminilità è la significazione di una mancanza, significata dal Simbolico, una serie di regole linguistiche di differenziazione che creano effettivamente la differenza sessuale. La posizione linguistica al maschile è sottoposta all'individuazione e all'eterosessualizzazione richieste dai divieti che fondano la legge simbolica, la Legge del padre. Il tabù dell'incesto che vieta la madre al figlio e in questo modo istituisce tra loro una relazione di parentela è una legge messa in atto «nel nome del Padre». Allo stesso modo, la legge che respinge il desiderio della bambina per la madre e per il

padre richiede che questa assuma l'emblema della maternità e perpetui le leggi della parentela. Entrambe le posizioni, sia quella al maschile, sia quella al femminile, sono perciò istituite attraverso leggi di divieto che producono generi culturalmente intelligibili, ma solo attraverso la produzione di una sessualità inconscia che riemerge nell'ambito dell'immaginario⁶⁸.

L'appropriazione femminista della differenza sessuale, che sia scritta in opposizione al fallogocentrismo di Lacan (Irigaray) o sia una rielaborazione critica dello stesso Lacan, cerca di teorizzare il femminile non come espressione della metafisica della sostanza, ma come un'assenza irrapresentabile prodotta dalla negazione (al maschile) che fonda l'economia della significazione attraverso l'esclusione. La femminilità, in qualità di ciò che è ripudiato/escluso all'interno di quel sistema, costituisce la possibilità di criticare e distruggere quello schema concettuale egemonico. Le opere di Jacqueline Rose⁶⁹ e di Jane Gallop⁷⁰ sottolineano in modi diversi lo statuto di costruzione della differenza sessuale, la sua instabilità intrinseca e la doppia consequenzialità di un divieto che istituisce un'identità sessuale e al contempo mostra l'esiguità del suo fondamento. Anche se Wittig e altre femministe materialiste di area francese potrebbero sostenere che la differenza sessuale è una replica che esula dal pensiero di una serie reificata di polarità sessuate, va detto che osservazioni simili perdono di vista la dimensione critica dell'inconscio che, in quanto luogo della sessualità repressa, riemerge nel discorso del soggetto come l'impossibilità stessa di una sua coerenza. Come Rose sottolinea molto chiaramente, la costruzione di un'identità sessuale coerente lungo gli assi disgiuntivi della femminilità/mascolinità è destinata a fallire⁷¹; l'annientamento di tale coerenza, attraverso un inavvertito ritorno del rimosso, rivela non solo che l'identità è una costruzione, ma anche quanto il divieto che costruisce l'identità sia inefficace (la Legge del padre non andrebbe intesa come una volontà divina deterministica, ma come un'eterna dilettante che prepara il terreno per un'insurrezione contro di sé).

La differenza tra la posizione materialista e quella lacaniana (e post-lacaniana) emerge sul terreno di un dissenso normativo rispetto alla questione se possa rinvenirsi o meno una sessualità «prima» della legge o «fuori» di essa, nella modalità dell'inconscio, oppure «dopo» la legge quale sessualità post-genitale. Paradossalmente, il tropo normativo della depravazione polimorfa è considerato come ciò che caratterizza entrambi i modi di concepire la sessualità alternativa. Non c'è accordo, tuttavia, su come delimitare quella «legge» o quella serie di «leggi». La critica psicoanalitica riesce bene a descrivere la costruzione del «soggetto» – e forse anche l'illusione della sostanza – all'interno di una matrice di relazioni di genere normative. Nella sua dimensione esistenzial-materialista, Wittig parte dal presupposto che il soggetto, la persona, abbia un'integrità pre-sociale e precedente alla connotazione di genere. Dall'altra parte, «la Legge del padre» in Lacan, così come il dominic monologico del fallogocentrismo in Irigaray, portano il segno di una singolarità monoteistica che forse è culturalmente meno unitaria e meno universale di quanto implicino i postulati strutturalisti di tale approccio⁷².

Ma il dissenso sembra vertere anche sulle articolazioni del tropo temporale di una sessualità sovversiva che prospera *prima* dell'imposizione della legge, *dopo* il suo ribaltamento o durante il suo regno come sfida costante alla sua autorità. A questo punto sembra sensato tornare a Foucault che, nel sostenere che sessualità e potere sono coestensivi, implicitamente rifiuta il postulato di una sessualità sovversiva o emancipatoria che potrebbe essere libera dalla legge. Possiamo spingere oltre la sua idea, evidenziando che «il prima» e «il dopo» della legge sono modalità temporali istituite discorsivamente e performativamente, invocate nei termini di un quadro normativo, che afferma che la sovversione, la destabilizzazione o la rimozione richiedono una sessualità che sfugge in certa misura ai divieti imposti al sesso. Per Foucault, tali divieti sono immancabilmente e

inconsapevolmente produttivi, nel senso che «il soggetto», fondato e prodotto in e attraverso tali divieti, non ha accesso a una sessualità che è in qualche modo «fuori», «prima» o «dopo» il potere stesso. È il potere, più che la legge, che comprende la funzione sia giuridica (ambito del divieto e della regolamentazione) sia produttiva (involontariamente generativa) delle relazioni differenziali. Perciò, la sessualità che emerge all'interno della matrice delle relazioni di potere non è una semplice replica o copia della legge stessa, una ripetizione uniforme di un'economia maschilista dell'identità. Le produzioni deviano dai loro scopi originari e involontariamente mobilitano possibilità di «soggetti» che non solo eccedono i limiti dell'intelligibilità culturale, ma espandono efficacemente i confini di ciò che è intelligibile culturalmente.

La norma femminista di una sessualità post-genitale è stata oggetto di una critica importante da parte di teoriche femministe della sessualità, alcune delle quali hanno tentato di appropriarsi di Foucault con un approccio specificamente femminista e/o lesbico. L'idea utopica di una sessualità liberata dai costrutti eterosessuali, una sessualità che va oltre il «sesso», non è riuscita a riconoscere i modi in cui per le donne le relazioni di potere continuano a costruire la sessualità, anche entro i termini di una eterosessualità o di un lesbismo «liberati»⁷³. La stessa critica viene rivolta all'idea di un piacere sessuale specificamente al femminile, radicalmente differente dalla sessualità fallica. I tentativi compiuti a volte da Irigaray nel derivare una specifica sessualità al femminile da una specifica anatomia femminile, per un certo periodo sono stati il bersaglio di obiezioni anti-essenzialiste⁷⁴. Il ritorno alla biologia, quale base di una sessualità o di un significato femminile specifici sembra far venir meno la premessa femminista per cui la biologia non è un destino. Ma resta problematico caratterizzare la sessualità al femminile come radicalmente distinta da un'organizzazione fallica della sessualità che sia qui articolata attraverso il discorso della biologia per ragioni puramente strategiche⁷⁵, o che si tratti, di fatto, di un ritorno femminista all'essenzialismo biologico. Le donne che o non riescono a riconoscere quella sessualità come propria o non intendono la propria sessualità come parzialmente costruita entro i termini di un'economia fallica vengono potenzialmente cancellate da quella teoria, in quanto «identificate al maschile» oppure «non illuminate». In effetti nel testo di Irigaray spesso non è chiaro se la sessualità sia costruita culturalmente o possa essere tale soltanto in termini fallici. In altre parole: il piacere specificamente al femminile è «fuori» dalla cultura in quanto sua preistoria o in quanto suo futuro utopico? E se è così, a che cosa serve una tale nozione nella negoziazione delle lotte contemporanee sulla sessualità e sulla sua costruzione?

Nella teoria e pratica femminista il movimento pro-sessualità ha efficacemente sostenuto che la sessualità è sempre costruita entro i termini del discorso e del potere, laddove il potere è in parte inteso quale convenzione culturale eterosessuale e fallica. L'emergere di tale sessualità costruita (e non determinata) nei contesti lesbici, bisessuali ed eterosessuali *non* è, perciò, segno di una identificazione al maschile in un qualche senso riduttivo. Non è il venir meno del progetto di critica del fallogocentrismo e dell'egemonia eterosessuale, come se la critica politica potesse effettivamente disfare la costruzione culturale della sessualità della teorica femminista. Se la sessualità è culturalmente costruita all'interno di relazioni di potere esistenti, allora ipotizzare una sessualità normativa che sta «prima» del, «fuori» dal oppure «oltre» il potere è un'impossibilità culturale e un sogno politicamente impraticabile; un sogno che pospone il compito concreto e tutto attuale di ripensare le possibilità sovversive che si aprono per la sessualità e l'identità entro i termini stessi del potere. Questo compito critico presuppone, naturalmente, che operare entro la matrice del potere non coincida con il replicare acriticamente relazioni di dominio. Offre piuttosto la possibilità di una ripetizione della legge che non consiste nel suo consolidamento, ma nella sua dislocazione. Invece di

una sessualità «identificata in senso maschile», per cui il «maschile» funziona come causa e significato irriducibile di quella sessualità, potremmo sviluppare una nozione di sessualità costruita in termini di relazioni falliche di potere che ripetono e ridistribuiscono le possibilità di questo fallicismo proprio attraverso operazioni sovversive di «identificazione» che sono, nel campo di potere della sessualità, inevitabili. Se, per seguire Jacqueline Rose, le «identificazioni» si possono rivelare fantasmatiche, allora deve essere possibile mettere in atto un'identificazione che esibisca la propria struttura fantasmatica. Se non si ripudia radicalmente la sessualità culturalmente costruita, allora rimane il problema di come riconoscere e di come «agire» la costruzione entro la quale immancabilmente ci si trova. Esistono forme di ripetizione che non costituiscano una semplice imitazione o riproduzione e quindi un consolidamento della legge (la nozione anacronistica di «identificazione maschile» che andrebbe abbandonata dal lessico femminista)? Quali possibilità di configurazioni di genere esistono tra le varie matrici emergenti e a volte convergenti dell'intelligibilità culturale che governano la vita di genere?

Nei termini della teoria sessuale femminista, è chiaro che la presenza di dinamiche di potere nella sessualità non coincide affatto con il mero consolidamento o aumento di un regime di potere eterosessista o fallogocentrico. La «presenza» delle cosiddette convenzioni eterosessuali in contesti omosessuali, così come la proliferazione di discorsi specificamente gay sulla differenza sessuale, come è il caso di «butch» e «femme» quali identità storiche di stile sessuale, non possono spiegarsi come rappresentazioni chimeriche di identità originariamente eterosessuali. E non possono nemmeno essere intese come l'insistenza perniciosa di costrutti eterosessisti nella sessualità e nell'identità gay. La replica di costrutti eterosessuali entro cornici non eterosessuali mette in rilievo lo statuto profondamente costruito del cosiddetto originale eterosessuale. Perciò gay sta a «straight» *non* come una copia sta all'originale, ma, piuttosto, come una copia sta a una copia. La ripetizione parodica dell'«originale» che sarà discussa nei paragrafi conclusivi del capitolo 3 di questo libro, svela che l'originale non è altro che una parodia dell'*idea* del naturale e dell'originale⁷⁶. Anche se i costrutti eterosessisti circolano in quanto luoghi di potere/discorso disponibili, dai quali si può fare il genere di per sé, la domanda resta aperta: quali possibilità di rimessa in circolo esistono? Che possibilità ci sono di fare una ripetizione di genere e di dislocarlo attraverso l'iperbole, la dissonanza, la confusione interna e la proliferazione di quei costrutti che le mobilitano?

Va tenuto presente non solo che le ambiguità e le incoerenze dentro e tra le pratiche eterosessuali, omosessuali e bisessuali sono soppresse e ridefinite nel quadro reificato del binarismo disgiuntivo e asimmetrico mascolinità/femminilità, ma anche che queste configurazioni culturali di una confusione di genere operano come luoghi di intervento, svelamento e dislocazione di tali reificazioni. In altre parole, l'«unità» del genere è l'effetto di una pratica regolativa che vuole uniformare l'identità di genere attraverso un'eterosessualità obbligatoria. La forza di questa pratica consiste nel restringere, attraverso un apparato di produzione che opera delle esclusioni, i significati relativi di «eterosessualità», «omosessualità» e «bisessualità» come anche i luoghi sovversivi della loro convergenza e risignificazione. Il fatto che i regimi di potere dell'eterosessismo e del fallogocentrismo cerchino di accrescere se stessi attraverso una ripetizione costante della loro logica, metafisica e ontologie naturalizzate, non implica che la ripetizione vada interrotta, quasi che la si potesse davvero interrompere. Se la ripetizione è destinata a persistere, quale meccanismo della riproduzione culturale delle identità, allora emerge una questione cruciale: quale ripetizione sovversiva potrebbe mettere in questione la pratica che regola l'identità stessa?

Se non si può ricorrere a una «persona», a un «sesso» o a una «sessualità» che sfuggano alla matrice del potere e delle relazioni discorsive le quali producono e regolano in maniera efficace

l'intelligibilità di tali concetti per noi, che cosa costituisce la possibilità di una reale inversione, sovversione o dislocazione dell'identità così costruita? Quali possibilità si aprono *proprio in virtù* del carattere costruito di sesso e genere? Se Foucault è ambiguo quando parla del carattere preciso delle «pratiche regolative» che producono la categoria di sesso e se Wittig sembra attribuire la piena responsabilità della costruzione alla riproduzione sessuale e al suo strumento, l'eterosessualità obbligatoria, esistono tuttavia altri discorsi che concorrono a produrre questa finzione categoriale, per ragioni non sempre chiare o coerenti tra loro. Non è facile minare le relazioni di potere di cui sono pervase le scienze biologiche, e l'alleanza medico-legale che è emersa nell'Europa dell'Ottocento ha creato finzioni categoriali impossibili da prevedere. La stessa complessità della mappa discorsiva che costruisce il genere sembra aprire a una convergenza involontaria e generativa di queste strutture discorsive e regolative. Se le finzioni regolative di sesso e genere diventano luoghi di significati contestati, allora la molteplicità stessa della loro costruzione apre alla possibilità di un annientamento dell'univocità con cui sono posti.

Chiaramente questo progetto non si propone di delineare nei termini filosofici tradizionali un'*ontologia del genere*, attraverso cui il significato dell'*essere* una donna o un uomo possa essere spiegato nei termini di una fenomenologia. Qui l'assunto è piuttosto che l'«essere» del genere sia un *effetto*, l'oggetto di un'indagine genealogica che mappa i parametri politici della sua costruzione in una prospettiva ontologica. Sostenere che il genere è costruito non significa asserire la sua illusorietà o artificialità, una volta che si ritiene che tali termini si pongano in un quadro binario che contrappone il «reale» e l'«autentico». Quale genealogia dell'ontologia del genere, questa ricerca cerca di cogliere la produzione discorsiva della plausibilità di una relazione binaria e di mostrare come alcune configurazioni culturali del genere prendano la forma del «reale» e consolidino e accrescano la loro egemonia attraverso un'efficace auto-naturalizzazione.

Se c'è qualcosa di vero nell'affermazione di Simone de Beauvoir che non si nasce donna, ma lo si *diventa*, ne consegue che persino *donna* è un termine *in progress*, un divenire, un costruire di cui non si può dire a ragione che inizi o finisca. In quanto pratica discorsiva sempre in corso, è aperto all'intervento e alla risignificazione. Anche quando il genere sembra fissarsi nella più reificata delle forme, questa «fissazione» è essa stessa una pratica insistente e insidiosa, sostenuta e regolata da svariati scopi sociali. Per Beauvoir non è mai possibile diventare definitivamente una donna, quasi che ci fosse un *telos* che governa il processo di acculturazione e costruzione. Il genere è la stilizzazione ripetuta del corpo, una serie di atti ripetuti in una cornice assai rigida di regolamentazione che si fissa nel tempo per produrre l'apparenza di una sostanza, di un certo essere naturale. Una genealogia politica delle ontologie di genere, per avere successo, dovrà decostruire l'apparenza sostanziale del genere per arrivare ai suoi atti costitutivi e localizzare e dare conto delle diverse forze che presidiano l'apparenza sociale del genere. Il compito di svelare gli atti contingenti che creano l'apparenza di una necessità naturalistica, un gesto che è stato parte della critica culturale, almeno a partire da Marx, ora si accompagna al peso di dover mostrare come la stessa nozione di soggetto, intelligibile soltanto attraverso la propria apparenza connotata dal punto di vista del genere, apre a possibilità che sono state escluse forzatamente dalle diverse reificazioni del genere costituitesi in ontologie contingenti.

Il capitolo che segue indaga alcuni aspetti della descrizione psicoanalitica e strutturalista della differenza sessuale e della costruzione della sessualità, in particolare in relazione al potere che ha di contestare i regimi di regolamentazione qui delineati e al ruolo che svolge nella riproduzione acritica di tali regimi. L'univocità del sesso, la coerenza interna del genere e il quadro binario che si applica al sesso e al genere sono esaminati quali finzioni di regolamentazione che consolidano e

naturalizzano i convergenti regimi di potere dell'oppressione al maschile ed eterosessista. Il capitolo finale prende in considerazione la stessa nozione di «corpo», non come superficie che attende la significazione, ma come serie di confini, individuali e sociali, politicamente significati e conservati. Non più concepibile come «verità» interiore di disposizioni e identità, il sesso apparirà allora come una significazione attuata in modo performativo (e dunque non «essere»); una significazione che, liberata da una interiorità e una superficie naturalizzate, può dare origine alla proliferazione parodica e al gioco sovversivo dei significati di genere. Questo testo continua, dunque, come un tentativo di analizzare la possibilità di sovversione e dislocazione delle nozioni reificate e naturalizzate del genere, alla base dell'egemonia al maschile e del potere eterosessista, per fare del genere una questione, un problema, non attraverso quelle strategie che prefigurano un oltre utopico, ma attraverso la mobilitazione, la confusione sovversiva e la proliferazione proprio di quelle categorie costitutive che cercano di tenere il genere al suo posto, mimando le illusioni fondative dell'identità.

²¹ Cfr. M. Foucault, *Diritto di morte e potere sulla vita*, in *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1997, pp. 119-142. In questo capitolo conclusivo Foucault discute la relazione tra la dimensione giuridica e la dimensione produttiva del diritto. La sua nozione di produttività del diritto deriva chiaramente da Nietzsche, anche se non è sovrapponibile con la nozione nietzscheana di volontà di potenza. L'uso della nozione foucaultiana di potere produttivo non va inteso qui come «applicazione» ingenua di Foucault alle questioni di genere. Come cerco di far vedere nel capitolo 3, paragrafo II, *Foucault, Herculine e la politica della discontinuità sessuale*, la considerazione della differenza sessuale nel lavoro dello stesso Foucault rivela delle contraddizioni che sono centrali nella sua teoria. Sottoporro a una critica anche il suo modo di vedere il corpo nel capitolo conclusivo.

²² In questo lavoro ogni volta che parlo di un soggetto davanti alla legge rimando alla lettura che Derrida ha fatto dell'apologo kafkiano *Davanti alla legge*, pubblicata in *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings* a cura di A. Udoff, Indiana U.P., Bloomington 1987. [Il testo di Derrida, letto per la prima volta a una conferenza tenuta nel 1982 presso la Royal Philosophical Society di Londra, ha avuto diverse versioni, in diverse lingue, ma il riferimento di Butler resta comunque quello da lei indicato alla versione inglese del 1987. Per una versione italiana cfr. *Pre-giudicati davanti alla legge*, a cura di F. Garritano, Adamo, Catanzaro 1996 (N.d.T.).]

²³ D. Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of 'Women' in History*, Macmillan, New York 1988.

²⁴ Cfr. S. Harding, *The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory* in Ead., J.F. O'Barr (a cura di), *Sex and Scientific Inquiry*, University of Chicago Press, Chicago 1987, pp. 283-302.

²⁵ Mi viene in mente l'ambiguità intrinseca del titolo di Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* [Porre i fondamenti del femminismo moderno], Yale U.P., New Haven 1987. Cott sostiene che i movimenti femministi dell'inizio del XX secolo cercavano di «porre i propri fondamenti» in un programma che alla fine li avrebbe «affondati». La sua tesi storica costringe implicitamente a chiedersi se fondazioni accettate acriticamente non operino come «ritorno del rimosso»; in quanto basate su pratiche di esclusione, le identità politiche stabili che fondano i movimenti politici possono immancabilmente arrivare a essere minacciate dalla stessa instabilità che viene creata dal gesto di fondazione.

²⁶ Uso l'espressione *matrice eterosessuale* per designare quella griglia di intelligibilità culturale attraverso cui i corpi, i generi e i desideri vengono naturalizzati. Traggio da Monique Wittig la nozione di «contratto eterosessuale» e, in minor misura, da Adrienne Rich la nozione di «eterosessualità obbligatoria» per caratterizzare un modello discorsivo epistemico di intelligibilità di genere che presuppone che i corpi, per essere coerenti e avere senso, debbano avere un sesso stabile espresso attraverso un genere stabile (il maschile esprime il maschio, il femminile esprime la femmina) che è definito in modo oppositivo e gerarchico attraverso la pratica obbligatoria dell'eterosessualità.

²⁷ Per una discussione della distinzione sesso/genere nell'antropologia strutturale e nelle sue elaborazioni e critiche femministe, rimando al capitolo 2, par. I, *Lo scambio critico dello strutturalismo*.

²⁸ Per un interessante studio sul/la *berdache* e sulle configurazioni della molteplicità di genere nelle culture native americane, cfr. W.L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* Beacon Press, Boston 1988. Cfr. anche Sh.B. Ortner, H. Whitehead (a cura di), *Sesso e genere: l'identità maschile e femminile* (1981), ed. it. a cura di G. D'Agostino, Sellerio Palermo 2000. Per un'analisi politicamente sensibile e provocatoria dei/le *berdaches*, dei/le transessuali e del carattere contingente delle dicotomie di genere cfr. S.J. Kessler, W. McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, University of Chicago Press Chicago 1978.

²⁹ È stata condotta molta ricerca femminista nel campo della biologia e della storia della scienza e questa ha valutato gli interessi politici

insiti nelle varie procedure discriminatorie che stabiliscono la base scientifica del sesso. Cfr. R. Hubbard, M. Lowe (a cura di), *Genes and Gender*, voll. 1 e 2, Gordian Press, New York 1978-1979; i due numeri di «Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy» su femminismo e scienza (II, 1987, 3 e III, 1988, 1), in particolare *The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology*, scritto da The Biology and Gender Study Group nel secondo numero citato (III, 1988, 1); S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell U.P., Ithaca 1986; E. Fox Keller, *Sul genere e la scienza* (1984), Garzanti, Milano 1987; D. Haraway, *In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», VI, 1981, 3; Ead *Primate Visions*, Routledge, New York 1989; S. Harding, J. O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry*, University of Chicago Press, Chicago 1987; A. Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*, Norton, New York 1979.

³⁰ Chiaramente la *Storia della sessualità* di Foucault offre un modo di ripensare la storia del «sesso» all'interno di un determinato contesto moderno eurocentrico. Per un'analisi più dettagliata, cfr. Th. Laqueur, C. Gallagher (a cura di), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century*, University of California Press, Berkeley 1987, pubblicato originariamente come numero monografico di «Representations», 14, 1986.

³¹ Cfr. il mio *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*, in S. Benhabib, D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

³² S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), il Saggiatore, Milano 1994, p. 325.

³³ Ivi, p. 63.

³⁴ Cfr. il mio *Sex and Gender in Beauvoir's «Second Sex»* in «Yale French Studies», 72, 1986, numero monografico *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*.

³⁵ Si noti quante teorie fenomenologiche, come quelle di Sartre, di Merleau-Ponty e di Beauvoir, tendano a usare il termine *incarnazione*. Essendo tratto da contesti teologici, esso tende a rappresentare «il» corpo come modalità di incarnazione, appunto, e, di conseguenza, a preservare la relazione esterna e dualistica tra un'immaterialità significante e la materialità del corpo stesso.

³⁶ Cfr. L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso* (1977), Feltrinelli, Milano 1990.

³⁷ Cfr. J. Scott, *Gender as a Useful Category of Historical Analysis* in *Gender and the Politics of History*, Columbia U.P., New York 1988, pp. 28-52 (originariamente uscito in «American Historical Review», XCI, 1986, 5).

³⁸ Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., pp. 24-25.

³⁹ Cfr. il mio *Sex and Gender in Beauvoir's «Second Sex»*, cit.

⁴⁰ L'ideale normativo del corpo come «situazione» e allo stesso tempo come «strumento» viene accolto sia da Beauvoir, per quanto riguarda il genere, sia da Frantz Fanon, per quanto riguarda la razza. Fanon conclude la sua analisi della colonizzazione ricorrendo a corpo come strumento di libertà, dove la libertà è, cartesianamente, equiparata con una coscienza capace di sollevare il dubbio: «O mio corpo, fai di me sempre un uomo che interroga!» (F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro* [1952], Tropea, Milano 1996, p. 204).

⁴¹ In Sartre la radicale disgiunzione ontologica tra coscienza e corpo è parte dell'eredità cartesiana della sua filosofia. Significativamente è proprio la distinzione cartesiana che Hegel interroga implicitamente all'inizio della sezione su servo e padrone nella *Fenomenologia dello spirito*. L'analisi che Beauvoir compie del Soggetto al maschile e dell'Altro al femminile è chiaramente collocata all'interno della dialettica hegeliana e della riformulazione sartriana di quella dialettica nella sezione sul sadismo e il masochismo di *L'essere e il nulla*. Criticando la possibilità stessa di una sintesi tra coscienza e corpo, Sartre effettivamente torna alla problematica cartesiana che Hege cercava di superare. Beauvoir insiste sul fatto che il corpo può essere uno strumento e una situazione di libertà, e che il sesso può essere l'occasione per arrivare a un genere che non sia reificazione, ma una modalità di libertà. A prima vista, questa sembra una sintesi di corpo e coscienza, dove la coscienza è intesa come condizione di libertà. La domanda che rimane aperta tuttavia è se questa sintesi richieda e mantenga la distinzione ontologica tra corpo e mente da cui è composta e, per associazione, la posizione gerarchica della mente come superiore al corpo e della mascolinità come superiore alla femminilità.

⁴² Cfr. E.V. Spelman, *Woman as Body: Ancient and Contemporary Views*, in «Feminist Studies», VIII, 1982, 1.

⁴³ Gayatri Spivak interpreta molto acutamente questo tipo particolare di spiegazione binaria come un atto di colonizzazione e marginalizzazione. Criticando «l'auto-presenza del sé sovrastorico che prende cognizione», caratteristica dell'imperialismo epistemico del cogito filosofico, colloca la politica nella produzione di conoscenza che crea e censura i margini che costituiscono, attraverso l'esclusione, l'intelligibilità contingente del dato regime di conoscenza di quel soggetto: «Definisco come 'politica in quanto tale' l'interdizione della marginalità che è implicita nella produzione di ogni spiegazione. Da tale punto di vista, la scelta di particolari opposizioni binarie [...] non è assolutamente una mera strategia intellettuale. È, in ogni caso, la condizione della possibilità di centralizzazione (con le dovute scuse) e,

corrispondentemente, di marginalizzazione» (G. Chakravorty Spivak, *Explanation and Culture: Marginalia*, in Ead., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, New York 1987, p. 113)

⁴⁴ Cfr. le argomentazioni contro le oppressioni operate dai dispositivi di classificazione contenute in Ch. Moraga, *La Güera*, in G. Anzaldúa, Ead. (a cura di), *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, New York 1982.

⁴⁵ Per una più completa elaborazione dell'irrapresentabilità delle donne nel discorso fallogocentrico, cfr. L. Irigaray, *Ogni teoria del «soggetto»...*, in *Speculum. L'altra donna* (1974), Feltrinelli, Milano 1998, pp. 129-141. Irigaray sembra rivedere le sue argomentazioni in *Sessi e genealogie* (1987), La tartaruga, Milano 1989.

⁴⁶ M. Wittig, *One is Not Born a Woman*, in «Feminist Issues», I, 1981, 2, p. 53, poi in *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, pp. 9-20.

⁴⁷ La nozione del Simbolico viene discussa diffusamente nel capitolo 2 di questo testo. Deve essere intesa come una serie ideale e universale di leggi culturali che governano la parentela e la significazione e, all'interno dello strutturalismo psicoanalitico, governano la produzione della differenza sessuale. Basato sulla nozione di una «legge paterna» idealizzata, il Simbolico viene riformulato da Irigaray come un discorso dominante ed egemonico del fallogocentrismo. Alcune femministe francesi propongono un linguaggio alternativo a quello governato dal Fallo o dalla legge paterna, e così intraprendono una critica del Simbolico. Kristeva propone il «semiotico» come dimensione specificamente materna del linguaggio, e sia Irigaray sia Hélène Cixous sono state associate con *l'écriture féminine*. Tuttavia Wittig è stata sempre restia a riconoscersi in quel movimento, sostenendo che il linguaggio, nella sua struttura, non è né misogino, né femminista, ma è uno *strumento* che si può mettere in campo per scopi politici ben sviluppati. Chiaramente la sua fede in un «soggetto cognitivo» che esiste prima del linguaggio favorisce la sua concezione del linguaggio come strumento, piuttosto che come campo di significazioni che preesistono e strutturano la formazione del soggetto stesso.

⁴⁸ M. Wittig, *The Point of View: Universal or Particular?*, in «Feminist Issues», III, 1983, 2, p. 64, poi in *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 59-67.

⁴⁹ «Bisogna assumere sia un punto di vista particolare sia uno universale, almeno per essere parte della letteratura» (M. Wittig, *The Trojan Horse*, in «Feminist Issues», IV, 1984, 2, p. 68. Cfr. anche *infra*, cap. 3 n. 64).

⁵⁰ La rivista «Questions Feministes», disponibile in traduzione inglese con il titolo «Feminist Issues», di solito difendeva un punto di vista «materialista» che considerava le pratiche, l'istituzione e lo statuto di costruzione del linguaggio come la «base materiale» dell'oppressione delle donne. Wittig faceva parte della redazione originaria. Insieme con Monique Plaza, Wittig sosteneva che la differenza sessuale era essenzialista per il fatto che faceva derivare il significato della funzione sociale delle donne dalla loro fatticità biologica, ma anche perché aderiva all'idea della significazione primaria dei corpi delle donne come materni, e in questo modo dava forza ideologica all'egemonia della sessualità riproduttiva.

⁵¹ M. Haar, *Nietzsche and Metaphysical Language*, in D. Allison (a cura di), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Delta, New York 1977, pp. 17-18.

⁵² M. Wittig, *The Mark of Gender*, in «Feminist Issues», V, 1985, 2, p. 4. Cfr. anche *infra*, cap. 3 n. 48.

⁵³ Ivi, p. 3.

⁵⁴ La canzone di Aretha, scritta originariamente da Carole King, contesta anche la naturalizzazione del genere. «Come una donna naturale» è un'espressione che suggerisce che la «naturalità» diventa qualcosa di compiuto solo attraverso l'analogia o la metafora. In altre parole, «Mi fai sentire come una metafora del naturale», e senza di «te» si rivelerebbe qualche fondamento denaturalizzato. Per una discussione più approfondita dell'affermazione di Aretha alla luce della tesi di Simone de Beauvoir secondo cui «donna non si nasce, lo si diventa», cfr. il mio *Beauvoir's Philosophical Contribution*, in A. Garry, M. Pearsall (a cura di), *Women, Knowledge and Reality*, Unwyn Hyman, Boston 1989; Routledge, New York 1996².

⁵⁵ *Una strana confessione: memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault* (1978), Einaudi, Torino 1979; trad. inglese, *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memories of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, Colophon, New York 1980 [il riferimento di Butler è all'introduzione di Foucault contenuta nell'edizione inglese e non presente nel testo francese di partenza (N.d.T.)].

⁵⁶ Cfr. *infra*, cap. 2, par. II.

⁵⁷ Foucault, *Herculine Barbin*, cit., p. X.

⁵⁸ R. Stoller, *Presentations of Gender*, Yale U.P., New Haven 1985, pp. 11-14.

- ⁵⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano 1984, p. 34.
- ⁶⁰ Wittig, *One is Not Born a Woman*, cit., p. 48. Wittig fa risalire sia la nozione di «marcatura di genere», sia quella di «formazione immaginaria» dei gruppi naturali a Colette Guillaumin, il cui lavoro sulla marcatura di razza fornisce a Wittig un'analogia per la sua analisi del genere in *Race et nature: Système des marques, idée de group naturel et rapport sociaux*, in «Pluriel», XI, 1977. Il «mito della donna» fa riferimento al terzo capitolo della prima parte del *Secondo sesso* di Beauvoir, cit.
- ⁶¹ M. Wittig, *Paradigm*, in E. Marx, G. Stambolian (a cura di), *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts, Critical Texts*, Cornell U.P., Ithaca 1979, p. 114.
- ⁶² Chiaramente Wittig non concepisce la sintassi come l'elaborazione linguistica o la riproduzione di un sistema di parentela organizzato secondo una linea paterna. Il suo rifiuto dello strutturalismo a questo livello le consente di intendere il linguaggio come neutrale dal punto di vista di genere. Il libro di Irigaray, *Parlare non è mai neutro* (1985), Editori Riuniti, Roma 1991, critica proprio il tipo di posizione umanistica, caratteristica qui di Wittig, che sostiene la neutralità del linguaggio dal punto di vista politico e da quello di genere.
- ⁶³ Wittig, *The Point of View: Universal or Particular?*, cit., p. 63.
- ⁶⁴ Ead., *The Straight Mind*, in «Feminist Issues», I, 1980, 1, p. 108. Cfr. anche *infra*, cap. 3 n. 53.
- ⁶⁵ Ead., *Il corpo lesbico* (1973), Edizioni delle donne, Roma 1976.
- ⁶⁶ Sono grata a Wendy Owen per avermi suggerito questa espressione.
- ⁶⁷ Naturalmente, lo stesso Freud faceva una distinzione tra «il sessuale» e «il genitale», fornendo proprio ciò che Wittig usa contro di lui. Cfr. per esempio, S. Freud, *Lo sviluppo della funzione sessuale* (1893), in *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1989, vol. XI, pp. 579-583.
- ⁶⁸ Un'analisi più approfondita della posizione lacaniana viene fornita *infra* in varie parti del capitolo 2.
- ⁶⁹ J. Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London 1987.
- ⁷⁰ J. Gallop, *Reading Lacan*, Cornell U.P., Ithaca 1985; *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* Cornell U.P., Ithaca 1982.
- ⁷¹ «Ciò che distingue la psicoanalisi da descrizioni sociologiche del genere (da cui, secondo me, deriva la fondamentale impasse del lavoro di Nancy Chodorow) è che mentre le seconde presuppongono sommariamente che l'interiorizzazione delle norme funzioni, la premessa di base e di fatto il punto di partenza della psicoanalisi è che essa invece non funziona. L'inconscio rivela costantemente il 'fallimento' dell'identità» (Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, cit., p. 90).
- ⁷² Probabilmente non c'è da meravigliarsi del fatto che nella nozione strutturalista singolare della «Legge» risuoni chiaramente la legge del divieto del Vecchio Testamento. La «legge paterna» viene dunque sottoposta a critica dal post-strutturalismo attraverso la via, facilmente comprensibile, di una riappropriazione francese di Nietzsche. Questi biasima la «morale degli schiavi» giudeo-cristiana per il fatto di concepire la legge in termini di singolarità e divieto. La volontà di potenza, d'altro canto, designa le possibilità allo stesso tempo multiple e produttive della legge, facendo vedere come la nozione di «Legge» nella sua singolarità abbia un carattere fittizio e repressivo.
- ⁷³ Cfr. G. Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* in C.S. Vance (a cura di), *Pleasure and Danger*, Routledge and Kegan Paul, Boston 1984, pp. 267-319. Nello stesso volume cfr. anche C.S. Vance, *Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality*, pp. 1-28; A. Echols, *The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968-1983* pp. 50-72; A. Hollibaugh, *Desire for the Future, Radical Hope in Pleasure and Passion*, pp. 401-410. Cfr. A. Hollibaugh, Ch. Moraga, *What We're Rolling Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism* e A. Echols, *The New Feminism of Yin and Yang*, in A. Snitow, Ch. Stansell, Sh. Thompson (a cura di), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Virago, London 1984; «Heresies», 1981, 12, numero monografico sul «sesso»; Samois (a cura di), *Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M* Samois, Berkeley 1981; D. English, A. Hollibaugh, G. Rubin, *Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism*, in «Socialist Review», 1981, 58; B.T. Kerr, M.N. Quintanales, *The Complexity of Desire: Conversation on Sexuality and Difference*, in «Conditions», III, 1982, 2, pp. 52-71.
- ⁷⁴ Tra le affermazioni di Irigaray forse quella che ha fatto più scalpore è stata che è la struttura della vulva con «il toccarsi di [...] due labbra» a costituire il piacere delle donne come non unitario e autoerotico; un piacere precedente alla «separazione» di questa struttura doppia che avviene attraverso l'atto della penetrazione da parte del pene la quale priva del piacere. Cfr. Irigaray, *Questo sesso che non è sesso*, cit. Sulla scorta di Monique Plaza e Christine Delphy, Wittig ha sostenuto che la valorizzazione della specificità anatomica da parte di Irigaray è essa stessa una replica acritica di un discorso riproduttivo che marca e modella artificialmente il corpo femminile in

«parti» quali «vagina», «clitoride» e «vulva». A una conferenza al Vassar College fu chiesto a Wittig se aveva una vagina e lei rispose di no.

⁷⁵ Cfr. l'argomentazione stringente su questo punto contenuta in D.J. Fuss, *Essentially Speaking*, Routledge, New York 1989.

⁷⁶ Se dovessimo applicare la distinzione di Fredric Jameson tra parodia e pastiche, per quanto riguarda le identità gay sarebbe più appropriato parlare di pastiche. Se la parodia, come sostiene Jameson, ha una relazione simpatetica con l'originale di cui è una copia, il pastiche mette in dubbio la possibilità stessa di un «originale» o, nel caso del genere, rivela che l'originale è un tentativo fallito di «copiare» un ideale fantasmatico che non può essere copiato senza che abbia luogo un fallimento. Cfr. F. Jameson, *Postmodernism and Consumer Society*, in H. Foster (a cura di), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Port Townsend, WA, 1983, pp. 111-125 [cfr. trad. it., *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* (1991), Fazi, Roma 2007, pp. 34-36].

2. Il divieto, la psicoanalisi e la produzione della matrice eterosessuale

La mentalità straight continua ad affermare che è l'incesto, e non l'omosessualità, la sua interdizione principale. Perciò, quando viene pensata secondo una mentalità straight, l'omosessualità non è altro che eterosessualità

Monique Wittig
The Straight Mind

Alle volte la teoria femminista si è rivolta a un pensiero dell'origine, di un tempo precedente a ciò che qualcuno/a chiamerebbe «patriarcato», il quale fornirebbe una prospettiva immaginaria da cui partire per definire il carattere contingente della storia dell'oppressione delle donne. Si è discusso sull'esistenza o meno di culture pre-patriarcali, sul fatto che avessero una struttura matriarcale o matrilineare, sul fatto che si possa dimostrare che il patriarcato ha avuto un inizio e, dunque, può essere soggetto a una fine. L'impeto critico che sta dietro a questi filoni di ricerca ha cercato, comprensibilmente, di dimostrare che la tesi antifemminista dell'inevitabilità del patriarcato rappresentava in realtà la reificazione e naturalizzazione di un fenomeno *storico* e contingente.

Sebbene il rivolgersi a uno stato pre-patriarcale della cultura mirasse a denunciare l'auto-reificazione del patriarcato, lo schema pre-patriarcale si è rivelato anch'esso una reificazione di altro tipo. Successivamente alcune femministe hanno proposto un'autocritica di alcuni costrutti reificati presenti nel femminismo stesso. La stessa nozione di «patriarcato» rischiava di diventare un concetto universalizzante, che annulla o riduce articolazioni distinte dell'asimmetria di genere nei diversi contesti culturali. Man mano che il femminismo ha cercato di mettersi in relazione continuativa con le lotte contro l'oppressione razziale e colonialista, è diventato sempre più importante resistere alla strategia epistemologica della colonizzazione, che subordinerebbe diverse configurazioni di dominio a una nozione transculturale di patriarcato. L'articolazione della legge del patriarcato come struttura di repressione e regolamentazione chiede di essere riarticolata anche a partire da questa prospettiva critica. Bisogna fare attenzione a che il ricorso femminista a un passato immaginario non promuova una reificazione politicamente problematica dell'esperienza delle donne, minimizzando al tempo stesso le tesi auto-reificanti del potere maschilista.

L'autogiustificazione di una legge di repressione o di subordinazione si fonda sempre su una storia che racconta come stavano le cose *prima* dell'avvento della legge stessa e come è accaduto che la legge sia emersa nella sua forma attuale e necessaria⁷⁷. La fabbricazione di tali origini tende a descrivere uno stato delle cose precedente alla legge, secondo una narrazione necessaria e unilineare che culmina (giustificandola) nella costituzione della legge stessa. La storia delle origini è perciò una tattica strategica all'interno di una narrazione che, nel raccontare un'unica, autorevole storia su un passato irrecuperabile, presenta la costituzione della legge come un'inevitabilità storica.

Alcune femministe hanno ritrovato nel passato pre-giuridico tracce di un futuro utopico, una risorsa potenziale per la sovversione o l'insurrezione, che promette di portare alla distruzione della

legge e all'istituzione di un nuovo ordine. Ma se questo «prima» immaginario è sempre rappresentato nei termini di una narrazione pre-storica, che legittima lo stato presente della legge o, in alternativa, il futuro immaginario che conseguirà al superamento della legge, allora questo «prima» è sempre già permeato da costrutti che autogiustificano interessi presenti e futuri, siano essi femministi o antifemministi. Nella teoria femminista postulare un «prima» diventa politicamente problematico nel momento in cui costringe il futuro a materializzare una nozione idealizzata del passato, oppure quando sostiene, anche involontariamente, la reificazione di una sfera pre-culturale della femminilità autentica. Il ricorso a una femminilità originale o autentica è un ideale nostalgico e retrivo che non accoglie l'urgenza attuale di dare conto del genere quale costruzione culturale complessa. Tale ideale tende a rispondere a scopi culturalmente conservatori, oltre che a istituire pratiche di esclusione all'interno del femminismo stesso, producendo così proprio quella frammentazione che l'ideale sostiene di voler superare.

È nella linea che dalle speculazioni engelsiane arriva al femminismo socialista, e poi alle posizioni femministe fondate sull'antropologia strutturale, che emergono i tentativi di individuare momenti e strutture storiche e culturali nei quali si istituisce la gerarchia di genere. L'individuazione di tali strutture o periodi chiave mira a sconfessare quelle teorie reazionarie che vogliono naturalizzare o universalizzare la subordinazione delle donne. Come tentativi significativi di fornire una dislocazione critica del gesto universalizzante dell'oppressione, queste teorie fanno parte del campo della teoria contemporanea, in cui si sta delineando una nuova contestazione dell'oppressione. Bisogna però chiedersi se queste forti critiche alla gerarchia di genere non facciano a loro volta uso di finzioni presuntive che implicano degli ideali normativi problematici.

L'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, compresa la distinzione problematica tra natura e cultura, è stata fatta propria da alcune teoriche femministe per sostenere e spiegare la distinzione tra sesso e genere: è la tesi secondo cui esiste un femminile naturale o biologico che viene poi trasformato in una «donna» socialmente subordinata, così che il «sesso» sta alla natura o al «crudo» come il genere sta alla cultura o al «cotto». Se l'inquadramento presentato da Lévi-Strauss fosse vero, sarebbe possibile tracciare la trasformazione del sesso in genere individuando lo spazio in cui agisce quel dispositivo culturale costante, le regole di scambio nella parentela, che presiedono in modo tendenzialmente regolare a tale trasformazione. Secondo questa tesi, il sesso sta prima della legge e davanti alla legge, nel senso che è culturalmente e politicamente indeterminato, offrendo, per così dire, il «materiale grezzo» della cultura, che diventa significante solo attraverso e dopo la sua sottomissione alle regole della parentela.

Tuttavia, il concetto stesso di sesso come materia o quello di sesso come strumento della significazione culturale sono formazioni discorsive che agiscono quali fondamenti naturalizzati della distinzione natura/cultura e delle strategie di dominio che sostengono. La relazione binaria tra natura e cultura promuove una relazione gerarchica in cui la cultura «impone» liberamente il significato alla natura e, dunque, la trasforma in un «Altro» di cui appropriarsi per usi illimitati, salvaguardando l'idealità del significante e la struttura della significazione entro un modello del dominio.

Le antropologhe Marilyn Strathern e Carol MacCormack hanno sostenuto che i discorsi basati sulla distinzione tra natura e cultura rappresentano sempre la natura come femminile e bisognosa di subordinazione da parte di una cultura che è immancabilmente raffigurata come maschile, attiva e astratta⁷⁸. Come nella dialettica esistenziale della misoginia, questo non è che l'ennesimo esempio per cui mente e ragione sono associate alla mascolinità e alla capacità di agire, mentre corpo e natura sono considerati come la muta fatticità della femminilità in attesa di essere significata da un soggetto al maschile che le è contrapposto. Come accade per questa dialettica misogina, materialità e

significato sono termini che si escludono a vicenda. Le politiche sessuali che costruiscono e conservano questa distinzione vengono efficacemente occultate attraverso la produzione discorsiva di una natura e, di fatto, di un sesso naturale, che si pone come fondazione indiscussa della cultura. Chi ha criticato lo strutturalismo, come Clifford Geertz, ha sostenuto che questo quadro universalizzante non tiene conto delle molteplici configurazioni culturali della «natura». L'analisi che parte dal presupposto che la natura sia singolare e pre-discorsiva non può avanzare la domanda: che cosa si qualifica come «natura» entro un determinato contesto culturale e a quali scopi risponde? Il dualismo è davvero necessario? Come vengono costruiti e naturalizzati i dualismi sesso/genere e natura/cultura l'uno nell'altro e l'uno attraverso l'altro? A quali gerarchie di genere servono e quali relazioni di subordinazione reificano? Se la stessa designazione del sesso è politica, allora «sesso», la designazione che si suppone stia più dalla parte del crudo, si rivela essere già sempre dalla parte del «cotto», così che le distinzioni fondamentali dell'antropologia strutturale sembrano venire meno⁷⁹.

Il tentativo di collocare una natura sessuata davanti alla legge e prima di essa appare comprensibilmente radicato nel progetto più fondamentale di essere in grado di pensare che la legge patriarcale non sia universalmente vera e omni-determinante. In effetti, se non c'è altro che un genere costruito, allora sembra non esserci alcun «fuori», nessun ancoraggio epistemico in un «davanti/prima» pre-culturale che faccia da punto di partenza epistemico alternativo per una valutazione critica delle relazioni di genere esistenti. Individuare il meccanismo attraverso il quale il sesso viene trasformato in genere mira a stabilire non solo il «fatto di essere costruito» [*constructedness*] del genere, il suo statuto non naturale e non necessario, ma anche l'universalità culturale dell'oppressione in termini non biologistici. Come viene formulato questo meccanismo? Può essere rinvenuto o può essere solo immaginato? La designazione della sua apparente universalità non è una reificazione tanto quanto la tesi che fonda l'oppressione universale nella biologia?

Tale «fatto di essere costruito» si rivela in sé utile al progetto politico che mira ad ampliare lo spettro delle possibili configurazioni di genere solo quando il meccanismo della costruzione del genere rimanda alla sua stessa *contingenza*. Ma se invece a emergere come fine normativo della teoria femminista è una vita del corpo che va oltre la legge o un ricupero del corpo che viene prima o sta davanti alla legge, tale norma distoglie definitivamente l'attenzione della teoria femminista dai termini concreti della battaglia culturale attuale. In effetti, i paragrafi che seguono, riguardanti la psicoanalisi, lo strutturalismo e lo statuto e il potere dei divieti che, secondo tali approcci, istituiscono il genere, si concentrano proprio su questa nozione della legge: qual è il suo statuto ontologico? Vale a dire: la legge è giuridica, oppressiva e riduttiva nel suo funzionamento, oppure inavvertitamente crea la possibilità della sua stessa dislocazione culturale? In che misura l'articolazione di un corpo che è precedente all'articolazione stessa contraddice performativamente se stessa e fa nascere delle alternative?

I. Lo scambio critico dello strutturalismo

Il discorso strutturalista tende a parlare della Legge al singolare, riprendendo l'affermazione di Lévi-Strauss secondo cui esiste una struttura universale di scambio regolativo che caratterizza tutti i sistemi di parentela. Secondo *Le strutture elementari della parentela*, l'oggetto dello scambio, che consolida e insieme differenzia le relazioni di parentela, è la *donna*, offerta in dono da un clan patrilineare a un altro attraverso l'istituzione del matrimonio⁸⁰. La sposa, il dono, l'oggetto dello scambio, costituisce dei «valori e insieme [dei] segni» che aprono un canale di scambio il quale non solo ha il fine *funzionale* di facilitare il commercio, ma anche mette in atto il fine *simbolico* o *rituale* del consolidamento dei legami interni, l'identità collettiva, di ogni clan che viene a differenziarsi attraverso quell'atto⁸¹. In altre parole, la sposa funziona quale termine relazionale tra gruppi di uomini: non *ha* un'identità, né scambia un'identità per un'altra. *Riflette* l'identità maschile proprio nell'essere il luogo della sua assenza. I membri del clan, immancabilmente maschi, invocano la prerogativa dell'identità attraverso il matrimonio, atto ripetuto di differenziazione simbolica. L'esogamia distingue e lega patronimicamente tipi specifici di uomini. La patrilinearità è garantita dall'espulsione rituale delle donne e, reciprocamente, dall'importazione rituale delle donne. In quanto mogli, le donne non solo garantiscono la riproduzione del *nome* (il fine funzionale), ma realizzano anche una relazione simbolica tra clan di uomini. In quanto luogo dello scambio patronimico, le donne sono e non sono il segno patronimico, sono escluse dal significante, cioè dallo stesso patronimico che portano. Nel matrimonio la donna non si qualifica come identità, bensì come semplice termine relazionale che distingue e insieme lega i vari clan in un'identità patrilineare, comune, ma internamente differenziata.

La sistematicità strutturale della spiegazione che Lévi-Strauss dà delle relazioni di parentela fa appello a una logica universale che strutturerebbe le relazioni umane. Per quanto in *Tristi tropici* affermi di aver abbandonato la filosofia perché l'antropologia gli offriva un tessuto culturale più concreto per l'analisi della vita umana, Lévi-Strauss assimila quel tessuto culturale a una struttura logica universalizzante che finisce per ricondurre la sua analisi a quelle strutture filosofiche decontestualizzate che si proponeva di abbandonare. Per quanto si possano discutere ampiamente i presupposti di universalità presenti nell'opera di Lévi-Strauss (come fa l'antropologo Clifford Geertz nel suo libro *Antropologia interpretativa*), il problema qui riguarda il ruolo svolto dagli assunti identitari in questa logica universale e la relazione che tale logica identitaria intrattiene con lo status di subordinazione delle donne nella realtà culturale che questa stessa logica descrive. Se la natura simbolica dello scambio consiste anche nel suo carattere universalmente umano, e se tale struttura universale assegna alle persone maschili l'«identità» e alle donne un «vuoto» o una «negazione» relazionale, allora questa logica potrebbe benissimo essere messa in dubbio da quella posizione o da quella serie di posizioni che vengono escluse proprio dai suoi stessi termini. Quale potrebbe essere una logica alternativa della parentela? In che misura i sistemi logici identitari esigono sempre che la costruzione di identità socialmente impossibili vada a occupare una relazione senza nome, esclusa, ma prerequisita e dunque occultata da quella stessa logica? Si capisce così meglio la foga di Irigaray nel delimitare l'economia fallogocentrica e l'imponente impulso post-strutturalista all'interno del femminismo che mette in questione il fatto che una critica efficace del fallogocentrismo richieda un dislocamento del Simbolico, nei termini della definizione di Lévi-Strauss.

Nello strutturalismo la *totalità* e la *chiusura* del linguaggio vengono presupposte e insieme contestate. Per quanto Saussure concepisca la relazione tra significato e significante come arbitraria,

la colloca all'interno di un sistema linguistico necessariamente completo. Tutti i termini linguistici presuppongono una totalità linguistica di strutture, la cui interezza è presupposta e implicitamente richiamata da ogni singolo termine che sia portatore di significato. Questa prospettiva quasi leibniziana, in cui il linguaggio figura come una totalità sistematica, in effetti sopprime il momento della differenza tra significato e significante, mettendo in relazione e unificando quel momento di arbitrarietà entro un campo totalizzante. La rottura post-strutturalista rispetto a Saussure e alle strutture identitarie di scambio di Lévi-Strauss respinge le istanze di totalità e universalità e le opposizioni binarie strutturali che operano implicitamente per reprimere l'insistente ambiguità e apertura della significazione linguistica e culturale⁸². Ne consegue che la discrepanza tra significato e significante diventa la *différance* operativa e senza limiti del linguaggio che trasforma ogni referenzialità in una dislocazione potenzialmente senza limiti.

Per Lévi-Strauss l'identità culturale al maschile viene stabilita attraverso un atto aperto di differenziazione tra clan patrilineari dove la «differenza» in questa relazione è hegeliana, è cioè una differenza che contemporaneamente distingue e lega. Ma la «differenza» istituita tra gli uomini e le donne, le quali rendono effettiva la differenziazione tra uomini, elude del tutto la dialettica. In altre parole, il momento di differenziazione dello scambio sociale si presenta come un legame sociale tra uomini, un'unità hegeliana tra termini al maschile che sono simultaneamente specificati e individualizzati⁸³. A livello astratto, si tratta di una identità-in-differenza, visto che entrambi i clan mantengono un'identità simile: maschile, patriarcale e patrilineare. Nell'aver nomi diversi si particolarizzano all'interno di questa identità culturale maschile onnicomprensiva. Ma quale è la relazione che mette le donne nella posizione di oggetto di scambio, vestito prima con un patronimico e poi con un altro? Quale tipo di meccanismo di differenziazione distribuisce in questo modo le funzioni di genere? Che tipo di *différance* differenziante viene presupposta ed esclusa dalla negazione esplicita, mediata dal maschile, condotta da Lévi-Strauss nei confronti dell'economia hegeliana? Come sostiene Irigaray, questa economia fallogocentrica dipende essenzialmente da un'economia di *différance* che non è mai manifesta, ma sempre presupposta e insieme rinnegata. In effetti, le relazioni tra clan patrilineari sono basate sul desiderio omosociale (ciò che Irigaray con un gioco di parole chiama «(u)omosessualità»⁸⁴), una sessualità repressa e dunque disprezzata, una relazione tra uomini che riguarda, alla fin fine, i legami tra gli uomini, ma che ha luogo attraverso lo scambio eterosessuale e la distribuzione delle donne⁸⁵.

In un passaggio che rivela l'inconscio omoerotico dell'economia fallogocentrica, Lévi-Strauss propone un collegamento tra il tabù dell'incesto e il consolidamento dei legami omoerotici:

Il fatto è che in realtà lo scambio non vale soltanto per quel che valgono le cose scambiate: lo scambio – e di conseguenza la regola di esogamia che lo esprime – ha, di per se stesso, un valore sociale: fornisce il mezzo per legare gli uomini tra loro [...]⁸⁶.

Il tabù genera l'eterosessualità esogamica che Lévi-Strauss concepisce come realizzazione artificiale di un'eterosessualità non incestuosa estratta, attraverso il divieto, da una sessualità più naturale e libera (ipotesi condivisa da Freud nei *Tre saggi sulla teoria della sessualità*).

La relazione di reciprocità che si stabilisce tra gli uomini, tuttavia, è la condizione di una relazione di radicale non reciprocità tra uomini e donne e di una relazione, per così dire, di non-relazione tra donne. La nota affermazione di Lévi-Strauss per cui «l'emergere del pensiero simbolico doveva esigere che, come le parole, anche le donne fossero cose che vengono scambiate»⁸⁷ indica una necessità che Lévi-Strauss stesso trae dalle presunte strutture universali della cultura dalla posizione retrospettiva di chi osserva senza essere visto. Ma il «doveva» appare come un'inferenza solo per funzionare come performativo; Lévi-Strauss, visto che non ha potuto essere un testimone del momento

in cui il simbolico è emerso, ipotizza una storia necessaria: il resoconto diventa così un'ingiunzione. La sua analisi ha spinto Irigaray a riflettere su che cosa accadrebbe se «le merci tra loro» si unissero e rivelassero l'imprevista capacità di agire un'economia sessuale alternativa. Un libro più recente di Irigaray, *Sessi e genealogie*⁸⁸, offre un'esegesi critica del modo in cui questa costruzione di scambio reciproco tra uomini presuppone sia una non reciprocità tra i sessi che non è articolabile all'interno di quell'economia, sia l'impossibilità di dare un nome alla sessualità femminile, al femminile e lesbica.

Se c'è un ambito sessuale che è *escluso* dal Simbolico e che può potenzialmente mostrare che il Simbolico nella sua portata è egemonico più che totalizzante, allora deve essere possibile collocare questo ambito escluso o all'interno o all'esterno di quella economia e rendere strategico il suo intervento riguardo a tale collocazione. La rilettura, che qui propongo, della legge strutturalista e della narrazione che dà conto della produzione della differenza sessuale entro i suoi termini, si concentra sulla presunta fissità e universalità di quella legge e, attraverso una critica genealogica, cerca di mostrarne il potere di generatività inavvertita e autodistruttiva. La Legge produce queste posizioni in modo unilaterale o invariabile? Può produrre configurazioni della sessualità in grado di sfidarla efficacemente, oppure queste sfide sono inevitabilmente fantasmatiche? La *generatività* di questa legge può essere definita variabile se non addirittura sovversiva?

La legge che proibisce l'incesto è il luogo di questa economia di parentela che proibisce l'endogamia. Lévi-Strauss sostiene che la centralità del tabù dell'incesto stabilisca un nesso significativo tra l'antropologia strutturalista e la psicoanalisi. E anche se riconosce che le tesi di Freud in *Totem e tabù* sono state screditate su basi empiriche, considera tale gesto di ripudio una prova paradossale a sostegno della tesi di Freud. L'incesto, per Lévi-Strauss, non è un fatto sociale, ma una fantasia culturale pervasiva. Presupponendo la mascolinità eterosessuale del soggetto di desiderio, Lévi-Strauss sostiene che «né il desiderio per la madre o per la sorella, né l'assassinio del padre e il pentimento dei figli corrispondono ad un qualche fatto o insieme di fatti che occupi un dato posto nella storia. Essi però traducono forse, sotto forma simbolica, un sogno che è al tempo stesso antico e duraturo»⁸⁹.

Nel tentativo di affermare la comprensione psicoanalitica della fantasia incestuosa inconscia, Lévi-Strauss parla del «prestigio di questo sogno, [del] suo potere di modellare a loro insaputa i sogni degli uomini», dicendo che «le azioni evocate da quel sogno non vennero mai commesse, perché la cultura vi si è sempre e dovunque opposta»⁹⁰. Questa affermazione alquanto sorprendente illumina non solo gli evidenti poteri di denegazione di Lévi-Strauss (azioni incestuose che «non vennero mai commesse»!), ma anche la sua difficoltà fondamentale nel delineare l'efficacia di tale divieto. Il fatto che il divieto esista non significa assolutamente che funzioni. Anzi, la sua stessa esistenza ci dice che desideri, azioni, persino pervasive pratiche sociali di incesto vengono generati proprio in virtù dell'erotizzazione di quel tabù. Il fatto che i desideri incestuosi siano fantasmatici non implica affatto che non siano anche «fatti sociali». La domanda da porre invece è: come succede che tali fantasmi arrivino a essere generati e, anzi, istituiti come conseguenza del divieto? Inoltre, in che modo la convinzione sociale, qui sintomaticamente articolata attraverso Lévi-Strauss, che il divieto sia efficace disconosce e dunque cancella uno spazio sociale in cui le pratiche incestuose sono libere di riprodursi senza proscrizione?

Per Lévi-Strauss, il tabù dell'incesto eterosessuale tra madre e figlio come pure la stessa fantasia incestuosa si instaurano come verità universali della cultura. In che modo l'eterosessualità incestuosa viene costituita come matrice apparentemente naturale e pre-artificiale del desiderio, e il desiderio si istituisce come prerogativa eterosessuale maschile? La naturalizzazione dell'eterosessualità e della

capacità maschile di agire sessualmente sono costruzioni discorsive di cui non si dà mai conto, ma che sempre vengono assunte in tale cornice strutturalista fondativa.

La rielaborazione lacaniana di Lévi-Strauss si concentra sul divieto dell'incesto e sul ruolo dell'esogamia nella riproduzione della cultura, laddove la cultura è concepita primariamente quale serie di strutture e di significazioni linguistiche. Per Lacan, la Legge che proibisce l'unione incestuosa tra il bambino e sua madre inaugura le strutture della parentela, una serie di dislocamenti libidici fortemente regolati che avvengono attraverso il linguaggio. Anche se le strutture del linguaggio, che nel loro insieme vengono definite Simbolico, mantengono un'integrità ontologica al di là dei diversi agenti di parola attraverso i quali funzionano, la Legge riafferma e individua se stessa a ogni ingresso infantile nella cultura. La parola emerge solo alla condizione dell'insoddisfazione, insoddisfazione che viene istituita dal divieto dell'incesto: la *jouissance* originaria si perde nella rimozione primaria che fonda il soggetto. Al suo posto affiora il segno, ugualmente barrato rispetto al significante, che cerca in ciò che esso stesso significa un recupero di quel piacere irrecuperabile. Fondato da quel divieto, il soggetto parla solo per dislocare il desiderio nelle sostituzioni metonimiche di quel piacere non più rintracciabile. Il linguaggio è il residuo e il compimento alternativo del desiderio insoddisfatto, la variegata produzione culturale di una sublimazione mai davvero soddisfacente. Il fatto che il linguaggio fallisca inevitabilmente nel significare è la necessaria conseguenza del divieto che fonda la sua stessa possibilità, e segna la vanità dei suoi gesti referenziali.

II. Lacan, Rivière e le strategie della mascherata

Interrogarsi sull'«essere» del genere e/o del sesso in termini lacaniani significa contraddire lo scopo stesso della teoria del linguaggio in Lacan. Questo contesta il primato dell'ontologia nella metafisica occidentale e insiste sulla secondarietà della domanda «Che cos'è/ha l'essere?» rispetto alla domanda prioritaria: «Come si istituisce e distribuisce l'essere nelle pratiche di significazione dell'economia del padre?». La determinazione ontologica dell'essere, della negazione e delle loro relazioni viene concepita come determinata da un linguaggio strutturato dalla Legge del padre e dai suoi meccanismi di differenziazione. Una cosa assume la caratterizzazione dell'«essere» e viene mobilitata da quel gesto ontologico solo all'interno di una struttura di significazione che, come il Simbolico, è essa stessa pre-ontologica.

Dunque non si dà indagine sull'ontologia *in sé*, non si dà accesso all'essere, senza una indagine preliminare sull'«essere» del Fallo, la significazione della Legge che autorizza e assume la differenza sessuale quale presupposto della sua stessa intelligibilità. «Essere» il Fallo e «avere» il Fallo denotano posizioni sessuali divergenti o non-posizioni (di fatto, posizioni impossibili) all'interno del linguaggio. «Essere» il Fallo significa essere il «significante» del desiderio dell'Altro e *apparire* come tale significante. In altre parole, consiste nell'essere l'oggetto, l'Altro di un desiderio maschile (eterosessualizzato), ma anche rappresentarlo o rifletterlo. Si tratta di un Altro che non costituisce affatto il limite della mascolinità da parte di un'alterità femminile, ma il luogo di un'auto-elaborazione maschile. Per le donne, «essere» il Fallo significa, dunque, riflettere il potere del Fallo, significare quel potere, «incarnare» il Fallo, fornire il luogo in cui esso penetra e significare il Fallo «essendo» il suo Altro, la sua assenza, la sua mancanza, la conferma dialettica della sua identità. Nel sostenere che l'Altro cui manca il Fallo è chi è il Fallo, Lacan ci dice chiaramente che il potere è esercitato da questa posizione femminile del non avere, che il soggetto maschile che «ha» il Fallo ha bisogno di questo Altro per confermare e dunque essere il Fallo, in senso «lato»⁹¹.

Questa caratterizzazione ontologica presuppone che l'apparenza o l'effetto dell'essere siano sempre prodotti attraverso le strutture della significazione. L'ordine simbolico crea l'intelligibilità culturale attraverso le posizioni mutualmente escludenti dell'«avere» il Fallo (la posizione degli uomini) e dell'«essere» il Fallo (la posizione paradossale delle donne). L'interdipendenza di queste due posizioni richiama la struttura hegeliana della mancata reciprocità tra servo e padrone, in particolare l'imprevista dipendenza del padrone dal servo nell'istituire la propria identità attraverso la riflessione⁹². Ma Lacan proietta questa scena in un ambito fantasmatico. Ogni tentativo di istituire l'identità secondo questa disgiunzione binaria tra «essere» e «avere» riporta all'inevitabile «mancanza» e «perdita» che ne fonda la costruzione fantasmatica e segna l'incommensurabilità tra Simbolico e reale.

Se il Simbolico viene inteso come una struttura universale di significazione che non trova mai pieno riscontro nel reale, ha senso chiedersi: chi, o che cosa, significa chi, o che cosa, in questa faccenda che sembra incrociare diverse culture? La domanda, tuttavia, viene posta a partire da una cornice che presuppone un soggetto in quanto significante e un oggetto in quanto significato, secondo la dicotomia epistemologica della tradizione filosofica precedente alla dislocazione del soggetto operato dallo strutturalismo. Lacan mette in questione tale schema di significazione. La relazione tra i sessi viene formulata in termini che rivelano quanto l'«Io» parlante sia l'effetto mascolinizzato della rimozione, un effetto che assume la postura di un soggetto autonomo e auto-fondato, ma la cui coerenza viene minata dalle posizioni sessuali che esclude nel processo di formazione della propria

identità. Per Lacan il soggetto viene a essere – vale a dire inizia a porsi come significante che si auto-fonda nel linguaggio – solo a condizione di una rimozione primaria del piacere incestuoso pre-individuale associato al(l'ormai rimosso) corpo materno.

Solo il soggetto al maschile *sembra* originare significati e dunque significare. La sua apparente autonomia, auto-fondata, cerca di occultare quella rimozione che è il suo fondamento come anche la perenne possibilità di destituirlo del fondamento stesso. Ma questo processo di costituzione del significato implica che le donne riflettano tale potere al maschile e lo rassicurino sempre e comunque sulla realtà della sua illusoria autonomia. Questo compito viene contraddetto, a dir poco, quando la richiesta che le donne riflettano il potere autonomo del soggetto/significante al maschile diventa essenziale per la costruzione di quella autonomia e, dunque, configura una dipendenza radicale che finisce per minare la stessa funzione che dovrebbe svolgere. Per giunta questa dipendenza, per quanto denegata, viene anche *perseguita* dal soggetto al maschile, perché la donna in quanto segno rassicurante è il corpo materno dislocato, la promessa vana ma costante di ritrovare la *jouissance* pre-individuale. Il conflitto della mascolinità sembra dunque consistere proprio nella richiesta di un pieno riconoscimento di autonomia che promette anche e comunque un ritorno ai piaceri totali che precedono la rimozione e l'individuazione.

Si dice che le donne «siano» il Fallo nel senso che conservano il potere di riflettere o rappresentare la «realtà» delle posture di auto-fondazione del soggetto maschile, un potere che, se revocato, metterebbe fine alle illusioni fondative della posizione di soggetto maschile. Per «essere» il Fallo, cioè colui che riflette e garantisce un'apparente posizione di soggetto al maschile, le donne devono diventare, devono «essere» (nel senso di «postura del come se») proprio ciò che gli uomini non sono e, in questa mancanza, devono istituire la funzione essenziale degli uomini. Perciò, «essere» il Fallo è sempre un «essere per» un soggetto al maschile che cerca di riconfermare e accrescere la sua identità attraverso il riconoscimento di quell'«essere per». In senso forte, Lacan contesta l'idea che gli *uomini* significhino il significato delle *donne* o che le *donne* significhino il significato degli *uomini*. La divisione e lo scambio tra questo «essere» e «avere» il Fallo vengono istituiti dal Simbolico, dalla Legge del padre. Parte del carattere da commedia di questo modello mancato di reciprocità deriva ovviamente dal fatto che sia la posizione al maschile sia quella al femminile sono significate, mentre è il Simbolico a detenere il significante che può essere assunto solo come indizio da entrambe le posizioni.

Essere il Fallo vuol dire essere significato dalla Legge del padre, essere sia il suo oggetto sia il suo strumento e, in termini strutturalisti, essere il «segno» e la promessa del suo potere. Dunque, quale oggetto costituito o significato dello scambio con cui la Legge del padre estende il suo potere e le sue sembianze, le donne sono dette essere il Fallo, cioè l'emblema della sua circolazione costante. Ma «essere» il Fallo è necessariamente insoddisfacente perché le donne non possono mai riflettere pienamente tale legge; alcune femministe sostengono che bisogna rinunciare al desiderio stesso delle donne (una doppia rinuncia, in effetti, che corrisponde alla doppia ondata di rimozione che secondo Freud fonderebbe la femminilità)⁹³, quell'espropriazione del desiderio che consiste nel desiderio di non essere niente altro che un riflesso, la garanzia della pervasiva necessità del Fallo.

Dall'altra parte, si dice che gli uomini «abbiano» il Fallo, ma mai che lo «siano», nel senso che il pene non è equivalente a quella Legge e non può mai simbolizzarla pienamente. Si dà dunque un'impossibilità necessaria e postulata rispetto a qualsiasi tentativo di occupare la posizione di chi «ha» il Fallo, così che entrambe le posizioni, quella dell'«avere» e quella dell'«essere», vanno in definitiva intese, in termini lacaniani, come fallimenti da commedia, costretti tuttavia ad articolare e inverare tali ripetute impossibilità.

Ma come avviene che una donna «sembri» essere il Fallo, la mancanza che incarna e afferma il Fallo? Secondo Lacan ciò avviene attraverso la mascherata, l'effetto di una melanconia che è essenziale alla posizione al femminile in quanto tale. Nel suo saggio *La significazione del fallo*, Lacan parla della «relazione tra i sessi»:

Possiamo dire che questi rapporti ruoteranno attorno a un essere e a un avere che, poiché si riferiscono a un significante, il fallo, producono un effetto contrastante, d'un lato quello di dare realtà al soggetto in questo significante, dall'altro di irrealizzare le relazioni da significare⁹⁴.

Nelle righe immediatamente successive, Lacan sembra riferirsi tanto all'apparenza della «realtà» del soggetto al maschile quanto all'«irrealtà» dell'eterosessualità. Sembra anche riferirsi alla posizione delle donne (il commento tra parentesi quadre è mio): «Ciò grazie all'intervento di un sembrare che si sostituisce all'avere [viene senz'altro richiesta una sostituzione, perché le donne sono dette 'non avere'] d'un lato per proteggerlo, dall'altro per mascherarne la mancanza»⁹⁵. Anche se in questo brano non c'è genere grammaticale, sembra che Lacan stia descrivendo la posizione delle donne, le quali sono caratterizzate dalla «mancanza» che dunque necessita un mascheramento e hanno, in un certo senso non meglio specificato, bisogno di protezione. Lacan afferma poi che questa situazione produce «l'effetto [...] di proiettare interamente le manifestazioni ideali o tipiche del comportamento di ciascuno dei sessi, fino al limite dell'atto della copulazione, nella commedia»⁹⁶.

Proseguendo nell'esposizione della commedia eterosessuale, Lacan spiega che questo «sembiante d'essere» il Fallo cui le donne sono obbligate è immancabilmente una *mascherata*. Il termine è significativo perché suggerisce accezioni contraddittorie: da una parte, se l'«essere», la specificazione ontologica del Fallo, è una mascherata, tutto l'essere sembrerebbe allora ridursi a una forma di apparire, l'apparenza dell'essere, con la conseguenza che tutta l'ontologia del genere sarebbe riducibile al gioco delle apparenze. Dall'altra parte, la mascherata suggerisce che ci sia un «essere» o specificazione ontologica della femminilità *che viene prima* della mascherata, un desiderio – o domanda – al femminile mascherato e capace di rivelarsi, e che anzi potrebbe far intravedere una rottura e una dislocazione definitive dell'economia di significazione fallogocentrica.

Nella struttura ambigua dell'analisi lacaniana si possono individuare almeno due compiti molto diversi. Da una parte, la mascherata può essere intesa come la produzione performativa di un'ontologia sessuale, un apparire che si rende convincente in quanto «essere»; dall'altra parte, può essere letta come la negazione di un desiderio al femminile che presuppone una femminilità ontologica precedente mai rappresentata dall'economia fallica. Dello stesso tenore è l'osservazione di Irigaray, secondo cui «la maschera [...] è ciò che le donne fanno [...] per essere partecipi del desiderio dell'uomo, ma a costo di rinunciare al proprio»⁹⁷. Il primo compito comporterebbe una riflessione critica sull'ontologia del genere come (de)costruzione parodica e, forse, perseguirebbe quelle mobili possibilità che derivano dalla sfuggente distinzione tra «apparire» ed «essere», radicalizzando quella dimensione «da commedia» dell'ontologia sessuale solo parzialmente perseguita da Lacan. Il secondo promuoverebbe strategie femministe di smascheramento per un ricupero o una liberazione di qualunque desiderio al femminile sia rimasto soffocato all'interno dell'economia fallica⁹⁸.

Forse questi percorsi alternativi non si escludono a vicenda, come sembra, visto che le apparenze diventano sempre più sospette. Le riflessioni di Lacan sul significato della mascherata e quelle proposte da Joan Rivière nel saggio *La femminilità come travestimento* offrono interpretazioni molto diverse di che cosa esattamente venga mascherato dalla mascherata (o travestimento). La

mascherata è la conseguenza di un desiderio al femminile che deve essere negato, e dunque, deve essere trasformato in una mancanza, che però deve nondimeno apparire? Oppure è la conseguenza della negazione *di* questa mancanza al fine di sembrare il Fallo? La mascherata costruisce la femminilità come riflesso del Fallo per camuffare le possibilità bisessuali che altrimenti potrebbero distruggere la costruzione coerente di una femminilità eterosessualizzata? Oppure, come suggerisce Rivière, trasforma l'aggressione e la paura di una rappresaglia in seduzione e flirt? Bisogna innanzitutto cancellare o reprimere una femminilità già data, un desiderio al femminile che istituirebbe un'alterità insubordinata al soggetto maschile ed evidenzerebbe il necessario fallimento della mascolinità? Oppure la mascherata è il mezzo attraverso il quale la femminilità viene *primariamente* istituita, la pratica escludente che caratterizza la formazione dell'identità, in cui la mascolinità viene effettivamente esclusa e istituita quale fuori rispetto ai confini di una posizione al femminile quanto al genere?

Il brano di Lacan sopra citato prosegue così:

Per quanto paradossale questa formulazione possa sembrare, diciamo che per essere il fallo, cioè il significante del desiderio dell'Altro, la donna rigetterà una parte essenziale della femminilità, specialmente tutti i suoi attributi nella mascherata. Ella intende essere desiderata e amata a un tempo per quello che non è. Ma quanto al suo desiderio ella ne trova il significante nel corpo di colui cui è rivolta la sua domanda d'amore. Certo, non va dimenticato che per questa funzione significante, l'organo che ne è rivestito assume una funzione di feticcio⁹⁹.

Se questo «organo» senza nome, presumibilmente il pene (trattato come il termine ebraico *Yahweh*, ciò che non si può pronunciare), è un feticcio, perché dovrebbe accadere che possiamo dimenticarlo tanto facilmente, come sostiene Lacan? E qual è «la parte essenziale della femminilità» che deve essere rifiutata? È, di nuovo, quella parte non nominata che, una volta rifiutata, appare come una mancanza? O è la mancanza stessa che deve essere rifiutata, in modo che possa sembrare il Fallo stesso? L'impossibilità di dare un nome a questa «parte essenziale» è la stessa impossibilità relativa all'«organo» maschile che rischiamo sempre di dimenticare? È proprio questa dimenticanza a costituire la rimozione che si trova al cuore della mascherata al femminile? Si tratta di una presunta mascolinità cui si deve rinunciare per apparire in quanto mancanza che conferma, e perciò è il Fallo, oppure si tratta di una possibilità fallica che deve essere negata per poter essere quella mancanza che conferma?

Lacan chiarisce la sua posizione quando nota che «la funzione della maschera [...] domina le identificazioni in cui si risolvono i rifiuti della domanda»¹⁰⁰. In altre parole, la maschera è parte della strategia di incorporazione della melanconia, l'assunzione di attributi dell'oggetto/Altro perduto, dove la perdita è la conseguenza di un rifiuto di amore¹⁰¹. Il fatto che la mascherata «domini» e allo stesso tempo «risolva» questi rifiuti ci dice che l'appropriazione è la strategia attraverso la quale questi rifiuti vengono a loro volta rifiutati, una doppia negazione che raddoppia la struttura dell'identità attraverso l'assorbimento melanconico di chi è, in effetti, perduto/a due volte.

È significativo che Lacan leghi la discussione sulla mascherata alla descrizione dell'omosessualità femminile. Sostiene che «l'omosessualità femminile come è mostrato nell'osservazione si orienta su una delusione che rinforza il versante della domanda d'amore»¹⁰². Per comodità non viene fatto riferimento a chi sta osservando e a chi è oggetto dell'osservazione, ma Lacan considera il suo commento ovvio per chiunque abbia un interesse a guardare. Quello che si vede attraverso l'«osservazione» è la delusione fondante dell'omosessuale di sesso femminile, laddove questa delusione rimanda ai rifiuti che vengono dominati/risolti attraverso la mascherata. Si «osserva» anche per così dire che l'omosessuale di sesso femminile è soggetta a un'idealizzazione forzata, una domanda d'amore perseguita a spese del desiderio.

Lacan prosegue questo paragrafo sull'«omosessualità femminile» completando come segue l'affermazione parzialmente citata sopra: «queste notazioni [...] meriterebbero le sfumature offerte da un ritorno sulla funzione della maschera in cui si risolvono i rifiuti della domanda»¹⁰³. Se l'omosessualità femminile è intesa come *conseguenza* di una delusione, «come è mostrato nell'osservazione», allora questa delusione deve apparire e deve apparire chiaramente per poter essere osservata. Se Lacan parte dal presupposto che l'omosessualità femminile derivi da un'eterosessualità delusa – come sostiene si mostri nell'osservazione –, non potrebbe essere ugualmente chiaro a chi osserva che l'eterosessualità deriva da un'omosessualità delusa? È la maschera dell'omosessuale di sesso femminile che viene «osservata», e se è così, quale espressione chiaramente leggibile dà prova di quella «delusione» e di quell'«orientamento», nonché della dislocazione del desiderio a opera della (idealizzata) domanda d'amore? Lacan ci sta forse dicendo che ciò che risulta chiaro nell'osservazione è lo statuto desessualizzato della lesbica, l'incorporazione di un rifiuto che appare come assenza di desiderio¹⁰⁴. Ma possiamo intendere questa conclusione come l'esito necessario di un punto di osservazione eterosessualizzato e al maschile, che considera la sessualità lesbica come un rifiuto della sessualità *in sé* solo perché si presume che la sessualità sia eterosessuale e che chi osserva, costruito qui come maschio eterosessuale, viene evidentemente rifiutato. Di più, questa descrizione non è forse la conseguenza di un rifiuto che delude chi osserva e la cui delusione, rinnegata e proiettata, viene trasformata nel carattere essenziale delle donne che di fatto lo rifiutano?

Glissando in modo peculiare sulle collocazioni pronominali, Lacan non riesce a chiarire chi rifiuti chi. Tuttavia chi legge è chiamato/a a capire che questo «rifiuto» liberamente fluttuante è legato in modo precipuo alla maschera. Se in definitiva ogni rifiuto è una questione di lealtà a qualche altro legame presente o passato, il rifiuto è allora anche preservazione. La maschera occulta dunque questa perdita, ma la preserva (e la nega) proprio attraverso il suo occultamento. La maschera ha una duplice funzione, la duplice funzione della melanconia. La maschera viene assunta attraverso il processo dell'incorporazione che è un modo di iscriverne e poi indossare una identificazione melanconica nel e sul corpo; in effetti, è la significazione del corpo nello stampo dell'Altro che è stato rifiutato. Dominato attraverso l'appropriazione, ogni rifiuto fallisce, e chi rifiuta diventa parte dell'identità di chi è rifiutato/a, anzi, diventa il rifiuto psichico del/la rifiutato/a. La perdita dell'oggetto non è mai assoluta, perché viene ridistribuita entro un confine psichico/corporeo che si espande per incorporarla. Il che colloca il processo di incorporazione del genere entro l'orbita più ampia della melanconia.

Il saggio di Joan Rivière *La femminilità come travestimento*¹⁰⁵, pubblicato nel 1929, presenta la nozione di femminilità come mascherata attraverso una teoria dell'aggressività e della risoluzione dei conflitti. A prima vista, questa teoria sembra molto lontana dall'analisi lacaniana della mascherata quale commedia delle posizioni sessuali. Rivière inizia con una rispettosa rassegna della tipologia proposta da Ernest Jones dello sviluppo della sessualità femminile secondo forme eterosessuali e omosessuali. Si concentra, tuttavia, sui «tipi intermedi» che annullano i confini tra l'eterosessuale e l'omosessuale e implicitamente contestano la capacità descrittiva del sistema classificatorio di Jones. In una nota che riecheggia il superficiale riferimento di Lacan all'«osservazione», Rivière ricorre alla percezione o esperienza comune per avvalorare l'attenzione rivolta a questi «tipi intermedi»: «nella vita quotidiana ci si imbatte costantemente in tipi di uomini e di donne che pur essendo fondamentalmente eterosessuali nel loro sviluppo, rivelano tuttavia chiaramente delle marcate caratteristiche tipiche dell'altro sesso»¹⁰⁶. Molto chiaramente si vedono qui le classificazioni che condizionano e strutturano la percezione di tale mescolanza di attributi.

Evidentemente, Rivière parte dalle nozioni consolidate di ciò che significa mostrare le caratteristiche del proprio sesso e di come queste chiare caratteristiche esprimano o riflettano un apparente orientamento sessuale¹⁰⁷. Tale percezione o osservazione non solo presuppone una correlazione tra caratteristiche, desideri e «orientamenti»¹⁰⁸, ma crea anche questa unità attraverso l'atto percettivo stesso. L'unità postulata da Rivière tra attributi di genere e un orientamento «naturalizzato» sembra essere un esempio di ciò che Wittig definisce come «formazione immaginaria» del sesso.

E tuttavia Rivière mette in questione queste tipologie naturalizzate facendo appello a una descrizione psicoanalitica che colloca il significato degli attributi di genere misti nell'«azione reciproca di diversi conflitti»¹⁰⁹. Significativamente, Rivière contrappone a questo tipo di teoria psicoanalitica una teoria che ridurrebbe la presenza di attributi apparentemente «maschili» nella donna a «una tendenza radicale o fondamentale». In altre parole, l'acquisizione di tali attributi e la realizzazione di un orientamento eterosessuale o omosessuale sono prodotti attraverso la risoluzione di conflitti il cui scopo è la soppressione dell'angoscia. Citando Ferenczi per istituire un'analogia con la sua personale descrizione, Rivière scrive:

Ferenczi (1916) ha sottolineato [...] che gli uomini omosessuali esagerano la propria eterosessualità come «difesa» dalla loro stessa omosessualità. Cercherò quindi di mettere in evidenza la possibilità che certe donne, mosse da un intenso desiderio di mascolinità, indossino una maschera di femminilità allo scopo di allontanare da sé l'angoscia e il timore delle ritorsioni che potrebbero subire da parte degli uomini¹¹⁰.

Non è chiaro quale sia la forma «esagerata» di eterosessualità che si sostiene l'uomo omosessuale ostenti, ma il fenomeno da registrare potrebbe semplicemente consistere nel fatto che gli uomini gay non hanno un aspetto molto diverso da quello dei loro corrispettivi eterosessuali. Tale mancanza di uno stile o di un aspetto apertamente differente può essere diagnosticato come «difesa» sintomatica solo perché l'uomo gay in questione non si conforma all'idea di omosessuale che l'analista ha tratto e mantiene a partire dagli stereotipi culturali. Un'analisi lacaniana potrebbe sostenere che nell'uomo omosessuale la presunta «esagerazione» di qualsiasi attributo che valga come un'apparente eterosessualità sia il tentativo di «avere» il fallo, quella posizione di soggetto che implica un desiderio attivo ed eterosessualizzato. Non diversamente, la «maschera» delle «donne mosse da un intenso desiderio di mascolinità» può essere interpretata come un tentativo di rinunciare all'«avere» il Fallo per scongiurare la punizione da parte di chi lo dovrebbe procurare attraverso la castrazione. Rivière spiega questa paura della punizione quale conseguenza della fantasia di una donna di prendere il posto degli uomini, più precisamente, il posto del padre. Nel caso presentato dalla stessa Rivière, che secondo alcuni/e sarebbe autobiografico, la rivalità con il padre non va a toccare il desiderio della madre, come ci si potrebbe aspettare, ma il posto del padre nel discorso pubblico in quanto oratore, conferenziere, scrittore, vale a dire in quanto utilizzatore di segni, anziché segno-oggetto o elemento di scambio. Questo desiderio di castrazione potrebbe essere inteso come il desiderio di abbandonare lo status di donna in quanto segno per apparire come soggetto nel linguaggio.

In effetti l'analogia che Rivière istituisce tra l'uomo omosessuale e la donna mascherata non è, dal suo punto di vista, un'analogia tra omosessualità maschile e omosessualità femminile. La femminilità viene assunta da una donna che «desidera intensamente la mascolinità», ma teme le conseguenze punitive che le deriverebbero dall'assumere l'aspetto pubblico della mascolinità. La mascolinità viene assunta dall'omosessuale di sesso maschile che, presumibilmente, cerca di nascondere – non agli/le altri/e, ma a se stesso – una manifesta femminilità. La donna assume la mascherata consapevolmente per nascondere la sua mascolinità al pubblico al maschile che vuole castrare. Ma si

sostiene che l'uomo omosessuale esageri la sua «eterosessualità» (intendendo una mascolinità che gli permetta di passare per eterosessuale?) quale «difesa» inconsapevole, perché non può riconoscere la propria omosessualità (o forse è l'analista che non la riconoscerebbe, qualora si trattasse della propria?). In altre parole, l'uomo omosessuale assume su di sé una punizione inconscia, nel desiderare e temere al contempo le conseguenze della castrazione. L'omosessuale di sesso maschile non «conosce» la propria omosessualità, Ferenczi e Rivière sembrano farlo.

Ma Rivière conosce veramente l'omosessualità della donna nella mascherata che descrive? Quando si arriva alla controparte dell'analogia che lei stessa ha istituito, la donna che «desidera la mascolinità» è omosessuale solo in quanto sostiene un'identificazione maschile, ma non nei termini di un orientamento o di un desiderio sessuale. Chiamando in causa ancora una volta la tipologia di Jones, come se fosse uno scudo fallico, Rivière formula una «difesa» che designa come asessuata una classe di omosessuali di sesso femminile considerate appartenenti al tipo della mascherata, «e cioè al primo gruppo delle donne omosessuali: esse infatti, se da un lato non provano alcun interesse per le altre donne, aspirano dall'altro al 'riconoscimento' della propria mascolinità da parte degli uomini e si vantano di essere pari agli uomini o, per dirla con altre parole, di essere esse stesse degli uomini»¹¹¹. Come in Lacan, la lesbica è qui significata come posizione asessuata, di più, come posizione che rifiuta la sessualità. Per portare a compimento l'analogia con Ferenczi, questa descrizione sembrerebbe sancire una «difesa» contro l'omosessualità femminile *in quanto sessualità* che è comunque intesa come struttura riflessiva dell'«uomo omosessuale». Non si dà tuttavia una lettura univoca di questa descrizione di un'omosessualità femminile che non implica il desiderio sessuale per le donne. Rivière vorrebbe farci credere che questa curiosa anomalia tipologica non possa essere ridotta a un'omosessualità o eterosessualità femminile rimossa. A essere nascosta non è la sessualità, ma la rabbia.

Una possibile interpretazione è che la donna nella mascherata aspira alla mascolinità per affrontare nel discorso pubblico gli uomini e in quanto uomo partecipare a uno scambio maschile omoerotico. E proprio perché quello scambio omoerotico maschile significherebbe la castrazione, teme la stessa punizione che induce la «difesa» nell'uomo omosessuale. In effetti, forse la femminilità come travestimento o mascherata, che dir si voglia, mira a deviare dall'omosessualità maschile – essendo quest'ultima il presupposto erotico del discorso egemonico, l'«(u)omosessualità» suggerita da Irigaray. In ogni caso, Rivière ci vorrebbe far pensare che tali donne sostengano identificazioni maschili non tanto per non occupare una posizione in uno scambio sessuale, quanto per perseguire una rivalità che non ha oggetto sessuale o, per lo meno, che non ne ha uno cui lei potrebbe dare un nome.

Il testo di Rivière ci dà modo di tornare alla domanda: che cosa viene mascherato dalla mascherata? In un passaggio chiave, che segna un allontanamento dai limiti imposti all'analisi dal sistema classificatorio di Jones, Rivière ci dice che la mascherata o travestimento è qualcosa di più della caratteristica di un «tipo intermedio», che è centrale per qualsiasi «femminilità» [*womanliness*]:

Il lettore a questo punto potrà chiedersi qual è la mia definizione di femminilità o qual è a mio avviso la linea che separa la genuina femminilità dal «travestimento». Tuttavia io non suggerisco affatto l'esistenza di una differenza di questo genere; radicati o superficiali, i due atteggiamenti sono la stessa cosa¹¹².

Questo rifiuto di postulare una femminilità [*femininity*] che preceda l'imitazione e la maschera viene ripreso da Stephen Heath nel saggio intitolato *Joan Rivière and the Masquerade*, a riprova dell'idea che «la femminilità autentica consiste in questa imitazione, è la mascherata». Basandosi sul

postulato della caratterizzazione della libido come mascolina, Heath conclude che la femminilità è la negazione di tale libido, «la dissimulazione di una mascolinità fondamentale»¹¹³.

La femminilità diventa una maschera che domina/risolve un'identificazione al maschile, perché un'identificazione al maschile produrrebbe, all'interno della presunta matrice eterosessuale del desiderio, il desiderio di un oggetto femminile, il Fallo; perciò, indossare la maschera della femminilità potrebbe indicare il rifiuto di un'omosessualità femminile e, insieme, l'incorporazione iperbolica di quell'Altro femminile che viene rifiutato (uno strano modo di preservare e proteggere quell'amore nel circolo del narcisismo melanconico e negativo che deriva dall'inculcamento psichico dell'eterosessualità obbligatoria).

In questo testo si potrebbe intravedere la paura della stessa Rivièrè per il proprio fallicismo¹¹⁴, vale a dire per quell'identità fallica che rischia di manifestare con il suo intervento orale, la sua scrittura, scrittura di un fallicismo che il saggio stesso occulta e insieme attua. Tuttavia non sarebbe tanto la sua identità al maschile quanto il desiderio eterosessuale al maschile, cioè la sua firma, ciò che Rivièrè cerca di negare e attuare al contempo, trasformandosi nell'oggetto che lei stessa si proibisce di amare. Si tratta dell'aporia prodotta da una matrice che dà conto di ogni desiderio rivolto alle donne da parte di soggetti di qualsiasi sesso o genere, a partire da una posizione maschile eterosessuale. La «libido in quanto al maschile» è la fonte da cui si presume derivi ogni possibile sessualità¹¹⁵.

Qui la tipologia del genere e della sessualità deve lasciare spazio a un resoconto discorsivo della produzione culturale del genere. Se la paziente di Rivièrè è un'omosessuale senza omosessualità, ciò avviene perché l'opzione le viene rifiutata fin dall'inizio; l'esistenza culturale di questo divieto è là, nello spazio della conferenza, che determina e differenzia lei quale oratrice e il suo pubblico come prevalentemente maschile. Anche se teme che il suo desiderio castrante possa essere inteso, nega che sia in corso una contesa su un comune oggetto di desiderio, senza il quale l'identificazione al maschile che lei di fatto riconosce non avrebbe una conferma e mancherebbe di un segno essenziale. In effetti, la sua descrizione assume il primato dell'aggressività sulla sessualità, il desiderio di castrare e prendere il posto del soggetto al maschile, un desiderio notoriamente radicato nella rivalità, ma un desiderio che, per lei, si esaurisce nell'atto della dislocazione. Ma può essere utile avanzare una domanda: questa aggressività è al servizio di quale fantasia sessuale, e quale sessualità autorizza? Per quanto il diritto di occupare la posizione di utilizzatrice di un linguaggio sia lo scopo manifesto dell'aggressività della paziente, possiamo comunque chiederci se non si dia un ripudio della femminilità preliminare a questa posizione nel discorso che, invariabilmente, riaffiora come Altro-Fallico il quale conferma fantasmaticamente l'autorità del soggetto che parla.

Potremmo così ripensare le stesse nozioni di mascolinità e femminilità, qui costruite in quanto radicate in un investimento omosessuale irrisolto. Il rifiuto/dominio melanconico dell'omosessualità culmina nell'incorporazione dell'oggetto del desiderio dello stesso sesso e riemerge nella costruzione di «nature» sessuali distinte che, attraverso l'esclusione, richiedono e istituiscono i loro opposti. Assumere il primato della bisessualità o una caratterizzazione primaria della libido come mascolina non significa ancora dare conto della costruzione di questi diversi «primati». Alcune descrizioni psicoanalitiche sosterebbero che la femminilità è basata sull'esclusione della mascolinità, laddove la mascolinità è una «parte» della composizione psichica bisessuale. Si presuppone la coesistenza del binarismo e poi si fanno intervenire rimozione ed esclusione per modellare secondo quel quadro binario «identità» distinte connotate dal punto di vista di genere, con il risultato che l'identità è sempre già inerente a una predisposizione bisessuale la quale, attraverso la rimozione, viene suddivisa nelle sue componenti. In un certo senso, la restrizione binaria imposta

alla cultura si pone quale bisessualità pre-culturale che andrà a scindersi nella familiarità eterosessuale con la sua venuta alla «cultura». Tuttavia fin dall'inizio la restrizione binaria imposta alla sessualità mostra chiaramente come la cultura non conferisca affatto una posteriorità temporale alla bisessualità che cerca di reprimere: costituisce la matrice di intelligibilità attraverso la quale diventa pensabile la stessa bisessualità primaria. La «bisessualità» che viene posta come fondamento psichico e che si dice venga rimossa in un momento successivo è una produzione discorsiva che afferma di essere precedente a qualsiasi discorso, realizzata con le pratiche di esclusione coatte e generative dell'eterosessualità normativa.

Il discorso lacaniano si incentra sulla nozione di «una scissione», una frattura primaria o fondamentale che rende il soggetto internamente diviso e che stabilisce la dualità dei sessi. Ma perché questa attenzione esclusiva all'esito duale? In termini lacaniani, sembra che la divisione sia sempre l'*effetto* della legge e non una condizione preesistente su cui la legge agisce. Jacqueline Rose scrive che «per entrambi i sessi, la sessualità necessariamente riguarderà la duplicità che mina la sua scissione fondamentale»¹¹⁶, e ipotizza che la divisione sessuale, realizzata attraverso la rimozione, sia immancabilmente minata dall'espedito stesso dell'identità. Ma non è proprio quella duplicità pre-discorsiva a minare la postura univoca assunta da ciascuna posizione nell'ambito della differenza sessuale? Rose osserva con lucidità che «per Lacan, come si è visto, non esiste realtà pre-discorsiva ('Come ritornare, se non attraverso un discorso speciale, a una realtà pre-discorsiva?'¹¹⁷), non c'è un luogo che venga prima della legge e che sia disponibile e possa essere ritrovato». Criticando indirettamente il tentativo di Irigaray di definire uno spazio per la scrittura femminile al di fuori dell'economia fallica, Rose aggiunge: «E non c'è femminilità al di fuori del linguaggio»¹¹⁸. Se il divieto crea la «scissione fondamentale» della sessualità e se questa «scissione» rivela una qualche doppiezza proprio per via dell'artificialità di tale divisione, allora si deve dare una divisione che *resiste* alla divisione, una doppiezza psichica o una bisessualità intrinseca che arrivi a minare qualsiasi tentativo di separazione. Considerare questa doppiezza psichica come *effetto* della Legge è lo scopo dichiarato di Lacan, ma anche il punto di resistenza nella sua teoria.

Rose ha sicuramente ragione quando sostiene che ogni identificazione, proprio perché ha il fantasma come suo ideale, è destinata a fallire. Ogni teoria psicoanalitica che prescrive un processo evolutivo, che presuppone il compimento di una data identificazione tra padre e figlio o tra madre e figlia, fa erroneamente coincidere il Simbolico e il reale e perde di vista il punto critico dell'incommensurabilità che mostra come l'«identificazione» e la messa in scena dell'«essere» e dell'«avere» il Fallo siano immancabilmente fantasmatiche¹¹⁹. E tuttavia, che cosa determina l'ambito del fantasmatico, le regole che regolamentano l'incommensurabilità del Simbolico rispetto al reale? Chiaramente non basta sostenere che questa messa in scena funziona per la sfera privata tardocapitalista occidentale e che forse in un'epoca ancora da definire qualche altro regime simbolico governerà il linguaggio dell'ontologia sessuale. Nell'introdurre il carattere immancabilmente fantasmatico del Simbolico, l'«immancabilmente» migra nell'«inevitabilmente», generando una descrizione della sessualità in termini che finiscono per promuovere la stasi culturale.

L'interpretazione di Lacan che concepisce il pre-discorsivo come un'impossibilità prefigura una critica che concettualizza la legge come interdittiva e generativa al contempo. Che il linguaggio della fisiologia o della predisposizione qui non compaia è una buona notizia, sebbene le restrizioni binarie continuino a funzionare per inquadrare e formulare la sessualità e per delimitarne in anticipo le forme di resistenza al «reale». Cancellando persino l'ambito di ciò che è soggetto a rimozione, l'esclusione opera prima della rimozione – vale a dire, delimitando la Legge e i suoi oggetti di subordinazione. Sebbene si possa obiettare che per Lacan la rimozione crea il rimosso attraverso la Legge del divieto

e del padre, questa argomentazione non dà conto della nostalgia per la perduta pienezza della *jouissance* che pervade la sua opera. In effetti, la perdita non potrebbe essere concepita come perdita se l'irrecuperabilità di quel piacere non designasse un passato barrato per il presente dalla legge del divieto. Non poter conoscere il passato dalla posizione del soggetto fondato non significa che quel passato non riemerge nelle parole del soggetto come *fêlure*, discontinuità, slittamento metonimico. Come per Kant esisteva la più vera realtà noumenica, il passato pre-giuridico della *jouissance* è inconoscibile dall'interno del linguaggio parlato; il che non significa tuttavia che questo passato non abbia una realtà. La sua stessa inaccessibilità, segnata dallo slittamento metonimico nel discorso presente, conferma quella pienezza originaria come realtà ultima.

Emerge così una domanda ulteriore: che plausibilità può essere attribuita a una descrizione del Simbolico che richiede una impossibile conformità alla legge, e che non lascia spazio a una sua flessibilità, a una sua riformulazione culturale in forme più plastiche? L'ingiunzione a diventare sessuati/e nei modi prescritti dal Simbolico porta sempre al fallimento e, in alcuni casi, allo svelamento della natura fantasmatica della stessa identità sessuale. Il fatto che il Simbolico rivendichi la propria intelligibilità culturale nella sua forma presente ed egemonica consolida fortemente il potere di quei fantasmi come anche le diverse messe in scena dei fallimenti nell'identificazione. L'alternativa non consiste nel suggerire che l'identificazione possa diventare una conquista realizzabile. Siamo di fronte a una romanticizzazione o, peggio, a un'idealizzazione religiosa del «fallimento», una postura di umiltà e limitazione davanti alla Legge, cosa che rende la narrazione lacaniana ideologicamente sospetta. La dialettica tra un imperativo giuridico che non può essere realizzato e un inevitabile fallimento «davanti alla legge» richiama la relazione tormentata tra il Dio dell'Antico Testamento e quei servitori e servitrici che offrono la loro obbedienza senza ricompensa. Il fatto che la sessualità ora incarni questo impulso religioso nella forma della domanda d'amore (considerata una domanda «assoluta»), distinta sia dal bisogno, sia dal desiderio (una sorta di trascendenza estatica che eclissa completamente la sessualità), dà ulteriore credibilità al Simbolico come ciò che per i soggetti umani opera alla stregua di una divinità inaccessibile ma omnideterminante.

Nella teoria lacaniana questa struttura da tragedia religiosa mina decisamente ogni strategia che miri, a livello di politica culturale, a configurare un immaginario alternativo per il gioco dei desideri. Se il Simbolico garantisce il fallimento dei compiti che comanda, forse i suoi fini, come quelli del Dio del Vecchio Testamento, sono del tutto ateleologici, non mirano al raggiungimento di un qualche scopo, ma all'obbedienza e alla sofferenza per rafforzare il senso della propria limitatezza nel «soggetto» «davanti alla legge». Questa messa in scena assume ovviamente anche dei toni da commedia, quando emerge l'impossibilità costante di realizzare l'identità. Ma anche questa commedia è la manifestazione contraria di un asservimento al Dio che essa sostiene di non poter sconfiggere.

La teoria lacaniana deve essere intesa come una sorta di «morale degli schiavi». Come si potrebbe riformulare la teoria lacaniana riprendendo la tesi nietzscheana della *Genealogia della morale* secondo cui Dio, il Simbolico inaccessibile, è *reso inaccessibile* da un potere (la volontà di potenza) che costantemente istituisce la propria mancanza di potere?¹²⁰ Questa figurazione della Legge del padre come autorità inevitabile e inconoscibile davanti alla quale il soggetto sessuato è destinato a fallire deve essere letta alla luce dell'impulso teologico che la produce tanto quanto alla luce della critica della teologia che punta al suo superamento. La costruzione della legge come ciò che garantisce il fallimento è sintomatica di una morale degli schiavi che rinnega gli stessi poteri generativi che usa per costruire la «legge» come impossibilità permanente. Qual è il potere che crea

questa finzione di un inevitabile assoggettamento? Quali sono le poste in gioco culturali nel mantenere il potere entro quel circolo di auto-negazione e come si potrebbe rivendicare quel potere sottraendolo alle trappole di una legge del divieto che consiste nella dissimulazione e auto-assoggettamento di quello stesso potere?

III. Freud e la melanconia del genere

Anche se Irigaray sostiene che la struttura della femminilità e la melanconia presentano delle «coincidenze»¹²¹ e anche se Kristeva, nel saggio *Maternità in Giovanni Bellini* e nel volume *Sole nero: depressione e malinconia*¹²², identifica la maternità con la melanconia, rari sono i tentativi di capire la negazione/preservazione melanconica dell'omosessualità nella produzione del genere nella cornice dell'eterosessualità. Freud individua il meccanismo della melanconia come essenziale alla «formazione dell'Io» e al «carattere», ma fa soltanto un'allusione alla centralità della melanconia nel genere. In *L'Io e l'Es*, del 1923, ragiona sulla struttura del lutto come struttura incipiente della formazione dell'Io, una tesi le cui tracce possono essere trovate nel saggio del 1917 *Lutto e melanconia*¹²³. Nell'esperienza della perdita di un altro essere che si è amato, sostiene Freud, si dice che l'Io incorpori tale altro/a nella struttura stessa dell'Io, assumendo attributi dell'altro/a e «accogliendo» l'altro/a attraverso atti magici di imitazione. La perdita dell'altro/a che si desidera e si ama viene superata attraverso uno specifico atto di identificazione che cerca di accogliere questo altro/a all'interno della struttura stessa del sé: «Rifugiandosi nell'Io, l'amore si sottrae così alla dissoluzione»¹²⁴. Questa identificazione non è semplicemente momentanea o occasionale, ma diventa una nuova struttura dell'identità; in effetti, l'altro/a diventa parte dell'Io attraverso l'interiorizzazione permanente dei suoi attributi¹²⁵. Nei casi in cui una relazione ambivalente venga divisa attraverso la perdita, tale ambivalenza viene interiorizzata quale predisposizione auto-critica o auto-degradante in cui il ruolo dell'altro/a è ora occupato e diretto dall'Io stesso: «L'identificazione narcisistica con l'oggetto si trasforma poi in un sostituto dell'investimento amoroso; l'esito di ciò è che, nonostante il conflitto con la persona amata, non è necessario abbandonare la relazione d'amore»¹²⁶. In seguito, Freud chiarisce che il processo di interiorizzazione e accoglienza degli amori perduti è cruciale per la formazione dell'Io e della sua «scelta oggettuale». In *L'Io e l'Es*, Freud fa riferimento al processo di interiorizzazione descritto in *Lutto e melanconia* e nota:

Eravamo riusciti a chiarire la sofferenza dolorosa della melanconia supponendo che [in chi ne è colpito] un oggetto perduto tornasse a ergersi nell'Io, che cioè un investimento oggettuale venisse sostituito da un'identificazione. Allora però non conosceamo ancora tutto il significato di questo processo e non sapevamo quanto frequente e tipico esso sia. In seguito abbiamo compreso che una tale sostituzione concorre in misura notevole alla configurazione dell'Io, contribuendo in modo essenziale a produrre ciò che viene chiamato il suo «carattere»¹²⁷.

Ma nel prosieguo di questo capitolo dedicato all'*Io e il Super-io (ideale dell'Io)*, non viene descritto soltanto il «carattere», ma anche l'acquisizione di un'identità di genere. Nel sostenere che «forse questa identificazione è l'unica che consente all'Es di rinunciare ai propri oggetti»¹²⁸, Freud ipotizza che la strategia di interiorizzazione della melanconia non si oppone al lavoro del lutto, ma che potrebbe essere il solo modo per l'Io di sopravvivere alla perdita dei suoi legami emotivi fondamentali con gli/le altri/e. Freud continua dicendo che «il carattere dell'Io [è] un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte d'oggetto»¹²⁹. Il processo di interiorizzazione degli amori perduti tocca poi la formazione del genere quando appare chiaro che il tabù dell'incesto ha la funzione, tra le altre, di inaugurare per l'Io la perdita di un oggetto d'amore e che l'Io si riprende dalla perdita attraverso l'interiorizzazione dell'oggetto di desiderio sottoposto a tabù. Nel caso di un'unione eterosessuale che viene interdetta, è l'oggetto a essere negato, non la modalità del desiderio, tanto che tale desiderio viene deviato da quello verso altri oggetti di sesso opposto. Ma nel caso di un'unione omosessuale che viene interdetta è chiaro che sia il desiderio sia l'oggetto implicano una rinuncia, diventando così soggetti alla strategia di interiorizzazione della

melanconia. Perciò, «del padre il maschietto si impossessa mediante identificazione»¹³⁰.

Freud ipotizza che nella prima fase dell'identificazione del «maschietto» con il padre questa abbia luogo senza il preliminare investimento oggettivo¹³¹, intendendo con ciò che l'identificazione non è la conseguenza di un amore perduto o proibito del figlio per il padre. Tuttavia, in seguito, Freud postula effettivamente una bisessualità primaria quale fattore di complicazione nel processo di formazione del genere e del carattere. Se si postula una serie bisessuale di predisposizioni libidiche, non c'è allora motivo di negare un amore sessuale originario del figlio per il padre, eppure Freud lo nega. Ma il «maschietto» sviluppa un investimento primario nei confronti della madre e Freud osserva che la bisessualità appare in questo caso nel comportamento al maschile e al femminile con cui il «maschietto» tenta di sedurre la madre.

Per quanto Freud introduca il complesso di Edipo per spiegare perché il bambino dovrebbe ripudiare la madre e adottare un atteggiamento ambivalente nei confronti del padre, subito dopo nota che «potrebbe anche darsi che l'ambivalenza constatata nei rapporti con i genitori debba senz'altro essere attribuita alla bisessualità; piuttosto che svilupparsi, come ho ora sostenuto, dalla identificazione attraverso la rivalità»¹³². Ma da che cosa sarebbe allora condizionata questa ambivalenza? È chiaro che Freud intende dire che il bambino dovrebbe optare non solo tra due scelte d'oggetto, ma anche tra due predisposizioni sessuali, la mascolinità e la femminilità. Il fatto che il bambino scelga comunemente la predisposizione eterosessuale sarebbe dunque il risultato non della paura di castrazione da parte del padre, ma della paura di castrazione, vale a dire la paura della «femminilizzazione» che nelle culture eterosessuali viene associata all'omosessualità maschile. In effetti, non è il desiderio eterosessuale per la madre che deve essere punito e sublimato in prima istanza, ma è l'investimento omosessuale che deve essere subordinato a un'eterosessualità sancita culturalmente. Infatti, se la bisessualità primaria, e non la scena edipica della rivalità, produce il ripudio della femminilità da parte del bambino e la sua ambivalenza nei confronti del padre, allora il primato dell'investimento materno diventa sempre più sospetto e, di conseguenza, lo diventa anche l'eterosessualità primaria dell'oggetto di investimento del bambino.

Indipendentemente dal motivo che il bambino ha per ripudiare la madre (costruiamo il padre che punisce come un rivale o come un oggetto di desiderio che proibisce se stesso in quanto tale?), il ripudio diventa il momento fondante di ciò che Freud definisce come «consolidamento» del genere. Perdendo la madre come oggetto di desiderio il bambino interiorizza la perdita identificandosi con lei o disloca il suo attaccamento eterosessuale, nel qual caso rafforza il suo attaccamento al padre e attraverso questo «consolida» la sua mascolinità. Come suggerisce la metafora del consolidamento, chiaramente parti e pezzi di mascolinità vanno ritrovati all'interno del panorama psichico, e predisposizioni, tendenze, scopi sessuali, ma sono sparsi e disorganizzati, lasciati liberi proprio dall'esclusività di una scelta d'oggetto eterosessuale. Infatti, se il bambino rinuncia sia allo scopo sia all'oggetto, e, di conseguenza, anche all'investimento eterosessuale, interiorizza la madre e insedia un Super-io al femminile che dissolve e disorganizza la mascolinità, consolidando al suo posto disposizioni libidiche al femminile.

Anche per la bambina il complesso di Edipo può essere «positivo» (identificazione con il proprio sesso) e «negativo» (identificazione con il sesso opposto); la perdita del padre inaugurata dal tabù dell'incesto può avere come esito sia un'identificazione con l'oggetto perduto (un consolidamento della mascolinità) sia una deviazione dello scopo dall'oggetto, nel qual caso l'eterosessualità trionfa sull'omosessualità, e viene trovato un oggetto sostitutivo. Alla fine del breve capoverso sul complesso di Edipo negativo nella bambina, Freud sottolinea che il fattore che decide quale identificazione venga compiuta è la forza o la debolezza della mascolinità e della femminilità nella

sua predisposizione. Significativamente, Freud ammette la propria confusione rispetto a che cosa siano esattamente le predisposizioni al maschile o al femminile, quando interrompe la sua affermazione a metà con l'inciso dubitativo «comunque costituitesi»¹³³.

Quali sono queste predisposizioni primarie sulle quali lo stesso Freud manifestamente si basa? Si tratta di attributi di una organizzazione libidica inconscia? E come operano esattamente le varie identificazioni determinatesi a seguito del complesso edipico nel rafforzare o dissolvere ciascuna predisposizione? Quale aspetto della «femminilità» definiamo predisposizione, e quale consegue invece dall'identificazione? Infatti, che cosa ci impedisce di pensare che le predisposizioni della bisessualità siano *effetti* o *produzioni* di una serie di interiorizzazioni? Inoltre, come identifichiamo una predisposizione «al femminile» o «al maschile» al suo sorgere? Attraverso quali tracce si manifesta e in che misura consideriamo una predisposizione «al maschile» o «al femminile» quale preconditione di una scelta d'oggetto eterosessuale? In altre parole, in che misura leggiamo il desiderio per il padre come prova di una predisposizione femminile solo perché partiamo, nonostante il postulato di una bisessualità primaria, da una matrice eterosessuale del desiderio?

La concettualizzazione della bisessualità in termini di *predisposizioni*, al femminile e al maschile, che hanno scopi eterosessuali quali correlati intenzionali, ci dice che per Freud *la bisessualità è la coincidenza di due desideri eterosessuali all'interno di una singola psiche*. La predisposizione al maschile, in effetti, non è mai orientata verso il padre come oggetto di amore sessuale, né la predisposizione al femminile è orientata verso la madre (la bambina può sì esservi orientata, ma ciò avviene solo prima della rinuncia a quel lato «mascolino» della natura delle sue predisposizioni). Ripudiando la madre come oggetto di amore sessuale, la bambina ripudia necessariamente la sua mascolinità e, per paradossale conseguenza, «fissa» la sua femminilità. Per questo nella tesi freudiana di una bisessualità primaria non si dà omosessualità e solo gli opposti si attraggono.

Ma che prova offre Freud dell'esistenza di tali predisposizioni? Se non c'è modo di distinguere tra una femminilità acquisita attraverso le interiorizzazioni e un'altra che è strettamente legata alla predisposizione, allora che cosa impedisce di concludere che tutte le affinità che hanno una specificità di genere derivano da interiorizzazioni? Su che basi le sessualità e le identità legate alla predisposizione sono ascritte agli individui e che significato possiamo dare alla «femminilità» e alla «mascolinità» al loro sorgere? Partendo dal problema dell'interiorizzazione, possiamo prendere in esame lo statuto delle identificazioni interiorizzate nella formazione del genere e, successivamente, la relazione tra un'affinità di genere interiorizzata e la melanconia autopunitiva delle identificazioni interiorizzate.

In *Lutto e melanconia* Freud interpreta gli atteggiamenti autocritici del/la melanconico/a quale risultato dell'interiorizzazione di un oggetto d'amore perduto. Proprio perché quell'oggetto è perduto, anche se la relazione rimane ambivalente e irrisolta, l'oggetto viene «riportato all'interno» dell'Io dove l'alterco magicamente riprende in forma di dialogo interiore tra due parti della psiche. In *Lutto e melanconia* l'oggetto perduto si insedia all'interno dell'Io come una voce o un'azione critica e la rabbia originariamente provata per l'oggetto si rovescia così che l'oggetto interiorizzato ora rimprovera l'Io:

Se si ascoltano con pazienza le molteplici e svariate autoaccuse del melanconico, alla fine non ci si può sottrarre all'impressione che spesso le più intense di esse si attagliano pochissimo alla persona del malato e che invece con qualche insignificante variazione si adattano perfettamente a un'altra persona che il malato ama, ha amato o dovrebbe amare [...] gli autorimproveri sono in realtà rimproveri rivolti a un oggetto d'amore – e da questo poi distolti e riversati sull'Io del malato¹³⁴.

Il/la melanconico/a rifiuta la perdita dell'oggetto e l'interiorizzazione diventa una strategia per

resuscitare magicamente l'oggetto perduto, non solo perché la perdita è dolorosa, ma anche perché l'ambivalenza provata verso l'oggetto richiede che questo sia trattenuto finché le differenze non siano ricomposte. In questo saggio della prima fase del suo lavoro, Freud concepisce la sofferenza del lutto come il ritiro dell'investimento libidico dall'oggetto e come buon esito del trasferimento di tale investimento su un nuovo oggetto. In *L'Io e l'Es*, tuttavia, Freud rivede la distinzione tra lutto e melanconia e ipotizza che il processo di identificazione associato alla melanconia possa essere «l'unica condizione che consente all'Es di rinunciare ai propri oggetti»¹³⁵.

In altre parole, l'identificazione con gli amori perduti caratteristica della melanconia diventa la precondizione per il lavoro del lutto. I due processi, originariamente concepiti come contrapposti, sono ora intesi come aspetti del processo di elaborazione del lutto interamente correlati¹³⁶. Sulla scorta di questa tesi più tarda, Freud nota che l'interiorizzazione della perdita è compensativa: «Quando l'Io assume i tratti dell'oggetto, si autoimpone per così dire all'Es come oggetto d'amore e cerca di risarcirlo della perdita subita dicendogli: 'Vedi, puoi amare anche me, che sono così simile all'oggetto'»¹³⁷. A rigor di termini, la rinuncia all'oggetto non è una negazione dell'investimento, ma la sua interiorizzazione e quindi la sua conservazione.

Qual è esattamente la topologia della psiche in cui l'Io e i suoi amori perduti risiedono in perpetuità? Chiaramente Freud concettualizza l'Io in eterna compagnia dell'ideale dell'Io, che funziona come una capacità di agire morale diversificata. Le perdite interiorizzate dell'Io vengono reistituite come parte di questa capacità di agire del giudizio morale, vale a dire come interiorizzazione della rabbia e del senso di colpa originariamente provati per l'oggetto esterno. Con l'interiorizzazione, rabbia e senso di colpa, inevitabilmente esacerbati dalla perdita, vengono rivolti verso l'interno e accolti; l'Io scambia il proprio posto con l'oggetto interiorizzato investendo così questa esteriorità interiorizzata di capacità di agire e potere morali. Perciò l'Io perde la propria rabbia ed efficacia nel trasferirle all'ideale dell'Io, che si rivolge contro lo stesso Io che lo accoglie; in altre parole, l'Io costruisce un modo per rivolgersi contro se stesso. Infatti Freud mette in guardia dalle possibilità ipermorali di questo ideale dell'Io che, portato al suo estremo, può spingere al suicidio¹³⁸.

La costruzione dell'ideale dell'Io interiore riguarda anche l'interiorizzazione dell'identità di genere. Freud nota che l'ideale dell'Io rappresenta una soluzione del complesso edipico ed è perciò utile alla riuscita del consolidamento della mascolinità e della femminilità:

Il Super-io non è però soltanto un residuo delle prime scelte oggettuali dell'Es, esso ha anche il significato di una potente formazione reattiva nei confronti di quelle scelte. Il suo rapporto con l'Io non si esaurisce nella ammonizione: «Così (come il padre) devi essere», ma contiene anche il divieto: «Così (come il padre) non ti è permesso essere; ciò significa che non puoi fare tutto ciò che egli fa: alcune cose rimangono una sua prerogativa»¹³⁹.

L'ideale dell'Io funziona dunque come una capacità di agire interiore costituita da sanzioni e tabù che, secondo Freud, operano per il consolidamento dell'identità di genere attraverso l'appropriato ri-orientamento e la sublimazione del desiderio. L'interiorizzazione del genitore quale oggetto d'amore subisce una necessaria inversione di significato. Il genitore non è solo proibito in quanto oggetto d'amore, ma è anche interiorizzato come oggetto d'amore che *proibisce* o nega. Il ruolo di divieto svolto dall'ideale dell'Io opera quindi al fine di inibire o, addirittura, reprimere l'espressione del desiderio per quel genitore, ma anche istituisce uno «spazio» interiore in cui quell'amore può essere *preservato*. Dato che la soluzione al dilemma edipico può essere «positiva» o «negativa», il divieto del genitore del sesso opposto può portare a un'identificazione con il sesso del genitore perduto o a un rifiuto di quell'identificazione e, di conseguenza, a una deviazione dal

desiderio eterosessuale. Quale serie di sanzioni e tabù, l'ideale dell'Io regola e determina l'identificazione maschile e femminile. Poiché le identificazioni sono dei sostituti delle relazioni d'oggetto e poiché le identificazioni sono conseguenze della perdita, l'identificazione di genere è un certo tipo di melanconia, in cui il sesso dell'oggetto proibito viene interiorizzato come divieto. Questo divieto sanziona e regola l'identità di genere in quanto distinta, come anche la legge del desiderio eterosessuale. La risoluzione del complesso edipico influenza l'identificazione di genere non solo attraverso il tabù dell'incesto ma anche, prima ancora, attraverso il tabù dell'omosessualità. Il risultato è che ci si identifica con l'oggetto d'amore dello stesso sesso, interiorizzando sia lo scopo sia l'oggetto dell'investimento omosessuale. Le identificazioni che derivano dalla melanconia sono modi di preservare relazioni d'oggetto irrisolte e, nel caso dell'identificazione di genere dello stesso sesso, le relazioni d'oggetto irrisolte sono immancabilmente omosessuali. In effetti, quanto più è rigida e stabile l'affinità di genere, tanto meno è risolta la perdita originaria, così che la rigidità dei confini di genere opera inevitabilmente all'occultamento della perdita di un amore originario che, non riconosciuta, non arriva a risoluzione.

Ovviamente non tutte le identificazioni di genere si basano sull'efficacia del tabù dell'omosessualità. Se le predisposizioni al femminile e al maschile sono il risultato dell'effettiva interiorizzazione di quel tabù, e se la risposta melanconica alla perdita dell'oggetto dello stesso sesso consiste nell'incorporare e, addirittura, nel *diventare* quell'oggetto attraverso la costruzione dell'ideale dell'Io, allora l'identità di genere sembra essere innanzitutto l'interiorizzazione di un divieto che si rivela come ciò che dà forma all'identità. Per di più questa identità è costituita e mantenuta dall'applicazione coerente del tabù, non solo attraverso la stilizzazione del corpo secondo le distinte categorie del sesso, ma anche attraverso la produzione e «predisposizione» del desiderio sessuale. Il lessico della predisposizione si sposta da una formazione verbale (*essere predisposti/e*) a una formazione sostantivale sulla quale si immobilizza (*avere delle predisposizioni*); il lessico delle «predisposizioni» si presenta dunque alla stregua di un falso fondazionalismo, quale esito di un'affettività che viene formata o «fissata» attraverso gli effetti del divieto. Di conseguenza, le predisposizioni non sono fatti sessuali psichici primari ma effetti prodotti da una legge imposta dalla cultura e da atti dell'ideale dell'Io conniventi e transvalutanti.

Nella melanconia l'oggetto amato viene perduto attraverso svariati mezzi: la separazione, la morte o la rottura di un legame emotivo. Nella situazione edipica, tuttavia, la perdita è dettata da un *divieto* sostenuto da una serie di punizioni. La melanconia dell'identificazione di genere che «risponde» al dilemma edipico deve essere intesa allora come interiorizzazione di una direttiva morale interiore che acquisisce la sua struttura e la sua energia da un tabù rafforzato esternamente. Anche se Freud non si dichiara esplicitamente in tal senso, sembrerebbe che il tabù dell'omosessualità dovesse *precedere* il tabù eterosessuale dell'incesto; in effetti il tabù dell'omosessualità crea le «predisposizioni» eterosessuali che rendono possibile il conflitto edipico. Il bambino e la bambina che fanno il loro ingresso nella scena edipica con scopi incestuosi eterosessuali sono già stati soggetti ai divieti che li/le «predispongono» in direzioni sessuali distinte. Dunque le predisposizioni che Freud considera fatti primari o costitutivi della vita sessuale sono effetti di una legge che, interiorizzata, produce e regola le identità di genere in quanto distinte e l'eterosessualità.

Lungi dall'essere fondative, queste predisposizioni sono il risultato di un processo che mira a mascherare la sua stessa genealogia. In altre parole, le «predisposizioni» sono le tracce di una storia di divieti sessuali imposti che resta non detta e che i divieti cercano di rendere indicibile. La descrizione narrativa dell'acquisizione del genere che comincia postulando le predisposizioni riesce ad escludere efficacemente il punto di partenza della narrazione che svelerebbe quanto la narrazione

stessa sia una tattica di auto-amplificazione del divieto. Nella narrazione psicoanalitica le predisposizioni sono coltivate, fissate e consolidate da un divieto che in seguito e in nome della cultura arriva a reprimere il disturbo creato da un investimento omosessuale non rimosso. Raccontata dal punto di vista che assume la legge del divieto quale momento fondante della narrazione, la legge produce la sessualità nella forma delle «predisposizioni» e insieme sembra falsamente, in un momento successivo, trasformare queste predisposizioni che appaiono come «naturali» nelle strutture culturalmente accettabili della parentela esogamica. Per occultare il fatto che la genealogia della legge produce il fenomeno stesso che in seguito afferma solo di incanalare o reprimere, la legge svolge una terza funzione: insediare se stessa come principio di continuità logica in una narrazione di relazioni causali, in cui i fatti psichici sono assunti a punto di partenza; questa configurazione della legge esclude la possibilità di una genealogia più radicale che arrivi fino alle origini culturali della sessualità e delle relazioni di potere.

Che cosa significa esattamente rovesciare la narrazione causale di Freud e considerare le predisposizioni primarie effetti della legge? Nel primo volume della *Storia della sessualità* Foucault critica l'ipotesi repressiva in quanto presuppone un desiderio originario (non «il desiderio» nei termini di Lacan ma la *jouissance*) che mantiene un'integrità ontologica e una priorità temporale rispetto alla legge repressiva¹⁴⁰. In seguito questa legge, secondo Foucault, mette a tacere o trasforma quel desiderio in una forma o espressione secondaria, inevitabilmente insoddisfacente (la dislocazione). Foucault sostiene che il desiderio, che è concepito come originario e rimosso allo stesso tempo, sia effetto della stessa legge di assoggettamento. Di conseguenza la legge produce l'idea del desiderio rimosso per razionalizzare le sue stesse strategie di auto-amplificazione e dunque tale legge, nella sua dimensione giuridica, dovrebbe essere riconsapevole, in questo caso come in altri, invece che come ciò che esercita una funzione repressiva, come una pratica discorsiva (nel senso che produce la finzione linguistica del desiderio rimosso per mantenere la sua posizione di strumento teleologico), pratica che è produttiva o generativa. Il desiderio in questione assume il significato di «rimosso» nella misura in cui la legge ne costituisce la cornice di contestualizzazione; infatti, la legge identifica il «desiderio rimosso» in quanto tale, ne fa circolare il termine, e addirittura, modella lo spazio discorsivo per un'esperienza autocoscienza e linguisticamente elaborata che viene chiamata «desiderio rimosso».

Il tabù dell'incesto, e implicitamente quello dell'omosessualità, è un'ingiunzione repressiva, che presuppone un desiderio originario situato nella nozione di «predisposizioni», la quale subisce la rimozione di una direzionalità libidica originariamente omosessuale e produce il fenomeno dislocato del desiderio eterosessuale. La struttura di questa particolare metanarrazione dello sviluppo infantile raffigura le predisposizioni sessuali quali pulsioni pre-discorsive, temporalmente primarie e ontologicamente distinte, che hanno uno scopo e dunque un significato che precede il loro emergere nel linguaggio e nella cultura. È proprio l'entrata nel campo della cultura a far deviare quel desiderio dal suo significato originario, con la conseguenza che all'interno della cultura il desiderio si presenta necessariamente come una serie di dislocazioni. La legge repressiva dunque produce effettivamente l'eterosessualità e non agisce semplicemente come un codice negativo o esclusivo, ma come una sanzione e, più precisamente, come una legge del discorso che distingue il dicibile dall'indicibile (delimitando e costruendo l'ambito dell'indicibile), il legittimo dall'illegittimo.

IV. La complessità del genere e i limiti dell'identificazione

Le analisi qui sopra proposte di Lacan, di Rivière e dell'*Io e l'Es* di Freud offrono versioni alternative di come funzionano le identificazioni di genere, sempre che si possa dire che queste «funzionino». Si può dare conto della complessità e della dissonanza del genere attraverso la moltiplicazione e la convergenza di diverse identificazioni culturalmente dissonanti? Oppure ciascuna identificazione è costruita attraverso l'esclusione di una sessualità che metterebbe in discussione le identificazioni stesse? Nel primo caso, identificazioni multiple possono costituire una configurazione non gerarchica di identificazioni mobili e sovrapposte che rimettono in discussione il primato di qualunque attribuzione univoca del genere. Nel quadro di Lacan, l'identificazione è intesa come qualcosa che è fissato entro la disgiunzione binaria tra l'«essere» o l'«avere» il Fallo, con la conseguenza che il termine dell'opposizione binaria che viene escluso abita e disgrega continuamente il posizionamento coerente di chiunque. Il termine escluso rappresenta una sessualità esclusa che contesta le pretese di autofondazione del soggetto così come le sue rivendicazioni di conoscere la fonte e l'oggetto del suo desiderio.

Per lo più, la critica femminista che si è occupata della problematica psicoanalitica dell'identificazione si è spesso concentrata sul problema dell'identificazione materna e ha cercato di elaborare una posizione epistemologica femminista, a partire da tale identificazione materna e/o da un discorso materno sviluppato da tale identificazione e dalle sue difficoltà. Gran parte di quel lavoro, che comunque è estremamente significativo ed evidentemente influente, è arrivato a occupare una posizione egemonica nel canone della teoria femminista. Per di più, tende a rafforzare proprio la struttura binaria, eterosessista, che modella i generi come qualcosa che va declinato al maschile e al femminile e esclude una descrizione adeguata dei tipi di convergenze sovversive e parodiche che caratterizzano le culture gay e lesbiche. Come tentativo, del tutto parziale, di fare i conti con questo discorso maternalista, nel prossimo capitolo verrà presa in esame la descrizione del semiotico quale sovversione materna del Simbolico, formulata da Kristeva.

Quali strategie critiche e quali fonti per una sovversione si danno come conseguenza delle descrizioni psicoanalitiche prese in considerazione fin qui? Il ricorso all'inconscio come fonte per una sovversione ha senso, pare, solo se la Legge del padre viene intesa alla stregua di un determinismo rigido e universale che rende l'«identità» una faccenda fissa e fantasmatica. Possiamo anche accettare il contenuto fantasmatico dell'identità, ma non c'è ragione per ritenere che la legge che fissa i termini di quella fantasia sia impermeabile alla variabilità e all'eventualità storica.

In quanto opposta alla Legge che fonda il Simbolico, la quale fissa in anticipo l'identità, potremmo riconsiderare la storia delle identificazioni costitutive senza presupporre una Legge fissa e fondante. Per quanto l'«universalità» della Legge del padre possa essere contestata nei circoli dell'antropologia, sembra importante tenere presente che il *significato* mantenuto dalla legge in ogni contesto storicamente dato è meno univoco e meno deterministicamente efficace di quanto la descrizione lacaniana sembri ammettere. Si potrebbe delineare uno schema dei modi in cui una costellazione di identificazioni si conformi o meno agli standard culturalmente imposti riguardo all'integrità di genere. Le identificazioni costitutive di una narrazione autobiografica sono sempre parzialmente inventate nel racconto. Lacan sostiene che non possiamo mai raccontare la storia delle nostre origini, proprio perché il linguaggio barra il soggetto che parla rispetto alle origini libidiche rimosse della sua parola; tuttavia, il momento fondativo in cui la Legge del padre istituisce il soggetto sembra funzionare come una metastoria che non solo possiamo, ma anche dovremmo dire, sebbene i momenti fondativi del soggetto, vale a dire l'istituzione della legge, precedano il soggetto

parlante al pari dell'inconscio stesso.

Nella teoria psicoanalitica emerge anche una prospettiva alternativa in merito all'identificazione secondo cui le identificazioni multiple e coesistenti producono conflitti, convergenze e dissonanze innovative all'interno delle configurazioni di genere, che sfidano la fissità delle collocazioni maschili e femminili in relazione alla Legge del padre. Infatti la possibilità di identificazioni multiple (in definitiva non riducibili a quelle identificazioni primarie o fondative fissate in posizioni al maschile e al femminile) ci dice che la Legge non è deterministica e che «la» legge potrebbe addirittura non essere singolare.

A oggi il dibattito in merito al significato o alle possibilità sovversive delle identificazioni non ha chiarito proprio la questione di dove debbano essere rinvenute tali identificazioni. Lo spazio psichico interiore, entro cui si sostiene che le identificazioni vengano conservate, ha senso solo se lo possiamo concepire come un ambiente di fantasia che svolge però un'altra funzione psichica. In apparente accordo con Nicolas Abraham e Maria Torok, lo psicoanalista Roy Schafer sostiene che l'«incorporazione» è una fantasia e non un processo; lo spazio interiore, nel quale un oggetto viene assunto, è immaginato, ed è immaginato all'interno di un linguaggio che può evocare e reificare tali spazi¹⁴¹. Se le identificazioni attuate nella melanconia sono «incorporate», allora resta aperta una domanda: dove si trova questo spazio incorporato? Se esso non si trova letteralmente nel corpo, forse è *sul* corpo in quanto sua significazione di superficie tale che il corpo stesso va inteso *come* spazio incorporato.

Abraham e Torok hanno sostenuto che l'introiezione è un processo al servizio dell'elaborazione del lutto (laddove l'oggetto non è solo perduto ma anche riconosciuto come perduto)¹⁴². D'altra parte, l'incorporazione appartiene più propriamente alla melanconia, quello stato di negazione o sospensione della sofferenza, in cui l'oggetto viene in un certo senso magicamente accolto «nel corpo». Abraham e Torok ipotizzano che l'introiezione della perdita caratteristica del lutto istituisca *uno spazio vuoto*, reso letterale dalla bocca vuota che diventa la condizione della parola e della significazione. L'esito positivo della dislocazione libidica dall'oggetto perduto si dà attraverso la formazione di *parole* che significano e insieme dislocano quell'oggetto; tale dislocazione dall'oggetto originario è un'attività essenzialmente metaforica in cui le parole «figurano» l'assenza e la superano. L'introiezione viene intesa come elaborazione del lutto, ma l'incorporazione, che denota una risoluzione *magica* della perdita, caratterizza la melanconia. Se l'introiezione fonda la possibilità della significazione metaforica, l'incorporazione è antimetaforica, proprio perché conserva la perdita come radicalmente innominabile; in altre parole, l'incorporazione non è solo il fallimento nel nominare o ammettere la perdita, ma erode persino le condizioni della stessa significazione metaforica.

Come nella prospettiva lacaniana, anche per Abraham e Torok il ripudio del corpo materno è condizione di significazione nel Simbolico. Abraham e Torok sostengono inoltre che questa rimozione primaria fonda la possibilità dell'individuazione e della parola significativa, laddove la parola è necessariamente metaforica, nel senso che il referente, l'oggetto del desiderio, è una dislocazione perpetua. In effetti, la perdita del corpo materno in quanto oggetto d'amore è intesa come ciò che determina lo spazio vuoto fuori dal quale si originano le parole. Ma il rifiuto di tale perdita – la melanconia – comporta il fallimento della dislocazione nelle parole; di fatto il luogo del corpo materno viene istituito nel corpo, «criptato» per usare il loro termine, e lì gli viene data residenza stabile come parte del corpo morta o morente, o come parte del corpo abitata o posseduta da fantasmi di vario tipo.

Nel momento in cui consideriamo l'identità di genere come una struttura melanconica, ha senso

scegliere l'«incorporazione» come modalità secondo cui si compie tale identificazione. Infatti, secondo lo schema di cui sopra, l'identità di genere verrebbe istituita attraverso un rifiuto della perdita che cripta se stessa nel corpo e che di fatto determina il corpo vivente in contrapposizione al corpo morto. In quanto attività antimetaforica, l'incorporazione *letteralizza* la perdita *sul* o *nel* corpo e in questo modo si presenta come fatticità del corpo, il mezzo con cui il corpo diventa portatore del «sesso» come sua verità letterale. La localizzazione e/o divieto dei piaceri e dei desideri in determinate zone «erogene» rappresenta proprio il tipo di melanconia che differenzia il genere il quale si diffonde sulla superficie del corpo. La perdita dell'oggetto del piacere viene risolta attraverso l'incorporazione di quello stesso piacere, con il risultato che quest'ultimo viene determinato e insieme interdetto dagli effetti obbligatori della legge di differenziazione del genere.

Il tabù dell'incesto è ovviamente più inclusivo del tabù dell'omosessualità, ma nel caso del tabù dell'incesto eterosessuale, con cui si stabilisce l'identità eterosessuale, la perdita viene portata come sofferenza. Nel caso del divieto dell'incesto omosessuale, con cui si stabilisce l'identità eterosessuale, invece, la perdita viene sostenuta da una struttura melanconica. La perdita dell'oggetto eterosessuale, sostiene Freud, ha per esito la dislocazione di quell'oggetto, ma non dello scopo eterosessuale; dall'altra parte, la perdita dell'oggetto omosessuale implica la perdita dello scopo *e* dell'oggetto. In altre parole, l'oggetto non solo è perduto, ma lo stesso desiderio viene del tutto negato, così che «io non ho mai perso quella persona e non ho mai amato quella persona, in realtà non ho mai provato quel tipo di amore». La preservazione melanconica di quell'amore è quanto più possibile salvaguardata attraverso la traiettoria totalizzante della negazione.

La tesi di Irigaray, secondo cui nel lavoro di Freud le strutture della melanconia e quelle della femminilità sviluppata sono molto simili, si riferisce alla negazione sia dell'oggetto sia dello scopo che costituisce «la doppia ondata» di rimozione caratteristica di una femminilità pienamente sviluppata. Per Irigaray, è il riconoscimento della castrazione che inizia la ragazza a «una 'perdita' che sfugge ad ogni rappresentazione»¹⁴³. La melanconia è dunque per le donne una norma psicoanalitica, una norma che riposa sul loro desiderio apparente di avere il pene, un desiderio che, per convenienza, non può più essere provato o conosciuto.

La lettura di Freud proposta da Irigaray, una lettura piena di citazioni sarcastiche, ben a ragione ridimensiona le tesi sullo sviluppo della sessualità e della femminilità, che pervadono chiaramente il testo freudiano. Come anche mostra Irigaray, esiste la possibilità di leggere quella teoria in modi che eccedono, invertono e dislocano gli scopi dichiarati di Freud. Si pensi che il rifiuto dell'investimento omosessuale, desiderio e scopo a un tempo, un rifiuto che è sia imposto dal tabù sociale sia fatto proprio attraverso gli stadi dello sviluppo, ha come risultato una struttura melanconica che effettivamente include quello scopo e quell'oggetto all'interno dello spazio o «cripta» del corpo istituito da una negazione costante. Se la negazione eterosessuale dell'omosessualità ha come risultato la melanconia, e se la melanconia opera attraverso l'incorporazione, allora l'amore omosessuale rinnegato viene preservato coltivando un'identità di genere definita in modo oppositivo. In altre parole, l'omosessualità maschile rinnegata culmina in una mascolinità accentuata o consolidata, una mascolinità che ritiene la femminilità impensabile e innominabile. Il riconoscimento del desiderio eterosessuale, tuttavia, porta a una dislocazione da un oggetto originario a uno secondario, proprio quel distacco e riattaccamento libidico che Freud ritiene caratterizzare la normale sofferenza del lutto.

Chiaramente un/a omosessuale per cui il desiderio eterosessuale è impensabile potrebbe benissimo mantenere l'eterosessualità attraverso una struttura melanconica di incorporazione, un'identificazione e un'incarnazione dell'amore che non prevede né riconoscimento né sofferenza.

Ma qui diventa chiaro che il rifiuto eterosessuale di riconoscere l'attaccamento omosessuale primario è culturalmente sancito da un divieto posto sull'omosessualità, che non trova alcun parallelo nel caso dell'omosessuale melanconico/a. In altre parole, la melanconia eterosessuale viene istituita e mantenuta culturalmente come prezzo di identità di genere stabili legate tra loro attraverso desideri contrapposti.

Ma quale linguaggio della superficie e del profondo esprime adeguatamente questo effetto di incorporazione della melanconia? Una prima risposta è possibile dall'interno del discorso psicoanalitico, ma una comprensione ulteriore di ciò ci porterà, nell'ultimo capitolo, a riconsiderare il genere come messa in atto che costituisce performativamente l'apparenza della sua stessa fissità interiore. A questo punto, tuttavia, l'assunto che l'incorporazione sia una fantasia ci dice che l'incorporazione di un'identificazione è una fantasia di letteralizzazione o una *fantasia letteralizzante*¹⁴⁴. Proprio in virtù della sua struttura melanconica questa letteralizzazione del corpo nasconde la propria genealogia e si presenta sotto la categoria di «fatto naturale».

Che cosa significa ammettere una fantasia letteralizzante? Se la differenziazione di genere deriva dal tabù dell'incesto e dal precedente tabù dell'omosessualità, allora «divenire» un genere è un processo laborioso per cui si diventa *naturalizzati/e*, il che implica una differenziazione dei piaceri e delle parti del corpo sulla base dei significati di genere. Si dice che i piaceri risiedano nel pene, nella vagina e nei seni o che emanino da essi, ma tali descrizioni corrispondono a un corpo che è già stato costruito o naturalizzato secondo una specificità di genere. In altre parole, alcune parti del corpo diventano fulcri di piacere concepibili proprio perché corrispondono all'ideale normativo di un corpo connotato secondo un genere specifico. In un certo senso i piaceri sono determinati dalla struttura melanconica del genere, attraverso cui alcuni organi vengono spenti al piacere mentre altri vengono portati alla vita. Quali piaceri vivranno e quali moriranno è spesso una questione che dipende da quali tra di essi sono al servizio delle pratiche di legittimazione della formazione dell'identità, che hanno luogo all'interno della matrice delle norme di genere¹⁴⁵.

I transessuali spesso rivendicano una radicale discontinuità tra piaceri sessuali e parti del corpo. Molto spesso ciò che si vuole in termini di piacere implica una partecipazione immaginaria nelle parti del corpo, siano esse membra o orifizi, che non si potrebbero veramente possedere; o, analogamente, il piacere potrebbe richiedere di immaginare una serie di parti che vengono esagerate o diminuite. Lo statuto immaginario del desiderio, naturalmente, non è ristretto all'identità transessuale; la natura fantasmatica del desiderio svela il corpo non come proprio fondamento o causa, ma come propri *occasione* e *oggetto*. La strategia del desiderio è in parte la trasfigurazione dello stesso corpo desiderante. Di più, per desiderare in sé potrebbe essere necessario credere in un Io-corpo¹⁴⁶ alterato che, entro le regole di genere dell'immaginario, potrebbe corrispondere ai requisiti di un corpo capace di desiderio. Questa condizione immaginaria del desiderio eccede sempre il corpo fisico con cui o su cui funziona.

Essendo sempre già un segno culturale, il corpo pone dei limiti ai significati immaginari cui dà origine, ma non è mai libero da una costruzione immaginaria. Il corpo fantasticato non può mai essere concepito in relazione al corpo considerato come reale; può solo essere inteso in relazione a un'altra fantasia culturalmente istituita, che rivendica il posto del «letterale» e del «reale». I limiti posti al «reale» sono prodotti all'interno dell'eterosessualizzazione naturalizzata dei corpi, in cui i fatti fisici svolgono il ruolo di cause e i desideri riflettono gli effetti inesorabili di quella fisicità.

La coincidenza tra desiderio e reale (vale a dire la convinzione che siano le parti del corpo, il pene «letterale», la «vagina» letterale, a provocare piacere e desiderio), è proprio il tipo di fantasia letteralizzante che caratterizza la sindrome dell'eterosessualità melanconica. L'omosessualità

rinnegata che sta alla base dell'eterosessualità melanconica riemerge come fatticità anatomica auto-evidente del sesso, laddove «sesso» designa l'unità indistinta di anatomia, «identità naturale» e «desiderio naturale». La perdita viene negata e incorporata e la genealogia di quella trasmutazione viene del tutto dimenticata e rimossa. La superficie sessuata del corpo emerge dunque quale segno necessario di un'identità e di un desiderio naturali(zzati). La perdita dell'omosessualità viene rifiutata e l'amore assunto o criptato nelle parti del corpo stesso, letteralizzato nella fatticità anatomica apparente del sesso. Si vede qui la strategia generale della letteralizzazione quale forma di oblio che, nel caso di un'anatomia sessuale letteralizzata, «dimentica» l'immaginario e con esso un'omosessualità immaginabile. Nel caso del maschio melanconico eterosessuale, si tratta di qualcuno che non ha mai amato un altro uomo, che è un uomo e che fa ricorso ai fatti empirici che lo proveranno. Ma la letteralizzazione dell'anatomia non solo non dimostra nulla ma costituisce anche una restrizione letteralizzante del piacere a quell'organo assunto a campione in quanto segno dell'identità maschile. L'amore per il padre viene depositato nel pene, salvaguardato attraverso una negazione inaccessibile e il desiderio, ora incentrato su quel pene, ha come sua struttura e compito quella continua negazione. Infatti, la «donna in quanto oggetto» deve essere il segno che lui non ha mai provato non solo il desiderio omosessuale ma neanche il dolore per la sua perdita. La «donna in quanto segno» deve effettivamente dislocare e occultare quella storia pre-eterosessuale a favore di una che consacri un'eterosessualità senza discontinuità.

V. *Riformulare il divieto come potere*

Per quanto la critica genealogica foucaultiana del fondazionalismo abbia guidato la lettura di Lévi-Strauss, di Freud, e della matrice eterosessuale che ho proposto qui sopra, è ora necessaria una comprensione ancora più precisa del modo in cui la legge della psicoanalisi nella sua dimensione giuridica, ovvero la rimozione, produca e faccia proliferare i generi che cerca di tenere sotto controllo. Le teorie femministe hanno guardato al resoconto psicoanalitico della differenza sessuale, anche perché le dinamiche edipiche e pre-edipiche sembrano offrire la possibilità di delineare una costruzione primaria del genere. Il divieto dell'incesto, che prescrive e sancisce le posizioni gerarchiche e binarie di genere, può essere ripensato come un potere produttivo che genera inavvertitamente diverse configurazioni culturali di genere? Il tabù dell'incesto è soggetto alla critica delle ipotesi repressive fornita da Foucault? Quale potrebbe essere la messa in campo da parte femminista di tale critica? Questa critica riuscirebbe a mobilitare il progetto di confondere le restrizioni binarie imposte dalla matrice eterosessuale al sesso/genere? Una delle più autorevoli letture femministe di Lévi-Strauss, di Lacan e di Freud è senz'altro quella proposta da Gayle Rubin nell'articolo *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, pubblicato nel 1975¹⁴⁷. Sebbene il nome di Foucault non compaia nel testo, Rubin prepara efficacemente il terreno per una critica foucaultiana. Il fatto che lei stessa successivamente, nel suo lavoro nell'ambito della teoria sessuale radicale, faccia proprie le tesi di Foucault solleva retrospettivamente la questione di come quell'articolo fondamentale potrebbe essere riscritto in una cornice foucaultiana.

L'analisi foucaultiana delle capacità culturalmente produttive della legge del divieto trova evidentemente appoggio nella teoria già circolante sulla sublimazione che Freud articola nel *Disagio della civiltà* e che Marcuse riformula in *Eros e civiltà*. Freud e Marcuse individuano gli effetti produttivi della sublimazione, affermando che artefatti e istituzioni culturali sono gli effetti dell'Eros sublimato. Anche se Freud considera la sublimazione della sessualità come qualcosa che produce un «disagio» generale, Marcuse subordina in termini chiave platonici l'Eros al Logos e vede nell'atto della sublimazione l'espressione più soddisfacente dello spirito umano. Pur divergendo radicalmente da queste teorie della sublimazione, Foucault sostiene l'idea di una legge produttiva ma senza postulare un desiderio originario; il funzionamento della legge viene giustificato e consolidato attraverso la costruzione di una descrizione narrativa della sua stessa genealogia che ne maschera efficacemente l'immersione nelle relazioni di potere. Il tabù dell'incesto, dunque, non reprimerrebbe delle predisposizioni primarie, ma creerebbe proprio la distinzione tra predisposizioni «primarie» e «secondarie», per descrivere e riprodurre la distinzione tra un'eterosessualità legittima e un'omosessualità illegittima. Quindi, se concepiamo il tabù dell'incesto come primariamente produttivo nei suoi effetti, allora il divieto che fonda il «soggetto» e sopravvive in quanto legge del suo desiderio diventa lo strumento attraverso il quale l'identità, e in particolare l'identità di genere viene costituita.

Nel sottolineare come il tabù dell'incesto sia insieme un divieto e una sanzione, Rubin scrive:

[...] il tabù dell'incesto impone lo scopo sociale dell'esogamia e dell'alleanza con eventi biologici quali il sesso e la procreazione. Il tabù dell'incesto divide l'universo della scelta sessuale in categorie di partner sessuali permessi e proibiti¹⁴⁸.

Dato che tutte le culture cercano di riprodurre se stesse, e dato che la particolare identità sociale del gruppo parentale deve essere preservata, l'esogamia è istituita come anche l'eterosessualità esogamica, quale suo presupposto. Quindi, il tabù dell'incesto non solo proibisce unioni sessuali tra membri della stessa linea di parentela, ma implica anche un tabù contro l'omosessualità. Scrive

Rubin:

Il tabù dell'incesto presuppone un tabù dell'omosessualità che è precedente e meno articolato. Un divieto di *alcune* unioni eterosessuali dà per scontato un tabù contro le unioni *non* eterosessuali. Il genere non è solo un'identificazione con un sesso; esso comporta anche il fatto che il desiderio sessuale sia diretto verso l'altro sesso. La divisione sessuale del lavoro è implicata in entrambi gli aspetti del genere – maschile e femminile, li crea, e li crea eterosessuali¹⁴⁹.

Rubin considera la psicoanalisi, in particolare nella sua incarnazione lacaniana, come un complemento della descrizione delle relazioni di parentela di Lévi-Strauss. Più precisamente, ritiene che «il sistema sesso/genere», il meccanismo culturale regolamentato per trasformare maschi e femmine biologiche in generi distinti e gerarchizzati, sia autorizzato dalle istituzioni culturali (la famiglia, le forme residuali di «scambio di donne», l'eterosessualità obbligatoria) e allo stesso tempo inculcato attraverso le leggi che strutturano e stimolano lo sviluppo psichico individuale. Dunque, il complesso di Edipo esemplifica ed esegue il tabù culturale dell'incesto, sfociando in una identificazione di genere astratta e nel corollario di una predisposizione eterosessuale. Nel suo saggio, Rubin sostiene inoltre che, prima della trasformazione di un maschio o di una femmina biologici in un uomo o in una donna con connotazioni di genere, «ogni bambina/o ha in se tutte le possibilità sessuali disponibili all'espressione umana»¹⁵⁰.

Il tentativo di individuare e descrivere una sessualità «davanti alla legge» come bisessualità primaria o come poliformismo ideale e libero, implica che la legge preceda la sessualità. In quanto restrizione di una pienezza originaria, la legge interdice alcune serie di possibilità sessuali pre-punitive e ne sanziona altre. Ma se applichiamo la critica foucaultiana dell'ipotesi repressiva al tabù dell'incesto, legge repressiva per eccellenza, allora vediamo che la legge produce *sia* l'eterosessualità sanzionata *sia* l'omosessualità trasgressiva. Entrambe sono davvero *effetti*, temporalmente e ontologicamente successivi alla legge, e l'illusione di una sessualità «davanti alla legge» è essa stessa la creazione di tale legge.

Il saggio di Rubin rimane legato a una distinzione tra sesso e genere che presuppone la realtà ontologica, distinta e antecedente, di un «sesso» che viene rielaborato in nome della legge, vale a dire successivamente trasformato in genere. Questa narrazione dell'acquisizione del genere implica un certo ordine temporale degli eventi, che presuppone che chi narra sia in qualche modo nella posizione di «sapere» ciò che sta prima o davanti alla legge come anche ciò che viene dopo. E tuttavia la narrazione ha luogo all'interno di un linguaggio che a rigor di termini viene dopo la legge, che è conseguenza della legge, e che dunque si sviluppa a partire da un punto di vista posticipato e retrospettivo. Se questo linguaggio è strutturato dalla legge e la legge viene esemplificata, addirittura attuata nel linguaggio, allora la descrizione, la narrazione, non può sapere che cosa sta fuori di essa (vale a dire che cosa è anteriore [*prior*] alla legge), e per giunta la descrizione di quel «prima» sarà sempre al servizio del «dopo». In altre parole, non solo la narrazione rivendica la possibilità di avere accesso a un «prima» da cui è per definizione preclusa (in virtù della sua natura linguistica), ma anche la descrizione del «prima» ha luogo nei termini del «dopo» e di conseguenza diventa un'attenuazione della legge stessa in direzione del luogo della sua assenza.

Per quanto sostenga che per l'infante pre-edipico/a esiste un universo illimitato di possibilità sessuali, Rubin non sottoscrive l'idea di una bisessualità primaria. In effetti, la bisessualità è conseguenza di pratiche con cui i bambini e le bambine vengono cresciuti/e, in cui genitori di entrambi i sessi sono presenti e occupati/e contemporaneamente nella cura dei figli e delle figlie e in cui il ripudio della femminilità non funziona più né per gli uomini né per le donne quale precondizione dell'identità di genere¹⁵¹. Quando invoca una «rivoluzione nella parentela», Rubin

prevede che venga estirpato lo scambio delle donne, le cui tracce sono evidenti non solo nell'istituzionalizzazione contemporanea dell'eterosessualità ma anche nelle norme psichiche residuali (l'istituzionalizzazione della psiche) che sanciscono e costruiscono la sessualità e l'identità di genere in termini eterosessuali. Con il venir meno del carattere coattivo dell'eterosessualità e con il contemporaneo emergere delle possibilità culturali di comportamenti e identità bisessuali e omosessuali, Rubin prevede che il genere stesso possa essere rovesciato¹⁵². Così come il genere è la trasformazione culturale di una polisessualità biologica in una eterosessualità imposta culturalmente, e così come tale eterosessualità schiera identità di genere distinte e gerarchizzate per raggiungere i suoi scopi, il venir meno del carattere coattivo dell'eterosessualità implicherebbe, secondo Rubin, il corollario del venir meno del genere stesso. Il fatto che il genere possa o non possa essere del tutto estirpato e il senso in cui questo «venir meno» del genere sia immaginabile culturalmente sono implicazioni della sua analisi stimolanti, ma non del tutto chiarite.

La tesi di Rubin poggia sulla possibilità che la legge sia effettivamente rovesciata e che l'interpretazione culturale di corpi sessuati differentemente possa svilupparsi idealmente, senza fare riferimento alla disparità di genere. Appare evidente che i sistemi dell'eterosessualità obbligatoria possano variare, e in effetti sono cambiati, e che lo scambio delle donne, in qualunque forma residuale esso avvenga, non sempre determini lo scambio eterosessuale; da questo punto di vista, Rubin riconosce le implicazioni misogine dello strutturalismo notoriamente non diacronico di Lévi-Strauss. Ma che cosa la porta a concludere che il genere è solo una funzione dell'eterosessualità obbligatoria e che senza tale coattività il campo dei corpi non sarebbe più marcato in termini connotati dal punto di vista di genere? È evidente che Rubin ha già previsto un mondo sessuale alternativo, un mondo attribuito a una fase utopica nello sviluppo infantile, un «prima/davanti» alla legge che promette di riaffiorare «dopo» la fine o la dispersione di tale legge. Come potremmo rivedere questa narrazione dell'acquisizione del genere, alla luce delle critiche di Foucault e Derrida sulla possibilità di conoscere o fare riferimento a un «prima/davanti»? Se respingiamo il postulato di una sessualità ideale, che precede il tabù dell'incesto, e se rifiutiamo anche la premessa strutturalista della permanenza culturale di tale tabù, quale relazione tra sessualità e legge ci rimane per la descrizione del genere? Dobbiamo ricorrere a uno stato di maggiore felicità prima della e davanti alla legge per sostenere che le attuali relazioni di genere e la produzione punitiva dell'identità di genere sono oppressive?

Foucault, nella sua critica dell'ipotesi repressiva, condotta nel primo volume della *Storia della sessualità*, sostiene che (a) la «legge» strutturalista potrebbe essere intesa come una delle formazioni di *potere*, una sua specifica configurazione storica e che (b) si potrebbe intendere la legge come qualcosa che produce o genera quel desiderio che si presume reprimere. L'oggetto della rimozione non è il *desiderio* che viene preso a oggetto manifesto, ma le configurazioni multiple del potere stesso, la cui vera e propria pluralità dislocherebbe l'apparente universalità e necessità della legge nella sua dimensione giuridica o repressiva. In altre parole, il desiderio e la sua rimozione sono occasione di consolidamento delle strutture giuridiche; il desiderio viene fabbricato e vietato quale gesto simbolico rituale attraverso il quale il modello giuridico esercita e consolida il proprio potere.

Il tabù dell'incesto è la legge nella sua dimensione giuridica che si presume vieti i desideri incestuosi e, insieme, costruisca determinate soggettività di genere attraverso il meccanismo dell'identificazione coattiva. Ma che cosa ne garantisce l'universalità e la necessità? Ovviamente esistono dibattiti antropologici che sostengono o smentiscono l'universalità del tabù dell'incesto¹⁵³, ed esiste anche una polemica derivata sulle implicazioni, sempre che ce ne siano, della rivendicazione di universalità rispetto al significato dei processi sociali¹⁵⁴. Sostenere che la legge è

universale non significa sostenere che operi allo stesso modo in diverse culture o che determini la vita sociale in modo unilaterale. Infatti, attribuire universalità a una legge può semplicemente implicare che questa operi come una struttura dominante entro cui hanno luogo le relazioni sociali. Di più, sostenere la presenza universale della legge nella vita sociale non significa affatto sostenere che essa esista in ogni aspetto della forma sociale in esame; significa tutt'al più che in ogni forma sociale la legge esiste e opera da qualche parte.

Il mio compito qui non è di mostrare che esistono culture nelle quali il tabù dell'incesto in quanto tale non è operativo, ma di sottolineare la generatività, non solo lo statuto giuridico, di tale tabù, i luoghi in cui è operativo. In altre parole, il tabù non solo vieta e detta la sessualità in determinate forme, ma anche, inavvertitamente, produce una varietà di desideri e identità sostitutive che non sono affatto limitate preliminarmente, se non per il fatto di essere in un certo senso dei «sostituti». Se applichiamo la critica foucaultiana al tabù dell'incesto, allora sembra che il tabù e il desiderio originario per la madre e per il padre possano essere storicizzati in modi che resistono all'universalità formulare di Lacan. Si potrebbe pensare il tabù come qualcosa che crea e sostiene il desiderio per la madre e per il padre così come la dislocazione obbligatoria di tale desiderio. L'idea di una sessualità «originaria», per sempre repressa e proibita, diventa allora una produzione della legge che successivamente funziona come suo divieto. Se la madre rappresenta il desiderio originario, e questo potrebbe benissimo essere vero per una vasta gamma di coabitazioni domestiche tardo-capitaliste, allora si tratta di un desiderio che è prodotto e vietato nei termini di quello specifico contesto culturale. In altre parole, la legge che vieta quell'unione è la medesima legge che la sollecita, e non è dunque più possibile isolare la funzione repressiva del tabù giuridico dell'incesto da quella produttiva.

Chiaramente la teoria psicoanalitica ha sempre riconosciuto la funzione produttiva del tabù dell'incesto; è questo che crea il desiderio eterosessuale e l'identità di genere distinta. La psicoanalisi è sempre stata chiara sul fatto che il tabù dell'incesto nel produrre il genere e il desiderio non sempre opera nei modi in cui intendeva farlo. L'esempio di un complesso edipico negativo è solo una delle occasioni in cui il divieto dell'incesto è evidentemente più forte verso il genitore del sesso opposto rispetto al genitore dello stesso sesso, così che il genitore proibito diventa la figura con cui ci si identifica. Ma come si potrebbe ri-descrivere questo esempio all'interno della concezione del tabù dell'incesto che lo considera nel suo aspetto giuridico e generativo? Il desiderio provato per il genitore che, sottoposto a tabù, diventa figura di identificazione è prodotto e negato dallo stesso meccanismo di potere. Ma a quale scopo? Se il tabù dell'incesto regola la produzione di identità di genere distinte, e se quella distinzione richiede il divieto e la sanzione dell'eterosessualità, allora l'omosessualità appare come un desiderio che deve essere prodotto per poter rimanere rimosso. In altre parole, l'eterosessualità, per poter rimanere intatta quale forma sociale distinta, *implica* una concezione intelligibile di omosessualità e insieme implica un divieto di quella stessa concezione che la rende culturalmente inintelligibile. All'interno della psicoanalisi, la bisessualità e l'omosessualità sono considerate come predisposizioni libidiche primarie, mentre l'eterosessualità è la faticosa costruzione basata sulla loro graduale rimozione. Se questa dottrina sembra avere in sé una possibilità di sovversione, la costruzione discorsiva della bisessualità e dell'omosessualità nella letteratura psicoanalitica confuta la tesi del suo statuto preculturale. La discussione del lessico delle predisposizioni bisessuali, sopra esposta, ne rappresenta un esempio significativo¹⁵⁵.

La bisessualità che si presume stia «fuori» dal Simbolico e funzioni come luogo della sovversione

è, in realtà, una costruzione interna a quel discorso costitutivo, la costruzione di un «fuori» che è comunque pienamente «dentro», non una possibilità oltre la cultura, ma una possibilità culturale concreta che viene respinta e ri-descritta come impossibile. Ciò che rimane «impensabile» e «indicibile» nei termini di una forma culturale esistente non necessariamente è ciò che viene escluso dalla matrice di intelligibilità di quella forma; al contrario, è ciò che viene marginalizzato, non ciò che viene escluso, a costituire la possibilità culturale che invoca il timore o, perlomeno, la perdita delle sanzioni. Non avere riconoscimento sociale in quanto veri/e eterosessuali significa perdere una possibile identità sociale e forse acquisirne una che è radicalmente meno sanzionata. L'«impensabile» è dunque pienamente interno alla cultura, ma è del tutto escluso dalla cultura *dominante*. La teoria che assume che la bisessualità o l'omosessualità siano un «prima» rispetto alla cultura, e che poi pone quell'«essere prima» come la fonte di una sovversione pre-discorsiva, ostacola efficacemente dall'interno della cultura quella stessa sovversione che difende e da cui si difende con ambivalenza. Come sosterrò rispetto a Kristeva, la sovversione diventa così un gesto futile, intrapreso solo secondo una modalità estetica derealizzata, che non può mai essere tradotta in altre pratiche culturali.

Nel caso del tabù dell'incesto, Lacan sostiene che il desiderio (contrapposto al bisogno) viene istituito attraverso tale legge. L'esistenza «intelligibile» nel Simbolico implica l'istituzionalizzazione del desiderio come anche la sua insoddisfazione, conseguenza necessaria della repressione del piacere e del bisogno *originari* associati al corpo materno. Questo piacere pieno, che abita il desiderio come ciò che esso non può mai raggiungere è il ricordo irrecuperabile del piacere che sta prima della e davanti alla legge. Lacan dice chiaramente che tale piacere è solo una fantasia ricorrente negli infiniti fantasmi del desiderio. Ma in che senso il fantasma, cui anche è proibito il recupero letterale di un piacere originario, è la costituzione di una fantasia di «originarietà», che potrebbe o meno corrispondere a uno stato libidico letterale? Di più, in che misura si può dirimere il problema nei termini della teoria lacaniana? Una dislocazione o una sostituzione può essere intesa come tale solo in relazione a un originale, che in questo caso non può mai essere recuperato o conosciuto. Questa origine speculativa è sempre costituita da una speculazione condotta a partire da una posizione retrospettiva, da cui assume il carattere di un ideale. La santificazione di questo «oltre» del piacere viene istituita facendo appello a un ordine simbolico essenzialmente immutabile¹⁵⁶. Di più, la messa in scena del Simbolico, del desiderio, dell'istituzione della differenza sessuale, va letta come un'economia di significazione autoreferenziale che esercita il potere nel delimitare ciò che può o non può essere pensato nei termini dell'intelligibilità culturale. Chiamare in causa la distinzione tra ciò che è «prima» e ciò che è «durante» la cultura rappresenta un modo per escludere da subito delle possibilità culturali. L'«ordine delle apparenze», la temporalità fondativa della descrizione, nella misura in cui sfida la coerenza narrativa introducendo la frattura nel soggetto e la *fêlure* nel desiderio, preistituisce una coerenza sul piano dell'esposizione temporale. Così, questa strategia narrativa, che ruota attorno alla distinzione tra un'origine irrecuperabile e un presente perpetuamente dislocato, fa convergere tutti i suoi sforzi nel tentativo di ritrovare quell'origine in nome di una sovversione inevitabilmente posticipata.

⁷⁷ Mentre scrivo questo capitolo, in questo semestre, sto insegnando *Nella colonia penale* di Kafka, in cui viene descritto uno strumento di tortura che presenta un'interessante analogia con il campo contemporaneo del potere e con il potere maschilista in particolare. La narrazione esita ripetutamente nel suo tentativo di raccontare la storia che custodirebbe quello strumento come parte vitale di una tradizione. Le origini non possono essere recuperate, e la mappa che potrebbe ricondurre a esse è diventata illeggibile con il tempo. Coloro cui la mappa potrebbe essere spiegata non parlano la stessa lingua e non possono ricorrere a una traduzione. In realtà, la macchina stessa non può essere totalmente immaginata; il modo in cui le sue parti si incastrano non è immaginabile, tanto che chi legge è costretto/a a immaginare il suo stato di frammentazione senza poter ricorrere a una nozione ideale della sua integrità. Questa sembra

un'emanazione letteraria della nozione foucaultiana secondo la quale il potere è diventato così diffuso da non esistere più come una sistemica totalità. Derrida interroga la problematica autorità di tale legge nel contesto di *Davanti alla legge* di Kafka nel saggio *Before the Law*, pubblicato in A. Udoff (a cura di), *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings*, Indiana U.P., Bloomington 1987. Egli sottolinea la radicale ingiustificabilità di questa repressione attraverso una ricapitolazione narrativa di un tempo che viene prima della (o sta davanti alla) legge. Significativamente, rimane impossibile articolare una critica di quella legge ricorrendo a un tempo davanti alla legge [l'inglese «before», che rimanda continuamente in Butler al riferimento kafkiano e alla lettura che ne ha dato Derrida, contiene in sé una doppia dimensione, spaziale e temporale (*prima/davanti*), che questa traduzione ha cercato di evidenziare (*N.d.T.*)].

⁷⁸ Cfr. C. MacCormack, M. Strathern (a cura di), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge U.P., New York 1980.

⁷⁹ Per una discussione più ampia di queste problematiche, cfr. il capitolo di Donna Haraway, *Gender for a Marxist Dictionary: the Sexual Politics of a World*, in *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1990, pp. 127-148.

⁸⁰ Gayle Rubin parla ampiamente di questo processo in *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex* in R.R. Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210. Il suo saggio diventerà un punto focale più avanti in questo capitolo. Rubin usa la nozione della sposa come dono traendola dal *Saggio sul dono* di Mauss per mostrare come le donne concepite quali oggetti di scambio effettivamente consolidino e definiscano il legame sociale tra uomini.

⁸¹ Cfr. C. Lévi-Strauss, *I principi della parentela*, in *Le strutture elementari della parentela* (1949), Feltrinelli, Milano 2003, p. 635.

⁸² Cfr. J. Derrida, *Struttura, segno e gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 1980, pp. 359-376; Id., *Linguistica e grammatologia*, in *Della Grammatologia* (1967), Jaca Book, Milano 1969; Id., *La différance*, in *Margini della filosofia* (1972), Einaudi, Torino 1997, pp. 27-59.

⁸³ Cfr. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 615.

⁸⁴ L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 98-100.

⁸⁵ Si potrebbe prendere in considerazione l'analisi letteraria proposta da Eve Sedgwick in *Between Men: English Literature and Homosocial Desire* (Columbia U.P., New York 1985) alla luce della descrizione di Lévi-Strauss delle strutture di reciprocità all'interno della parentela. Sedgwick sostiene che le attenzioni adulatorie rivolte alle donne nella poesia romantica sono una deviazione e un'elaborazione del desiderio omosociale maschile. Le donne sono oggetti poetici di scambio, nel senso che esse mediano la relazione del desiderio non riconosciuto tra uomini come oggetto del discorso apparentemente esplicito.

⁸⁶ Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 615.

⁸⁷ Ivi, p. 635.

⁸⁸ L. Irigaray, *Sessi e genealogie* (1987), La tartaruga, Milano 1989.

⁸⁹ Cfr. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 629.

⁹⁰ *Ibidem*. Chiaramente, Lévi-Strauss perde l'occasione di analizzare l'incesto allo stesso tempo come fantasia e come pratica sociale, visto che le due cose assolutamente non si escludono a vicenda.

⁹¹ Essere il Fallo significa «incarnare» il Fallo come luogo in cui esso penetra, ma anche significare la promessa di un ritorno alla *jouissance* preindividuale che caratterizza la relazione indifferenziata con la madre.

⁹² Dedico all'appropriazione da parte di Lacan della dialettica hegeliana servo-padrone un paragrafo intitolato *Lacan: l'opacità del desiderio*, in *Soggetti del desiderio* (1987), Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 207-227.

⁹³ Freud ha inteso l'acquisizione della femminilità come qualcosa che richiedeva una doppia ondata di rimozione: *la ragazza* deve non solo trasferire affetto libidinale dalla madre al padre, ma anche sostituire il desiderio per il padre in un oggetto più accettabile. Per una descrizione che getta un'ombra quasi mitica sulla teoria freudiana, cfr. S. Kofman, *L'enigma donna: la sessualità femminile nei testi di Freud* (1980), Bompiani, Milano 1982, pp. 129-133.

⁹⁴ J. Lacan, *La significazione del fallo: die Bedeutung des Phallus*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 682-693 [691].

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Cfr. L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso* (1977), Feltrinelli, Milano 1990.

⁹⁸ La letteratura femminista sulla mascherata è ampia e diversificata; il mio tentativo qui si limita a un'analisi della mascherata in relazione alla problematica dell'espressione e della performatività. In altre parole, la questione è se la mascherata celi una femminilità che potrebbe essere intesa come genuina o autentica, oppure se la mascherata non sia il mezzo attraverso il quale vengono prodotte la femminilità e le discussioni sulla sua autenticità. Per una discussione più ampia dell'appropriazione femminista della mascherata, cfr. M.A. Doane, *The Desire to Desire: the Woman's Film of the 1940s*, Indiana U.P., Bloomington 1987; Ead., *Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator*, in «Screen», XXIII, 1982, 3-4, pp. 74-87; Ead., *Woman's Stake: Filming the Female Body*, in «October», XVII, estate 1981. Gayatri Spivak fornisce una lettura provocatoria della donna come mascherata che si basa su Nietzsche e Derrida in *Displacement and the Discourse of Woman*, in M. Krupnick (a cura di), *Displacement: Derrida and After*, Indiana U.P., Bloomington 1983; cfr. anche M. Russo, *Female Grotesques Carnival and Theory*, University of Wisconsin-Center for Twentieth-Century Studies, Milwaukee 1985.

⁹⁹ Lacan, *La significazione del fallo: die Bedeutung des Phallus*, cit., pp. 691-692.

¹⁰⁰ Ivi, p. 693.

¹⁰¹ Nel prossimo paragrafo di questo capitolo, intitolato *Freud e la melanconia del genere*, provo a delineare il significato centrale della melanconia come conseguenza di un dolore sconosciuto con riferimento al tabù dell'incesto, che fonda le posizioni sessuali e il genere istituendo determinate forme di perdite sconosciute.

¹⁰² Lacan, *La significazione del fallo: die Bedeutung des Phallus*, cit., pp. 692-693.

¹⁰³ Ivi, p. 693.

¹⁰⁴ Significativamente, la discussione sulla lesbica nel testo di Lacan è contigua a quella sulla frigidità, quasi a suggerire metonimicamente che il lesbismo costituisce la negazione della sessualità. Chiaramente, è necessaria un'ulteriore lettura dell'operare della negazione in questo testo.

¹⁰⁵ J. Rivière, *La femminilità come travestimento*, in *Il mondo interno. Scritti 1920-1958*, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 88-100. L'articolo fu pubblicato per la prima volta in «The International Journal of Psycho-Analysis», X, 1929, pp. 303-313. Vedi anche il saggio di Stephen Heath intitolato *Joan Rivière and the Masquerade* che segue quello di Rivière nell'edizione inglese curata da V. Burgin, J. Donald e C. Kaplan, *Formations of Fantasy*, Methuen, London-New York 1986, pp. 45-61.

¹⁰⁶ Rivière, *La femminilità come travestimento*, cit., p. 88.

¹⁰⁷ Per una confutazione contemporanea di tali evidenti inferenze, cfr. E. Newton, S. Walton, *The Misunderstanding. Toward a More Precise Sexual Vocabulary*, in C. Vance (a cura di), *Pleasure and Danger*, Routledge, Boston 1984, pp. 242-250. Newton e Walton distinguono tra identità erotiche, ruoli erotici e atti erotici e mostrano come possano esistere radicali discontinuità tra stili di desiderio e stili di genere tali che le preferenze erotiche non possono essere direttamente dedotte dalla rappresentazione di un'identità erotica in contesti sociali. Sebbene trovi le loro analisi utili (e coraggiose), mi chiedo se categorie come queste non siano esse stesse specifiche di determinati contesti discorsivi e se quel tipo di frammentazione della sessualità in parti componenti non abbia un senso solo come controstrategia di rifiuto della riduttiva unificazione di questi termini.

¹⁰⁸ La nozione di *orientamento* sessuale è stata abilmente messa in dubbio da bell hooks in *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston 1984. Bell hooks sostiene che si tratti di una reificazione che è un finto segno di apertura a tutti i membri del sesso che è designato come l'oggetto del desiderio. Anche se bell hooks critica il termine perché mette in dubbio l'autonomia della persona da esso descritta, vorrei sottolineare che gli «orientamenti» di per sé non sono mai, o solo raramente, alcunché di fisso. Ovviamente possono cambiare nel tempo e sono aperti a riformulazioni culturali che non sono assolutamente univoche.

¹⁰⁹ Rivière, *La femminilità come travestimento*, cit., p. 88.

¹¹⁰ Ivi, pp. 88-89.

¹¹¹ Ivi, p. 91.

¹¹² Ivi, p. 92.

¹¹³ Heath, *Joan Rivière and the Masquerade*, cit., pp. 45-61.

¹¹⁴ Stephen Heath evidenzia che la situazione che Rivière affronta come intellettuale donna in lotta per un riconoscimento da parte dell'*establishment* psicoanalitico suggerisce forti paralleli, se non una definitiva identificazione, con la paziente che essa descrive nell'articolo.

¹¹⁵ Cfr. J. Mitchell, J. Rose (a cura di), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, MacMillan, London 1982, p.

¹¹⁶ Rose, *Introduction-II*, in *Feminine Sexuality*, cit., p. 44.

¹¹⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora* (1972-1973), Einaudi, Torino 2011, p. 31.

¹¹⁸ Ivi, p. 55.

¹¹⁹ Rose critica il lavoro di Moustapha Safouan in particolare perché non riesce a capire l'incommensurabilità che intercorre tra il Simbolico e il reale. Cfr. il suo *La sessualità femminile nella dottrina freudiana* (1976), Garzanti, Milano 1980. Devo molto a Elizabeth Weed per aver discusso con me dell'impeto contrario allo sviluppo in Lacan.

¹²⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano 1984, Prima dissertazione: «Buono e malvagio», «buono e cattivo», per l'analisi della morale degli schiavi. Qui, come ovunque nella sua opera, Nietzsche afferma che Dio è creato dalla volontà di potenza come atto di auto-degradazione e che il recupero della volontà di potenza da questa costruzione mentale di auto-sottomissione diventa possibile se si rivendicano gli stessi poteri creativi che hanno prodotto il pensiero di Dio e, paradossalmente, la mancanza umana di potere. *Sorvegliare e punire* di Foucault è chiaramente basato sulla *Genealogia della morale*, più chiaramente ancora sulla seconda dissertazione, così come su *Aurora, Pensieri sui pregiudizi morali* (1881), sempre di Nietzsche. Anche la distinzione foucaultiana tra potere produttivo e potere giuridico è chiaramente radicata nell'analisi che Nietzsche fa dell'auto-sottomissione al potere. In termini foucaultiani, la costruzione della dimensione giuridica della legge è l'effetto del potere produttivo, ma si tratta di una costruzione nella quale il potere produttivo istituisce il suo stesso occultamento e la sua stessa subordinazione. La critica foucaultiana a Lacan [cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1997, pp. 72-73] e l'ipotesi repressiva generalmente sono incentrate sullo statuto di sovradeterminazione della dimensione giuridica della legge.

¹²¹ Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, cit., pp. 61-67.

¹²² Cfr. J. Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art* a cura di L. Roudiez, Columbia U.P., New York 1980 [il testo inglese cui fa riferimento Butler presenta una scelta di saggi tradotti in italiano in *Semeiotike: ricerche per una semanalisi* (1969), Feltrinelli, Milano 1978, *Materia e senso: pratiche significative e teoria del linguaggio* (1977), Einaudi, Torino 1980 e *Sole nero: depressione e malinconia* (1987), Feltrinelli, Milano 1988 (N.d.T.)]. La lettura che Kristeva dà della melanconia in quest'ultimo testo è basata in parte sugli scritti di Melanie Klein. La melanconia è l'impulso matricida rivolto contro il soggetto femminile e quindi è connesso con il problema del masochismo. Kristeva sembra accettare la nozione di aggressività primaria in questo testo e differenziare i sessi in base all'oggetto primario dell'aggressività e in base al modo in cui essi rifiutano di commettere gli omicidi che nel loro profondo vogliono commettere. La posizione maschile, perciò, è intesa come un sadismo diretto esternamente, laddove quella femminile è un masochismo diretto internamente. Per Kristeva, la melanconia è una «tristezza voluttuosa» che sembra legata alla produzione sublimata dell'arte. La più alta forma di questa sublimazione sembra incentrarsi sulla sofferenza che è la sua origine. Di conseguenza, Kristeva conclude il suo libro, bruscamente e un po' polemicamente, esaltando le grandi opere del modernismo che articolano la struttura tragica dell'azione umana e condannando lo sforzo postmoderno di affermare, anziché soffrire, le frammentazioni contemporanee della psiche. Per una discussione sul ruolo della melanconia in *Maternità in Giovanni Bellini* [trad. it. in «Donna Woman Femme», 1978, 6/7, pp. 113-142] cfr. il cap. 3, par. I, di questo libro: *La politica del corpo di Julia Kristeva*.

¹²³ Cfr. S. Freud, *L'Io e il Super-io (ideale dell'Io)*, in *Io e l'Es*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1977, vol. IX, pp. 491-501, per la discussione freudiana del lutto e della melanconia e della loro relazione con l'Io e con la formazione del carattere, nonché per la trattazione delle risoluzioni alternative al complesso di Edipo. Sono grata a Paul Schwaber per avermi suggerito questo capitolo. Cfr. S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Opere*, cit., vol. VIII, pp. 102-118.

¹²⁴ Ivi, p. 116.

¹²⁵ Per un'interessante discussione dell'«identificazione», cfr. R. Wollheim, *Identification and Imagination: The Inner Structure of a Psychic Mechanism*, in Id. (a cura di), *Freud: A Collection of Critical Essays*, Anchor Press, Garden City 1974, pp. 172-195.

¹²⁶ Freud, *Lutto e melanconia*, cit., p. 109.

¹²⁷ Id., *L'Io e l'Es*, cit., p. 491.

¹²⁸ Ivi, p. 492.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Ivi, p. 494.

¹³¹ *Ibidem*.

- ¹³² Ivi, pp. 495-496.
- ¹³³ Ivi, p. 495.
- ¹³⁴ Id., *Lutto e melanconia*, cit., p. 107.
- ¹³⁵ Id., *L'Io e l'Es*, cit., p. 492.
- ¹³⁶ Nicolas Abraham e Maria Torok rappresentano un'eccezione rispetto a questa fusione di lutto e melanconia. Vedi *infra*, n. 66.
- ¹³⁷ Freud, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 492-493.
- ¹³⁸ Per una teoria psicoanalitica che argomenta a favore di una distinzione tra il Super-io come meccanismo di punizione e l'ideale dell'Io (come idealizzazione al servizio di un desiderio narcisistico), una distinzione che Freud non fa con chiarezza in *L'Io e l'Es*, si potrebbe consultare J. Chasseguet-Smirgel, *L'ideale dell'Io: saggio psicoanalitico sulla malattia d'idealità* (1975), Raffaello Cortina, Milano 1991. Il testo di Chasseguet-Smirgel adotta un modello ingenuo dello sviluppo della sessualità che avvilita l'omosessualità e ingaggia una polemica continua contro il femminismo e contro Lacan.
- ¹³⁹ S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 496-497.
- ¹⁴⁰ Cfr. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 10-11.
- ¹⁴¹ R. Schafer, *A New Language for Psycho-Analysis* Yale U.P., New Haven 1976, p. 162. Interessanti anche le prime distinzioni di Schafer tra vari tipi di interiorizzazione – introiezione, incorporazione, identificazione – in R. Schafer, *Aspetti dell'interiorizzazione* (1968), Armando, Roma 1972. Per una storia psicoanalitica dei termini interiorizzazione e identificazione, cfr. W.W. Meissner, *Internalization in Psychoanalysis*, International Universities Press, New York 1968.
- ¹⁴² Questa discussione di Abraham e Torok fa riferimento a N. Abraham, M. Torok, *Lutto o melanconia. Introiettare-incorporare*, in *La scorza e il nocciolo* (1987), Borla, Roma 1993. Parte di questa discussione si può trovare in inglese anche in N. Abraham, M. Torok *Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia*, in S. Lebovici, D. Widlocher (a cura di), *Psychoanalysis in France*, International Universities Press, New York 1980, pp. 3-16. Vedi anche degli stessi autori *Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology*, in F. Meltzer (a cura di), *The Trial(s) of Psychoanalysis*, University of Chicago Press, Chicago 1987, pp. 75-80 e *A Poetics of Psychoanalysis: The Lost Object-Me*, in «Substance», XLIII, 1984, pp. 3-18.
- ¹⁴³ Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, cit., p. 63.
- ¹⁴⁴ Cfr. Schafer, *A New Language for Psycho-Analysis* cit., p. 177. In questo e nel suo lavoro precedente (*Aspects of Internalization*, International Universities Press, New York 1968) Schafer chiarisce il fatto che i tropi degli spazi interiorizzati sono costruzioni fantasmatiche, ma non processi. Questo coincide chiaramente e in modo interessante con le tesi proposte da Nicholas Abraham e Maria Torok, secondo cui «incorporare è semplicemente una fantasia che rassicura l'Io» (Abraham, Torok, *Introjection-Incorporation*, cit., p. 5).
- ¹⁴⁵ Chiaramente, questo è il fondamento teorico di Monique Wittig nel suo *Il corpo lesbico* (1973), Edizioni delle donne, Roma 1976 che suggerisce che il corpo femminile eterosessualizzato è compartimentalizzato e trasformato in qualcosa che non risponde sessualmente. Lo smembrare e rimettere assieme i pezzi di quel corpo durante il rapporto sessuale lesbico mette in atto l'«inversione» che rivela il cosiddetto corpo integrato come del tutto disintegrato e de-erotizzato e il corpo «letteralmente» disintegrato come capace di piacere sessuale in tutte le superfici del corpo. Significativamente, non ci sono superfici stabili in quei corpi, poiché il principio politico dell'eterosessualità obbligatoria è inteso come qualcosa che determina che cosa valga come corpo intero, completo e anatomicamente distinto. La narrazione di Wittig (che è sin da subito un'anti-narrazione) rimette in discussione queste nozioni costruite culturalmente dell'integrità del corpo.
- ¹⁴⁶ Questa nozione di superficie del corpo proiettata viene parzialmente affrontata dallo stesso concetto freudiano di Io-corpo (in *L'Io e l'Es*, cit., p. 488). L'affermazione di Freud, secondo cui «L'Io è innanzitutto un'entità corporea» suggerisce che c'è un concetto del corpo che determina lo sviluppo dell'Io. Freud continua la frase sopra citata dicendo che «[l'Io] non è soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie». Per un'interessante discussione della visione freudiana, cfr. R. Wollheim, *The Bodily Ego*, in R. Wollheim, J. Hopkins (a cura di), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge U.P., Cambridge 1982. Per una provocatoria descrizione dell'«Io-pelle» che, purtroppo, non considera le implicazioni che la sua descrizione può avere per il corpo sessuato, cfr. D. Anzieu, *L'Io-pelle* (1985), Borla, Roma 1994.
- ¹⁴⁷ Vedi *supra*, n. 4.
- ¹⁴⁸ Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, cit., p. 173.

[149](#) Ivi, p. 180.

[150](#) Ivi, p. 189.

[151](#) Ivi, p. 199.

[152](#) Ivi, p. 204.

[153](#) Per una descrizione deterministica dell'incesto, cfr. (anche se sarebbe meglio non prenderlo in considerazione) J. Stepher (a cura di), *Incest: A Biosocial View*, Academic Press, London 1985.

[154](#) Cfr. M.Z. Rosaldo, *The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding* in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», V, 1980, 3, pp. 389-417.

[155](#) S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in *Opere*, cit., vol. IV, pp. 456-459.

[156](#) Peter Dews ipotizza, in *The Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, London 1987, che l'appropriazione che Lacan fa del concetto di Simbolico riprendendolo da Lévi-Strauss implichi un considerevole restringimento del concetto stesso: «Nell'adattamento che Lacan fa di Lévi-Strauss, e che trasforma questi ultimi molteplici 'sistemi simbolici' in un singolo ordine simbolico, vengono trascurate le possibilità di sistemi di significato che promuovano o mascherino relazioni di forza» (p. 105).

3. Atti sovversivi del corpo

I. La politica del corpo di Julia Kristeva

La teoria della dimensione semiotica del linguaggio di Kristeva sembra, in un primo momento, avvalersi di assunti lacaniani, ma solo per esporne i limiti e fornire all'interno del linguaggio un luogo specificamente femminile di sovversione della Legge del padre¹⁵⁷. Secondo Lacan, la Legge del padre struttura ogni significazione linguistica, denominata come «il Simbolico», e diventa così un principio universale di organizzazione della cultura. Questa legge crea la possibilità di un linguaggio dotato di significato, e dunque di un'esperienza dotata di significato, attraverso la rimozione delle pulsioni libidiche primarie, ivi inclusa la radicale dipendenza del/la bambino/a dal corpo materno. Di conseguenza, il Simbolico diventa possibile attraverso il ripudio della relazione primaria con il corpo materno. Il «soggetto» che emerge in conseguenza di tale rimozione diventa portatore o fautore di tale legge repressiva. Il caos libidico che caratterizza quella prima dipendenza è ora del tutto vincolato da un agente unitario il cui linguaggio è strutturato da tale legge. A sua volta il linguaggio struttura il mondo, sopprimendo i significati multipli (che richiamano sempre la molteplicità libidica che caratterizza la relazione primaria con il corpo materno) e instaurando al loro posto significati univoci e distinti.

Kristeva contesta la narrazione lacaniana, la quale assume che il significato culturale richieda la rimozione della relazione primaria con il corpo materno. Sostiene che il «semiotico» è una dimensione del linguaggio originata da quel corpo materno primario, che non solo confuta la premessa primaria di Lacan, ma anzi diventa una risorsa continua di sovversione all'interno del Simbolico. Per Kristeva, il semiotico esprime quella molteplicità libidica e originaria, fin dentro la cultura, cioè più precisamente nel linguaggio poetico, luogo in cui prevalgono i significati multipli e la non-chiusura semantica. Infatti, il linguaggio poetico rappresenta il recupero del corpo materno nel linguaggio, un recupero che ha la potenzialità di disgregare, sovvertire e dislocare la Legge del padre.

Malgrado la sua critica di Lacan, tuttavia la strategia di sovversione di Kristeva si rivela dubbia. La sua teoria sembra dipendere dalla stabilità e dalla riproduzione della stessa Legge del padre che cerca di dislocare. Pur mostrando in modo efficace i limiti del tentativo lacaniano di universalizzare la Legge del padre nel linguaggio, Kristeva comunque ammette che il semiotico è immancabilmente subordinato al Simbolico e che assume la sua specificità entro i termini di una gerarchia immune al cambiamento. Se il semiotico promuove la possibilità della sovversione, della dislocazione o della rottura della Legge del padre, che significati possono avere questi termini se il Simbolico riafferma sempre la propria egemonia?

La critica di Kristeva che propongo qui di seguito si concentra su diversi passaggi delle sue argomentazioni a favore del semiotico quale risorsa di sovversione efficace. Innanzitutto, non è

chiaro se la relazione primaria con il corpo materno, che sia Kristeva sia Lacan sembrano ammettere, sia un costrutto praticabile e addirittura un'esperienza conoscibile nella teoria linguistica dell'una o dell'altro. Le pulsioni multiple, che caratterizzano il semiotico, costituiscono un'economia libidica pre-discorsiva che talora si rende nota nel linguaggio, pur mantenendo uno statuto ontologico anteriore rispetto al linguaggio stesso. Questa economia libidica pre-discorsiva, manifesta nel linguaggio e nel linguaggio poetico in particolare, diventa un luogo di sovversione culturale. Emerge poi un secondo problema, quando Kristeva sostiene che questa risorsa libidica di sovversione non può essere mantenuta entro i termini della cultura, che la sua presenza continuativa nella cultura porta alla psicosi e al tracollo della stessa vita culturale. Dunque, Kristeva pone e insieme nega il semiotico come ideale di emancipazione. Per quanto affermi che si tratta di una dimensione del linguaggio regolarmente rimossa, ammette anche che si tratta di un tipo di linguaggio che non può mai essere mantenuto in modo coerente.

Per valutare la sua teoria, che sembra confutarsi da sé, dobbiamo chiederci: questa molteplicità libidica come si rende manifesta nel linguaggio e che cosa ne condiziona la durata temporale nel linguaggio stesso? Inoltre, Kristeva descrive il corpo materno quale portatore di una serie di significati che precedono la cultura. Così facendo salvaguarda la nozione di cultura come struttura paterna e circoscrive la maternità a una realtà essenzialmente pre-culturale. Le sue descrizioni naturalistiche del corpo materno reificano la maternità e impediscono un'analisi della sua costruzione e della sua variabilità culturale. Nel chiederci se una molteplicità libidica pre-discorsiva sia possibile, dobbiamo anche considerare se ciò che Kristeva sostiene di scoprire nel corpo materno pre-discorsivo non sia esso stesso una produzione di un determinato discorso storico, un *effetto* della cultura, anziché il suo segreto e la sua causa primaria.

Anche se accettiamo la teoria di Kristeva delle pulsioni primarie, rimane irrisolto se gli effetti sovversivi di queste pulsioni possano svolgere una funzione che, attraverso il semiotico, vada più in là di una futile e temporanea disgregazione dell'egemonia della Legge del padre. Cercherò di dimostrare come il fallimento della strategia politica di Kristeva derivi in parte dalla sua appropriazione, decisamente acritica, della teoria delle pulsioni. Inoltre, a un'attenta disamina delle sue descrizioni della funzione semiotica del linguaggio sembra che Kristeva re-instauri la Legge del padre proprio a livello del semiotico. Alla fine Kristeva sembra offrirci una strategia di sovversione che non può mai diventare una pratica politica continuativa. Nella conclusione di questo paragrafo proporrò un modo di riconcettualizzare la relazione tra pulsioni, linguaggio e prerogativa patriarcale che potrebbe funzionare come una strategia più efficace di sovversione.

La descrizione che Kristeva fa del semiotico procede attraverso una serie di passaggi problematici. Kristeva assume che le pulsioni abbiano degli scopi che sono precedenti al loro affiorare nel linguaggio, che il linguaggio immancabilmente le reprima o sublimi e che tali pulsioni si rendano manifeste solo in quelle espressioni linguistiche che disobbediscono, per così dire, ai requisiti univoci della significazione nel Simbolico. Kristeva sostiene poi che l'emergere di pulsioni molteplici nel linguaggio si manifesti nel semiotico, quell'ambito del significato linguistico distinto dal Simbolico che è il corpo materno manifesto nella parola poetica.

Già ai tempi del suo *La rivoluzione del linguaggio poetico* (1974), Kristeva sostiene l'esistenza di una relazione causale necessaria tra l'eterogeneità delle pulsioni e le possibilità plurivoche del linguaggio poetico. Differenziandosi da Lacan, afferma che il linguaggio poetico non è fondato su una rimozione di pulsioni primarie. Al contrario, il linguaggio poetico, sostiene Kristeva, è l'occasione linguistica in cui le pulsioni smembrano i termini comuni, univoci del linguaggio e rivelano un'irreprimibile eterogeneità di suoni e significati multipli. Con questo Kristeva contesta l'equazione

lacaniana tra il Simbolico e ogni significato linguistico, asserendo che il linguaggio poetico ha una propria modalità di significato che non si conforma ai requisiti della designazione univoca.

In questo stesso lavoro Kristeva aderisce all'idea di un'energia libera e non investita, che si manifesta nel linguaggio attraverso la funzione poetica. Sostiene, per esempio, che «nell'intrecciarsi delle pulsioni nel linguaggio [...] si può vedere l'economia del linguaggio poetico» e che in questa economia «il soggetto unitario non trova più il suo [his] posto»¹⁵⁸. Questa funzione poetica è una funzione linguistica di rigetto o divisione che tende a frazionare e moltiplicare i significati; mette in atto l'eterogeneità delle pulsioni attraverso la proliferazione e la distruzione della significazione univoca. Quindi, la spinta verso una serie di significati altamente differenziati o carichi di plurivocità appare come il riscatto delle pulsioni contro il dominio del Simbolico, fondato, a sua volta, sulla loro rimozione. Kristeva definisce il semiotico come quella molteplicità delle pulsioni che si manifesta nel linguaggio. Con la loro persistente energia ed eterogeneità, queste pulsioni disgregano la funzione significante. In questo testo della prima fase del suo pensiero, Kristeva definisce dunque il semiotico come «la funzione della significanza [...] connessa alla modalità del processo primario»¹⁵⁹.

Nei saggi raccolti nell'edizione inglese *Desire in Language*, Kristeva fonda la sua definizione del semiotico su basi più propriamente psicoanalitiche. Le pulsioni primarie che il Simbolico reprime e che il semiotico indirettamente indica vengono ora intese come *pulsioni materne*, e non si tratta soltanto delle pulsioni della madre ma anche di quelle che caratterizzano la dipendenza del corpo dell'infante (di entrambi i sessi) dalla madre. In altre parole «il corpo materno» designa una relazione di continuità piuttosto che un soggetto o oggetto di desiderio distinti; di più, designa quella *jouissance* che precede il desiderio e la dicotomia soggetto/oggetto che il desiderio implica. Mentre il Simbolico si fonda sul rifiuto della madre, il semiotico, attraverso il ritmo, l'assonanza, le intonazioni, il gioco sonoro e la ripetizione ri/rap-presenta o recupera il corpo materno nella parola poetica. Anche «le prime ecolalie dei bambini» e le «glossolalie nel discorso psicotico» sono manifestazioni della continuità della relazione madre-bambino/a, un campo eterogeneo d'impulso che viene prima della separazione/individuazione dell'infante e della madre, parimenti realizzate dall'imposizione del tabù dell'incesto¹⁶⁰. La separazione della madre e dell'infante messa in atto dal tabù viene espressa linguisticamente come la divisione del suono dal senso. Per usare le parole di Kristeva «un fonema in quanto elemento distintivo del senso appartiene al linguaggio come simbolico; ma questo stesso fonema [è] preso nelle ripetizioni ritmiche di intonazioni, e tendente perciò a rendersi autonomo rispetto al senso, a rimanere in una modalità semiotica, a collegarsi più strettamente al corpo pulsionale»¹⁶¹.

Il semiotico è descritto da Kristeva come ciò che disgrega o erode il Simbolico; viene definito come ciò che viene «prima» del significato, come quando un/una bambino/a inizia a emettere delle lallazioni, oppure «dopo» il significato, come quando uno/a psicotico/a non usa più le parole per costruire significati. Se il Simbolico e il semiotico sono intesi come due modalità di linguaggio e se il semiotico è inteso come qualcosa che viene generalmente represso dal Simbolico, allora il linguaggio per Kristeva è inteso come un sistema in cui il Simbolico rimane sempre egemonico, a parte i casi in cui il semiotico distrugge il suo processo di significazione attraverso l'elisione, la ripetizione, il suono puro e la moltiplicazione del significato per mezzo di immagini e metafore indefinitamente significanti. Nella sua modalità simbolica, il linguaggio riposa sulla separazione rispetto alla relazione di dipendenza dalla madre, che lo rende astratto (astratto dalla materialità del linguaggio) e univoco; tutto ciò si manifesta in modo ancora più evidente nel ragionamento quantitativo o puramente formale. Nella sua modalità semiotica il linguaggio è impegnato in un

ricupero poetico del corpo materno, quella materialità diffusa che resiste a ogni significazione distinta e univoca. Scrive Kristeva:

Così, in ogni linguaggio poetico, non solo i vincoli ritmici, ad esempio, svolgono una funzione organizzatrice che può giungere a infrangere certe regole grammaticali della lingua nazionale [...], ma in alcuni testi recenti questi vincoli semiotici (ritmi, timbri vocalici fonici nei simbolisti, e anche disposizione grafica sulla pagina) sono accompagnati da ellissi sintattiche «non recuperabili»: non è possibile ricostituire la categoria sintattica elisa (oggetto o verbo), il che rende indecidibile il significato dell'enunciato [...]¹⁶².

Per Kristeva questa indecidibilità costituisce proprio il momento istintuale del linguaggio, la sua funzione disgregante. Il linguaggio poetico perciò suggerisce una dissoluzione del soggetto coerente e produttore di significato nella continuità primaria costituita dal corpo materno:

Il linguaggio in quanto funzione simbolica si costituisce nella rimozione della pulsione e del rapporto continuo con la madre. Per contro, attraverso una riattivazione di questo rimosso pulsionale, materno, riemergerà il soggetto in processo del linguaggio poetico, per il quale la parola non è mai soltanto un segno¹⁶³.

I riferimenti di Kristeva al «soggetto» del linguaggio poetico non sono del tutto appropriati, perché il linguaggio poetico erode e distrugge il soggetto, laddove il soggetto è inteso come un essere parlante che partecipa al Simbolico. Seguendo Lacan, Kristeva sostiene che il divieto dell'unione incestuosa con la madre è la legge che fonda il soggetto, una fondazione che separa o rompe le relazioni continue proprie della dipendenza materna. Nel creare il soggetto, la legge del divieto crea l'ambito del simbolico o il linguaggio come sistema di segni che significano in modo univoco. Kristeva conclude dunque che «*il linguaggio poetico sarebbe, per il suo soggetto in processo, l'equivalente di un incesto*»¹⁶⁴. La rottura del linguaggio simbolico che avviene a causa della sua stessa legge fondante o, in modo equivalente, l'emergere della rottura nel linguaggio dall'interno della sua istintualità interiore non rappresentano solo l'esplosione dell'eterogeneità libidica nel linguaggio; significano anche lo stato somatico di dipendenza dal corpo materno antecedente all'individuazione dell'Io. Dunque il linguaggio poetico indica sempre un ritorno al terreno materno, dove il materno significa dipendenza libidica e eterogeneità pulsionale.

Nel saggio *La maternità in Giovanni Bellini* Kristeva ipotizza che, poiché il corpo materno significa la perdita di un'identità coerente e distinta, il linguaggio poetico tende alla psicosi. E, nel caso delle espressioni semiotiche di una donna nel linguaggio, il ritorno al materno significa un'omosessualità pre-discorsiva, anche questa associata chiaramente da Kristeva alla psicosi. Pur riconoscendo che il linguaggio poetico è ammesso culturalmente grazie alla sua partecipazione al Simbolico e dunque alle norme della comunicabilità linguistica, Kristeva non riesce ad ammettere che l'omosessualità sia capace di una simile espressione sociale non psicotica. Direi che la chiave per capire la concezione di Kristeva della natura psicotica dell'omosessualità va rinvenuta nella sua ripresa dell'assunto strutturalista per cui l'eterosessualità è coestensiva alla fondazione del Simbolico. Perciò, l'investimento del desiderio omosessuale può compiersi, secondo Kristeva, solo attraverso dislocazioni autorizzate all'interno del Simbolico, quali il linguaggio poetico o l'atto di partorire:

Partorendo, lei tocca sua madre, diviene lei, è lei, esse sono una medesima continuità differenziantesi: così si realizza il versante omosessuale della maternità, per cui una donna è ad un tempo più vicina alla sua memoria pulsionale, più aperta alla sua psicosi e, di conseguenza, più denegatrice del legame simbolico sociale¹⁶⁵.

Secondo Kristeva l'atto del partorire non riesce a ristabilire quella relazione continua che precede l'individuazione, perché immancabilmente l'infante subisce il divieto dell'incesto e viene separato in una identità distinta. Nel caso della separazione della madre dalla bambina l'esito per entrambe è la melanconia, perché la separazione non arriva mai a compimento.

In quanto contrapposta alla sofferenza o al lutto, nei quali la separazione viene riconosciuta e la libido attaccata all'oggetto originario viene compiutamente dislocata su un nuovo oggetto sostitutivo, la melanconia designa un'incapacità di soffrire, in cui la perdita viene semplicemente interiorizzata e, in questo senso, *rifiutata*. Il corpo materno viene interiorizzato come negazione, anziché secondo un attaccamento negativo al corpo, tanto che l'identità della bambina diventa essa stessa una sorta di perdita, una privazione o mancanza caratteristica.

La presunta psicosi dell'omosessualità consiste dunque nella sua piena rottura con la Legge del padre e con la fondazione dell'«Io» femminile, per quanto esile questo possa essere, la risposta melanconica alla separazione dal corpo materno. Dunque, secondo Kristeva, l'omosessualità femminile è l'emergere della psicosi nella cultura:

Versante materno-omosessuale: vertigine di parole, non più senso, né visione, al tatto, spostamenti, ritmi, suoni, bagliori e l'abbraccio fantasmatico con il corpo materno come paravento davanti al naufragio [...] paradiso perduto per le donne, ma come a portata di mano [...]¹⁶⁶.

Per le donne tuttavia questa omosessualità si manifesta nel linguaggio poetico che diventa, in realtà, l'unica forma del semiotico, oltre al parto, che può essere ammessa nel Simbolico. Per Kristeva l'omosessualità esplicita non può dunque essere un'attività culturalmente sostenibile perché costituirebbe un'infrazione non mediata del tabù dell'incesto. E tuttavia, perché?

Kristeva accetta il presupposto per cui la cultura equivale al Simbolico, il Simbolico è pienamente sussunto sotto la «Legge del padre» e le uniche modalità di attività non psicotica sono quelle che partecipano in qualche misura al Simbolico. Il suo compito strategico non è dunque di sostituire il Simbolico con il semiotico, né di istituire il Simbolico come possibilità culturale antagonista, ma di legittimare all'interno del Simbolico quelle esperienze che permettono di rivelare i confini che dividono il Simbolico dal semiotico. Come la nascita è intesa quale investimento di pulsioni istintuali ai fini di una teleologia sociale, così la produzione poetica è concepita come il luogo in cui la scissione tra istinto e rappresentazione esiste in una forma culturalmente comunicabile:

Il parlante non raggiunge questo limite – condizione della socialità – che attraverso una pratica specifica del discorso, detta «arte». Una donna la realizza anche – e, nella nostra società, *soprattutto* – attraverso questa strana forma di simbolizzazione spezzata (limite del linguaggio e della pulsione, del «simbolico» e del «semiotico») che è il parto¹⁶⁷.

Dunque per Kristeva la poesia e la maternità rappresentano delle pratiche privilegiate all'interno della cultura legittimata dal punto di vista paterno, pratiche che permettono un'esperienza non psicotica di quella eterogeneità e di quella dipendenza che caratterizzano il terreno materno. Questi atti di *poesis* rivelano un'eterogeneità istintuale che mostra poi il fondamento rimosso del Simbolico, sfida il dominio del significante univoco e diffonde l'autonomia del soggetto che si pone come loro fondamento necessario. L'eterogeneità delle pulsioni opera culturalmente come strategia sovversiva di dislocazione, una strategia che scaccia l'egemonia della Legge del padre liberando la molteplicità rimossa che è interna al linguaggio stesso. Questa eterogeneità istintuale, proprio perché deve essere ri/rap-presentata nella e attraverso la Legge del padre, non può sfidare fino in fondo il tabù dell'incesto, ma deve rimanere all'interno delle regioni più fragili del Simbolico. Nell'obbedire, dunque, ai requisiti della sintassi, le pratiche poetico-materne di dislocazione dalla Legge del padre rimangono sempre legate, per quanto debolmente, a tale legge. Perciò è impossibile un rifiuto totale del Simbolico e per Kristeva è fuori questione un discorso di «emancipazione». Nel migliore dei casi le sovversioni e le dislocazioni tattiche della legge mettono in questione il suo presupposto auto-fondativo. Ma, ancora una volta, Kristeva non mette seriamente in dubbio l'assunto strutturalista per cui la Legge del padre nella sua dimensione di divieto è fondante per la cultura stessa. Di

conseguenza, la sovversione di una cultura sancita in termini paterni non può venire da un'altra versione della cultura, ma solo dall'interno rimosso della stessa cultura, dall'eterogeneità pulsionale che ne costituisce il fondamento occultato.

Tale relazione tra pulsioni eterogenee e Legge del padre produce una visione eccessivamente problematica della psicosi. Da una parte, designa l'omosessualità femminile come una pratica culturalmente inintelligibile, costitutivamente psicotica; dall'altra, impone la maternità come difesa obbligatoria contro il caos libidico. Sebbene Kristeva espliciti tali tesi, entrambe queste implicazioni derivano direttamente dalla sua concezione della legge, del linguaggio e delle pulsioni. Va considerato che per Kristeva il linguaggio poetico infrange il tabù dell'incesto e dunque tende sempre verso la psicosi. Quale ritorno al corpo materno e concomitante deindividuatione dell'Io, il linguaggio poetico diventa particolarmente minaccioso quando è proferito dalle donne. Il poetico dunque contesta non solo il tabù dell'incesto, ma anche il tabù dell'omosessualità. Il linguaggio poetico è quindi, per le donne, una dipendenza materna dislocata, come anche una omosessualità dislocata, proprio perché quella dipendenza è libidica.

Per Kristeva l'investimento non mediato del desiderio omosessuale femminile conduce inequivocabilmente alla psicosi. Di conseguenza, si può soddisfare questa pulsione solo attraverso una serie di dislocazioni: attraverso l'incorporazione dell'identità materna (vale a dire diventando madre a propria volta) oppure attraverso il linguaggio poetico che indirettamente manifesta l'eterogeneità delle pulsioni, caratteristica della dipendenza materna. Essendo le uniche dislocazioni socialmente autorizzate, e dunque non psicotiche, del desiderio omosessuale, maternità e poesia costituiscono per le donne esperienze melanconiche acculturate in modo appropriato nell'eterosessualità. La madre-poeta eterosessuale patisce in modo interminabile a causa della dislocazione dell'investimento omosessuale. E tuttavia la consumazione di tale desiderio porterebbe a una rottura della trama psicotica dell'identità, secondo Kristeva (sulla base del presupposto che, per le donne, eterosessualità e coerenza del sé sono indissolubilmente legati).

Come dobbiamo intendere questa costituzione dell'esperienza lesbica in quanto luogo di una irrecuperabile perdita del sé? Kristeva assume chiaramente l'eterosessualità come prerequisito della parentela e della cultura. Di conseguenza identifica l'esperienza lesbica come l'alternativa psicotica rispetto all'accettazione delle leggi sancite da un punto di vista paterno. E tuttavia, perché il lesbismo viene costituito come psicosi? Quale è la prospettiva culturale che costruisce il lesbismo come luogo di fusione, perdita di sé e psicosi?

Proiettando la lesbica come «Altro» rispetto alla cultura e caratterizzando la parola lesbica come «vertigine di parole» psicotica, Kristeva costruisce la sessualità lesbica come intrinsecamente inintelligibile. La destituzione e riduzione tattica dell'esperienza lesbica messe in atto in nome della legge collocano Kristeva nell'orbita del privilegio paterno/eterosessuale. La Legge del padre che la protegge da questa incoerenza radicale è proprio il meccanismo che produce il costruito del lesbismo come luogo dell'irrazionalità. Significativamente, questa descrizione dell'esperienza lesbica viene attuata dal di fuori, e ci informa ulteriormente sulle fantasie prodotte da una cultura eterosessuale impaurita che vuole difendersi dalle sue stesse possibilità omosessuali più che dell'esperienza lesbica in sé.

Nel sostenere che il lesbismo designa una perdita del sé, Kristeva sembra presentare una verità psicoanalitica sulla repressione necessaria all'individuazione. La paura di una tale «regressione» all'omosessualità è allora la paura di perdere insieme legittimazione e privilegio culturali. Per quanto Kristeva sostenga che questa perdita designa un luogo *precedente* alla cultura, non c'è ragione per non considerarlo una forma culturale nuova o non riconosciuta. In altre parole, Kristeva

preferisce spiegare l'esperienza lesbica come uno stato libidico regressivo, precedente alla stessa acculturazione, piuttosto che accettare la sfida rappresentata dal lesbismo rispetto alla sua ristretta concezione delle leggi culturali sancite in senso paterno. La paura, codificata nella costruzione della lesbica come psicotica, è l'esito di una repressione resa necessaria dalla logica dello sviluppo? O non è, piuttosto, la paura di perdere legittimità culturale e dunque di essere spinta/i, non tanto fuori o prima della cultura, ma fuori dalla *legittimità* culturale, sempre all'interno della cultura ma messi/e culturalmente «fuorilegge»?

Kristeva descrive sia il corpo materno sia l'esperienza lesbica da una posizione di eterosessualità sanzionata che non riesce a riconoscere la sua stessa paura di perdere tale sanzionamento. La sua reificazione della Legge del padre non solo ripudia l'omosessualità femminile, ma nega anche i diversi significati e possibilità della maternità quale pratica culturale. Ma non è la sovversione *culturale* a interessare davvero Kristeva, perché la sovversione, quando appare, emerge da sotto la superficie della cultura solo per ritornarvi immancabilmente. Il semiotico, per quanto sia una possibilità del linguaggio che sfugge alla Legge del padre, rimane inevitabilmente al suo interno o, addirittura, al di sotto del territorio di quella legge. Perciò, il linguaggio poetico e i piaceri della maternità costituiscono dislocazioni locali della Legge del padre, sovversioni temporanee, che finiscono per sottomettersi a ciò contro cui si sono inizialmente ribellate. Relegando la fonte della sovversione in un luogo che sta fuori dalla cultura, Kristeva sembra escludere la possibilità di sovversione quale pratica culturale efficace o realizzabile. Un piacere che vada oltre la Legge del padre può essere immaginato solo insieme alla sua inevitabile impossibilità.

La teoria di Kristeva di una sovversione contrastata si fonda sulla premessa della sua visione problematica della relazione tra pulsioni, linguaggio e legge. Il postulato di una molteplicità sovversiva di pulsioni solleva una serie di problemi epistemologici e politici. In primo luogo, se queste pulsioni si manifestano solo nel linguaggio o in forme culturali già determinate in quanto Simbolico, come possiamo allora verificare il loro statuto ontologico pre-Simbolico? Kristeva sostiene che il linguaggio poetico ci dà accesso alle pulsioni nella loro fondamentale molteplicità, ma questa risposta non è del tutto soddisfacente. Visto che si assume che il linguaggio poetico dipende dalla pre-esistenza di queste pulsioni molteplici, allora non possiamo, in modo circolare, giustificare il postulato della loro esistenza ricorrendo al linguaggio poetico. Se le pulsioni devono essere prima repressi, perché il linguaggio esista, e se possiamo attribuire significato solo a ciò che è rappresentabile nel linguaggio, allora è impossibile attribuire significato alle pulsioni prima che emergano nel linguaggio. Analogamente, attribuire alle pulsioni una causalità che agevoli la loro trasformazione in linguaggio e attraverso cui il linguaggio stesso vada spiegato, è qualcosa che non può compiersi in modo ragionevole entro i limiti del linguaggio stesso. In altre parole, conosciamo queste pulsioni in quanto «cause» solo nei e attraverso i loro effetti e, in quanto tali, non abbiamo motivo per non identificarle con i loro effetti. Ne consegue che o (a) le pulsioni e le loro rappresentazioni sono coestensive o (b) le rappresentazioni pre-esistono alle pulsioni stesse.

Direi che questa alternativa è cruciale, perché come possiamo sapere che l'oggetto istintuale del discorso di Kristeva non è una costruzione del discorso stesso? E su che basi possiamo porre questo oggetto, questo campo molteplice, come qualcosa che precede la significazione? Se il linguaggio poetico deve partecipare al Simbolico per poter essere culturalmente comunicabile, e se i testi teorici della stessa Kristeva sono emblematici del Simbolico, allora dove possiamo trovare un convincente «fuori» rispetto a questo ambito? Il suo postulato di una molteplicità pre-discorsiva del corpo diventa ancor più problematico quando scopriamo che le pulsioni materne sono considerate parte di un «destino biologico» e sono esse stesse manifestazioni di una «causalità altra dalla

simbolica o dalla paterna»¹⁶⁸. Questa causalità pre-simbolica e non paterna è per Kristeva una causalità semiotica, *materna*, o più specificamente una concezione teleologica degli istinti materni:

Esegesi della materia, spasmo della memoria della specie che si congiunge o si divide per perpetuarsi, serie di impronte senza significazione altra se non l'eterno ritorno del ciclo biologico vita-morte. Come parlare questa memoria anteriore al linguaggio, irrapresentabile? I flussi di Eraclito, gli atomi di Epicuro, la polvere vorticoso dei mistici della Cabala, arabi, indiani; le tracce punteggiate degli psichedelici, sembrano esserne metafore migliori che non le teorie dell'essere, del logos e delle sue leggi¹⁶⁹.

Qui il corpo materno rimosso non è solo luogo di pulsioni multiple, ma anche il portatore di una teleologia biologica; una teleologia che, sembra, si rende evidente agli inizi della filosofia occidentale, nelle credenze e nelle pratiche religiose non occidentali, nelle rappresentazioni estetiche prodotte da stati psicotici o parapsicotici, e anche nelle pratiche artistiche delle avanguardie. Ma perché dovremmo ritenere che queste varie espressioni culturali manifestino il medesimo principio dell'eterogeneità materna? Kristeva semplicemente subordina allo stesso principio ognuno di questi momenti culturali. Di conseguenza, il semiotico rappresenta qualsiasi tentativo culturale di dislocare il logos (che curiosamente Kristeva *mette a confronto* con il fluire eracliteo), laddove il logos rappresenta il significante univoco, la legge dell'identità. La sua contrapposizione tra il semiotico e il Simbolico si riduce qui a una disputa metafisica tra il principio di molteplicità, che sfugge all'onere della non contraddizione, e un principio di identità basato sulla soppressione di quella molteplicità. Curiosamente questo principio di molteplicità che Kristeva difende sempre funziona per molti aspetti come un principio di identità. Si noti il modo in cui qualunque cosa sia «primitiva» e «orientale» venga sommariamente subordinata al principio del corpo materno. Sicuramente la descrizione di Kristeva si merita un'accusa di orientalismo, ma solleva anche la questione, molto significativa, se, ironicamente, la molteplicità non sia diventata un significante univoco.

L'attribuzione di un fine teleologico alle pulsioni materne, che precede la loro costituzione nel linguaggio o nella cultura, solleva una serie di domande rispetto al programma politico di Kristeva. Sebbene intraveda chiaramente un potenziale di sovversione e di rottura in quelle espressioni semiotiche che mettono in discussione l'egemonia della Legge del padre, non è poi altrettanto chiaro in cosa faccia consistere precisamente questa sovversione. Se si concepisce la legge come qualcosa che poggia su un fondamento costruito, sotto il quale spunta il terreno materno rimosso, quali concrete opzioni culturali emergono nella cultura in conseguenza di tale rivelazione? Manifestamente, la molteplicità associata all'economia libidica materna ha la forza di disperdere l'univocità del significante paterno e, pare, di creare la possibilità di altre espressioni culturali, non più strettamente vincolate dalla legge di non contraddizione. Ma questa attività di rottura rappresenta l'apertura di un campo di significazioni oppure è la manifestazione di un arcaismo biologico che opera secondo una causalità naturale e «pre-paterna»? Se Kristeva credesse nella prima ipotesi (e non lo fa), allora sarebbe interessata a una dislocazione della Legge del padre a favore di un campo proliferante di possibilità culturali. Invece, prescrive il ritorno a un principio di eterogeneità materna, che si rivela un concetto chiuso, di più, un'eterogeneità circoscritta da una teleologia che è allo stesso tempo unilineare e univoca.

Kristeva intende il desiderio di partorire come un desiderio della specie, come parte di una pulsione libidica femminile, collettiva e arcaica, che costituisce una realtà metafisica sempre ricorrente. Qui Kristeva reifica la maternità, e poi promuove questa reificazione a potenziale di rottura del semiotico. Ne consegue che la Legge del padre, intesa come il fondamento della significazione univoca, è dislocata da un significante ugualmente univoco, il principio del corpo materno, che rimane identico a se stesso nella propria teleologia nonostante le sue manifestazioni «molteplici».

Kristeva, nella misura in cui concettualizza questo istinto materno come qualcosa che ha uno statuto ontologico precedente alla Legge del padre, non riesce a pensare a come quella stessa legge potrebbe benissimo essere la *causa* di quello stesso desiderio che si dice *reprima*. Invece che la manifestazione di una causalità pre-paterna, questi desideri potrebbero essere la prova del fatto che la maternità è una pratica sociale implicata e compendiata dalle esigenze della parentela. Kristeva accetta l'analisi di Lévi-Strauss dello scambio delle donne quale prerequisito per il consolidamento dei legami di parentela. Tuttavia, intende questo scambio come il momento culturale della rimozione del corpo materno, anziché come un meccanismo della costruzione culturale obbligatoria del corpo femminile *in quanto* corpo materno. Effettivamente, dovremmo intendere lo scambio delle donne come ciò che impone sui corpi delle donne un vincolo obbligatorio di riproduzione. Secondo la lettura che Gayle Rubin fa di Lévi-Strauss la parentela «scolpisce [...] la sessualità» in modo tale che il desiderio di partorire è il risultato di pratiche sociali che richiedono e producono tali desideri per poter mettere in atto i loro scopi riproduttivi¹⁷⁰.

Su quali basi allora Kristeva attribuisce al corpo femminile una teleologia materna precedente al suo emergere nella cultura? Porre la domanda in questo modo significa già mettere in dubbio la distinzione tra il Simbolico e il semiotico, che costituisce il presupposto della sua concezione del corpo materno. Kristeva considera il corpo materno nella sua significazione originaria come precedente alla significazione stessa; perciò, diventa impossibile, nella sua costruzione, considerare il materno come significazione aperta alla variabilità culturale. La sua argomentazione chiarisce che le pulsioni materne costituiscono quei processi primari che il linguaggio immancabilmente reprime o sublima. Ma forse questa argomentazione potrebbe essere rivista in una costruzione ancora più inclusiva: quale configurazione culturale del linguaggio, di più, del *discorso*, genera la figura di una molteplicità libidica pre-discorsiva e per quali scopi?

Nel restringere la Legge del padre a una funzione di divieto o di rimozione, Kristeva non riesce a comprendere i meccanismi paterni che generano la stessa affettività. La legge che si presume reprime il semiotico potrebbe certo essere il principio che governa lo stesso semiotico, così che ciò che passa per «istinto materno» potrebbe anche essere un desiderio costruito culturalmente, interpretato attraverso un vocabolario naturalistico. E se quel desiderio è costruito secondo la legge della parentela, che richiede la produzione e la riproduzione eterosessuale del desiderio, allora il vocabolario naturalistico degli affetti rende invisibile la «Legge del padre». Ciò che per Kristeva è una causalità pre-paterna apparirebbe allora come una causalità *paterna* con le sembianze di una causalità naturale o specificamente materna.

Significativamente, la figurazione del corpo materno e della teleologia dei suoi istinti quale principio metafisico identico a se stesso e persistente (l'arcaismo di una costituzione biologica collettiva e specifica per ogni sesso) si basa su una concezione univoca del sesso femminile. E questo sesso, concepito allo stesso tempo come origine e come causalità, si pone come principio di pura generatività. In effetti, per Kristeva si identifica con la *poesis* stessa, quell'attività del fare considerata nel *Simposio* di Platone come atto di nascita e di concezione poetica al contempo¹⁷¹. Ma la generatività femminile è veramente una causa non causata, e veramente inaugura la narrazione che unisce tutta l'umanità sotto la forza del tabù dell'incesto e nel linguaggio? La causalità pre-paterna di cui parla Kristeva significa un'economia primaria femminile di piacere e significato? Possiamo rovesciare l'ordine di questa causalità e intendere l'economia semiotica come produzione di un discorso precedente?

Nel capitolo conclusivo del primo volume della *Storia della sessualità* Foucault mette in guardia

dall'usare la categoria di sesso come «unità artificiale [... e] principio causale» e sostiene che la categoria artificiale del sesso agevola un rovesciamento delle relazioni causali, così che il «sesso» è inteso come ciò che causa la struttura e il significato del desiderio:

[...] la nozione di «sesso» ha permesso di raggruppare in un'unità artificiale elementi anatomici, funzioni biologiche, comportamenti, sensazioni, piaceri, ed ha permesso di far funzionare quest'unità fittizia come principio causale, senso onnipresente, segreto da scoprire dovunque: il sesso ha dunque potuto funzionare come significante unico e come significato universale¹⁷².

Per Foucault il corpo non è «sessuato» in alcun senso significativo prima di essere determinato entro un discorso che lo investe dell'«idea» di sesso naturale o essenziale. Il corpo acquisisce significato all'interno del discorso solo nel contesto delle relazioni di potere. La sessualità è un'organizzazione storicamente specifica del potere, del discorso, dei corpi e dell'affettività. In questo senso la sessualità è intesa da Foucault come ciò che produce il «sesso» in quanto concetto artificiale che effettivamente estende e maschera le relazioni di potere che sono responsabili della sua genesi.

Il quadro proposto da Foucault ci indica un modo per risolvere alcune delle difficoltà epistemologiche e politiche che derivano dalla visione che Kristeva ha del corpo femminile. Possiamo intendere l'asserzione di Kristeva di una «causalità pre-paterna» fondamentalmente come un'inversione. Laddove Kristeva postula un corpo materno che viene prima del discorso e che esercita la propria forza nella struttura delle pulsioni, Foucault senza dubbio sosterebbe che la produzione discorsiva del corpo materno come pre-discorsivo è una tattica nell'auto-amplificazione e nell'occultamento di quelle specifiche relazioni di potere da cui viene prodotta la figura del corpo materno. In questi termini, il corpo materno non sarebbe più inteso come il fondamento nascosto di ogni significazione, la causa tacita di ogni cultura. Sarebbe inteso invece come un effetto o una conseguenza di un sistema di sessualità in cui al corpo femminile viene richiesto di assumere la maternità come essenza del proprio essere e come legge del proprio desiderio.

Se accettiamo il quadro di Foucault siamo costretti/e a ri-descrivere l'economia libidica materna quale prodotto di un'organizzazione della sessualità storicamente specifica. Inoltre il discorso della sessualità, esso stesso pervaso da relazioni di potere, diventa la vera base della figura del corpo materno pre-discorsivo. La formulazione di Kristeva subisce un completo rovesciamento: il Simbolico e il semiotico non sono più interpretati come quelle dimensioni del linguaggio che derivano dalla rimozione o dalla manifestazione libidica materna. Questa stessa economia viene invece intesa come una reificazione che al contempo estende e occulta l'istituzione della maternità come obbligo per le donne. Di più, quando i desideri che sostengono l'istituzione della maternità vengono transvalutati come pulsioni pre-paterne e pre-culturali, allora l'istituzione guadagna una legittimazione permanente attraverso le strutture invariante del corpo femminile. In effetti, quella legge, che chiaramente si riferisce al padre e che sancisce e richiede al corpo femminile di essere caratterizzato primariamente nei termini della sua funzione riproduttiva, è iscritta su quel corpo come legge della sua necessità naturale. Kristeva, nel salvaguardare la legge di una maternità biologicamente necessitata come operazione sovversiva che pre-esiste alla stessa Legge del padre, contribuisce alla produzione sistematica della sua invisibilità e di conseguenza all'illusione della sua inevitabilità.

Poiché Kristeva si limita a una concezione esclusivamente *interdittiva* della Legge del padre, non è in grado di dare conto dei modi in cui la Legge del padre *genera* determinati desideri nella forma di pulsioni naturali. Il corpo femminile che Kristeva cerca di esprimere è esso stesso un costrutto prodotto dalla legge che si presume mini. Le mie critiche alla concezione che Kristeva ha della Legge

del padre non intendono affatto invalidare la sua tesi generale che la cultura o il Simbolico sono basati su un ripudio dei corpi delle donne. Vorrei dire tuttavia che qualunque teoria che affermi che la significazione è basata sulla negazione o sulla rimozione di un principio femminile dovrebbe chiedersi se quel femminile [*femaleness*] sia realmente esterno alle norme culturali che lo reprimono. In altre parole, nella mia lettura, la rimozione della femminilità non richiede che capacità di agire della rimozione e oggetto della rimozione siano ontologicamente distinti. Infatti la rimozione può essere intesa come qualcosa che produce l'oggetto che arriva a negare. Tale produzione potrebbe benissimo essere l'elaborazione della capacità di agire della rimozione stessa. Come dice chiaramente Foucault, l'impresa culturalmente contraddittoria del meccanismo della repressione è interdittiva e generativa a un tempo e rende la problematica della «liberazione» particolarmente acuta. Il corpo femminile che viene liberato dai vincoli della Legge del padre potrebbe benissimo rivelarsi come l'ennesima incarnazione di quella legge, ponendosi come sovversivo, ma operando al servizio dell'auto-amplificazione e proliferazione di quella stessa legge. Per evitare l'emancipazione di chi è in uno stato di oppressione nel nome di chi opprime, è necessario prendere in considerazione fino in fondo la complessità e la sottigliezza della legge e guarirci dall'illusione di un corpo vero che sta al di là della legge. Se la sovversione è possibile, non potrà che essere una sovversione che avviene dall'interno dei termini della legge, attraverso le possibilità che emergono quando la legge si rivolta contro se stessa e genera impreviste permutazioni. Il corpo culturalmente costruito sarà allora liberato, non per tornare al suo passato «naturale», né ai suoi piaceri originari, ma per andare verso un futuro aperto di possibilità culturali.

II. Foucault, Herculine e la politica della discontinuità sessuale

La critica genealogica di Foucault ci ha dato modo di problematizzare le teorie lacaniane e neolacaniane che etichettano forme culturalmente marginali di sessualità come culturalmente inintelligibili. Scrivendo nella prospettiva di una disillusione rispetto all'idea di un Eros liberatorio, Foucault concepisce una sessualità saturata dal potere e offre una considerazione critica delle teorie che fanno riferimento a una sessualità che viene prima o dopo la legge. Tuttavia, se si considerano i passaggi foucaultiani in cui vengono criticate le categorie del sesso e il regime di potere della sessualità, si vede chiaramente che la sua stessa teoria rimane legata a un ideale di emancipazione non riconosciuto, che si dimostra sempre più difficile da sostenere, pur con le limitazioni del suo stesso apparato critico.

La teoria della sessualità presentata da Foucault nel primo volume della *Storia della sessualità* viene per certi versi contraddetta dalla sua breve ma significativa introduzione ai diari, da lui pubblicati, di Herculine Barbin, un/a ermafrodita francese dell'Ottocento. A Herculine fu assegnato il sesso «femminile» alla nascita. A poco più di vent'anni, dopo una serie di confessioni rese a medici e preti, fu costretta/o legalmente a cambiare il suo sesso in «maschile». I diari che Foucault sostiene di aver trovato vengono pubblicati e raccolti insieme con i documenti medici e legali che discutono il fondamento in base al quale fu decisa la designazione del suo «vero» sesso. Viene anche incluso un racconto satirico dello scrittore tedesco Oscar Panizza. Foucault scrive un'introduzione alla traduzione inglese del testo in cui si chiede se la nozione di sesso vero sia proprio necessaria. In un primo momento, questa domanda sembra essere in linea con la genealogia critica della categoria di «sesso», che espone verso la fine del primo volume della *Storia della sessualità*¹⁷³. Tuttavia, i diari e l'introduzione sono l'occasione per mettere a confronto la lettura foucaultiana di Herculine con la teoria della sessualità esposta nel primo volume della *Storia della sessualità*. Foucault, infatti, per quanto nella *Storia della sessualità* sostenga che la sessualità è coestensiva al potere, non riesce a riconoscere le concrete relazioni di potere che costruiscono e insieme condannano la sessualità di Herculine. Di più, sembra che faccia del romanticismo sul suo mondo di piaceri, «limbo felice di una non-identità»¹⁷⁴, un mondo che eccede le categorie del sesso e dell'identità. Il riemergere di un discorso sulla differenza sessuale e sulle categorie del sesso negli scritti autobiografici di Herculine ci porterà a una lettura alternativa di Herculine, contrapposta all'appropriazione romantica e al rifiuto del suo testo che caratterizzano la lettura foucaultiana.

Nel primo volume della *Storia della sessualità*, Foucault sostiene che la costruzione univoca del «sesso» (si è di un sesso e dunque non dell'altro) (a) è prodotta in funzione della regolamentazione e del controllo sociale della sessualità, (b) occulta e unisce artificialmente una varietà di funzioni sessuali disparate e non legate tra loro, e ancora (c) si pone nel discorso come una *causa*, un'essenza interiore che produce e insieme rende intelligibile qualsiasi modalità di sensazione, piacere e desiderio in quanto specifica di un sesso. In altre parole, i piaceri del corpo non sono solo causalmente riducibili all'essenza manifestamente specifica di un sesso, ma diventano anche facilmente interpretabili quali manifestazioni o segni di quel «sesso»¹⁷⁵.

In opposizione a questa falsa costruzione del «sesso» come univoco e causale a un tempo, Foucault si impegna nel discorso contrario che tratta il «sesso» come un *effetto* e non come un'origine. Invece del «sesso» quale causa originaria e costante e quale significazione del piacere del corpo, propone la «sessualità» quale sistema storico, aperto e complesso, di discorso e di potere, che produce la designazione impropria di «sesso», quale parte di una strategia che mira a occultare e dunque a perpetuare le relazioni di potere. Uno dei modi con cui il potere è perpetuato e insieme occultato

consiste nello stabilire una relazione esterna o arbitraria tra il potere, concepito come repressione o come dominio, e il sesso, concepito come un'energia coraggiosa, ma contrastata, che attende di essere liberata o di potersi esprimere in modo autentico. L'uso di questo modello giuridico implica che la relazione tra potere e sessualità non solo venga distinta sul piano ontologico, ma anche che il potere funzioni sempre e solo per sottomettere o liberare un sesso che è fondamentalmente intatto, autosufficiente e altro rispetto al potere stesso. Quando il «sesso» viene essenzializzato in questo modo, sul piano ontologico si trova ad essere immunizzato dalle relazioni di potere e dalla propria storicità. Il risultato è che l'analisi della sessualità finisce per coincidere con l'analisi del «sesso» e che questa causalità invertita e falsificante impedisce qualunque indagine sulla produzione storica della categoria stessa di «sesso». Secondo Foucault, non solo il «sesso» va ricontestualizzato nei termini della *sessualità*, ma anche il potere giuridico va riconcettualizzato quale costruzione prodotta da un potere generativo che a sua volta occulta i meccanismi della sua stessa produttività:

la nozione di sesso ha assicurato un ribaltamento essenziale; ha permesso d'invertire la rappresentazione dei rapporti tra il potere e la sessualità e di far apparire quest'ultima, *non nella sua relazione essenziale e positiva con il potere*, ma radicata in un'istanza specifica ed irriducibile che il potere cerca di assoggettare come può¹⁷⁶.

Nella *Storia della sessualità*, Foucault si oppone esplicitamente ai modelli di emancipazione o liberazione della sessualità, perché aderiscono a un modello giuridico che non riconosce la produzione storica del «sesso» come categoria, vale a dire come «effetto» mistificante delle relazioni di potere. L'evidente problema che Foucault ha nei confronti del femminismo sembra emergere anche qui. Mentre l'analisi femminista assume come punto di partenza la categoria del sesso e, dunque, secondo Foucault, la restrizione binaria imposta al genere, Foucault concepisce il suo progetto come un'indagine sul modo in cui la categoria di «sesso» e la differenza sessuale vengono costruiti nel discorso come caratteristiche necessarie dell'identità corporea. Il modello giuridico della legge, che struttura il modello femminista di emancipazione implica, secondo Foucault, che il soggetto dell'emancipazione, «il corpo sessuato» in un certo senso, non abbia bisogno di una decostruzione critica. Come osserva Foucault a proposito di alcuni sforzi umanisti per giungere a una riforma delle prigioni, il soggetto criminale che si emancipa potrebbe essere ancora più profondamente incatenato di quanto l'umanista originariamente pensasse. Essere sessuati/e per Foucault significa essere soggetti/e a una serie di regolamentazioni sociali, significa mettere la legge che dirige tali regolamentazioni sia nella posizione di principio formativo del proprio sesso, del proprio genere, dei propri piaceri e desideri, sia nella posizione di principio ermeneutico di auto-interpretazione. Dunque il sesso è immancabilmente una categoria di regolamentazione e qualsiasi analisi che la assuma a presupposto ne amplia acriticamente e ne legittima ulteriormente la strategia di regolamentazione in quanto regime di potere/sapere.

Nel curare e pubblicare i diari di Herculine Barbin, Foucault sta chiaramente cercando di dimostrare come un corpo ermafroditico o intersessuato metta in luce e confuti implicitamente le strategie regolative della categorizzazione sessuale. Siccome pensa che il «sesso» unifichi funzioni e significati corporei, che non hanno necessariamente un legame tra loro, Foucault predice che la scomparsa del «sesso» produrrà una felice dispersione di queste funzioni, significati, organi, processi somatici e fisiologici, insieme alla proliferazione dei piaceri al di fuori di quella struttura di intelligibilità che è rafforzata da sessi univoci all'interno di una relazione binaria. Il mondo sessuale in cui abita Herculine, secondo Foucault, è un mondo in cui i piaceri del corpo non significano immediatamente il «sesso» quale loro causa primaria e significato ultimo; è un mondo, dice Foucault, in cui «c'è il ghigno ma non c'è il gatto»¹⁷⁷. Di più, si tratta di piaceri che chiaramente trascendono la

regolamentazione loro imposta, ed è qui che troviamo l'indulgenza sentimentale di Foucault verso quello stesso discorso di emancipazione che la sua analisi nella *Storia della sessualità* voleva dislocare. Secondo questo modello foucaultiano della politica sessuale di emancipazione, il rovesciamento del «sesso» porta all'affrancamento di una molteplicità sessuale primaria, nozione questa che non è poi così lontana dal postulato psicoanalitico di un polimorfismo primario o da quella di Marcuse di un Eros bisessuale originario e creativo, che in seguito viene represso da una cultura dello strumentalismo.

La significativa differenza che intercorre tra il Foucault del primo volume della *Storia della sessualità* e il Foucault dell'introduzione a *Herculine Barbin* si ritrova nella stessa *Storia della sessualità* (quando Foucault parla dei piaceri «bucolici» e «innocenti» negli incontri sessuali intergenerazionali che esistevano prima dell'imposizione di varie strategie regolative¹⁷⁸). Da una parte, Foucault vuole sostenere che non esiste «sesso» in sé che non sia prodotto da interazioni complesse tra discorso e potere, e tuttavia sembra effettivamente darsi una «molteplicità di piaceri» *in sé*, che non è l'effetto di alcuno specifico scambio discorso/potere. In altre parole, Foucault invoca la figura di una molteplicità libidica pre-discorsiva che effettivamente presuppone una sessualità «davanti alla legge», di più, una sessualità che attende di essere emancipata dai vincoli del «sesso». Dall'altra parte, Foucault insiste ufficialmente sul fatto che la sessualità e il potere sono coestensivi, che non dobbiamo pensare che dicendo sì al sesso diciamo no al potere. Nel suo registro anti-giuridico e anti-emancipativo il Foucault «ufficiale» sostiene che la sessualità è sempre collocata all'interno di matrici di potere, che è sempre prodotta o costruita entro pratiche storiche specifiche, sia discorsive sia istituzionali, e che il ricorso a una sessualità davanti alla legge rappresenta l'idea illusoria e connivente di una politica sessuale di emancipazione.

I diari di Herculine ci danno l'opportunità di leggere Foucault contro Foucault o, forse in modo più appropriato, di mettere in evidenza la contraddizione costitutiva di questo tipo di appello anti-emancipativo alla libertà sessuale. Herculine, che nel testo si chiama Alexina, narra la storia della sua tragica situazione di persona che vive una vita fatta di ingiusta vittimizzazione, inganno, brama e inevitabile insoddisfazione. Sin da quando era una ragazzina, lei/lui racconta, era diversa/o dalle altre ragazze. Questa differenza è la causa di stati di angoscia e di auto-esaltazione che si alternano nel corso della storia, ma è presente come conoscenza tacita prima che la legge diventi un attore esplicito nella storia. Anche se Herculine nei suoi diari non fa diretto riferimento alla propria anatomia, le relazioni mediche che Foucault pubblica insieme al testo della stessa Herculine ci dicono che si potrebbe ragionevolmente presumere che Herculine avesse ciò che viene descritto o come un piccolo pene o come una clitoride più grande della media, che dove ci si aspetterebbe di trovare una vagina si trovasse un «cul de sac», come dicono i dottori, e, ancora, che lei non sembrasse avere un petto identificabile come femminile. Sembra anche ci fosse una qualche capacità di eiaculazione, di cui i documenti medici non danno pienamente conto. Herculine non parla mai dell'anatomia in quanto tale, ma descrive la sua situazione nei termini di un errore naturale, un metafisico essere senza dimora, uno stato di desiderio insaziabile e una solitudine radicale che, prima del suicidio, si trasforma in aperta rabbia, dapprima diretta verso gli uomini ma poi verso il mondo intero.

Herculine descrive in termini ellittici le sue relazioni con le ragazze a scuola, con le «madri» nel convento e infine il suo attaccamento più appassionato, quello a Sara che diventa la sua amante. Perseguitata prima dalla colpa e poi da un qualche disturbo genitale non precisato, Herculine rivela il suo segreto a un medico e poi a un prete, con una serie di atti confessionali che di fatto la

costringono a separarsi da Sara. Le autorità le accordano e danno corso alla sua trasformazione legale in uomo, dopo la quale lei/lui è legalmente obbligata/o a vestirsi con abiti maschili e a esercitare i vari diritti degli uomini nella società. Scritti in un tono sentimentale e melodrammatico, i diari trasmettono il senso di una crisi continua che culmina nel suicidio. Si potrebbe sostenere che prima della trasformazione legale di Alexina in uomo, lei/lui era libera/o di godere di quei piaceri che sono effettivamente esenti dalle pressioni giuridiche e regolative della categoria del «sesso». E davvero Foucault sembra pensare che i diari ci offrano uno sguardo proprio su quel campo non regolamentato di piaceri che precede l'imposizione della legge del sesso univoco. La sua lettura tuttavia costituisce in realtà un fraintendimento radicale di quanto quei piaceri siano da sempre inclusi in una legge, pervasiva ma inarticolata e, di fatto, generati da quella stessa legge che i piaceri dovrebbero sfidare.

Sicuramente bisognerebbe tenere a freno la tentazione di fare del romanticismo sulla sessualità di Herculine, così come bisognerebbe rifiutare il gioco utopico di piaceri precedente all'imposizione e alle restrizioni del «sesso». Ma è sempre possibile, tuttavia, porre la domanda foucaultiana alternativa: quali pratiche e convenzioni sociali producono la sessualità in questa forma? Nel tentare di rispondere a questa domanda penso che abbiamo l'opportunità di comprendere qualcosa a proposito (a) della capacità produttiva del potere, vale a dire del modo in cui le strategie di regolamentazione producono i soggetti che sono arrivate a soggiogare, e (b) del meccanismo specifico con cui il potere produce la sessualità nel contesto di questa narrazione autobiografica. Il problema della differenza sessuale riaffiora sotto una nuova luce quando facciamo a meno della reificazione metafisica della sessualità molteplice e indaghiamo, nel caso di Herculine, le concrete strutture narrative e le convenzioni politiche e culturali che producono e regolano i teneri baci, i piaceri diffusi e i fremiti contrastati e trasgressivi del mondo sessuale di Herculine.

Fra le varie matrici di potere che producono la sessualità tra Herculine e le sue partner ci sono, ovviamente, le convenzioni dell'omosessualità femminile, a un tempo incoraggiate e condannate dal convento e dall'ideologia religiosa su cui poggia. Una cosa che sappiamo di Herculine è che lei/lui legge, e legge molto, che la sua educazione nella Francia del XIX secolo comprendeva lo studio dei classici e anche del romanticismo francese, e che la sua stessa narrazione ha luogo entro una serie di consolidate convenzioni letterarie. E in effetti sono queste convenzioni che producono e interpretano per noi una sessualità che Foucault come Herculine considerano fuori da qualsiasi convenzione. Nel testo, le narrazioni romantiche e sentimentali di amori impossibili sembrano produrre ogni tipo di desiderio e di sofferenza, al pari delle leggende cristiane sui destini infelici dei santi, dei miti greci che parlano di androgini suicidi e, ovviamente, della stessa figura di Cristo. Che stiano «davanti» alla legge in quanto sessualità molteplice o «fuori» dalla legge come trasgressione innaturale, questi posizionamenti sono immancabilmente «dentro» un discorso che produce la sessualità e poi ne occulta la produzione attraverso la configurazione di una sessualità coraggiosa e ribelle posta «fuori» dal testo stesso.

Spiegare le relazioni sessuali di Herculine con le ragazzine ricorrendo alla componente mascolina della sua doppiezza biologica è naturalmente la continua tentazione che il testo induce. Se Herculine desidera una ragazza, allora, forse, si trova una prova di ciò, nelle strutture ormonali o cromosomiche, o nella presenza anatomica di un pene non perforato, della presenza di un sesso mascolino più definito, che poi genera la capacità e il desiderio eterosessuali. I piaceri, i desideri, gli atti non emanano forse, in un certo senso, dal corpo biologico e non c'è forse un modo per concepire questa emanazione come qualcosa che è causalmente necessitato da quel corpo e che è anche espressione di quella specificità di sesso?

Forse perché il corpo di Herculine è ermafroditico, diventa particolarmente difficoltoso separare concettualmente la descrizione delle sue caratteristiche sessuali primarie dalla sua identità di genere (il senso che attribuisce al proprio genere che, tra l'altro, è sempre mobile e niente affatto chiaro) come anche dall'orientamento e dagli oggetti del suo desiderio. In momenti distinti lei/lui presume che il suo corpo sia la *causa* della propria confusione di genere e dei piaceri trasgressivi, quasi fossero il risultato e allo stesso tempo la manifestazione di un'essenza che in qualche modo cade fuori dall'ordine naturale/metafisico delle cose. Ma invece di intendere il suo corpo anomalo come la causa del suo desiderio, dei suoi problemi, delle sue relazioni e della sua confessione, potremmo leggere questo corpo, qui completamente testualizzato, come il segno di un'ambivalenza irrisolvibile prodotta dal discorso giuridico sul sesso univoco. Al posto dell'univocità non scopriamo una molteplicità, come Foucault vorrebbe farci fare; invece, ci troviamo davanti a un'ambivalenza fatale, prodotta dalla legge del divieto che, malgrado tutti i suoi effetti di felice dispersione, culmina nel suicidio di Herculine.

Se si segue l'esposizione narrativa che Herculine fa di se stessa/o, e che è di per sé una sorta di produzione confessionale del sé, sembra che la sua predisposizione sessuale sia sin dall'inizio fatta di ambivalenza, che la sua sessualità compendi la struttura ambivalente della sua stessa produzione, costruita in parte come ingiunzione istituzionale a ricercare l'amore delle varie «sorelle» e «madri» della famiglia allargata del convento e come divieto assoluto di spingere quell'amore troppo in là. Inconsapevolmente Foucault suggerisce che il «limbo felice di una non-identità» di Herculine sia stato reso possibile da una formazione della sessualità storicamente specifica, più precisamente un'«esistenza reclusa in compagnia quasi esclusiva di donne». Questa «strana felicità», come la descrive Foucault, era insieme «obbligatoria e proibita» entro i confini delle convenzioni del convento. Qui Foucault suggerisce chiaramente che in questo ambiente omosessuale, strutturato da un tabù erotizzato, il «limbo felice di una non-identità» venisse sottilmente favorito. Viene poi repentinamente ritrattata l'idea che Herculine partecipasse a una pratica di convenzioni omosessuali femminili, e Foucault insiste sul fatto che qui è in gioco una «non-identità» anziché una varietà di identità femminili. Per Foucault, perché Herculine occupi la posizione discorsiva dell'«omosessuale di sesso femminile», bisognerebbe adottare la categoria del sesso – cosa che Foucault vuole che la narrazione di Herculine ci persuada a respingere.

Ma forse Foucault davvero vuole disporre di entrambe le possibilità; di più, vuole suggerire implicitamente che la non-identità viene prodotta nei contesti omosessuali, cioè che l'omosessualità è il mezzo per il rovesciamento della categoria di sesso. Si noti come nella descrizione che Foucault fa dei piaceri di Herculine, qui di seguito riportata, la categoria di sesso venga invocata e rifiutata insieme: la scuola e il convento «incoraggiano i teneri piaceri che la non-identità scopre e provoca quando deraglia tra quei corpi che sono simili uno all'altro»¹⁷⁹. Foucault qui assume che la similarità di questi corpi condizioni il limbo felice della loro non identità, una formulazione difficile da accettare tanto sul piano logico quanto su quello storico, ma anche quale descrizione adeguata di Herculine. Che cos'è che produce questi piaceri trasgressivi nella modalità obbligatoria della confessione? È forse la consapevolezza della loro similarità che influenza le relazioni sessuali delle giovani donne nel convento, o piuttosto è la presenza erotizzata della legge che vieta l'omosessualità? Herculine mantiene il proprio discorso della differenza sessuale anche all'interno di questo contesto manifestamente omosessuale: nota la sua differenza dalle giovani donne che desidera, e ne gode, e tuttavia questa differenza non è una mera riproduzione della matrice eterosessuale del desiderio. Sa che in quello scambio la sua posizione è trasgressiva, che è un'«usurpatrice» di una prerogativa maschile, come dice, e che contesta quel privilegio anche quando

lo replica.

L'uso di un linguaggio che ruota attorno all'usurpazione suggerisce una partecipazione alle stesse categorie da cui Herculine si sente immancabilmente tenuta/o a distanza, e suggerisce anche le possibilità denaturalizzate e fluide insite in tali categorie, una volta che non siano più collegate, come causa o espressione, a una presunta fissità del sesso. L'anatomia di Herculine non cade fuori dalle categorie del sesso, ma ne confonde e ridistribuisce gli elementi costitutivi; di più, il libero gioco degli attributi ha l'effetto di mettere in evidenza il carattere illusorio del sesso quale sostrato sostanziale permanente cui si presume tali attributi aderiscano. Inoltre, la sessualità di Herculine costituisce una serie di trasgressioni di genere che mettono in dubbio la stessa distinzione tra scambio erotico eterosessuale e lesbico, sottolineandone i punti di ambigua convergenza e ridistribuzione.

Ma sembra che siamo costretti/e a chiederci se non ci sia anche al livello di una ambiguità sessuale costituita discorsivamente un problema del «sesso» e, di fatto, della sua relazione con il «potere» che pone dei limiti al libero gioco delle categorie sessuali. In altre parole, quant'è libero quel gioco, sia esso concepito come una molteplicità libidinale discorsiva o come una molteplicità costituita discorsivamente? L'obiezione originaria di Foucault nei confronti della categoria del sesso riguarda il fatto che essa impone l'artificio dell'unità e dell'univocità a una serie di funzioni e di elementi sessuali ontologicamente disparati. Con un gesto quasi rousseauiano, Foucault costruisce l'opposizione binaria di una legge culturale artificiale che riduce e distorce ciò che potremmo benissimo intendere come un'eterogeneità *naturale*. Herculine stessa/o parla della sua sessualità come di un'«incessante lotta della natura contro la ragione»¹⁸⁰. Tuttavia un'analisi sommaria di questi «elementi» disparati rimanda a una loro totale medicalizzazione in quanto «funzioni» «sensazioni» addirittura «pulsioni». Dunque, l'eterogeneità cui Foucault fa appello è costituita da quello stesso discorso medico cui lui attribuisce la posizione della legge giuridica repressiva. Ma che cos'è questa eterogeneità che Foucault sembra apprezzare, e a che cosa serve?

Quando Foucault sostiene che la non-identità sessuale viene promossa in contesti omosessuali, sembra identificare i contesti eterosessuali come quelli in cui viene propriamente costituita l'identità. Sappiamo già che intende la categoria del sesso e quella dell'identità in generale come l'effetto e lo strumento di un regime sessuale regolativo, ma non è poi chiaro se tale regolazione sia riproduttiva o eterosessuale o altro. La regolazione della sessualità produce le identità maschili e femminili secondo una relazione binaria simmetrica? Se l'omosessualità produce la non-identità sessuale, nel momento in cui non si basa più su identità *simili* le une alle altre, allora l'omosessualità non può più essere descritta come tale. Ma se con omosessualità si intende designare il luogo di una eterogeneità libidica *innominabile*, forse allora possiamo chiederci se non si tratti, invece, di un amore che non può, o non osa, dire il proprio nome. In altre parole, Foucault, che in vita sua ha rilasciato una sola intervista sull'omosessualità e che nel suo stesso lavoro ha sempre resistito al momento confessionale, comunque presenta la confessione di Herculine in un modo imperturbabilmente didattico. Si tratta forse di una confessione dislocata, che presuppone una continuità o un parallelo tra la sua vita e quella di Herculine?

Nella presentazione della collana in cui fu pubblicato il testo in francese, Foucault nota che Plutarco pensava che persone illustri avessero vite *parallele*, le quali in un certo senso procedono su rette infinite per incontrarsi nell'eternità. Nota anche che ci sono alcune vite che si discostano dalla rotta dell'infinito e rischiano di scomparire in un'oscurità irrecuperabile, vite che non seguono un percorso diritto, «straight» come si direbbe in inglese, verso un'eterna comunità di grandi, ma deviano e rischiano di diventare totalmente irrecuperabili. «Sarebbe come il rovescio di Plutarco»,

scrive Foucault, «vite talmente parallele che nessuno le può raggiungere»¹⁸¹. Qui il riferimento testuale rimanda molto chiaramente alla separazione di Herculine, il nome maschile adottato (anche se, curiosamente, con una desinenza femminile) da Alexina, il nome che designava Herculine al femminile. Ma c'è anche un riferimento a Herculine e Sara, la sua amante, che vengono letteralmente separate e i cui percorsi ovviamente finiscono per divergere. Ma forse Herculine è in un certo modo anche parallela/o a Foucault, proprio nel senso in cui potrebbero esserlo linee di vita divergenti, mai diritte, ovvero «straight». Davvero, forse, Herculine e Foucault sono paralleli non in senso letterale, ma proprio nella loro contestazione del letterale in quanto tale, in particolar modo quando viene applicato alle categorie del sesso.

L'idea espressa da Foucault nella prefazione, che ci siano corpi in un certo senso «simili» gli uni agli altri, tralascia la distintiva particolarità ermafroditica del corpo di Herculine e anche la sua presentazione di sé come molto diversa/o dalle donne che desidera. Di fatto, dopo alcune mosse nello stile dello scambio sessuale, Herculine adotta il linguaggio dell'appropriazione e del trionfo, dichiarando apertamente che Sara è una sua eterna proprietà: «Oramai Sara mi apparteneva!! ... *Ella era mia!!!...*»¹⁸². Perché, allora, Foucault dovrebbe resistere proprio al testo che intende usare, così da poter fare una tale affermazione? Nell'unica intervista sull'omosessualità che Foucault abbia rilasciato, James O'Higgins, l'intervistatore, osserva che «esiste una crescente tendenza nei circoli intellettuali americani, e particolarmente tra le femministe radicali, a distinguere tra omosessualità maschile e femminile», una posizione, sostiene O'Higgins, secondo la quale accadono cose molto differenti dal punto di vista fisico nei due tipi di rapporti e le lesbiche tendono a preferire la monogamia o rapporti simili, a differenza solitamente degli uomini gay. Foucault risponde con una risata segnalata da un'indicazione tra parentesi «[Ride]», e dice: «Tutto quello che posso fare è mettermi a ridere»¹⁸³. Questo mettersi a ridere, ricordiamo, era seguito anche alla lettura di Borges, come riporta Foucault nella prefazione di *Le parole e le cose*:

Questo libro nasce da un testo di Borges: dal riso che la sua lettura provoca, scombuscolando tutte le familiarità del pensiero [...] sconvolgendo tutte le superfici ordinate e tutti i piani che placano ai nostri occhi il rigoglio degli esseri, facendo vacillare e rendendo a lungo inquieta la nostra pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro¹⁸⁴.

Il brano è tratto naturalmente da una «certa enciclopedia cinese» che confonde la distinzione aristotelica tra categorie universali e casi particolari. Ma c'è anche la «risata» di Pierre Rivière, il cui massacro della propria famiglia o, forse, per Foucault, *della* famiglia, sembra letteralmente negare le categorie della parentela e, per estensione, quelle del sesso¹⁸⁵. E poi c'è, naturalmente, l'ormai famoso riso di Bataille che, come ci dice Derrida in *La scrittura e la differenza*, designa quell'eccesso che sfugge al dominio concettuale della dialettica hegeliana¹⁸⁶. Foucault, allora, sembra mettersi a ridere proprio perché la domanda instaura quella opposizione binaria che vuole dislocare, quella tetra opposizione binaria tra Medesimo e Altro che ha infestato non solo il retaggio della dialettica, ma anche la stessa dialettica del sesso. Ma allora c'è anche, naturalmente, il riso della Medusa che, come ci dice Hélène Cixous, disintegra la placida superficie costituita dallo sguardo pietrificante e rivela quanto la dialettica tra Medesimo e Altro abbia luogo lungo l'asse della differenza sessuale¹⁸⁷. In un gesto che riecheggia consapevolmente il racconto della Medusa, Herculine stessa/o scrive che «la fredda immobilità del [suo]sguardo sembra raggelar[e]»¹⁸⁸ coloro che la/lo incontrano.

Ma è naturalmente Irigaray a mettere in evidenza come questa dialettica tra Medesimo e Altro sia una falsa opposizione binaria, l'illusione di una differenza simmetrica che consolida l'economia metafisica del fallogocentrismo, l'economia del medesimo. Dal suo punto di vista sia l'Altro sia il

Medesimo sono marcati come maschili; l'Altro non è che l'elaborazione negativa del soggetto maschile con il risultato che il sesso femminile è irrappresentabile, vale a dire è il sesso che, in questa economia di significazione, non è un sesso. Ma non è un sesso anche nel senso che elude la significazione univoca che caratterizza il Simbolico e perché non è un'identità sostanziale, ma sempre e soltanto una relazione indeterminata di differenza rispetto all'economia che la rende assente. Non è «un» sesso nel senso che è multiplo e diffuso nei suoi piaceri e nella sua modalità di significazione. E davvero, forse, i piaceri apparentemente multipli di Herculine potrebbero arrivare ad avere la marcatura del femminile nella sua polivalenza e nel suo rifiuto di sottomettersi ai tentativi di ridurlo a una significazione univoca.

Ma non dimentichiamo la relazione che Herculine ha con il riso e che sembra presentarsi due volte: dapprima come paura di essere *derisa/o*¹⁸⁹ e poi come riso sprezzante che rivolge al dottore, quando perde ogni rispetto per lui perché non parla alle autorità competenti dell'irregolarità naturale che gli si è rivelata¹⁹⁰. Per Herculine, allora, il riso sembra indicare o l'umiliazione o il disprezzo, due posizioni collegate senza alcuna ambiguità a una legge che condanna, soggette a essa come suo strumento o oggetto. Herculine non ricade fuori dalla giurisdizione di quella legge; anche il suo esilio viene concepito sul modello della punizione. Proprio nella prima pagina, Herculine riferisce che «il mio posto non era segnato [*pas marquée*] in questo mondo che mi fuggiva»¹⁹¹. E articola il suo precoce senso di abiezione, che in seguito viene messo in atto dapprima in quanto figlia o amante devota paragonata a un «cane» o a uno/a «schiavo/a» e poi in forma piena e fatale quando viene espulsa/o e si espelle dall'ambito umano. Nell'isolamento che precede il suicidio, Herculine afferma di librarsi al di sopra di entrambi i sessi, ma la sua rabbia è più decisamente rivolta verso gli uomini, il cui «titolo» aveva cercato di usurpare nell'intimità con Sara e che ora accusa, senza più contenersi, di essere quelli che in qualche modo le proibiscono di avere la possibilità dell'amore.

All'inizio della narrazione, Herculine propone due capoversi paralleli di un'unica frase, che segnalano l'incorporazione melanconica del padre perduto, il differimento della rabbia da abbandono attraverso l'insediamento strutturale di quella negatività nella sua identità e nel suo desiderio. Prima di dirci che lei/lui stessa/o è stata/o abbandonata/o da sua madre, repentinamente e senza preavviso, ci racconta che, per ragioni che non vengono esplicitate, ha passato alcuni anni in una casa per bambini/e abbandonati/e e orfani/e. Parla delle «povere creature private sin dalla culla delle carezze materne»¹⁹². Nella frase successiva parla di questa istituzione come di un «asilo [*asile*] della sofferenza e del dolore» e nella frase ancora successiva parla di suo padre «che una fulminea morte rapì troppo presto al dolce affetto di mia madre»¹⁹³. Anche se il fatto di essere stata/o abbandonata/o viene aggirato due volte attraverso la pietà per gli altri e le altre che sono rimasti/e improvvisamente senza madre, Herculine stabilisce un'identificazione attraverso quella deviazione, un'identificazione che poi riemerge come triste condizione condivisa dal padre e dalla figlia privati delle carezze della madre. Le deviazioni del desiderio vengono combinate semanticamente, per così dire, mentre Herculine s'innamora di una «madre» dopo l'altra e poi si innamora di varie «figlie» di madri, cosa che non può che scandalizzare qualsiasi madre. Di più, oscilla tra essere l'oggetto dell'adorazione ed eccitazione da parte di chiunque ed essere oggetto del disprezzo e dell'abbandono da parte di chiunque; è la conseguenza scissa di una struttura melanconica che si è auto-alimentata senza alcun intervento esterno. Se la melanconia implica l'auto-recriminazione, come sostiene Freud, e se la recriminazione è un tipo di narcisismo negativo (si occupa del sé, anche se solo nel modo del rimprovero), allora si può pensare che Herculine oscilli costantemente attraverso l'opposizione tra narcisismo negativo e narcisismo positivo, pensandosi a volte come la più abbandonata e trascurata delle creature sulla terra e a volte come colei/colui che incanta chiunque le/gli si avvicini, migliore

di qualsiasi «uomo» per ogni donna¹⁹⁴.

Herculine parla dell'orfanotrofio come di quel primo «asilo della sofferenza», una dimora che ritroverà in senso figurato alla fine della sua narrazione come «rifugio della tomba». Proprio come quel primo rifugio si presta a una comunione e identificazione magica con il fantasma del padre, così la tomba della morte è già occupata dal padre stesso che spera la morte le/gli farà incontrare: «la vista di una tomba mi riconcilia con la vita», scrive. «Provo una certa tenerezza per colui le cui ossa sono ai miei piedi [*là à mes pieds*]»¹⁹⁵. Ma tale amore, formulato come una sorta di solidarietà contro la madre che li ha abbandonati, non è affatto purificato dalla rabbia dell'abbandono: il padre «ai suoi piedi» viene prima ingrandito fino a farlo coincidere con la totalità degli uomini, su cui lei/lui si libra e che afferma di dominare¹⁹⁶, e poi verso cui rivolge il suo riso sprezzante. In precedenza, a proposito del medico che aveva scoperto la sua condizione anomala, aveva osservato: «Avrei voluto vederlo cento piedi sotto terra!!!»¹⁹⁷.

L'ambivalenza di Herculine rimanda qui ai limiti della teoria foucaultiana sul «limbo felice di una non-identità». Quasi prefigurando il posto che assumerà per Foucault, Herculine si chiede se lei/lui non sia «la vittima di un sogno impossibile»¹⁹⁸. La predisposizione sessuale di Herculine è fin dall'inizio segnata dall'ambivalenza e, come ho già detto, la sua sessualità compendia la struttura ambivalente della propria produzione, in parte costruita come ingiunzione istituzionale a ricercare l'amore delle varie «sorelle» e «madri» nella famiglia allargata del convento e come divieto assoluto di spingere troppo oltre quell'amore. La sua sessualità non sta fuori dalla legge, è la produzione ambivalente della legge, una produzione in cui la nozione stessa di *divieto* abbraccia il terreno psicoanalitico e quello istituzionale. Le sue confessioni, così come i suoi desideri, sono allo stesso tempo un assoggettamento e una sfida. In altre parole, l'amore interdetto dalla morte o dall'abbandono, o da entrambi, è un amore che assume il divieto come sua condizione e scopo.

Dopo essersi sottomessa/o alla legge, Herculine diventa un soggetto sancito giuridicamente come «uomo», e tuttavia la categoria del genere si dimostra meno fluida di quanto possa far pensare il suo riferimento alle *Metamorfosi* di Ovidio. Il suo discorso eteroglossico mette in dubbio la praticabilità della nozione di «persona», che pre-esisterebbe al genere o scambierebbe un genere per l'altro. Se non fosse attivamente condannata/o dagli altri e dalle altre, Herculine si condannerebbe da sé (si definisce addirittura un «giudice»¹⁹⁹), rivelando così che la dimensione giuridica della legge è ben più estesa di quella empirica che attua la sua conversione di genere. Di più, Herculine non può mai davvero incarnare quella legge, proprio perché non può offrirle l'occasione di naturalizzarsi attraverso le strutture simboliche dell'anatomia. In altre parole, la legge non è una mera imposizione culturale su un'eterogeneità che altrimenti rimarrebbe naturale; la legge richiede che ci si conformi alla sua propria nozione di «natura» e acquisisce legittimità attraverso la naturalizzazione binaria e asimmetrica dei corpi rispetto a cui il Fallo, per quanto chiaramente non coincidente con il pene, dispiega il pene quale suo strumento e segno naturalizzati.

I piaceri e i desideri di Herculine non hanno affatto quell'innocenza bucolica che fiorisce e prolifera prima dell'imposizione della legge nella sua dimensione giuridica. Né Herculine cade fuori dall'economia di significazione della mascolinità. Lei/lui è «fuori» dalla legge, ma la legge mantiene questo «fuori» dentro di sé. In effetti, Herculine incarna la legge, non come soggetto autorizzato a farlo, ma quale testimonianza attuata della capacità perturbante della legge di produrre solo quelle ribellioni che è sicura sconfiggeranno se stesse, per eccesso di fedeltà, e quei soggetti che, profondamente assoggettati, non avranno altra scelta che di reiterare la legge della loro genesi.

Un poscritto ascientifico, per concludere

Nel primo volume della *Storia della sessualità* Foucault sembra collocare la ricerca dell'identità nel contesto delle forme giuridiche del potere, che si articolano pienamente con l'avvento delle scienze sessuali, tra cui la psicoanalisi, verso la fine dell'Ottocento. Sebbene Foucault abbia rivisto la sua storiografia del sesso all'inizio del secondo volume, *L'uso dei piaceri*, e abbia cercato di individuare le regole repressive/generative della formazione del soggetto nei primi testi greci e romani, il suo progetto filosofico, che consisteva nel mettere in luce la produzione regolativa degli effetti di identità, si è comunque mantenuto costante. Un esempio contemporaneo di questa ricerca dell'identità è offerto dai recenti sviluppi della biologia cellulare; e si tratta di un esempio che involontariamente conferma la perdurante applicabilità della critica foucaultiana.

Un ambito in cui interrogare l'univocità del sesso è la recente polemica sul gene «master» che alcuni ricercatori e ricercatrici del MIT, alla fine del 1987, dicevano di aver scoperto quale occulto e certo fattore determinante del sesso. Il gene «master» regolatore, che costituisce una specifica sequenza del DNA sul cromosoma Y, è stato scoperto dal dottor David Page e dai suoi colleghi e colleghe, per mezzo di strumenti tecnologici altamente sofisticati, ed è stato denominato «TDF» («testis-determining factor»), ovvero fattore che determina lo sviluppo dei testicoli. Nella pubblicazione che raccoglie i risultati delle sue ricerche, apparso nel numero 51 della rivista «Cell», il dottor Page afferma di aver scoperto «l'accensione binaria da cui derivano tutte le caratteristiche del dimorfismo sessuale»²⁰⁰. Prendiamo allora in esame le affermazioni fatte in occasione di questa scoperta e vediamo perché le questioni problematiche sulla decidibilità del sesso continuano a rimanere aperte.

Secondo quanto dice l'articolo di Page, sono stati presi dei campioni di DNA da un gruppo molto atipico di persone, alcune delle quali avevano i cromosomi XX, ma erano state definite maschi da un punto di vista clinico, mentre altre avevano una costituzione cromosomica XY, ma erano state definite femmine da un punto di vista clinico. Page non ci dice esattamente in base a che cosa queste persone erano state definite in modo contrario rispetto ai dati disponibili, ma ci lascia presumere che caratteristiche primarie e secondarie evidenti suggerivano che quelle fossero davvero le definizioni appropriate. Page e i suoi collaboratori e collaboratrici fecero la seguente ipotesi: deve esserci un qualche segmento del DNA, che non può essere visto a un'osservazione comune al microscopio, che determina il sesso maschile, e questo segmento deve essersi spostato in qualche modo dal cromosoma Y, sua collocazione usuale, a qualche altro cromosoma dove non ci si aspetterebbe di trovarlo. Solo se potessimo (a) presupporre questa sequenza irrintracciabile del DNA e (b) provare che la sua translocazione è possibile saremmo in grado di capire perché accade che un XX maschio non abbia alcun cromosoma Y rintracciabile, ma sia, a tutti gli effetti, sempre un maschio. Analogamente, potremmo spiegare la presenza del cromosoma Y in individui femminili proprio con il fatto che quel tratto di DNA sia stato in qualche modo messo nel posto sbagliato.

Per quanto limitato fosse il campione che Page e i suoi ricercatori e ricercatrici hanno usato per arrivare a questi risultati, la speculazione su cui le loro ricerche si basavano era, in parte, fondata sul fatto che un buon 10 per cento della popolazione presenta variazioni cromosomiche che non rientrano nettamente nella serie delle categorie XX-femminile e XY-maschile. Perciò, la scoperta del «gene 'master' regolatore» viene considerata come una base più certa per comprendere la determinazione del sesso e, dunque, la differenza sessuale, rispetto a quanto potevano offrire i precedenti criteri cromosomici.

Purtroppo per Page, però, restava aperto un problema che inficiava le affermazioni relative alla scoperta del segmento di DNA. Si era scoperto, in realtà, che proprio lo stesso segmento di DNA che si presumeva determinasse l'essere maschio era presente sul cromosoma X degli individui femmina.

Page, in un primo momento, reagì a questa curiosa scoperta dicendo che forse non era la *presenza* della sequenza del gene negli individui maschio contrapposta alla sua *assenza* in quelli femmina a essere determinante, ma il fatto che il gene fosse *attivo* negli individui maschio e *passivo* in quelli femmina (lunga vita ad Aristotele!). Ma questa possibilità rimane un'ipotesi e, secondo Anne Fausto-Sterling, Page e i suoi collaboratori e collaboratrici non avevano menzionato in quell'articolo di «Cell» il fatto che gli individui da cui erano stati presi i campioni genetici erano tutt'altro che non ambigui quanto alla loro costituzione anatomica e riproduttiva. Cito dall'articolo di Fausto-Sterling, intitolato *Vita all'XY Corral*:

[...] i quattro individui XX maschili studiati erano tutti sterili (produzione di sperma nulla), avevano testicoli piccoli e del tutto privi di cellule germinali, ossia di precursori degli spermatozoi. Presentavano inoltre alti livelli di ormoni femminili e bassi livelli di testosterone. Presumibilmente erano stati classificati come maschi per i loro genitali esterni e per la presenza dei testicoli [...]. Analogamente [...], entrambi i genitali esterni degli individui XY femmina erano normali, [ma] le loro ovaie erano prive di cellule germinali²⁰¹.

È chiaro che si tratta di casi in cui le componenti del sesso non formano una coerenza riconoscibile o quell'unità che solitamente viene designata dalla categoria di sesso. Questa incoerenza mette in questione anche la tesi di Page, visto che non è chiaro perché dovremmo preliminarmente condividere l'assunto che questi individui *sono* maschi XX e femmine XY, quando è proprio la definizione di maschile e femminile a essere in questione e a essere già implicitamente decisa quando si fa riferimento ai genitali esterni. Se questi rappresentassero davvero un criterio sufficiente a determinare o ad assegnare il sesso, allora la ricerca sperimentale sul gene «master» regolatore non sarebbe più nemmeno necessaria.

Ma si consideri un altro problema, quello che riguarda il modo in cui questa ipotesi viene formulata, testata e convalidata. Si noti che Page e i suoi collaboratori e collaboratrici fanno coincidere la determinazione del sesso con la determinazione del maschile e con la presenza dei testicoli. Le genetiste Eva Eicher e Linda L. Washburn sulla «Annual Review of Genetics» ci dicono che la presenza delle ovaie non viene mai presa in considerazione nella letteratura scientifica sulla determinazione del sesso e che l'essere femminile è sempre concettualizzato in termini di assenza del fattore che accerta il maschile o della presenza passiva di tale fattore. In quanto assente o passivo, l'essere femminile, per definizione, non ha le qualità per essere considerato un oggetto di studio. Eicher e Washburn ipotizzano, tuttavia, che esso sia *attivo* e che esista un pregiudizio culturale – di fatto una serie di presupposti, connotati dal punto di vista del genere, relativi al sesso e a ciò che potrebbe rendere valida un'indagine –, che distorce e limita la ricerca sull'accertamento del sesso. Fausto-Sterling cita Eicher e Washburn:

Alcuni ricercatori e ricercatrici hanno attribuito eccessiva enfasi all'ipotesi secondo cui il cromosoma Y è implicato nello sviluppo del testicolo, presentando la formazione del tessuto testicolare come un evento attivo (diretto dal gene, dominante) e presentando invece la formazione del tessuto ovarico come un evento passivo (automatico). La formazione del tessuto ovarico è senza dubbio un processo evolutivo tanto attivo e geneticamente diretto quanto lo è la formazione del tessuto testicolare, o quanto lo è, a questo riguardo, lo sviluppo di qualunque processo di differenziazione cellulare. Non è stato scritto quasi nulla sui geni coinvolti nella formazione del tessuto ovarico dalle gonadi indifferenziate²⁰².

Analogamente, l'intero campo dell'embriologia è stato criticato per essersi focalizzato sul ruolo centrale svolto dal nucleo nella differenziazione cellulare. Chi ha criticato la biologia cellulare molecolare da una prospettiva femminista ha argomentato contro i suoi presupposti nucleocentrici. In opposizione a un orientamento di ricerca volto a individuare il nucleo di una cellula pienamente differenziata quale *master* o direttore nello sviluppo di un nuovo organismo completo e ben formato, viene proposto un programma di ricerca che riconcettualizzi il nucleo come qualcosa che acquisisce il proprio significato e capacità di controllo solo all'interno del contesto cellulare di cui fa parte.

Secondo Fausto-Sterling, «la domanda da porre non è come cambi un nucleo cellulare durante la differenziazione, ma piuttosto come cambino le interazioni dinamiche tra il nucleo e il citoplasma durante la differenziazione»²⁰³.

La struttura dell'indagine di Page rientra perfettamente nelle tendenze generali della biologia molecolare della cellula. Il quadro entro cui lavora Page segnala un rifiuto preliminare di prendere in considerazione il fatto che quegli individui mettono implicitamente in discussione la forza descrittiva delle categorie del sesso disponibili; Page si pone il problema del modo in cui quell'«accensione binario» ha inizio, non se la descrizione dei corpi nei termini del binarismo del sesso sia adeguata al compito da porsi. Inoltre, il fatto che si concentri sul gene master segnala che l'essere di sesso femminile andrebbe inteso come presenza o assenza del sesso maschile o come passività che, negli uomini, sarebbe immancabilmente attiva. Questa affermazione viene fatta, naturalmente, in un contesto di ricerca in cui non si è mai presa seriamente in considerazione la formazione attiva delle ovaie nella differenziazione del sesso. La conclusione da trarre qui non è che non si possono fare affermazioni valide e dimostrabili in merito alla determinazione del sesso, ma piuttosto quanto siano i presupposti culturali sullo statuto relativo di uomini e donne e sulla relazione binaria del genere a impostare e orientare la ricerca sulla determinazione del sesso. Il compito di distinguere il sesso dal genere diventa sempre più difficile una volta che capiamo quanto i significati connotati dal punto di vista del genere impostino le ipotesi e i ragionamenti delle indagini biomediche che cercano di stabilire il «sesso» come qualcosa che precede i significati culturali che acquisisce. Il compito è ancora più complicato quando ci rendiamo conto che il linguaggio della biologia partecipa ad altri tipi di linguaggio e riproduce quella sedimentazione culturale nell'oggetto che intende scoprire e descrivere in modo neutrale.

Non è forse per una convenzione meramente culturale che Page e gli altri e le altre decidono che un individuo XX anatomicamente ambiguo è maschio, una convenzione che considera i genitali quale «segno» decisivo del sesso? Si potrebbe sostenere che in questi casi la discontinuità non può essere risolta con il ricorso a un unico fattore determinante e che il sesso, quale categoria che comprende una varietà di elementi, funzioni e dimensioni cromosomiche e ormonali, non opera più in un quadro di opposizione binaria che diamo per scontata. Qui non si tratta di ricorrere a eccezioni, bizzarrie, solo per relativizzare le affermazioni fatte in nome di una vita sessuale normale. E tuttavia, come dice Freud nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, sono l'eccezione e la stranezza a darci gli indizi per capire come si costituisce il mondo ordinario e «dato per scontato» del sesso. Soltanto da una posizione consapevolmente denaturalizzata possiamo cogliere il modo in cui viene costituita l'apparenza stessa della naturalità. Le supposizioni che formuliamo sui corpi sessuati, sul loro essere l'uno o l'altro, sui significati che si presumono inerenti o derivanti dal loro essere sessuati, vengono ora improvvisamente e significativamente sconvolte da casi che non si adeguano a quelle categorie che naturalizzano e stabilizzano per noi il campo dei corpi secondo le convenzioni culturali. Così, lo strano e l'incoerente, ciò che resta «fuori», ci dà modo di comprendere che il mondo della categorizzazione sessuale, che viene dato per scontato, è in realtà una costruzione e che potrebbe addirittura essere costruito diversamente.

Anche se possiamo non concordare immediatamente con l'analisi di Foucault, cioè con l'idea che la categoria del sesso sia al servizio del sistema della sessualità regolativa e riproduttiva, è interessante notare che Page definisce i genitali esterni, quelle parti anatomiche essenziali per la simbolizzazione della sessualità riproduttiva, quali fattori determinanti *a priori* e senza ambiguità l'assegnazione del sesso. Si potrebbe tranquillamente sostenere che la ricerca di Page è stretta tra due discorsi che, in questo caso, sono in conflitto: il discorso culturale che, mettendosi al servizio

degli interessi riproduttivi, considera i genitali esterni un segno sicuro del sesso, e il discorso che cerca di fissare il principio maschile come attivo e monocausale, se non addirittura auto-genetico. Il desiderio di determinare il sesso una volta per tutte, e di determinarlo come un sesso piuttosto che l'altro, sembra dunque derivare dall'organizzazione sociale della riproduzione sessuale attraverso la costruzione di identità e posizioni chiare e inequivocabili dei corpi sessuati gli uni rispetto agli altri.

Dato che nel quadro della sessualità riproduttiva il corpo maschile viene comunemente raffigurato come l'agente attivo, il problema della ricerca di Page è, in un certo senso, quello di riconciliare il discorso della riproduzione con quello dell'attività maschile, due discorsi che di solito operano insieme culturalmente, ma che in questo caso si sono separati. Per questo è interessante la volontà di Page di dare l'ultima parola alla sequenza attiva del DNA, accordando di fatto la priorità al principio dell'attività maschile rispetto al discorso della riproduzione.

Tuttavia, secondo la teoria di Monique Wittig, questa priorità sarebbe solo un'apparenza. La categoria del sesso appartiene a un sistema di eterosessualità obbligatoria che chiaramente opera attraverso un sistema di riproduzione sessuale obbligatoria. Nella concezione di Wittig, di cui ci occuperemo ora, la «mascolinità» e la «femminilità», il «maschile» e la «femminile», esistono *solo* all'interno della matrice eterosessuale; di più, sono termini naturalizzati che mantengono occultata quella matrice, mettendola al riparo da una critica radicale.

III. Monique Wittig: la disintegrazione del corpo e il sesso fittizio

Il linguaggio proietta fasci di realtà sul corpo sociale

Monique Wittig

Simone de Beauvoir ha scritto nel *Secondo sesso* che «donna non si nasce, lo si *diventa*». L'espressione suona strana, può apparire, addirittura un nonsenso, perché come si può diventare una donna se non lo si è sempre state/i? E a che cosa fa riferimento questo «si» cui viene riferita l'azione del diventare? C'è qualche essere umano che diventa il proprio genere in un dato momento? È giusto ipotizzare che questo essere umano non fosse il proprio genere prima di diventarlo? Come si «diventa» un genere? Qual è il momento o il meccanismo della costruzione del genere? E, forse in modo più pertinente, quand'è che questo meccanismo si affaccia sulla scena culturale a trasformare il soggetto umano in un soggetto connotato dal punto di vista del genere? Possono mai esserci esseri umani che non siano, per così dire, già da sempre connotati dal punto di vista del genere? La marcatura del genere sembra «qualificare» i corpi come corpi umani; il momento in cui un/a infante diventa umanizzato/a coincide con il momento in cui si risponde alla domanda «è un maschio o una femmina?». Le figure del corpo che non rientrano perfettamente in nessuno dei due generi, cadono fuori dall'umano, di più, costituiscono quell'ambito di deumanizzazione e abiezione rispetto al quale l'umano si costituisce. Se il genere è sempre là, a delimitare preliminarmente ciò che si qualifica come umano, come possiamo parlare di un essere umano che diventa il proprio genere, quasi che il genere fosse un poscritto o un ripensamento culturale?

Ovviamente, Beauvoir voleva dire soltanto che la categoria delle donne è una realizzazione culturale variabile, una serie di significati che vengono assunti o accolti entro un campo culturale, e che nessuno e nessuna nasce con un genere – il genere è sempre acquisito. Su un altro versante, Beauvoir intendeva affermare che si nasce con un sesso, come un sesso, sessuati/e, e che l'essere sessuati/e e l'essere umani/e sono coestensivi e simultanei; il sesso è un attributo analitico dell'umano; non c'è essere umano che non sia sessuato/a; il sesso qualifica l'umano come suo attributo necessario. Ma il sesso non causa il genere e il genere non può essere inteso come qualcosa che riflette o esprime il sesso; di più, per Beauvoir il sesso è una fatticità immutabile, ma il genere è acquisito, e mentre il sesso non può essere cambiato (per lo meno questo è quanto pensava lei), il genere è la costruzione culturale variabile del sesso, la miriade di possibilità aperte del significato culturale a partire da un corpo sessuato.

La teoria di Beauvoir comportava delle conseguenze apparentemente radicali, che lei stessa non aveva preso in considerazione. Per esempio, se sesso e genere sono radicalmente distinti, allora non ne consegue che essere un determinato sesso corrisponda a diventare un determinato genere; in altre parole, non c'è bisogno che «donna» sia la costruzione culturale del corpo femminile, e «uomo» interpreti corpi maschili. Questa formulazione radicale della distinzione sesso/genere ci dice che i corpi sessuati possono occasionare una serie di generi diversi e, inoltre, che non c'è bisogno che il genere stesso sia limitato ai soliti due. Se il sesso non delimita il genere, allora forse ci sono generi, modi di interpretare culturalmente il corpo sessuato, che non si restringono affatto all'apparente dualità del sesso. Si pensi all'ulteriore conseguenza, per cui, se il genere è qualcosa che si diventa – ma non si può mai essere –, allora il genere è esso stesso una sorta di divenire o un'attività, e il genere non dovrebbe essere concepito come un sostantivo o come un oggetto sostanziale, oppure ancora come un marcatore culturale stabile, ma anzi come una sorta di azione incessante e ripetuta. Se il genere non è legato al sesso, come sua causa o come sua espressione, allora il genere è un tipo di azione che può potenzialmente proliferare al di là dei limiti binari imposti dall'apparente

binarismo del sesso. Il genere sarebbe davvero un tipo di azione culturale/corporea che richiede un nuovo vocabolario che istituisca e faccia proliferare vari tipi di partecipi presenti, categorie di risignificazione ed espansione che resistano alle restrizioni grammaticali binarie e sostanzializzanti imposte al genere. Ma questo progetto come potrebbe diventare culturalmente concepibile e come potrebbe evitare il destino di essere un progetto utopico, vano e impossibile?

Donna non si nasce: Monique Wittig ha fatto risuonare la frase di Beauvoir nel titolo di un suo articolo pubblicato sul primo numero della rivista «Feminist Issues». Ma che tipo di risonanza e di ri/rap-presentazione di Beauvoir ci offre Monique Wittig? Due delle sue affermazioni richiamano e insieme allontanano Beauvoir. La prima sostiene che la categoria del sesso non è né invariabile né naturale, ma è un uso specificamente politico della categoria di natura ai fini della sessualità riproduttiva. In altre parole, non ci sarebbe ragione di suddividere i corpi umani nei sessi maschile e femminile, se non fosse perché tale divisione risponde alle necessità economiche dell'eterosessualità e conferisce un'apparenza di naturalità all'istituzione dell'eterosessualità. Dunque, per Wittig, non c'è distinzione tra sesso e genere; la stessa categoria di «sesso» è una categoria *connotata dal punto di vista del genere*, pienamente investita dal punto di vista politico, naturalizzata, ma non naturale. La seconda affermazione di Wittig, alquanto controintuitiva, è la seguente: una persona lesbica non è una donna. Una donna, sostiene Wittig, esiste solo come termine che stabilizza e consolida una relazione binaria e oppositiva con un uomo; quella relazione, dice Wittig, è l'eterosessualità. Una persona lesbica, afferma Wittig, nel suo rifiuto dell'eterosessualità non viene più definita nei termini di tale relazione oppositiva. Di più, una persona lesbica, continua Wittig, trascende l'opposizione binaria tra donna e uomo: non è né una donna, né un uomo. Ma, ancora oltre, una persona lesbica non ha sesso; è al di là delle categorie del sesso. Attraverso il rifiuto lesbico di tali categorie, la persona lesbica (e qui la declinazione del genere grammaticale diventa un problema) mette in luce la costituzione culturale contingente di tali categorie e l'assunto, tacito ma persistente, della matrice eterosessuale. Dunque potremmo dire che, per Wittig, non si nasce donna, c'è chi lo diventa; ma, per andare oltre, non si nasce femmina, c'è chi *diventa femmina*, ma ancora più radicalmente si può, se lo si sceglie, non diventare né maschio, né femmina, né donna, né uomo. La persona lesbica sembra essere davvero un terzo genere o, come cercherò di dimostrare, una categoria che problematizza radicalmente sia il sesso sia il genere quali categorie politiche stabili di descrizione.

Wittig sostiene che la discriminazione linguistica del «sesso» garantisce l'operare politico e culturale dell'eterosessualità obbligatoria. Questa *relazione* di eterosessualità, sostiene Wittig, non è né reciproca, né binaria nel senso consueto; il «sesso» è da sempre femminile, e c'è un sesso solo, quello femminile. Essere maschio non significa essere «sessuato»; essere «sessuato» è sempre un modo di diventare particolari e relativi, e i maschi partecipano a questo sistema nella forma della persona universale. Per Wittig, dunque, il «sesso femminile» non implica un qualche altro sesso, come quando si dice «sesso maschile»; il «sesso femminile» implica solo se stesso, è avviluppato, per così dire, nel sesso, intrappolato in ciò che Beauvoir ha definito come il circolo dell'immanenza. Dato che il «sesso» è un'interpretazione politica e culturale del corpo, non c'è distinzione sesso/genere che si collochi lungo linee convenzionali; il genere è costruito nel sesso e il sesso dimostra di essere stato genere fin dall'inizio. Wittig sostiene che all'interno di questa serie di relazioni sociali obbligatorie, le donne diventano ontologicamente pervase dal sesso; *sono* il loro sesso e, per contro, il sesso è necessariamente al femminile.

Wittig intende il «sesso» come qualcosa che viene prodotto discorsivamente e fatto circolare attraverso un sistema di significazioni oppressivo nei confronti di donne, gay e persone lesbiche. Rifiuta di partecipare a questo sistema significante o di credere nella praticabilità di una posizione

riformista o sovversiva dall'interno del sistema; invocarne una parte significa invocarlo e confermarlo per intero. Di conseguenza, indica come compito politico il rovesciamento di tutto il discorso sul sesso, di più, della grammatica stessa che istituisce il «genere» (o «sesso fittizio») quale attributo essenziale tanto degli esseri umani quanto degli oggetti (caratteristica questa particolarmente pronunciata nella lingua francese)²⁰⁴. Attraverso i suoi scritti teorici e quelli creativi, Wittig invita a riorganizzare radicalmente la descrizione dei corpi e delle sessualità, senza ricorrere al sesso e, quindi, neanche alle differenziazioni grammaticali che regolano e distribuiscono il diritto di parola all'interno della matrice del genere.

Wittig considera le categorie discorsive, quale quella di «sesso», come astrazioni imposte forzatamente al campo sociale, astrazioni che producono una «realtà» di second'ordine o reificata. Per quanto possa sembrare che gli individui abbiano una «percezione diretta» del sesso, assunto come dato oggettivo dell'esperienza, Wittig sostiene che tale oggetto è stato violentemente modellato nella forma di questo dato e che la storia e il meccanismo di quella violenta messa in forma nell'oggetto non si vedono più²⁰⁵. Dunque, il «sesso» è l'effetto di realtà prodotto da un processo violento che viene occultato da quello stesso effetto. Tutto ciò che si vede è «sesso» e dunque il «sesso» viene percepito come la totalità di ciò che è, qualcosa che non ha una causa, ma solo perché la causa non si vede da nessuna parte. Wittig sa che la sua è una posizione controintuitiva, ma coltivare politicamente l'intuizione è proprio ciò che vuole chiarire, articolare e contestare:

Il sesso viene assunto come un «dato immediato», «un dato sensibile», come «caratteristiche fisiche», come appartenente a un ordine naturale. Ma quella che riteniamo una percezione fisica e diretta è soltanto una costruzione sofisticata e mitica, una «formazione immaginaria» che reinterpreta le caratteristiche fisiche (di per sé neutrali come le altre, però marcate da un sistema sociale) attraverso la rete di relazioni in cui sono percepite²⁰⁶.

Le «caratteristiche fisiche» in un certo senso sembrano essere *là*, sul versante più remoto del linguaggio, non marcate da un sistema sociale. Non è chiaro, tuttavia, se sarebbe possibile dare un nome a queste caratteristiche in un modo che non riproducesse l'operare riduttivo delle categorie del sesso. Queste svariate caratteristiche ottengono un significato sociale e una unificazione attraverso la loro articolazione nella categoria del sesso. In altre parole, il «sesso» impone un'unità artificiale a una serie di attributi che altrimenti sarebbe discontinua. Essendo relativo al *discorso* come anche alla *percezione*, il «sesso» denota un regime epistemico storicamente contingente, un linguaggio che forma la percezione modellando forzatamente le interrelazioni attraverso le quali vengono percepiti i corpi fisici.

Esiste un corpo «fisico» che precede il corpo percepito percettivamente? Non è possibile dare una risposta definitiva a questa domanda. A essere sospetta non è solo la raccolta degli attributi sotto la categoria di sesso, ma lo è anche la discriminazione delle «caratteristiche» stesse. Il fatto che pene, vagina, seni, e così via, siano *denominati* come parti sessuali rappresenta sia una riduzione del corpo erogeno a quelle parti, sia una frammentazione del corpo come intero. Di più, l'«unità» imposta al corpo dalla categoria del sesso è una «disunità», una frammentazione, una compartimentalizzazione e una riduzione dell'eterogeneità. Non c'è da meravigliarsi, allora, del fatto che Wittig metta in atto testualmente il «rovesciamento» della categoria del sesso attraverso la distruzione e la frammentazione del corpo sessuato nel suo *Il corpo lesbico*. Così come il «sesso» frammenta il corpo, il rovesciamento lesbico del «sesso» prende di mira quali modelli di dominio quelle norme di integrità corporea sessualmente differenziate che dettano ciò che deve «unificare» e rendere coerente il corpo in quanto corpo sessuato. Nel suo lavoro teorico e in quello creativo, Wittig mostra come l'«integrità» e l'«unità» del corpo, spesso concepite quali ideali positivi, adempiano a fini di

frammentazione, restrizione e dominio.

Il linguaggio acquisisce il potere di creare «il reale sociale» attraverso gli atti locutori dei soggetti che parlano. Nella teoria di Wittig, sembrano darsi due livelli di realtà, due ordini ontologici. L'ontologia costituita socialmente emerge da un'ontologia più fondamentale che sembra pre-sociale e pre-discorsiva. Mentre il «sesso» appartiene a una realtà costituita discorsivamente (il secondo ordine), esiste un'ontologia pre-sociale che dà conto della costituzione della stessa dimensione discorsiva. Wittig rifiuta chiaramente gli assunti strutturalisti sull'esistenza di una serie di strutture universali significanti, precedenti al soggetto parlante, che orchestrerebbero la formazione di quel soggetto e le sue parole. Dal suo punto di vista, esistono strutture storicamente contingenti, caratterizzate come eterosessuali e obbligatorie, che distribuiscono ai maschi il pieno diritto a una parola autorevole e lo negano alle femmine. Ma questa asimmetria socialmente costituita maschera e viola un'ontologia pre-sociale fatta di persone unificate ed eguali.

Il compito che si pone alle donne, sostiene Wittig, è di assumere la posizione di soggetto che parla in modo autorevole (che in un certo senso è un loro «diritto», ontologicamente fondato) e di rovesciare sia la categoria del sesso, sia il sistema dell'eterosessualità obbligatoria che ne è l'origine. Il linguaggio, per Wittig, è una serie di atti ripetuti nel tempo, i quali producono effetti di realtà che finiscono per essere erroneamente percepiti come «fatti». Considerata nella sua dimensione collettiva, la pratica ripetuta di dare un nome alla differenza sessuale ha creato l'apparenza di una divisione naturale. «Dare un nome» al sesso è un atto compulsivo di dominio, un performativo istituzionalizzato, che crea e insieme regola la realtà sociale, esigendo la costruzione discorsiva/percettiva dei corpi secondo i principi della differenza sessuale. Dunque, conclude Wittig, «nei nostri corpi e nelle nostre menti siamo costrette e costretti a corrispondere, in ogni singola caratteristica, all'idea di natura che è stata stabilita per noi [...], 'uomini' e 'donne' sono categorie politiche, e non fatti naturali»²⁰⁷.

Il «sesso», come categoria, impone il «sesso» quale configurazione sociale dei corpi, attraverso ciò che Wittig definisce contratto coatto. Dunque la categoria di «sesso» è un nome che asservisce. Il linguaggio «proietta fasci di realtà sul corpo sociale», ma questi fasci non sono facili da eliminare. E continua Wittig: «marchiandolo e modellandolo in modo violento»²⁰⁸. Wittig sostiene che «la mentalità straight», che è evidente nel discorso delle scienze umane, «opprime tutti/e noi, persone lesbiche, donne e uomini omosessuali» perché «dà per scontato che ciò che fonda la società, qualunque società, sia l'eterosessualità»²⁰⁹. Il discorso diventa oppressivo quando richiede che il soggetto che parla, per poter parlare, sia partecipe dei termini stessi di quell'oppressione, vale a dire che dia per scontata l'impossibilità o l'inintelligibilità dello stesso soggetto che parla. Questo assunto eterosessuale, sostiene Wittig, agisce all'interno del discorso per comunicare una minaccia: «'sarai straight o non sarai'»²¹⁰. Le donne, le lesbiche e gli uomini gay, sostiene Wittig, non possono assumere la posizione del soggetto che parla all'interno del sistema linguistico dell'eterosessualità obbligatoria. Parlare all'interno del sistema significa essere privati/e della possibilità di parola; quindi parlare in quel contesto rappresenta di per sé una contraddizione performativa, l'asserzione linguistica di un sé che non può «essere» all'interno del linguaggio che lo asserisce.

Il potere che Wittig attribuisce a questo «sistema» di linguaggio è enorme. Concetti, categorie e astrazioni, sostiene, possono produrre una violenza fisica e materiale contro quei corpi che dicono di organizzare e interpretare: «non c'è niente di astratto nel potere che le scienze e le teorie hanno di agire materialmente e concretamente sui nostri corpi e sulle nostre menti, anche se il discorso che lo produce è astratto. È una delle forme del dominio, la sua stessa espressione, come diceva Marx. E io direi, anzi, è uno dei suoi esercizi. Chiunque sia oppresso/a conosce questo potere e ha dovuto farci i

conti»²¹¹. Il potere che il linguaggio ha di operare sui corpi è allo stesso tempo la causa dell'oppressione sessuale e il modo per andare oltre. Il linguaggio non funziona né magicamente né inesorabilmente: «esiste una plasticità del reale per il linguaggio: il linguaggio ha un'azione plastica sul reale»²¹². Il linguaggio assume e modifica il suo potere di agire sul reale attraverso atti locutori che, ripetuti, diventano pratiche consolidate e, infine, istituzioni. La struttura asimmetrica del linguaggio che identifica il soggetto che parla per e come l'universale con il maschile e identifica la parlante femminile come «particolare» e «interessata» non è affatto intrinseca a linguaggi specifici o al linguaggio in generale. Non si possono considerare queste posizioni asimmetriche come qualcosa di derivante dalla «natura» degli uomini o delle donne, perché, come ha stabilito Beauvoir, tale «natura» non esiste: «bisogna capire che gli uomini non sono nati con la facoltà di accedere all'universale e che le donne non sono ridotte sin dalla nascita al particolare. L'universale è sempre stato, ed è continuamente, in ogni momento, fatto proprio dagli uomini. Non accade, viene fatto. È un atto, un atto criminale, perpetrato da una classe nei confronti di un'altra. È un atto compiuto al livello dei concetti, della filosofia, della politica»²¹³.

Anche se Irigaray sostiene che «il soggetto è già sempre al maschile», Wittig contesta l'idea che «il soggetto» sia un territorio esclusivamente al maschile. La plasticità stessa del linguaggio, per Wittig, impedisce la fissazione della posizione di soggetto al maschile. Di più, l'assunzione di un soggetto assoluto che parla è, per Wittig, lo scopo politico delle «donne» che, se raggiunto, riuscirà a dissolvere del tutto la stessa categoria di «donne». Una donna non può usare la prima persona, l'«io», perché, in quanto donna, è un/a parlante «particolare» (relativa, interessata, prospettica) e l'invocazione dell'«io» presuppone la capacità di parlare per e in quanto universale umano: «un soggetto relativo è inconcepibile, un soggetto relativo non può nemmeno parlare»²¹⁴. Basandosi sull'assunto che parlare presupponga sempre ed invochi implicitamente linguaggio nella sua interezza, Wittig descrive il soggetto che parla come chi, nell'atto di «dire», «si riappropria del linguaggio nella sua totalità, procedendo da se stesso/a solo/a, con il potere di usare tutto il linguaggio». Nell'esposizione di Wittig, questa fondazione assoluta dell'«io» che parla assume dimensioni quasi divine. Il privilegio di dire «io» istituisce un sé sovrano, un centro di pienezza e di potere assoluti; parlare istituisce «l'atto supremo della soggettività». Questo venire alla soggettività rappresenta il vero rovesciamento del sesso e, dunque, della femminilità: «nessuna donna può dire io senza essere di per sé un soggetto totale, vale a dire un tutto senza genere, universale»²¹⁵.

Wittig prosegue con una sorprendente speculazione sulla natura del linguaggio e dell'«essere» che situa il suo progetto politico nell'alveo del discorso tradizionale dell'ontoteologia. Nella sua prospettiva, l'ontologia primaria del linguaggio dà a ogni persona le stesse opportunità di fondare la soggettività. Il compito pratico che le donne si trovano davanti nel cercare di istituire la soggettività attraverso la parola dipende dalla loro capacità collettiva di rigettare le reificazioni del sesso che vengono loro imposte e che le deformano riducendole a esseri parziali o relativi. Dato che questo rifiuto deriva dall'esercizio di una piena invocazione dell'«io», le donne *dicono* la loro uscita dal genere. Le reificazioni sociali del sesso possono essere concepite come ciò che maschera o distorce una realtà ontologica precedente, una realtà che è quella della pari opportunità per tutte le persone, che viene prima della marcatura operata dal sesso, di esercitare il linguaggio nell'asserzione della soggettività. Nell'atto del parlare, l'«io» assume la totalità del linguaggio e, dunque, potenzialmente parla da ogni posizione – vale a dire, in un registro universale. «Il genere [...] lavora su questo fatto ontologico per annullarlo», scrive Wittig, assumendo a principio primario un uguale accesso all'universale per qualificarsi come quel «fatto ontologico»²¹⁶. Tale principio di uguale accesso è

tuttavia fondato a sua volta sull'assunto ontologico dell'unità degli esseri parlanti in un Essere che precede l'essere sessuato. Il genere, sostiene Wittig, «cerca di compiere la divisione dell'Essere», ma «l'Essere in quanto essere non è diviso»²¹⁷. Qui l'asserzione coerente dell'«io» presuppone non solo la totalità del linguaggio ma anche l'unità dell'essere.

Qui, in modo molto più evidente che altrove, Wittig si colloca all'interno del discorso tradizionale della ricerca filosofica sulla presenza, sull'Essere, sulla pienezza radicale e ininterrotta. Distinguendosi da una posizione derridiana, per cui tutta la significazione dipenderebbe da una *différance* operativa, Wittig sostiene che parlare richiede e invoca un'identità di tutte le cose senza soluzione di continuità. Questa finzione fondazionalista le offre un punto di partenza per criticare le istituzioni sociali esistenti. Rimane tuttavia aperta una questione critica: al servizio di quali relazioni sociali contingenti si pone il presupposto (il fatto di presupporre) relativo all'essere, all'autorevolezza e alla soggettività universale? Perché dare valore all'usurpazione di una concezione autoritaria del soggetto? Perché non perseguire, invece, il decentramento del soggetto e delle sue strategie epistemiche di universalizzazione? Pur criticando la «mentalità straight» perché universalizza il proprio punto di vista, Wittig sembra non solo universalizzare «la» mentalità straight, ma anche perdere di vista le conseguenze totalitarie di questa teoria degli atti linguistici sovrani.

Politicamente, la divisione dell'essere – una violenza esercitata contro la sfera della pienezza ontologica, per Wittig –, secondo la distinzione tra universale e particolare, determina una relazione di assoggettamento. Il dominio deve essere inteso quale negazione di un'unità precedente e primaria di tutte le persone in un essere pre-linguistico. Il dominio ha luogo attraverso un linguaggio che, nella sua azione sociale plastica, crea un'ontologia artificiale di second'ordine, un'illusione di differenza, la disparità e, di conseguenza, la gerarchia che *diventa* realtà sociale.

Paradossalmente, Wittig non prende mai in considerazione il mito di Aristofane dell'unità originaria dei generi, perché il genere è un principio di divisione, uno strumento di assoggettamento, che resiste all'idea stessa di unità. Significativamente, i suoi romanzi seguono una strategia narrativa di *disintegrazione*, suggerendo che la formulazione binaria del sesso ha bisogno di frammentarsi e di proliferare fino al punto in cui la stessa opposizione binaria si rivela contingente. La libera interazione degli attributi, o «caratteristiche fisiche», non è mai una distruzione assoluta, perché la sfera ontologica, distorta dal genere, è una sfera di pienezza continua. Wittig critica «la mentalità straight» perché è incapace di liberarsi dal pensiero della «differenza». Alleandosi temporaneamente con Deleuze e Guattari, Wittig si oppone alla psicoanalisi in quanto scienza fondata su un'economia della «mancanza» e della «negazione». In *Paradigm*, un saggio che appartiene alla prima fase del suo lavoro, Wittig prende in considerazione il fatto che il rovesciamento del sistema del sesso binario potrebbe inaugurare una sfera culturale caratterizzata da *molti* sessi. Nel saggio fa riferimento all'*Anti-Edipo*; «per noi non ci sono uno o due sessi ma tanti (cfr. Guattari, Deleuze), tanti sessi quanti sono gli individui»²¹⁸. La proliferazione illimitata dei sessi, tuttavia, comporta logicamente la negazione del sesso in quanto tale. Se il numero dei sessi corrispondesse al numero degli individui esistenti, il sesso non avrebbe più alcuna applicazione generale come termine: ne sarebbe una proprietà radicalmente singolare e non potrebbe più funzionare come generalizzazione utile o descrittiva.

Le metafore di distruzione, rovesciamento e violenza che operano nel lavoro teorico e letterario di Wittig hanno uno statuto ontologico difficile. Anche se le categorie linguistiche danno forma alla realtà in modo «violento», creando delle finzioni sociali in nome del reale, sembra esserci una realtà più vera, una sfera ontologica di unità rispetto a cui vengono commisurate queste finzioni sociali. Wittig rifiuta di distinguere tra un concetto «astratto» e una realtà «materiale», sostenendo che i

concetti vengono formati e messi in circolazione all'interno della materialità del linguaggio e che il linguaggio opera in modo *materiale* per costruire il mondo sociale²¹⁹. Su un altro versante, queste «costruzioni» sono concepite come distorsioni e reificazioni che vanno giudicate alla luce di una precedente sfera ontologica di radicale unità e pienezza. I costrutti sono dunque «reali» nella misura in cui sono fenomeni fittizi che acquisiscono potere all'interno del discorso. Questi costrutti tuttavia sono privati della loro carica potenziale attraverso atti locutori che implicitamente fanno ricorso all'universalità del linguaggio e all'unità dell'Essere. Wittig sostiene che «è davvero possibile che un'opera letteraria funzioni come una macchina da guerra», addirittura come «una perfetta macchina da guerra»²²⁰. La principale strategia di questa guerra per le donne, le persone lesbiche e gli uomini gay (che sono stati/e tutti/e particolarizzati/e attraverso l'identificazione con il «sesso») consiste nell'occupare la posizione del soggetto parlante e nell'invocare un punto di vista universale.

Il problema di come un soggetto particolare e relativo possa dire la sua uscita dalla categoria del sesso orienta le varie considerazioni di Wittig su Djuna Barnes²²¹, Marcel Proust²²² e Nathalie Sarraute²²³. In ognuno di questi casi, il testo letterario come macchina da guerra viene puntato contro la divisione gerarchica del genere e contro la scissione tra universale e particolare, in nome del ricupero di un'unità precedente ed essenziale di tali termini. Universalizzare il punto di vista delle donne significa distruggere la categoria delle donne e insieme istituire la possibilità di un nuovo umanismo. La distruzione è perciò sempre anche una restaurazione, cioè la distruzione di una serie di categorie che introducono divisioni artificiali in un'ontologia altrimenti unificata.

Le opere letterarie, tuttavia, mantengono un accesso privilegiato a questa sfera primaria di abbondanza ontologica. La frattura tra la forma e il contenuto corrisponde alla distinzione filosofica artificiale tra pensiero astratto, universale, e realtà concreta, materiale. Wittig, come invoca Bachtin per istituire i concetti quali realtà materiali, così invoca il linguaggio letterario più in generale per ristabilire l'unità del linguaggio in quanto forma e contenuto indissolubili: «attraverso la letteratura [...] le parole ci tornano indietro intere»²²⁴; «il linguaggio esiste come paradiso fatto di parole visibili, udibili, palpabili, gustabili»²²⁵. Ma, soprattutto, le opere letterarie danno a Wittig l'occasione di fare esperimenti con i pronomi che, all'interno dei sistemi del significato obbligatorio, fanno coincidere il maschile con l'universale e immancabilmente particolarizzano il femminile. In *Les Guérillères*²²⁶ cerca di eliminare qualsiasi rimando tra egli e loro (*il-ils*), di più, qualsiasi «egli» (*il*), e di porre *elles* come ciò che sta per il generale, l'universale. «Lo scopo», scrive, «non è di femminilizzare il mondo ma di rendere le categorie del sesso obsolete nel linguaggio»²²⁷.

Adottando consapevolmente una provocatoria strategia imperialista, Wittig sostiene che solo assumendo il punto di vista dell'universale e dell'assoluto, lesbizzando effettivamente il mondo intero, si può distruggere l'ordine obbligatorio dell'eterosessualità. Il *j/e* del *Corpo lesbico* si presume istituisca la persona lesbica, non come soggetto diviso ma come il soggetto sovrano che può dichiarare una guerra linguistica a quel «mondo» che ha costituito un attacco semantico e sintattico contro la persona lesbica stessa. A Wittig non interessa richiamare l'attenzione sulla presenza dei diritti delle «donne» o delle «persone lesbiche» in quanto individui, ma avversare l'episteme eterosessista globalizzante con un controdiscorso di uguale portata e potere. Non si tratta di assumere la posizione del soggetto che parla al fine di essere un individuo riconosciuto entro una serie di relazioni linguistiche di reciprocità; piuttosto, il soggetto che parla diventa qualcosa di più dell'individuo, diventa una prospettiva assoluta che impone le proprie categorie all'intera sfera linguistica altrimenti detta «il mondo». Soltanto una strategia di guerra, le cui proporzioni rivaleggino con quelle dell'eterosessualità obbligatoria, sostiene Wittig, riuscirà a contrastare efficacemente la

sua egemonia epistemica.

In senso ideale parlare è, per Wittig, un atto potente, un'affermazione di sovranità che allo stesso tempo implica una relazione di eguaglianza con gli altri soggetti che parlano²²⁸. Questo «contratto» ideale o primario del linguaggio opera a un livello implicito. Il linguaggio ha una duplice possibilità: può essere usato per affermare una vera e inclusiva universalità delle persone, oppure può istituire una gerarchia in cui soltanto alcune sono idonee a parlare, mentre altre, in virtù della loro esclusione dal punto di vista universale, non possono «parlare» senza contemporaneamente delegittimare le loro parole. Prima di questa relazione asimmetrica con la parola, tuttavia, c'è un contratto sociale ideale in cui ogni atto linguistico in prima persona presuppone e afferma una reciprocità assoluta tra soggetti che parlano (questa è la versione di Wittig della situazione linguistica ideale). Tuttavia, questa reciprocità ideale viene distorta e occultata dal *contratto eterosessuale*, che costituisce il fulcro del lavoro teorico più recente di Wittig²²⁹, pur essendo presente in tutti i suoi saggi teorici²³⁰.

Tacito, ma sempre operativo, il contratto eterosessuale non può essere ridotto a nessuna delle sue apparenze empiriche. Scrive Wittig:

Mi sto confrontando con un oggetto che non esiste, un feticcio, una forma ideologica che non può essere afferrata nella realtà se non attraverso i suoi effetti, la cui esistenza sta nella mente delle persone, ma in una maniera che influenza tutta la loro vita, il modo in cui si comportano, il modo in cui si muovono, il modo in cui pensano. Dunque abbiamo a che fare con un oggetto che è allo stesso tempo immaginario e reale²³¹.

Come in Lacan, anche nella formulazione di Wittig l'idealizzazione dell'eterosessualità sembra esercitare un controllo sui corpi di chi pratica l'eterosessualità, un controllo che si rivela infine impossibile e che di fatto è destinato a inciampare nella sua stessa impossibilità. Wittig sembra credere che solo un allontanamento radicale dai contesti eterosessuali, più precisamente, diventare una persona lesbica o gay, possa provocare il crollo del regime eterosessuale. Ma questo esito politico si dà solo a patto di considerare qualsiasi «partecipazione» all'eterosessualità come una ripetizione e un consolidamento dell'oppressione eterosessuale. Le possibilità di risignificare la stessa eterosessualità sono respinte proprio perché l'eterosessualità viene considerata un sistema totale che richiede una decisa dislocazione. Le opzioni politiche che conseguono da tale concezione totalizzante del potere eterosessista sono (a) la conformità radicale o (b) la rivoluzione radicale.

L'assunto di un'integrità sistemica dell'eterosessualità è estremamente problematico, sia per come Wittig intende la pratica eterosessuale, sia per la sua concezione dell'omosessualità e del lesbismo. In quanto radicalmente «fuori» dalla matrice eterosessuale, l'omosessualità è concepita come radicalmente non condizionata dalle norme eterosessuali. Questa purificazione dell'omosessualità, una sorta di modernismo lesbico, viene attualmente contestata da molti discorsi lesbici e gay, che concepiscono la cultura lesbica e gay come incorporata nelle più ampie strutture dell'eterosessualità, pur essendo collocata in una posizione di sovversione o risignificazione rispetto alle configurazioni culturali eterosessuali. La concezione di Wittig respinge, pare, la possibilità di un'eterosessualità che dipenda dalla volontà o dalla scelta; tuttavia, anche se l'eterosessualità è presentata come obbligatoria o come un presupposto, non ne consegue che tutti gli atti eterosessuali siano radicalmente determinati. Inoltre, la disgiunzione radicale di Wittig tra persone straight e gay replica quel binarismo disgiuntivo che lei stessa caratterizza come il gesto filosofico di divisione proprio della mentalità straight.

Sono convinta che la disgiunzione radicale di Wittig tra eterosessualità e omosessualità sia semplicemente non vera, e che si diano strutture di omosessualità psichica nelle relazioni eterosessuali e strutture di eterosessualità psichica nella sessualità e nelle relazioni gay e lesbiche.

Inoltre, esistono altri centri di potere/discorso che costruiscono e strutturano sia la sessualità gay sia quella straight; l'eterosessualità non è l'unica manifestazione obbligatoria del potere che dà forma alla sessualità. L'ideale di una eterosessualità coerente, che Wittig descrive come la norma e lo standard del contratto eterosessuale, è un ideale impossibile, un «feticcio», come lei stessa sottolinea. Un'elaborazione psicoanalitica potrebbe asserire che questa impossibilità si manifesta in virtù della complessità e della resistenza di una sessualità inconscia che non è sempre già eterosessuale. In questo senso, l'eterosessualità fornisce delle posizioni sessuali normative che sono intrinsecamente impossibili da incarnare, e il ricorrente fallimento nell'identificarsi pienamente e senza incoerenza con tali posizioni rivela che l'eterosessualità stessa non solo è una legge obbligatoria ma anche una commedia inevitabile. È proprio questo il punto che vorrei sostenere: riuscire a far vedere l'eterosessualità come un sistema obbligatorio e allo stesso tempo come una commedia intrinseca, una costante parodia di se stessa, come una prospettiva gay e lesbica alternativa.

Chiaramente la norma dell'eterosessualità obbligatoria opera davvero con la forza e la violenza descritte da Wittig, ma secondo me questo non è l'*unico* modo in cui opera. Per Wittig le strategie di resistenza politica all'eterosessualità normativa sono abbastanza dirette. In realtà, solo la gamma delle persone dotate di un corpo, non impegnate in una relazione eterosessuale entro i confini della famiglia, avente la riproduzione come il fine o telos della sessualità, contesta attivamente le categorie del sesso o, perlomeno, non è complice degli assunti normativi e degli scopi di tali categorie. Per Wittig essere delle persone lesbiche o gay significa non sapere più il proprio sesso, essere impegnate/i in una confusione e proliferazione di categorie che fanno del sesso una categoria impossibile dell'identità. Per quanto possa sembrare emancipativa, la proposta di Wittig ricalca quei discorsi che nella cultura gay e lesbica fanno proliferare identità sessuali specificamente gay, facendo proprie le categorie del sesso e rimettendole in campo. Parole come *queens*, *butches*, *femmes*, *girls*, persino la riappropriazione parodica di termini come *dyke*, *queer* e *fag*, rimettono in campo e destabilizzano le categorie del sesso e quelle categorie originariamente dispregiative utilizzate per definire l'identità omosessuale. Tutti questi termini potrebbero essere intesi come sintomi della «mentalità straight», modalità di identificazione con la versione che chi opprime dà dell'identità dell'oppressa/o. D'altro canto, è certo che il termine *lesbica* è stato parzialmente rivendicato rispetto ai suoi significati storici, e le categorie parodiche sono utili al fine di denaturalizzare il sesso. Quando il ristorante gay del quartiere chiude per ferie, chi lo gestisce mette fuori un cartello per spiegare che «ha lavorato troppo, è stanchissima e ha bisogno di riposare». Questa appropriazione molto gay della femminilità funziona in direzione di una moltiplicazione dei luoghi in cui è possibile applicare il termine, di un disvelamento della relazione arbitraria tra significante e significato e di una destabilizzazione e mobilitazione del segno. Si tratta di una «appropriazione» che colonizza la femminilità? A me sembra di no. Questa accusa presuppone che la femminilità appartenga alle donne, un assunto sicuramente sospetto.

Nei contesti lesbici, l'«identificazione» con la mascolinità che si manifesta come identità butch non è una mera riassimilazione del lesbismo ai termini dell'eterosessualità. Come mi ha spiegato una femme lesbica, a lei piace che i suoi boys siano girls, intendendo che «essere una girl» contestualizza e risignifica la «mascolinità» in un'identità butch. Il risultato è che la mascolinità, se così la si può chiamare, viene sempre messa in rilievo rispetto a un «corpo femminile» culturalmente intelligibile. E sono proprio questa giustapposizione dissonante e la tensione sessuale che deriva dal trasgredirla a costituire l'oggetto del desiderio. In altre parole, l'oggetto del desiderio [e chiaramente qui non ce n'è uno solo] della lesbica-femme non è né un corpo femminile decontestualizzato, né un'identità

maschile distinta ma sovraimposta, ma la destabilizzazione di entrambi i termini nel momento in cui entrano in un'interazione erotica. Analogamente alcune donne eterosessuali o bisessuali potrebbero benissimo preferire che la relazione tra «figura» e «sfondo» funzionasse nella direzione opposta, potrebbero preferire che le loro girls fossero boys. In questo caso, la percezione di un'identità «al femminile» verrebbe giustapposta al «corpo maschile» quale sfondo, ma con quella giustapposizione entrambi i termini perderebbero la loro stabilità interna e la loro distinzione reciproca. Chiaramente questo modo di concepire scambi di desiderio connotati dal punto di vista del genere introduce una complessità assai maggiore, perché il gioco della mascolinità e della femminilità così come l'inversione tra sfondo e figura, costituisce una produzione altamente complessa e strutturata del desiderio. Significativamente, sia il corpo sessuato in quanto «sfondo» sia l'identità butch o femme in quanto «figura» possono cambiare posizione, invertirsi e creare vari tipi di confusione erotica. Nell'uno e nell'altra possono avanzare rivendicazioni in direzione del «reale», sebbene entrambi possano qualificarsi come oggetto di una credenza, a seconda della dinamica dello scambio sessuale. L'idea che butch e femme siano in un certo senso «repliche» o «copie» dello scambio eterosessuale sottovaluta la significatività erotica di queste identità, che sono internamente dissonanti e complesse nella risignificazione delle categorie egemoniche che le legittimano. Le femme lesbiche potrebbero richiamare la scena eterosessuale, per così dire, ma insieme anche dislocarla. Nell'identità butch e nell'identità femme la stessa idea di un'identità originale e naturale viene messa in questione; ed è proprio tale messa in questione, così come è incarnata in queste identità, che diventa una delle fonti della loro rilevanza erotica.

Anche se Wittig non esamina il significato delle identità butch/femme, la sua nozione di sesso fittizio suggerisce l'analoga dissimulazione di una nozione naturale o originale della coerenza di genere, che si presume esista tra corpi sessuati, identità di genere e sessualità. Nella descrizione di Wittig del sesso come categoria fittizia è implicita l'idea che le varie componenti del «sesso» potrebbero benissimo disaggregarsi. In questo venir meno della coerenza del corpo, la categoria del sesso potrebbe non funzionare più in senso descrittivo in nessuna sfera culturale data. Se la categoria del «sesso» viene istituita attraverso *atti* ripetuti, allora, per contro, l'azione sociale dei corpi entro il campo della cultura può togliere quel potere di realtà che i corpi stessi hanno investito in questa categoria.

Per togliere potere, si dovrebbe concepire il potere stesso come un'operazione volontaria revocabile; di più, il contratto eterosessuale andrebbe concepito nella sua dipendenza da una serie di scelte, così come il contratto sociale in Locke e in Rousseau presuppone la scelta razionale o la volontà deliberata di coloro che governa. Ma se si rifiuta di ricondurre il potere alla volizione e se si rifiuta il modello classico, liberale ed esistenziale, di libertà, allora le relazioni di potere possono essere concepite, come io credo si dovrebbe fare, come ciò che limita e costituisce le stesse possibilità volitive. Dunque, il potere non può essere né annullato né respinto, lo si può solo rimettere in campo. In effetti, secondo me, la pratica gay e lesbica dovrebbe concentrarsi normativamente sulla rimessa in campo sovversiva e parodica del potere, anziché sulla fantasia impossibile di un suo completo trascendimento.

Mentre Wittig chiaramente immagina il lesbismo come un rifiuto totale dell'eterosessualità, io sosterrai che anche quel rifiuto costituisce un impegno e, in definitiva, una dipendenza radicale dagli stessi termini che il lesbismo intende trascendere. Se la sessualità e il potere sono coestensivi e se la sessualità lesbica non è né più né meno costruita di altre modalità della sessualità, allora non si dà alcuna promessa di un piacere illimitato dopo che siano state spezzate le catene della categoria del sesso. La presenza strutturante dei costrutti eterosessuali nella sessualità gay e lesbica non significa

che questi costrutti la *determinino*, né che la sessualità gay e lesbica sia derivabile da tali costrutti, o riducibile a essi. Infatti, si pensi agli effetti di depotenziamento e denaturalizzazione della messa in campo specificamente gay dei costrutti eterosessuali. La presenza di queste norme non solo costituisce un luogo di potere che non può essere respinto, ma può diventare e in effetti diventa il luogo di una contestazione ed esposizione parodica, che priva l'eterosessualità obbligatoria delle sue rivendicazioni di naturalità e originalità. Wittig fa appello a una posizione al di là del sesso, che riporta la sua teoria verso un umanismo problematico, basato su una metafisica della presenza altrettanto problematica. E tuttavia le sue opere letterarie sembrano mettere in atto una strategia politica diversa da quella che chiama esplicitamente in causa nei suoi saggi teorici. Nel *Corpo lesbico* e *Les Guérillères*, la strategia narrativa attraverso la quale viene articolata la trasformazione politica fa ripetutamente uso di rischieramenti e transvalutazioni per riutilizzare termini originariamente oppressivi e privarli, allo stesso tempo, delle loro funzioni di legittimazione.

Per quanto Wittig sia una «materialista», il termine nel quadro teorico del suo lavoro assume un significato specifico. Intende superare la scissione tra materialità e rappresentazione che caratterizza la mentalità «straight». Il materialismo non implica né una riduzione delle idee alla materia né una concezione della teoria come rispecchiamento della sua base economica, strettamente intesa. Il materialismo di Wittig pone alla base dell'analisi critica istituzioni e pratiche sociali, in particolare l'istituzione dell'eterosessualità. Nei suoi saggi sulla mentalità straight e sul contratto sociale *The Straight Mind* e *On the Social Contract*²³², concepisce l'istituzione dell'eterosessualità quale base fondante degli ordini sociali dominati dal maschile. La «natura» e la sfera della materialità sono idee, costrutti ideologici prodotti da queste istituzioni sociali per sostenere gli interessi politici del contratto eterosessuale. In questo senso, Wittig è un'idealista classica che concepisce la natura come rappresentazione mentale. Un linguaggio di significati obbligatori produce questa rappresentazione della natura per promuovere la strategia politica di dominio sessuale e per razionalizzare l'istituzione dell'eterosessualità obbligatoria.

Diversamente da Beauvoir, Wittig concepisce la natura non come una materialità resistente, un medium, una superficie o un oggetto; è un'«idea» generata e mantenuta ai fini del controllo sociale. Nel *Corpo lesbico* viene messa in evidenza la vera e propria elasticità dell'apparente materialità del corpo, mentre il linguaggio figura e rifica le parti del corpo in configurazioni sociali della forma (e dell'anti-forma) radicalmente nuove. Al pari di quei linguaggi comuni e scientifici che mettono in circolazione l'idea di «natura» e così producono in una concezione naturalizzata dei corpi sessuati in modo distinto, il linguaggio di Wittig mette in atto uno sfigurare e rificare alternativo dei corpi. Il suo scopo è di rivelare come l'idea di un corpo naturale sia una costruzione e di offrire una serie di strategie di decostruzione e ricostruzione per configurare corpi che contestino il potere dell'eterosessualità. La stessa configurazione e forma dei corpi, il principio che li unifica, le loro parti composite sono sempre figurati da un linguaggio intriso di interessi politici. Per Wittig la scommessa politica sta nell'impadronirsi del *linguaggio* come mezzo di rappresentazione e di produzione, nel trattarlo come uno strumento che sempre costruisce la sfera dei corpi e che andrebbe utilizzato per decostruire e costruire i corpi al di fuori delle categorie oppressive del sesso.

Se la moltiplicazione delle possibilità del genere ne mette in evidenza e ne disgrega le reificazioni binarie, quale è la natura dell'attuazione di tale sovversione? In che modo tale attuazione può costituire una sovversione? Nel *Corpo lesbico* l'atto del fare l'amore frammenta letteralmente i corpi delle partner. In quanto sessualità *lesbica* questa serie di atti, che si collocano fuori dalla matrice riproduttiva, produce il corpo come centro incoerente di attributi, gesti e desideri. Anche in *Les Guérillères*, nella lotta tra le «donne» e chi le opprime, emerge lo stesso effetto di disintegrazione,

di violenza persino. In tale contesto, Wittig prende chiaramente le distanze da chi vorrebbe sostenere la nozione di un piacere, di una scrittura, o di un'identità «specificamente femminili»; praticamente si prende gioco di chi elegge il «cerchio» a proprio emblema. Per Wittig non si tratta di prediligere il lato al femminile dell'opposizione binaria rispetto a quello al maschile, ma di dislocare l'opposizione binaria in quanto tale, attraverso una disintegrazione specificamente lesbica delle sue categorie costitutive.

La disintegrazione appare in modo letterale nel testo di finzione, come accade con la lotta violenta in *Les Guérillères*. I testi di Wittig sono stati criticati per l'uso della violenza e della forza, nozioni che in superficie sembrano antitetiche rispetto agli scopi femministi. Ma va tenuto presente che la strategia narrativa di Wittig non consiste nell'identificare la femminilità attraverso una strategia di differenziazione o di esclusione dalla mascolinità, la quale consolida la gerarchia e il binarismo attraverso una transvalutazione dei valori per la quale le donne rappresentano ora l'ambito di valore positivo. Contro una strategia che consolida l'identità delle donne attraverso un processo di esclusione differenziante, Wittig offre una strategia di riappropriazione e di rimessa in campo sovversiva proprio di quei «valori» che originariamente sembravano appartenere all'ambito della mascolinità. Si potrebbe benissimo obiettare che Wittig ha assimilato dei valori al maschile, o che addirittura è «identificata al maschile», ma la stessa nozione di «identificazione» riaffiora nel contesto di questa produzione letteraria in modo incommensurabilmente più complesso di quanto l'uso acritico del termine suggerisca. Significativamente, nel suo testo, la violenza e la lotta vengono ricontestualizzate, non assumono più gli stessi significati che hanno in contesti di oppressione. Non si tratta né di un semplice «cambiare le carte in tavola», per cui le donne iniziano a esercitare la violenza contro gli uomini, né di una semplice *interiorizzazione* di norme al maschile, per cui le donne ora iniziano a esercitare la violenza contro se stesse. La violenza del testo ha come bersaglio l'identità e la coerenza della categoria del sesso, un costrutto senza vita, un costrutto che mira a spegnere la vita del corpo. Dato che questa categoria è il costrutto naturalizzato che fa apparire inevitabile l'istituzione dell'eterosessualità normativa, la violenza testuale di Wittig viene attuata contro quella istituzione, e non tanto per la sua eterosessualità, quanto per la sua obbligatorietà.

Si noti anche che la categoria del sesso e l'istituzione naturalizzata dell'eterosessualità sono *costrutti*, fantasie o «feticci» socialmente istituiti e regolati, categorie non *naturali* ma *politiche* (categorie che dimostrano che in tali contesti il ricorso al *naturale* è sempre politico). Perciò il corpo che viene frammentato, le guerre tra donne, sono violenze *testuali*, sono la decostruzione di costrutti che rappresentano già sempre una sorta di violenza contro le possibilità del corpo.

Ma a questo punto potremmo chiederci: che cosa resta quando il corpo, reso coerente dalla categoria del sesso, viene *disaggregato*, reso caotico? Questo corpo può essere ri-membrato, ricomposto di nuovo? Esistono possibilità di azione che non richiedono un ri-assemblaggio coerente di questo costrutto? Il testo di Wittig non si limita a decostruire il sesso e a offrire un modo per disintegrare la falsa unità designata dal sesso, mette anche in atto una sorta di diffusa capacità di agire corporea, generata da un certo numero di centri di potere differenti. In effetti, fonte della capacità di agire personalmente e politicamente non si ritrova all'interno dell'individuo, ma avviene all'interno di e attraverso complessi scambi culturali tra corpi, in cui l'identità è sempre mobile, anzi, dove l'identità viene costruita, disintegrata e rimessa in circolo soltanto nel contesto di un campo dinamico di relazioni culturali. Dunque, per Wittig come per Beauvoir, *essere* una donna significa *diventare* una donna, ma poiché questo processo non è assolutamente fisso, è possibile diventare un essere che non è veramente descritto né dal termine *uomo* né dal termine *donna*. Non si tratta della figura dell'androgino/a, nemmeno di un qualche ipotetico «terzo genere», né si tratta di

trascendere l'opposizione binaria. Si tratta invece di una sovversione interna, per cui l'opposizione binaria è insieme assunta e fatta proliferare fino al punto in cui non ha più senso. La forza della narrativa di Wittig, la sua sfida linguistica consiste nell'offrire un'esperienza che va al di là delle categorie dell'identità, una lotta erotica per creare nuove categorie dalle rovine di quelle vecchie, nuovi modi di essere un corpo all'interno della sfera culturale e linguaggi completamente nuovi per descriverli.

In risposta alla formulazione di Beauvoir, «donna non si nasce, lo si diventa», Wittig sostiene che anziché diventare una donna si può (chiunque può?) diventare una persona lesbica. Nel respingere la categoria delle donne, il femminismo lesbico di Wittig sembra eliminare qualsiasi solidarietà con le donne eterosessuali e assumere implicitamente che il lesbismo è la conseguenza logicamente o politicamente necessaria del femminismo. Questo tipo di prescrittismo separatista non è sicuramente più praticabile. Ma se anche fosse politicamente desiderabile, quali criteri sarebbero usati per definire la questione dell'«identità» sessuale?

Se diventare una lesbica è un *atto*, un prendere o lasciare l'eterosessualità, un'auto-nominazione che contesta i significati obbligatori dell'eterosessualità di *donne* e *uomini*, che cosa impedisce al nome lesbica di diventare una categoria altrettanto obbligatoria? Che cosa qualifica in quanto lesbica? Qualcuno/a lo sa? Se una persona lesbica confuta la disgiunzione radicale tra economia eterosessuale e omosessuale promossa da Wittig, rimane una persona lesbica o non lo è più? E se si tratta di un «atto» che fonda l'identità quale realizzazione performativa della sessualità, esistono determinati tipi di atti che si definiscono fondativi rispetto ad altri? Si può compiere questo atto con una mentalità «straight»? Si può concepire la sessualità lesbica in quanto contestazione non solo della categoria di «sesso», di «donne», di «corpi naturali», ma anche della categoria di «lesbica»?

È interessante che Wittig suggerisca una relazione necessaria tra il punto di vista omosessuale e il linguaggio figurativo, quasi che essere un/a omosessuale significasse contestare la sintassi e la semantica obbligatorie che costituiscono il «reale». Escluso dal reale, il punto di vista omosessuale, sempre che esista, potrebbe davvero concepire il reale come ciò che viene costituito attraverso una serie di esclusioni, come margini che non appaiono, come assenze che non figurano. Che tragico errore sarebbe, allora, costruire un'identità gay/lesbica con gli stessi mezzi di esclusione, come se chi è escluso/a non fosse, proprio per via dell'esclusione, sempre presupposto/a e, addirittura, *richiesto/a* ai fini della costruzione di quell'identità. Paradossalmente, questa esclusione istituisce proprio la relazione di dipendenza radicale che cerca di superare: il lesbismo *richiederebbe* dunque l'eterosessualità. Il lesbismo, che si definisce attraverso la radicale esclusione dall'eterosessualità, si priva della capacità di risignificare i costrutti eterosessuali dai quali è parzialmente e inevitabilmente costituito. L'esito sarebbe una strategia lesbica che consolida l'eterosessualità obbligatoria nelle sue forme oppressive.

La strategia più insidiosa ed efficace pare sia quella di una decisa appropriazione e rimessa in campo delle categorie stesse dell'identità, non una mera contestazione del sesso, ma l'articolazione della convergenza di discorsi sessuali multipli nel luogo dell'«identità», per rendere questa categoria, in qualunque forma si presenti, permanentemente problematica.

IV. *Iscrizioni corporee, sovversioni performative*

«Greta Garbo ‘diventava drag’ ogni qualvolta recitava una parte altamente *glamour*, ogni qualvolta si lasciava andare o si scioglieva dall’abbraccio di un uomo, ogni qualvolta lasciava semplicemente che il suo collo divinamente flessuoso [...] sostenesse il peso della testa rovesciata all’indietro [...]. Com’è splendida l’arte della recitazione! È tutta una personificazione, che sia vero o no il sesso che vi sta dietro»

Parker Tyler

The Garbo Image, cit. in Esther Newton, *Mother Camp*

Le categorie del vero sesso, del genere distinto e della sessualità specifica hanno rappresentato il punto di riferimento stabile per molta teoria e per molta politica femminista. Questi costrutti dell’identità funzionano come punti di partenza epistemici da cui emerge la teoria e in base ai quali la politica stessa viene modellata. Nel caso del femminismo, la politica è modellata al fine di esprimere gli interessi e le prospettive delle «donne». Ma esiste una forma politica delle «donne», per così dire, che precede e prefigura l’elaborazione politica dei loro interessi e del loro punto di vista epistemico? Come viene configurata questa identità? Si tratta di una formazione politica che assume la morfologia e i confini del corpo sessuato a propria base, superficie o luogo di iscrizione culturale? Che cosa circoscrive quel luogo come «il corpo femminile»? «Il corpo» o «il corpo sessuato» è il fondamento sicuro su cui operano il genere e i sistemi della sessualità obbligatoria? Oppure «il corpo» stesso è modellato da forze politiche che hanno interessi strategici nel mantenere quel corpo legato e costituito dalle marcature del sesso?

La distinzione sesso/genere e la stessa categoria di sesso sembrano presupporre una generalizzazione «del corpo» che preesiste all’acquisizione del suo significato sessuato. Questo «corpo» spesso sembra essere un medium passivo, che viene significato da un’iscrizione derivante da una fonte culturale figurata [*figured*] come «esterna» a quel corpo. Qualunque teoria del corpo culturalmente costruito, tuttavia, dovrebbe mettere in questione «il corpo» come costruito dalla generalità sospetta, quando viene figurato come passivo e antecedente al discorso. Tali concezioni hanno precedenti cristiani e cartesiani che, prima della nascita della biologia vitalistica ottocentesca, intendevano «il corpo» come una materia inerte, che non significava nulla o che, più specificamente, significava un vuoto profano, una caduta: l’inganno, il peccato, l’eterno femminile e le metafore prefiguranti l’inferno. Nell’opera di Sartre e di Beauvoir si trovano molti passi in cui «il corpo» è figurato come una fatticità muta, che anticipa un significato che può venire solo da una coscienza trascendente, concepita in termini cartesiani come radicalmente immateriale. Ma che cosa instaura questo dualismo? Che cosa separa «il corpo», come ciò che è indifferente alla significazione, dalla significazione, quale atto di una coscienza radicalmente disincarnata, o meglio, quale atto che disincarna radicalmente la coscienza? In che misura questo dualismo cartesiano è assunto dalla fenomenologia rielaborata nel quadro dello strutturalismo, in cui il binomio mente/corpo viene ridefinito nei termini del binomio natura/cultura? Rispetto al discorso di genere, in che misura questi dualismi problematici operano ancora nelle descrizioni che dovrebbero condurci fuori da quel binarismo e dalla sua implicita gerarchia? Quanto distintamente vengono delimitati i contorni del corpo, quella base o superficie «data per scontata» su cui vengono iscritte le significazioni di genere, quella mera fatticità priva di valore, precedente il significato?

Wittig ci dice che è un *a priori* epistemico culturalmente specifico a istituire la naturalità del «sesso». Ma per quali enigmatiche vie «il corpo» è stato accettato come un dato *prima facie* che non ammette alcuna genealogia? Persino nel saggio di Foucault sul tema della genealogia, il corpo viene figurato come una superficie e come la scena di un’iscrizione culturale: «il corpo: superficie

d'iscrizione degli eventi»²³³.

Il compito della genealogia, sostiene Foucault, è di «mostrare il corpo tutto impresso di storia». La frase continua però con un riferimento allo scopo della «storia» (qui chiaramente intesa sul modello freudiano della «civiltà»), come ciò che «devasta il corpo»²³⁴. Forze e impulsi con direzionalità multiple sono proprio ciò che la storia distrugge e preserva insieme attraverso l'*Entstehung* (evento storico) dell'iscrizione. In quanto «volume in perpetuo sgretolamento»²³⁵, il corpo è sempre sotto assedio, patisce la distruzione da parte della storia stessa. E la storia è creazione di valori e significati a opera di una pratica significativa che richiede l'assoggettamento del corpo. Questa devastazione del corpo è necessaria per produrre il soggetto che parla e le sue significazioni. Si tratta di un corpo, descritto attraverso il lessico della superficie e della forza, indebolito attraverso «l'opera recitata su questo teatro senza luogo» fatta di dominio, iscrizione e creazione²³⁶. Questo non è il *modus vivendi* di un tipo di storia piuttosto che di un'altra, è, per Foucault, «la storia»²³⁷ nel suo gesto essenziale e repressivo.

Pur scrivendo che «nulla nell'uomo [*sic*] – nemmeno il suo corpo – è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini [*sic*] e riconoscersi in essi»²³⁸, Foucault sottolinea comunque la costanza dell'iscrizione culturale quale «opera recitata» che agisce sul corpo. Se la creazione dei valori, quella modalità storica di significazione, richiede la distruzione del corpo, proprio come, nel racconto kafkiano *Nella colonia penale*, lo strumento di tortura distrugge il corpo su cui scrive, allora deve esserci un corpo che precede quell'iscrizione, stabile e identico a se stesso, soggetto a quella distruzione sacrificale. In un certo senso per Foucault, come per Nietzsche, i valori culturali emergono come risultato di un'iscrizione sul corpo, considerato alla stregua di un medium, addirittura come una pagina bianca: tuttavia perché questa iscrizione significhi, quello stesso medium deve essere distrutto, vale a dire totalmente transvalutato in una sfera sublimata di valori. All'interno dello spettro metaforico di questa nozione dei valori culturali si trovano la figura della storia, quale implacabile strumento di scrittura, e il corpo, quale medium che deve essere distrutto e trasfigurato perché la «cultura» emerga.

Nel sostenere l'idea di un corpo che precede la propria iscrizione culturale, Foucault sembra presupporre una materialità precedente alla significazione e alla forma. Questa distinzione, dato che è essenziale per il compito della genealogia, così come lo definisce Foucault, non è mai oggetto, a sua volta, di un'indagine genealogica. Talora, nella sua analisi di Herculine, Foucault aderisce all'idea di una molteplicità pre-discorsiva di forze corporee, che erompono alla superficie del corpo, per disgregare le pratiche regolative della coerenza culturale, imposte a quel corpo da un regime di potere concepito come una vicissitudine della «storia». Se si respinge il presupposto di una qualche fonte di distruzione, è ancora possibile fornire una descrizione genealogica della demarcazione del corpo in quanto tale come pratica di significazione? Questa demarcazione non è intrapresa da una storia reificata o da un soggetto. Questa marcatura è il risultato di una strutturazione diffusa e attiva del campo sociale. Questa pratica di significazione dà origine a uno spazio sociale per e del corpo all'interno di determinate griglie regolatorie di intelligibilità.

Purezza e pericolo di Mary Douglas ci dice che i contorni stessi del «corpo» sono stabiliti attraverso marcature che cercano di instaurare specifici codici di coerenza culturale. Ogni discorso che istituisce i confini del corpo lavora al fine di insediare e naturalizzare alcuni tabù relativi ai limiti, alle posture e ai modi di scambio appropriati, che definiscono ciò che costituisce i corpi:

le idee di separazione, purificazione, demarcazione e punizione delle trasgressioni svolgono come funzione principale quella di sistematizzare un'esperienza di per sé disordinata. È solamente esagerando la differenza tra unito e separato, sopra e sotto, maschio e

femmina, con e contro che si crea l'apparenza dell'ordine²³⁹.

Anche se Douglas aderisce chiaramente alla distinzione strutturalista tra una natura intrinsecamente trasgressiva e un ordine imposto con mezzi culturali, la «sporczia» di cui parla può essere ridefinita come una zona di trasgressione e disordine *culturali*. Nell'assumere la struttura inevitabilmente binaria della distinzione natura/cultura, Douglas non può guardare a una configurazione alternativa della cultura, in cui queste distinzioni diventino malleabili o proliferino al di là della cornice binaria stessa. Tuttavia, la sua analisi offre un possibile punto di partenza per comprendere la relazione attraverso la quale i tabù sociali istituiscono e mantengono i confini del corpo in quanto tale. La sua analisi ci dice che ciò che costituisce il limite del corpo non è meramente materiale, ma che la superficie, la pelle, è sistematicamente significata da tabù e da trasgressioni anticipate; in effetti nella sua analisi, i confini del corpo diventano i limiti del sociale *in sé*. Una rielaborazione poststrutturalista della sua prospettiva potrebbe benissimo concepire i confini del corpo come i limiti di ciò che è socialmente *egemonico*. In diverse culture, sostiene Douglas, ci sono

i poteri della contaminazione che sono inerenti alla stessa struttura concettuale; questi poteri puniscono la simbolica rottura di ciò che dovrebbe essere unito e l'unione di ciò che dovrebbe essere separato. Ne consegue che la contaminazione è un tipo di pericolo che non ha probabilità di verificarsi, a eccezione del caso in cui siano chiaramente definite le linee di struttura del cosmo o della società.

Una persona responsabile di contaminazione è sempre in torto. Essa ha prodotto delle condizioni non giuste o semplicemente ha varcato dei confini che non avrebbe dovuto varcare, e questo sconfinamento è cagione di pericolo per qualcuno²⁴⁰.

Simon Watney, nel suo libro *Policing Desire: AIDS, Pornography and the Media*, ha individuato, in un certo senso, la costruzione contemporanea della «persona responsabile di contaminazione» in chi ha l'AIDS²⁴¹. Non solo la malattia viene figurata come «l'infezione gay», ma nella reazione isterica e omofoba dei media alla malattia stessa si è persino data la costruzione tattica di una continuità tra lo statuto contaminato dell'omosessuale, relativo all'attraversamento di confine costituito dall'omosessualità, e l'infezione quale specifica modalità di contaminazione omosessuale. Il fatto che la malattia sia trasmessa attraverso lo scambio di liquidi corporei indica, nei tracciati sensazionalistici dei sistemi omofobi di significazione, i pericoli che i confini permeabili del corpo presentano per l'ordine sociale in quanto tale. Douglas nota che «il corpo è un modello che può valere per qualsiasi sistema circoscritto: i suoi confini possono servire a raffigurare tutti i confini minacciati e precari»²⁴². E pone una domanda che avremmo potuto aspettarci da Foucault: «perché i margini del corpo umano si dovrebbero ritenere investiti in modo speciale di poteri e di pericoli?»²⁴³.

Douglas ci dice che tutti i sistemi sociali sono vulnerabili ai margini e che dunque tutti i margini vengono considerati pericolosi. Se il corpo è una sineddoche del sistema sociale *in sé*, o il luogo in cui convergono sistemi aperti, allora qualsiasi tipo di permeabilità non regolamentata costituisce un luogo di contaminazione e pericolo. Dato che il sesso anale e orale tra uomini istituisce chiaramente alcuni tipi di permeabilità del corpo non sanciti dall'ordine egemonico, l'omosessualità maschile costituirebbe, secondo questa prospettiva egemonica, un luogo di pericolo e contaminazione, precedente alla, e indipendente dalla, presenza culturale dell'AIDS. Analogamente, lo statuto «contaminato» delle lesbiche, indipendentemente dal loro statuto a basso rischio rispetto all'AIDS mette in rilievo i pericoli connessi agli scambi tra i loro corpi. Significativamente, essere «fuori» dall'ordine egemonico non significa essere «dentro» a uno stato di natura sporco e disordinato. Paradossalmente, l'omosessualità viene quasi sempre concepita, entro un'economia omofobica della significazione, come non civilizzata e non naturale *al contempo*.

La costruzione di contorni stabili del corpo si fonda su luoghi fissi di permeabilità e impermeabilità del corpo. Le pratiche sessuali che, in contesti omosessuali ed eterosessuali, aprono alla significazione erotica superfici e orifizi, o ne chiudono altri, riscrivono effettivamente i confini del corpo lungo nuove linee culturali. Il sesso anale tra uomini ne è un esempio, come lo è il radicale ri-membramento del corpo nel *Corpo lesbico* di Wittig. Douglas allude a «un tipo di contaminazione sessuale che rivela la volontà di mantenere intatto il corpo (fisico o sociale)»²⁴⁴, suggerendo che la nozione naturalizzata «del» corpo sia essa stessa una conseguenza dei tabù che rendono quel corpo distinto in virtù dei propri confini stabili. Inoltre, i riti di passaggio che governano i diversi orifizi del corpo presuppongono una costruzione eterosessuale degli scambi, delle posizioni e delle possibilità erotiche connotate dal punto di vista di genere. La deregolamentazione di tali scambi rompe dunque proprio i confini che determinano ciò che significa essere un corpo. Di più, l'indagine critica che traccia le pratiche regolative entro le quali sono costruiti i contorni del corpo, costituisce proprio la genealogia «del corpo» nella sua separatezza, e potrebbe radicalizzare ulteriormente la teoria foucaultiana²⁴⁵.

Significativamente, quando in *Poteri dell'orrore* Kristeva discute dell'abiezione, adombra l'uso dell'idea strutturalista di un tabù che traccia confini al fine di costruire attraverso l'esclusione un soggetto distinto²⁴⁶. L'«abietto» designa ciò che è stato espulso dal corpo, eliminato come escremento, reso letteralmente «Altro». Si presenta come un'espulsione di elementi alieni, ma in effetti è l'espulsione a stabilire ciò che è alieno. La costruzione del «non me» in quanto abietto istituisce i confini del corpo che sono anche i primi contorni del soggetto. Scrive Kristeva:

[...] la *nausea* mi fa inarcare contro quella panna di latte e mi separa dalla madre e dal padre che me la presentano. Questo elemento, segno del loro desiderio, «io» non lo voglio, «io» non ne voglio sapere, «io» non l'assimilo, «io» lo espello. Ma poiché quel cibo non è un «altro» per «me» che sono solamente nel loro desiderio, io *mi* espello, *mi* sputo, *mi* abietto nello stesso movimento con cui «io» pretendo di *pormi*²⁴⁷.

Il confine del corpo così come la distinzione tra interno ed esterno vengono stabiliti attraverso l'espulsione e la transvalutazione di qualcosa che originariamente era parte dell'identità in una alterità contaminante. Come ha proposto Iris Young utilizzando Kristeva per comprendere il sessismo, l'omofobia e il razzismo, il ripudio dei corpi per via del loro sesso, della loro sessualità e/o del loro colore, è un'«espulsione» seguita da una «repulsione», che fonda e consolida le identità culturalmente egemoniche lungo gli assi di differenziazione del sesso/razza/sexualità²⁴⁸. Il modo in cui Young si appropria di Kristeva mostra come l'operazione della repulsione possa consolidare le «identità» fondate sull'istituzione dell'«Altro» o di una serie di «Altri/e» attraverso l'esclusione e il dominio. Ciò che costituisce, attraverso la divisione, i mondi «interni» ed «esterni» del soggetto, è una frontiera e un confine mantenuti solo debolmente al fine della regolazione e del controllo sociale. Il confine tra l'interno e l'esterno viene confuso da quei passaggi escretori in cui l'interno effettivamente diviene esterno e tale funzione escretoria diventa, per così dire, il modello in base al quale si compiono le altre forme di differenziazione dell'identità. In effetti, questo è il modo in cui gli/le Altri/e diventano merda. Perché i mondi interni ed esterni rimangano assolutamente distinti, l'intera superficie del corpo dovrebbe raggiungere un'impossibile impermeabilità. La sigillatura delle sue superfici costituirebbe il confine ininterrotto del soggetto; ma questa chiusura verrebbe fatta immancabilmente esplodere proprio dalla sporcizia escretoria che paventa.

Pur essendo metafore interessanti, le distinzioni spaziali di interno ed esterno rimangono termini linguistici che favoriscono e articolano una serie di fantasie, temute e desiderate. «Interno» ed «esterno» hanno senso solo in riferimento a un confine di mediazione che aspira alla stabilità. E

questa stabilità, questa coerenza, è in gran parte determinata da ordini culturali che sanciscono il soggetto e gli impongono di differenziarsi dall'abietto. «Interno» ed «esterno» costituiscono dunque la distinzione binaria che stabilizza e consolida il soggetto coerente. Quando quel soggetto viene messo in questione, il significato e la necessità dei termini sono soggetti a una dislocazione. Se il «mondo interiore» non designa più un *topos*, allora la fissità interna del sé e addirittura la localizzazione interna dell'identità di genere diventano analogamente sospette. Il problema critico non è 'come quell'identità è stata interiorizzata?', come se l'interiorizzazione fosse un processo o un meccanismo ricostruibile in modo descrittivo. Piuttosto la domanda da porre è: a partire da quale posizione strategica nel discorso pubblico, e per quali ragioni, la figura dell'interiorità e l'opposizione binaria disgiuntiva interno/esterno si sono consolidate? Entro quale linguaggio lo «spazio interiore» trova la sua figurazione? Di che tipo di figurazione si tratta, e attraverso quale figura del corpo viene significata? In che modo un corpo raffigura in superficie l'invisibilità della sua profondità nascosta?

Dall'interiorità ai performativi di genere

In *Sorvegliare e punire* Foucault mette in questione il linguaggio dell'interiorizzazione, in quanto opera al servizio del regime disciplinare di assoggettamento e soggettivazione dei criminali²⁴⁹. Pur avendo criticato, nella *Storia della sessualità*, ciò che considerava la credenza psicoanalitica in una verità «interiore» del sesso, Foucault si rivolge a una critica della dottrina dell'interiorizzazione per scopi diversi, nel quadro della sua storia della criminologia. In un certo senso, *Sorvegliare e punire* può essere letto come il tentativo di Foucault di riscrivere, sul modello dell'*iscrizione*, la dottrina nietzscheana dell'interiorizzazione presente nella *Genealogia della morale*. Per quanto riguarda i detenuti e le detenute, scrive Foucault, la strategia non è consistita nell'imporre loro di reprimere i loro veri e propri essenza, necessità, stile. Tale legge non viene letteralmente interiorizzata, ma incorporata, così che vengono prodotti dei corpi che la significano sul corpo e attraverso di esso; la legge si manifesta quale l'essenza del loro sé, come significato della loro anima e della loro coscienza, come legge del loro desiderio. In effetti, la legge è insieme pienamente manifesta e pienamente latente, perché non appare mai come esterna ai corpi che assoggetta e soggettivizza. Scrive Foucault:

Non bisognerebbe dire che l'anima è un'illusione o un effetto ideologico: ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza, *intorno, alla superficie, all'interno* del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti²⁵⁰.

La figura dell'anima interiore, concepita come qualcosa che sta «all'interno» del corpo, viene significata attraverso la sua iscrizione *sul* corpo, sebbene la sua modalità primaria di significazione avvenga attraverso la sua stessa assenza, la sua potente invisibilità. L'effetto di uno spazio interiore strutturante viene prodotto attraverso la significazione di un corpo quale recinto vitale e sacro. L'anima è proprio ciò che manca al corpo; così dunque il corpo si presenta come una mancanza significativa. La mancanza che il corpo è significa l'anima come ciò che non può mostrarsi. In questo senso, dunque, l'anima è una significazione di superficie, che contesta e disloca la distinzione interno/esterno, una figura dello spazio psichico interiore iscritto *sul* corpo quale significazione sociale che rinuncia perpetuamente a se stessa in quanto tale. In termini foucaultiani, l'anima non è imprigionata dal o nel corpo, come suggerirebbe un certo immaginario cristiano, ma «l'anima [è] la prigioniera del corpo»²⁵¹.

La ridescrizione dei processi intrapsichici nei termini di una politica della superficie del corpo implica come corollario la ridescrizione del genere in quanto produzione disciplinare delle figure di

fantasia attraverso il gioco della presenza e dell'assenza sulla superficie del corpo, attraverso la costruzione del corpo connotato dal punto di vista del genere, per mezzo di una serie di esclusioni e negazioni, di assenze significanti. Ma che cosa determina il testo manifesto e latente del corpo politico? Qual è la legge di divieto che genera la stilizzazione corporea del genere, la figurazione fantastica e fantasticata del corpo? Abbiamo già considerato il tabù dell'incesto e il precedente tabù dell'omosessualità quali momenti generativi dell'identità di genere, in quanto divieti che producono l'identità secondo le griglie culturalmente intelligibili di un'eterosessualità idealizzata e obbligatoria. La produzione disciplinare del genere provoca una falsa stabilizzazione ai fini della costruzione eterosessuale e della regolazione della sessualità all'interno della sfera riproduttiva. La costruzione della coerenza occulta le discontinuità di genere che dilagano nei contesti eterosessuali, bisessuali, gay e lesbici, dove il genere non necessariamente deriva dal sesso e dove il desiderio, o la sessualità in generale, non sembrano derivare dal genere, dove per di più nessuna di queste dimensioni di corporeità significativa si esprime o si riflette reciprocamente. Quando la disorganizzazione e la disaggregazione della sfera dei corpi rompe la finzione regolativa della coerenza eterosessuale, allora sembra che il modello espressivo perda la sua forza descrittiva. Quell'ideale regolativo si rivela una norma e una finzione che maschera se stessa, quale legge dello sviluppo che regola la sfera sessuale che intende descrivere.

Secondo la concezione dell'identificazione quale fantasia o incorporazione sancita, tuttavia, è chiaro che la coerenza è qualcosa che si desidera, che si auspica, si idealizza, e che questa idealizzazione è l'effetto di una significazione del corpo. In altre parole, gli atti, i gesti e il desiderio producono l'effetto di un nucleo o di una sostanza interna, ma lo producono *sulla superficie* del corpo, attraverso il gioco di assenze significanti che suggeriscono, ma non rivelano mai, il principio organizzatore dell'identità in quanto causa. Questi atti, gesti, realizzazioni, generalmente costruiti, sono *performativi* nel senso che l'essenza o l'identità che altrimenti intendono esprimere sono *montature* fabbricate e mantenute attraverso segni del corpo e altri strumenti discorsivi. Il fatto che il corpo connotato dal punto di vista del genere sia performativo indica che non ha uno statuto ontologico al di là dei diversi atti che ne costituiscono la realtà. Questo indica anche che, se quella realtà è fabbricata in quanto essenza interiore, quella interiorità è un effetto e una funzione di un discorso nettamente pubblico e sociale, la regolazione pubblica della fantasia attraverso una politica della superficie del corpo, il controllo del confine del genere che differenzia l'interno dall'esterno, istituendo così l'«integrità» del soggetto. In altre parole, atti e gesti, desideri articolati e desideri attuati creano l'illusione di un nucleo di genere interiore e organizzatore, un'illusione che viene mantenuta discorsivamente per la regolazione della sessualità nella cornice obbligatoria dell'eterosessualità riproduttiva. Se la «causa» del desiderio, del gesto e dell'atto può essere situata all'interno del «sé» dell'attore/trice, allora le regolazioni politiche e le pratiche disciplinari, che producono quel genere apparentemente coerente, vengono effettivamente sottratte alla vista. La dislocazione di un'origine politica e discorsiva dell'identità di genere verso un «nucleo» psicologico preclude un'analisi della costituzione politica del soggetto connotato dal punto di vista del genere e delle relative nozioni fabbricate riguardo all'interiorità ineffabile del suo sesso o della sua vera identità.

Se la verità interiore del genere è una fabbricazione e se un vero genere è una fantasia istituita e iscritta sulla superficie dei corpi, allora sembra proprio che i generi non possano essere né veri né falsi, ma che siano solo prodotti quali effetti di verità di un discorso dell'identità stabile primaria. Nel suo libro *Mother Camp: Female Impersonators in America*, l'antropologa Esther Newton ci dice che la struttura dell'impersonificazione rivela uno dei meccanismi chiave di fabbricazione con

cui ha luogo la costruzione sociale del genere²⁵². Io vorrei suggerire che anche il drag sovverte completamente la distinzione tra spazio psichico interno ed esterno e che fa il verso al modello espressivo del genere e alla nozione di una vera identità di genere. Scrive Newton:

[...] nelle sue forme più complesse, [il drag] è una doppia inversione che dice «l'apparenza è un'illusione». Il drag dice [è curiosa la personificazione che ne fa Newton] «il mio aspetto 'esteriore' è al femminile, ma la mia essenza 'interiore' [il corpo] è al maschile». Allo stesso tempo è simbolo dell'inversione opposta: «il mio aspetto 'esteriore' [il mio corpo, il mio genere] è al maschile, ma la mia essenza 'interiore' [il mio sé] è al femminile»²⁵³.

Le due asserzioni di verità si contraddicono reciprocamente e così facendo dislocano l'intera attuazione delle significazioni di genere rispetto al discorso della verità e della falsità.

La nozione di un'identità di genere originaria o primaria viene spesso parodiata nelle pratiche culturali del drag, nel travestimento di genere e nella stilizzazione sessuale delle identità butch/femme. Nella teoria femminista queste identità parodiche sono state considerate degradanti per le donne, nel caso del drag e del travestimento di genere, oppure come un'appropriazione acritica, dall'interno della pratica eterosessuale, della stereotipizzazione dei ruoli sessuali, in particolare nel caso delle identità lesbiche butch/femme. Ma la relazione tra l'«imitazione» e l'«originale» è, credo, più complessa di quanto questa critica sia generalmente disposta ad ammettere. Per giunta, ci offre un indizio per capire come potrebbe essere reinquadrata la relazione tra l'identificazione primaria, vale a dire i significati originari attribuiti al genere, e la successiva esperienza di genere. La performance del drag gioca sulla distinzione tra l'anatomia di chi compie la performance e il genere oggetto della performance. Ma in realtà siamo in presenza di tre dimensioni contingenti di corporeità significativa: il sesso anatomico, l'identità di genere e la performance di genere. Se l'anatomia di chi compie la performance è già distinta dal suo genere ed entrambi sono distinti dal genere della performance, allora la performance indica una dissonanza non solo tra il sesso e la performance, ma anche tra il sesso e il genere e tra il genere e la performance. Il drag, così come crea un'immagine unificata della «donna» (cosa che viene spesso contestata), rivela anche la distintività di quegli aspetti dell'esperienza connotata dal punto di vista del genere che vengono falsamente naturalizzati come un'unità attraverso la finzione regolativa della coerenza eterosessuale. *Nell'imitare il genere, il drag rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso, nonché la sua contingenza.* Per giunta, parte del piacere, la vertigine della performance sta nel riconoscimento di una radicale contingenza nella relazione tra sesso e genere a fronte di configurazioni culturali di unità causali, che vengono regolarmente considerate come naturali e necessarie. Invece della legge della coerenza eterosessuale assistiamo alla denaturalizzazione di sesso e genere attraverso una performance che ne nega la separatezza e che mette in scena il meccanismo culturale della loro unità fabbricata.

L'idea di parodia di genere che sostengo qui non presuppone che ci sia un originale che viene imitato da queste identità parodiche. In effetti la parodia è davvero quella *della* nozione di un originale; come la nozione psicoanalitica di identificazione di genere è costituita dalla fantasia di una fantasia, la trasfigurazione di un Altro che è già sempre una «figura» in questo senso duplice, così la parodia di genere rivela che l'identità originale su cui si modella il genere è un'imitazione senza un'origine. Per essere più precisa: è una produzione che in effetti, vale a dire, nei suoi effetti, assume la postura di un'imitazione. Questa dislocazione perpetua costituisce una fluidità di identità che indica un'apertura alla risignificazione e ricontestualizzazione; la proliferazione parodica priva la cultura egemonica e chi la critica della possibilità di rivendicare identità di genere naturalizzate o essenzialiste. I significati di genere assunti in questi stili parodici, anche se sono chiaramente parte di una cultura egemonica e misogina, sono comunque denaturalizzati e mobilitati attraverso la loro

ricontestualizzazione parodica. In quanto imitazioni che effettivamente dislocano il significato dell'originale, imitano il mito dell'originalità stessa. Al posto di un'identificazione originaria, che funziona come una causa determinante, l'identità di genere potrebbe essere riconcettualizzata come storia personale/culturale di significati acquisiti, soggetti a una serie di pratiche imitative, che rimandano lateralmente ad altre imitazioni e che, congiuntamente, costruiscono l'illusione di un sé connotato dal punto di vista del genere primario e interiore o parodiano il meccanismo di tale costruzione.

Secondo il saggio di Fredric Jameson, *Postmodernism and Consumer Society* (Il postmoderno e la società dei consumi), l'imitazione che fa il verso alla nozione di originale è caratteristica del pastiche più che della parodia:

Il pastiche è, come la parodia, l'imitazione di uno stile peculiare o unico, l'indossare una maschera stilistica, parlare in una lingua morta: ma è una pratica neutrale di imitazione senza l'ulteriore motivo della parodia, senza l'impulso satirico, senza il riso, senza quel sentimento ancora latente che ci sia qualcosa di *normale* rispetto al quale ciò che viene imitato è alquanto comico. Il pastiche è una parodia vuota, una parodia che ha perso il suo humor²⁵⁴.

La perdita del senso del «normale», tuttavia, può essere a sua volta l'occasione che suscita il riso, specialmente quando «il normale», «l'originale», si rivela essere una copia e immancabilmente una copia fallita, un ideale che nessuno/a può incarnare. In questo senso il riso emerge quando si capisce che comunque l'originale è derivato.

La parodia di per sé non è sovversiva, e ci deve essere un modo per capire che cosa rende certi tipi di ripetizione parodica effettivamente dirompenti, veramente disturbanti, e quali ripetizioni vengono invece addomesticate e rimesse in circolo come strumenti di egemonia culturale. Chiaramente non basta proporre una tipologia di azioni, perché la dislocazione parodica, di più, il riso parodico, dipende da un contesto e da una ricezione, che favoriscono le confusioni sovversive. Quale performance invertirà la distinzione interno/esterno e darà impulso a un radicale ripensamento dei presupposti psicologici dell'identità di genere e della sessualità? E dove lo farà? Quale performance darà impulso a una riconsiderazione del *posto* e della stabilità del maschile e del femminile? E dove lo farà? Quale tipo di performance di genere metterà in atto e rivelerà la performatività del genere stesso in modo da destabilizzare le categorie naturalizzate dell'identità e del desiderio?

Se il corpo non è un «essere», ma un confine variabile, una superficie la cui permeabilità è regolata politicamente, una pratica di significazione all'interno del campo della cultura fatto di gerarchia di genere ed eterosessualità obbligatoria, allora quale linguaggio ci resta per comprendere questa attuazione corporea, il genere, che costituisce la propria significazione «interiore» sulla sua superficie? Sartre avrebbe forse definito questo atto come «uno stile dell'essere», Foucault come una «stilistica dell'esistenza». In una mia precedente lettura di Beauvoir i corpi connotati dal punto di vista del genere sono altrettanti «stili della carne». Questi stili non sono mai del tutto auto-stilizzati, perché gli stili hanno una storia e queste storie ne condizionano e limitano le possibilità. Si consideri il genere, per esempio, come *uno stile corporeo*, un «atto», per così dire, che è intenzionale e performativo, laddove il termine «*performativo*» indica una costruzione spettacolare e contingente del significato.

Wittig concepisce il genere come l'operare del «sesso», laddove «sesso» è un'ingiunzione obbligatoria rivolta al corpo a diventare un segno culturale, a materializzare se stesso obbedendo a una possibilità storicamente delimitata e a farlo, non una o due volte, ma in un progetto accettato e ripetuto del corpo. La nozione di «progetto», tuttavia, suggerisce la forza originaria di una volontà

radicale, e siccome il genere è un progetto che ha come fine la sopravvivenza culturale, il termine *strategia* è più adeguato a indicare la condizione di coercizione in cui avviene sempre e variamente la performance del genere. Perciò, in quanto strategia di sopravvivenza all'interno di sistemi obbligatori, il genere è una performance che ha conseguenze evidentemente punitive. Generi distinti sono parte di ciò che «rende umani» gli individui nella cultura contemporanea; in effetti, puniamo regolarmente chi manca al proprio dovere di genere. Dato che non c'è né un'«essenza» che il genere esprima o esteriorizzi, né un ideale oggettivo cui il genere aspiri, e dato che il genere non è un fatto, sono i vari atti del genere a creare l'idea stessa del genere e senza quegli atti non ci sarebbe genere. Il genere è, dunque, una costruzione che regolarmente occulta la propria genesi; il tacito accordo collettivo, che riguarda la performance, la produzione e il mantenimento di generi distinti e polarizzati quali finzioni culturali, è oscurato dalla credibilità di tali produzioni, e dalle punizioni che conseguono se non si acconsente a crederci; la costruzione ci «impone» di credere nella sua necessità e naturalità. Le possibilità storiche materializzate attraverso diversi stili corporei non sono altro che quelle finzioni culturali regolamentate in senso punitivo, ora incarnate e ora deviate sotto coercizione.

Si pensi che la sedimentazione delle norme di genere produce il fenomeno peculiare di un «sesso naturale» o di una «donna vera» o di qualunque altra finzione sociale prevalente, che impone di essere rispettata, e si pensi che questa è una sedimentazione che nel tempo ha prodotto una serie di stili corporei che, in forma reificata, appaiono come la configurazione naturale dei corpi in sessi, che esistono in una reciproca relazione binaria. Se questi stili sono messi in atto, e se producono soggetti coerenti dal punto di vista del genere, nella postura di ciò che li origina, quale tipo di performance potrà rivelare che questa causa apparente è un effetto?

In che senso, allora, il genere è un atto? Come in altre messe in scena sociali rituali, l'azione del genere richiede una performance che è *ripetuta*. Questa ripetizione è allo stesso tempo un riattuare e un rifare esperienza di una serie di significati già istituiti socialmente; è la forma corrente e ritualizzata della loro legittimazione²⁵⁵. Per quanto ci siano corpi individuali che attuano queste significazioni divenendo stilizzati secondo modalità di genere, questa «azione» è un'azione pubblica. Sono azioni che hanno una dimensione temporale e collettiva, e il loro carattere pubblico non è irrilevante; in effetti la performance è realizzata allo scopo strategico di mantenere il genere all'interno di questa cornice binaria, uno scopo che non può essere attribuito a un soggetto, ma che, anzi, va inteso come ciò che fonda e consolida il soggetto. Il genere non dovrebbe essere costruito come un'identità stabile o come la sede della capacità di agire da cui conseguono vari atti; piuttosto, il genere è un'identità costituita debolmente nel tempo, istituita in uno spazio esteriore attraverso una *ripetizione stilizzata di atti*. L'effetto del genere viene prodotto attraverso la stilizzazione del corpo e, perciò, deve essere inteso come il modo più comune attraverso il quale gesti del corpo, movimenti e stili di vario tipo costituiscono l'illusione di un sé di genere costante. Questa formulazione sposta radicalmente la concezione del genere da un modello sostanziale dell'identità a uno che richiede una concezione del genere come *temporalità sociale* costituita. Significativamente, se il genere viene istituito attraverso atti che sono internamente discontinui, allora l'*apparenza della sostanza* è proprio questo, un'identità costruita, una realizzazione performativa che il pubblico sociale più comune, compresi gli stessi attori e attrici, arriva a credere e a mettere in atto nella modalità della credenza. Il genere è anche una norma che non può mai essere interiorizzata; «l'interno» è una significazione di superficie e le norme di genere in definitiva sono fantasmatiche, impossibili da incarnare. Se il fondamento dell'identità di genere è la ripetizione stilizzata di atti nel tempo e non un'identità apparentemente ininterrotta, allora la metafora spaziale del «fondamento» verrà dislocata

e svelata quale configurazione stilizzata, di più, come una corporeizzazione di genere del tempo. Il sé costante connotato dal punto di vista del genere si mostrerà allora essere strutturato da atti ripetuti che cercano di approssimarsi all'ideale di un fondamento sostanziale dell'identità, ma che, nella loro occasionale *discontinuità*, rivelano l'infondatezza temporale e contingente di questo «fondamento». Le possibilità di una trasformazione del genere vanno rinvenute proprio nella relazione arbitraria tra questi atti, nella possibilità di un fallimento della ripetizione, una de-formità o una ripetizione parodica che mette in evidenza l'effetto fantasmatico dell'identità costante quale costruzione politicamente labile.

Se però gli attributi di genere non sono espressivi ma performativi, allora questi attributi effettivamente costituiscono l'identità che si presume esprimano o rivelino. La distinzione tra espressione e performatività è cruciale. Se gli attributi e gli atti di genere, ovvero i vari modi in cui un corpo mostra o produce la propria significazione culturale, sono performativi, allora non c'è alcuna identità pre-esistente, in base alla quale un atto o un attributo potrebbe essere misurato; non ci sarebbero atti di genere veri o falsi, reali o distorti, e il postulato di una vera identità di genere si rivelerebbe una finzione regolativa. Il fatto che la realtà di genere sia creata attraverso performance sociali accettate culturalmente significa che anche le nozioni stesse di un sesso essenziale e di una mascolinità o femminilità vera o costante sono costituite come parte della strategia che occulta il carattere performativo del genere e le possibilità performative di far proliferare configurazioni di genere al di fuori delle cornici restrittive del dominio maschilista e dell'eterosessualità obbligatoria.

I generi non possono essere né veri né falsi, né reali né apparenti, né originali né derivati. In quanto portatori credibili di tali attributi, tuttavia, i generi possono anche essere resi completamente e radicalmente *incredibili*.

¹⁵⁷ Questa parte, *La politica del corpo di Julia Kristeva*, è stata pubblicata originariamente sulla rivista «Hypatia», nel numero monografico dedicato alla filosofia femminista francese, III, 1989, 3, pp. 104-118.

¹⁵⁸ J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (1974), Columbia U.P., New York 1984, p. 132 [cfr. trad. it., *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979].

¹⁵⁹ Ivi, p. 25.

¹⁶⁰ J. Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art* (a cura di L. Roudiez) Columbia U.P., New York 1980, p. 135 [il testo inglese cui fa riferimento Butler presenta una scelta di saggi, alcuni dei quali sono tradotti in italiano in *Semeiotiké: ricerche per una semanalisi* (1969), Feltrinelli, Milano 1978 e altri in *Materia e senso: pratiche significative e teoria del linguaggio* (1977), Einaudi, Torino 1980. Questa specifica citazione è però da Ead., *Da un'identità all'altra* (1977), in *Materia e senso*, cit., pp. 154-181 [164] (N.d.T.)].

¹⁶¹ Ivi, p. 167.

¹⁶² Ivi, p. 166.

¹⁶³ Ivi, p. 168.

¹⁶⁴ Ivi, p. 169 (corsivo di J. Kristeva).

¹⁶⁵ Ead., *La maternità in Giovanni Bellini* (1977), in «Donna Woman Femme», 1978, 6/7, pp. 113-142 [119].

¹⁶⁶ Ivi, pp. 119-120 (corsivo di J. Kristeva).

¹⁶⁷ Ivi, p. 120. Per un'analisi estremamente interessante delle metafore riproduttive come descrizioni del processo della creatività poetica, cfr. W. Owen, *A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the Poetry of Sylvia Plath* tesi di dottorato, Yale University, Department of English, 1985.

¹⁶⁸ Kristeva, *La maternità in Giovanni Bellini*, cit., p. 119.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

- ¹⁷⁰ *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex* in R.R. Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210 [182] (vedi *supra*, cap. 2 n. 4).
- ¹⁷¹ Cfr. quanto scrive Platone nel *Simposio* a proposito della «fecondità propria del nostro spirito» (209a), affermando che si tratta di una specifica capacità del poeta. Quindi le creazioni poetiche sono intese come desiderio sublimato di riproduzione.
- ¹⁷² M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1997, p. 137.
- ¹⁷³ *Herculine Barbin detta Alexina B. Una strana confessione: memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault* (1978), Einaudi, Torino 1979. Trad. ingl. *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memories of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, Colophon, New York 1980 [i riferimenti di Butler a pagine con numeri romani sono alla prefazione di Foucault contenuta nell'edizione inglese e non presente nel testo francese di partenza, né nell'edizione italiana (N.d.T.)].
- ¹⁷⁴ Ivi, p. XIII.
- ¹⁷⁵ «[...] la nozione di 'sesso' ha permesso di raggruppare in un'unità artificiale elementi anatomici, funzioni biologiche, comportamenti, sensazioni, piaceri, ed ha permesso di far funzionare quest'unità fittizia come principio causale [...]» (Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 137, vedi *supra*, paragrafo I, per la citazione di questo passaggio).
- ¹⁷⁶ Ivi, p. 138 (corsivo di J. Butler).
- ¹⁷⁷ *Herculine Barbin*, cit., p. XIII.
- ¹⁷⁸ Id., *La volontà di sapere*, cit., pp. 32-33.
- ¹⁷⁹ *Herculine Barbin*, cit., p. XIV.
- ¹⁸⁰ *Una strana confessione*, cit., p. 86.
- ¹⁸¹ Ivi, p. VII.
- ¹⁸² Ivi, p. 43.
- ¹⁸³ *Scelta sessuale, atto sessuale: intervista a Michel Foucault* (1983), a cura di J. O'Higgins, in R. e P. Boyers (a cura di) *Omosessualità*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 24-39 [28].
- ¹⁸⁴ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), Rizzoli, Milano 1998, p. 5.
- ¹⁸⁵ *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella... : un caso di parricidio nel XIX secolo* (1973), a cura di M. Foucault, Einaudi, Torino 1991.
- ¹⁸⁶ J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 2002, pp. 325-358.
- ¹⁸⁷ H. Cixous, *Il riso della Medusa* (1975), in R. Baccolini et al. (a cura di), *Critiche femministe e teorie letterarie*, CLUEB, Bologna 1997, pp. 221-245.
- ¹⁸⁸ *Una strana confessione*, cit., p. 88.
- ¹⁸⁹ Ivi, p. 19.
- ¹⁹⁰ Ivi, p. 60.
- ¹⁹¹ Ivi, p. 3.
- ¹⁹² Ivi, p. 4.
- ¹⁹³ *Ibidem*.
- ¹⁹⁴ Ivi, p. 89.
- ¹⁹⁵ Ivi, p. 91.
- ¹⁹⁶ Ivi, p. 89.
- ¹⁹⁷ Ivi, p. 58.
- ¹⁹⁸ Ivi, p. 66.
- ¹⁹⁹ Ivi, p. 89.

²⁰⁰ Citato in A. Fausto-Sterling, *Life in the XY Corral* in «Women's Studies International Forum», XII, 1989, 3, numero monografico intitolato *Feminism and Science: in Memory of Ruth Bleier*, a cura di S.V. Rosser, pp. 319-331 [328]. Nell'articolo vengono citati anche D.C. Page *et al.*, *The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein* in «Cell», 1987, 51, pp. 1091-1104 ed E. Reicher, L. Washburn, *Genetic Control of Primary Sex Determination in Mice* in «Annual Review of Genetics» 1986, 20, pp. 327-360.

²⁰¹ Fausto-Sterling, *Life in the XY Corral*, cit., p. 328.

²⁰² Ivi, p. 325.

²⁰³ Ivi, pp. 323-324.

²⁰⁴ Wittig nota che «l'inglese rispetto al francese ha la reputazione di non avere quasi il genere, mentre il francese passa per una lingua dalle forti connotazioni di genere. È vero che a rigor di termini l'inglese non applica la marcatura di genere agli oggetti inanimati, alle cose o agli esseri non umani. Ma per quanto riguarda le categorie della persona entrambe le lingue sono portatrici del genere in egual misura» (*The Mark of Gender*, in «Feminist Issues», V, 1985, 2, pp. 3-12 [3], ripubblicato anche in *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, pp. 76-89; vedi *infra*, n. 72).

²⁰⁵ Anche se la stessa Wittig non propone questa argomentazione, la sua teoria potrebbe dare conto della violenza attuata contro i soggetti sessuati (donne, persone lesbiche, gay, per elencarne solo alcuni) come imposizione violenta di una categoria costruita con la violenza. In altre parole, i reati sessuali riducono effettivamente questi corpi al loro «sesso», riaffermando in questo modo e imponendo una riduzione della categoria stessa. Dato che il discorso non si limita alla scrittura o alla parola, ma è anche un'azione sociale, per di più violenta, dovremmo intendere anche lo stupro, la violenza sessuale e i pestaggi delle persone queer come la categoria del sesso in azione.

²⁰⁶ M. Wittig, *One is Not Born a Woman*, in «Feminist Issues», I, 1981, 2, pp. 47-54 [53]. Contenuto anche in *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 9-20; vedi *infra*, n. 72.

²⁰⁷ Ivi, p. 17.

²⁰⁸ Ead., *The Mark of Gender*, cit., p. 4.

²⁰⁹ Ead., *The Straight Mind*, in «Feminist Issues», I, 1980, 1, pp. 103-111 [105] (contenuto anche in *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 21-32); vedi *infra*, n. 72.

²¹⁰ Ivi, p. 107.

²¹¹ Ivi, p. 106.

²¹² Ead., *The Mark of Gender*, cit., p. 4.

²¹³ Ivi, p. 5.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ M. Wittig, *Paradigm*, in E. Marx, G. Stambolian (a cura di), *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts, Critical Texts*, Cornell U.P., Ithaca 1979, pp. 114-121 [119]. Si consideri, comunque, la radicale differenza tra l'accettazione dell'uso del linguaggio che valorizza il soggetto parlante come autonomo e universale e lo sforzo nietzscheano di Deleuze di collocare l'io parlante come centro del potere linguistico. Sebbene entrambi siano critici nei confronti della psicoanalisi, la critica che Deleuze fa al soggetto ricorrendo alla volontà di potenza mantiene stretti paralleli con la dislocazione del soggetto parlante presso il semiotico/inconscio che avviene nel discorso psicoanalitico lacaniano e post-lacaniano. Per Wittig, sembra che la sessualità e il desiderio siano articolazioni auto-determinate del soggetto individuale, laddove sia per Deleuze sia per i suoi avversari psicoanalitici, il desiderio colloca e decentra necessariamente il soggetto. «Lungi dal presupporre un soggetto», sostiene Deleuze, «il desiderio non può essere raggiunto se non nel punto in cui qualcuno è privato del potere di dire «io»», G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Columbia U.P., New York 1987, p. 89.

²¹⁹ In diverse occasioni Wittig riconosce di aver tratto questo concetto dall'opera di Michail Bachtin.

²²⁰ M. Wittig, *The Trojan Horse*, in «Feminist Issues», IV, 1984, 2, pp. 45-49 [47]. Cfr. anche *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 68-75, e vedi *infra*, n. 72.

- ²²¹ Cfr. Ead., *The Point of View: Universal or Particular?*, in «Feminist Issues», III, 1983, 2, pp. 63-69. Cfr. anche *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 59-67; vedi *infra*, n. 72.
- ²²² Ead., *The Trojan Horse*, cit.
- ²²³ Ead., *The Site of Action*, in L. Oppenheimer (a cura di), *Three Decades of the French New Novel*, University of Illinois Press Urbana 1986. Cfr. anche *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 90-100, e *infra*, n. 72.
- ²²⁴ Cfr. Ead., *The Trojan Horse*, cit., p. 48.
- ²²⁵ Cfr. Ead., *The Site of Action*, cit., p. 135. In questo saggio, Wittig distingue tra un «primo» e un «secondo» contratto all'interno della società: il primo è quello della reciprocità radicale tra soggetti parlanti che si scambiano parole che «garantiscono che il linguaggio sia a totale ed esclusiva disposizione di chiunque» (p. 135); il secondo contratto è quello nel quale le parole operano per esercitare una forza di dominio sugli/le altri/e, di fatto, per privare gli/le altri/e del diritto e della capacità sociale di linguaggio. In questa forma degradata di reciprocità, scrive Wittig, la stessa individualità è cancellata dal fatto di essere interpellata in un linguaggio il quale preclude che chi ascolta sia anche potenzialmente chi parla. Wittig conclude il saggio con le seguenti parole: «il paradiso del contratto sociale esiste soltanto in letteratura, dove i tropismi, con la loro violenza, sono in grado di riportare qualsiasi riduzione dell'«io» a un comune denominatore, di lacerare il tessuto strettamente materiale dei luoghi comuni, e di prevenire continuamente la loro organizzazione in un sistema di significato obbligatorio» (p. 139).
- ²²⁶ Ead., *Les Guérillères* (1969), Avon, New York 1973 (originariamente pubblicato in francese con lo stesso titolo).
- ²²⁷ Ead., *The Mark of Gender*, cit., p. 9.
- ²²⁸ In *On the Social Contract*, un intervento presentato alla Columbia University nel 1987 (cfr. *The Straight Mind and Other Essays*, cit., pp. 33-45), Wittig situa la sua stessa teoria di un contratto linguistico primario nei termini della teoria rousseauviana del contratto sociale. Sebbene non sia esplicita a questo riguardo, sembra intenda il contratto pre-sociale (pre-eterosessuale) come un'unità della volontà, vale a dire, come una volontà generale nel senso romantico di Rousseau. Per un interessante uso di questa teoria, cfr. T. de Lauretis, *Sexual Indifference and Lesbian Representation*, in «Theatre Journal», XL, 1988, 2, pp. 155-177 e Ead., *The Female Body and Heterosexual Presumption*, in «Semiotica», 1987, 3-4, pp. 259-279.
- ²²⁹ Wittig, *On the Social Contract*, cit.
- ²³⁰ Cfr. Ead., *The Straight Mind*, cit. e *One is Not Born a Woman*, cit.
- ²³¹ Ead., *On the Social Contract*, cit., pp. 40-41.
- ²³² Ead., *The Straight Mind*, cit. e *On the Social Contract*, cit.
- ²³³ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64 [50].
- ²³⁴ *Ibidem*.
- ²³⁵ *Ibidem*.
- ²³⁶ *Ivi*, p. 52
- ²³⁷ *Ivi*, p. 50.
- ²³⁸ *Ivi*, p. 55.
- ²³⁹ M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* (1966), il Mulino, Bologna 1975, p. 23.
- ²⁴⁰ *Ivi*, p. 175.
- ²⁴¹ S. Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography and the Media*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.
- ²⁴² M. Douglas, *Purezza e pericolo*, cit., p. 178.
- ²⁴³ *Ivi*, p. 186.
- ²⁴⁴ *Ivi*, p. 213.
- ²⁴⁵ Il saggio di Foucault, *Prefazione alla trasgressione* (in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 55-72) effettivamente fornisce una giustapposizione interessante con la nozione di Douglas di confini del corpo costituiti dal tabù dell'incesto. Scritto originariamente in onore di Georges Bataille, questo saggio esplora in parte lo «sporco» metaforico dei piaceri trasgressivi e l'associazione dell'orifizio proibito con la tomba coperta di sporcizia. Cfr. pp. 68-69.

- ²⁴⁶ Kristeva discute il lavoro di Mary Douglas in una breve sezione di *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione* (1980), Spirali, Milano 1981. Assimilando la visione di Douglas alla sua riformulazione di Lacan, Kristeva scrive: «La sozzura è quanto del *sistema simbolico* cade. Quanto sfugge a quella razionalità sociale e a quell'ordine logico su cui poggia un insieme sociale che si differenzia da un agglomerato provvisorio di individui per costituire un *sistema di classificazione* o una *struttura*» (p. 75).
- ²⁴⁷ Ivi, p. 5.
- ²⁴⁸ I.M. Young, *Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious Racism, Sexism, and Homophobia* intervento presentato agli incontri della Society of Phenomenology and Existential Philosophy, presso la Northwestern University (Illinois), nel 1988. Si trova in A.B. Dallery, Ch.E. Scott, H. Roberts (a cura di), *Crises in Continental Philosophy*, Suny Press, Albany 1990, pp. 201-214.
- ²⁴⁹ Parti della discussione che segue sono state pubblicate in due diversi contesti, nei miei articoli *Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse*, in L.J. Nicholson (a cura di), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York 1989, pp. 324-340 e *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* in «Theatre Journal», XX, 1988, 3 pp. 519-531.
- ²⁵⁰ M. Foucault, *Sorvegliare e punire* (1975), Einaudi, Torino 1993, p. 33. Il corsivo è mio.
- ²⁵¹ *Ibidem*.
- ²⁵² Cfr. il capitolo *Role Models*, in E. Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America* University of Chicago Press Chicago 1972, pp. 97-111.
- ²⁵³ Ivi, p. 103.
- ²⁵⁴ F. Jameson, *Postmodernism and Consumer Society*, in H. Foster (a cura di), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture* Bay Press, Port Townsend, WA, 1983, pp. 111-125 [114] [cfr. trad. it., *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* (1991), Fazi, Roma 2007, pp. 34-36].
- ²⁵⁵ Cfr. V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell U.P., Ithaca 1974. Cfr. anche C. Geertz, *Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale*, in *Antropologia interpretativa* (1983), il Mulino, Bologna 1988, pp. 25-46.

Conclusione: dalla parodia alla politica

Ho iniziato ponendo una domanda di ordine speculativo: la politica femminista può fare a meno di un «soggetto» situato all'interno della categoria delle donne? In gioco non c'è solo il fatto di capire se abbia ancora senso, nella prospettiva di una strategia o di una transizione, fare riferimento alle donne per avanzare rivendicazioni di rappresentatività a loro nome. Il «noi» femminista è sempre e solo una costruzione fantasmatica, una costruzione che ha i propri scopi, ma che nega la complessità e l'indeterminatezza interna del termine e si costituisce solo attraverso l'esclusione di una parte della base che allo stesso tempo cerca di rappresentare. Lo statuto debole e fantasmatico del «noi», tuttavia, non è un buon motivo per perdere la speranza o, per lo meno, non è *solo* un buon motivo per perdere la speranza. La radicale instabilità della categoria mette in discussione le restrizioni *di carattere fondativo* imposte alla teoria politica femminista e apre ad altre configurazioni non solo di generi e di corpi, ma anche della stessa politica.

Il ragionamento fondazionalista della politica identitaria tende a presupporre che si debba innanzitutto dare un'identità per elaborare interessi politici e, successivamente, per intraprendere un'azione politica. La mia tesi è che non ci sia bisogno di un/a «agente dietro all'atto», ma che l'agente sia immancabilmente costruito/a nel e attraverso l'atto. Non si tratta di ritornare a una teoria che vede il sé in senso esistenziale come costituito attraverso i propri atti, perché tale teoria prevede una struttura pre-discorsiva sia per il sé sia per i suoi atti. Ciò che mi interessava qui era proprio la costruzione discorsivamente variabile di ognuno/a nel e attraverso l'altro/a.

Il problema di situare la «capacità di agire» viene generalmente associato alla variabilità «del soggetto», laddove il «soggetto» è inteso come qualcosa che ha una qualche esistenza stabile che precede il campo della cultura da esso negoziata. Oppure, se il soggetto è culturalmente costruito, viene comunque rivestito di una capacità di agire, figurato solitamente come capacità di mediazione riflessiva che rimane intatta nonostante il suo inserimento nella cultura. In base a tale modello, «la cultura» e il «discorso» *fanno impantanare* il soggetto, ma non costituiscono tale soggetto. Questo gesto volto a definire e far impantanare il soggetto pre-esistente è apparso necessario per istituire un punto di azione che non sia totalmente *determinato* da tale cultura e da tale discorso. E tuttavia questo tipo di ragionamento presuppone erroneamente che (a) la capacità di agire possa essere istituita solo ricorrendo a un «io» pre-discorsivo, anche se quell'«io» viene rinvenuto nel mezzo di una convergenza discorsiva e che (b) essere *costituiti/e* dal discorso significa essere *determinati/e* dal discorso, laddove la determinazione esclude la possibilità della capacità di agire.

Anche nelle teorie che sostengono l'idea di un soggetto altamente qualificato o situato, il soggetto continua ad andare incontro al suo ambiente costituito discorsivamente in una cornice epistemologica oppositiva. Il soggetto impantanato nella cultura negozia le sue costruzioni, anche quando tali costruzioni sono proprio i predicati della sua stessa identità. In Beauvoir, per esempio, si ritrova un «io» che fa il proprio genere, che diventa il suo genere, ma questo «io», immancabilmente associato

al proprio genere, è comunque un punto di azione mai del tutto identificabile con il proprio genere. Un *cogito* che non è mai pienamente parte *del* mondo culturale che negozia, indipendentemente dalla ridotta distanza ontologica che separa quel soggetto dai suoi predicati culturali. Le teorie dell'identità femminista che elaborano i predicati del colore, della sessualità, dell'etnicità, della classe e dell'idoneità fisica terminano immancabilmente con un imbarazzato «ecc.» alla fine dell'elenco. Attraverso questa traiettoria orizzontale di aggettivi, tali posizioni si sforzano di includere un soggetto situato, ma immancabilmente non riescono a essere complete. Il fallimento è tuttavia istruttivo: quale impulso politico deve essere fatto derivare dall'exasperato «ecc.» che si trova così spesso alla fine di tali elenchi? È insieme il segno di un esaurimento e dell'illimitabile processo della significazione stessa. È il *supplément*, l'eccesso che necessariamente accompagna qualsiasi tentativo di postulare l'identità una volta per tutte. Questo illimitabile *eccetera* si offre però come un nuovo punto di partenza per la teorizzazione politica femminista.

Se l'identità viene affermata attraverso un processo di significazione, se l'identità è già sempre significata, e tuttavia continua a significare mentre circola all'interno di diversi discorsi collegati, allora il problema della capacità di agire non deve trovare risposta attraverso il ricorso a un «io» pre-esistente alla significazione. In altre parole, le condizioni che legittimano l'affermazione dell'«io» sono fornite dalla struttura della significazione, dalle regole che regolano l'invocazione legittima e illegittima di questo pronome, dalle pratiche che stabiliscono i termini di intelligibilità entro i quali quel pronome può circolare. Il linguaggio non è un *medium o uno strumento esterno* in cui riverso un sé e da cui racimolo una riflessione di quel sé. Il modello hegeliano dell'autoriconoscimento, che Marx, Lukács e vari discorsi contemporanei di liberazione hanno fatto proprio, presuppone un adeguamento potenziale tra l'«io» che si trova di fronte al proprio mondo, compreso il suo linguaggio, come di fronte a un oggetto, e l'«io» che si trova in quel mondo in quanto oggetto. Ma la dicotomia soggetto/oggetto, che appartiene alla tradizione dell'epistemologia occidentale, condiziona la stessa problematica dell'identità che cerca di risolvere.

Quale è la tradizione discorsiva che fissa l'«io» e il suo «Altro» in un confronto epistemologico che in seguito decide dove e come vadano definite le questioni della conoscibilità e della capacità di agire? Quali tipi di capacità di agire vengono esclusi nel postulare un soggetto epistemologico, proprio perché le regole e le pratiche, che governano l'invocazione di quel soggetto e che regolano preventivamente la sua capacità di agire sono estromesse come luoghi di analisi e di intervento critico? Il banale operare del linguaggio ordinario conferma, in modo ingenuo e pervasivo, il fatto che il punto di partenza epistemologico non sia per nulla inevitabile – così come è ampiamente documentato in antropologia –, laddove la dicotomia soggetto/oggetto appare strana e contingente, quando non un'imposizione filosofica violenta. Il lessico dell'appropriazione, della strumentalità, del distanziamento, proprio dell'approccio epistemologico, appartiene anche a una strategia di dominio che oppone l'«io» all'«Altro» e, una volta realizzata tale separazione, crea una serie artificiale di domande sulla conoscibilità e la recuperabilità dell'«Altro».

Parte dell'eredità epistemologica insita nei discorsi politici contemporanei dell'identità, questa opposizione binaria è una mossa strategica che si dà entro una determinata serie di pratiche di significazione, una mossa che instaura l'«Io» in e attraverso questa opposizione e che reifica quest'ultima come una necessità, occultando l'apparato discorsivo che la costituisce. Lo spostamento da una descrizione *epistemologica* dell'identità a una descrizione che colloca la problematica all'interno di pratiche di *significazione* consente un'analisi che considera la modalità epistemologica solo come una pratica di significazione possibile e contingente. Inoltre, il problema della *capacità di agire* viene riformulato come domanda aperta sul funzionamento della significazione e

della risignificazione. In altre parole, ciò che viene significato come identità non è significato una volta per tutte, per poi rimanere un pezzo inerte del linguaggio entitativo. Certo, le identità *possono* apparire come altrettanti sostantivi inerti; in effetti, i modelli epistemologici tendono ad assumere questa apparenza a loro punto di partenza teorico. Tuttavia l'«io» sostantivo appare come tale solo attraverso una pratica di significazione che cerca di occultare la propria elaborazione e di naturalizzarne gli effetti. Inoltre, qualificarsi come identità sostantiva è un'impresa ardua, perché queste apparenze sono identità generate da regole, identità che si fondano sull'invocazione coerente e ripetuta di regole, che condizionano e delimitano le pratiche dell'identità culturalmente intelligibili. Di fatto, intendere l'identità come una *pratica*, e come una pratica di significazione, significa considerare i soggetti culturalmente intelligibili quali effetti derivanti da un discorso delimitato da regole, che si introduce negli atti di significazione pervasivi e comuni della vita linguistica. Da un punto di vista astratto, il linguaggio fa riferimento a un sistema aperto di segni che insistentemente crea e contesta l'intelligibilità. In quanto organizzazioni storicamente specifiche del linguaggio, i discorsi si presentano al plurale, coesistono all'interno di cornici temporali, istituendo in modo imprevedibile e involontario delle convergenze, che generano specifiche modalità di possibilità discorsive.

In quanto processo, la significazione accoglie al proprio interno ciò che il discorso epistemologico definisce come «capacità di agire». Le regole che governano l'identità intelligibile, che sanciscono e delimitano cioè l'intelligibilità dell'asserzione di un «Io», sono regole parzialmente strutturate secondo le matrici della gerarchia di genere e dell'eterosessualità obbligatoria e operano attraverso la *ripetizione*. Infatti, affermare che il soggetto viene costituito significa semplicemente dire che il soggetto è una conseguenza di determinati discorsi governati da regole, che governano a loro volta l'invocazione intelligibile dell'identità. Il soggetto non è *determinato* dalle regole che lo generano, perché la significazione *non è un atto fondante, ma anzi un processo regolato di ripetizione* che occulta se stesso e insieme legittima le proprie regole attraverso la produzione di effetti di sostanzializzazione. In un certo senso tutta la significazione ha luogo nell'orbita della coazione a ripetere; «la capacità di agire» va allora situata entro la possibilità di variazione di tale ripetizione. Se le regole che governano la significazione non solo restringono ma anche permettono l'affermazione di sfere alternative di intelligibilità culturale, ovvero nuove possibilità di genere che contestano i rigidi codici del binarismo gerarchico, allora è solo *all'interno* delle pratiche di significazione ripetitiva che una sovversione dell'identità diventa possibile. L'ingiunzione a *essere* un dato genere produce necessariamente dei fallimenti, una varietà di configurazioni incoerenti che, nella loro molteplicità, eccedono e sfidano l'ingiunzione che li genera. Inoltre, l'ingiunzione stessa a essere un dato genere ha luogo attraverso percorsi discorsivi: essere una buona madre, essere un oggetto desiderabile in senso eterosessuale, essere un/a bravo/a lavoratore/trice, significare una molteplicità di garanzie in risposta a una varietà di richieste, tutto in una volta. La coesistenza o convergenza di tali ingiunzioni discorsive produce la possibilità di una complessa riconfigurazione e rimessa in campo; non è un soggetto trascendentale ciò che permette l'azione nel mezzo di tale convergenza. Non c'è nessun sé che precede la convergenza o che mantiene una «integrità» precedente all'entrata in questa sfera culturale di conflitti. C'è solo un'assunzione degli strumenti là dove si trovano, là dove la stessa «assunzione» è permessa dallo strumento che là si trova.

Che cosa costituisce una ripetizione sovversiva nelle pratiche di significazione del genere? Io ho sostenuto («io» metto in campo la grammatica che governa il genere testuale della conclusione filosofica, ma si noti che è la grammatica stessa a mettere in campo e permettere questo «io», anche quando l'«io» che su questa si appoggia ripete, rimette in campo e, come stabilirà la critica, contesta

la grammatica filosofica che lo autorizza e insieme lo limita), io dicevo, ho sostenuto che, per esempio, nella distinzione sesso/genere il sesso si pone come «il reale» e la «fatticità», come il fondamento materiale o corporeo su cui il genere opera come atto di *iscrizione* culturale. E tuttavia il genere non è scritto sul corpo nello stesso modo in cui lo strumento di tortura che funziona attraverso la scrittura nel racconto di Kafka *Nella colonia penale* si iscrive in modo inintelligibile nella carne dell'accusato. La domanda non è: di che significato è portatrice l'iscrizione? Ma: qual è l'apparato culturale che organizza questo incontro tra lo strumento e il corpo, quali interventi sono possibili in questa ripetizione rituale? Il «reale» e la «fatticità sessuale» sono costruzioni fantasmatiche (illusioni di sostanza) cui i corpi sono costretti ad approssimarsi pur non riuscendo mai a farlo. Dunque, che cosa permette di evidenziare la spaccatura tra il fantasmatico e il reale, quando il reale ammette di essere fantasmatico? E tutto questo offre la possibilità di una ripetizione che non sia totalmente forzata dall'ingiunzione a riconsolidare le entità naturalizzate? Le superfici del corpo, così come sono sancite *in quanto* natura, possono anche diventare il luogo di una performance dissonante e denaturalizzata che rivela lo statuto performativo del naturale stesso.

Le pratiche della parodia possono servire a riprendere e riconsolidare la distinzione stessa tra una configurazione di genere privilegiata e naturalizzata e un'altra derivata, fantasmatica e mimetica, una copia non riuscita, per così dire. Certo, la parodia è stata usata per promuovere una politica della disperazione, quella che afferma l'esclusione apparentemente inevitabile dei generi marginali dall'ambito del naturale e del reale. E tuttavia questo fallimento nel diventare «reale» e nell'incarnare il «naturale» è, credo, un fallimento costitutivo di ogni attuazione del genere, proprio perché questi ambienti ontologici sono fondamentalmente inabitabili. Perciò, c'è un riso sovversivo nell'effetto da pastiche delle pratiche parodiche, nelle quali l'originale, l'autentico e il reale sono essi stessi costituiti come effetti. La perdita delle norme di genere avrebbe l'effetto di far proliferare le configurazioni del genere, destabilizzando l'identità sostantiva e privando le narrazioni naturalizzanti dell'eterosessualità obbligatoria dei loro protagonisti principali: l'«uomo» e la «donna». La ripetizione parodica del genere mette anche in evidenza quanto l'identità di genere, intesa come profondità intrattabile e sostanza interiore, sia un'illusione. In quanto serie di effetti di una performatività sottile e politicamente legittimata, il genere è un «atto», per così dire, che è aperto a scissioni, all'auto-parodia, all'autocritica e alle esibizioni iperboliche del «naturale», che nella loro esagerazione rivelano il suo statuto fondamentalmente fantasmatico.

Ho cercato di suggerire che le categorie dell'identità che spesso si presume siano fondative per la politica femminista, vale a dire quelle che sono considerate necessarie per mobilitare il femminismo in quanto politica dell'identità, operano simultaneamente per limitare e circoscrivere preventivamente le possibilità culturali che il femminismo si suppone apra. Le limitazioni tacite che producono il «sesso» culturalmente intelligibile andrebbero intese quali strutture politiche generative, anziché come fondamenti naturalizzati. Paradossalmente, la riconcettualizzazione dell'identità come *effetto*, cioè come qualcosa di *prodotto* o *generato*, apre a possibilità di «azione» [*agency*] che sono insidiosamente escluse da posizioni che considerano le categorie dell'identità come fondative e fisse. Per un'identità, essere un effetto significa non essere né fatalmente determinata né totalmente artificiale e arbitraria. Il fatto che lo statuto *costituito* dell'identità venga frainteso secondo queste due linee contrapposte, indica i modi in cui il discorso femminista sulla costruzione culturale rimane intrappolato nel binarismo non necessario del libero arbitrio e del determinismo. La costruzione non è in opposizione alla capacità di agire; è la scena necessaria della capacità di agire, i termini stessi in cui la capacità di agire è articolata e diventa culturalmente intelligibile. Il compito critico del femminismo non è di costruire un punto di vista esterno alle

identità costruite; questa idea coincide con la costruzione di un modello epistemologico, che rinnegherebbe la sua stessa collocazione culturale e, dunque, si autopromuoverebbe a soggetto globale, una posizione che mette in campo proprio le strategie imperialiste che il femminismo dovrebbe criticare. Il compito critico è invece quello di individuare strategie di ripetizione sovversiva sancite da queste costruzioni, di affermare possibilità localizzate di intervento, partecipando proprio a quelle pratiche di ripetizione che costituiscono l'identità e che, quindi, presentano la possibilità immanente di contestarle.

Questa indagine teorica ha tentato di collocare il politico nelle stesse pratiche di significazione che instaurano, regolamentano e deregolamentano l'identità. Questo tentativo, tuttavia, può trovare una realizzazione solo attraverso l'introduzione di una serie di domande che ampliano la nozione stessa del politico. Come distruggere le fondazioni che coprono figurazioni culturali alternative del genere? Come destabilizzare e restituire alla loro dimensione fantasmatica le «premesse» della politica dell'identità?

Questo compito ha richiesto una genealogia critica della naturalizzazione del sesso e dei corpi in generale. Ha anche sollecitato una riconsiderazione della figura del corpo muto, precedente alla cultura, in attesa di significazione, una figura che si incrocia con quella del femminile, che è in attesa dell'iscrizione, come incisione del significante maschile, per entrare nel linguaggio e nella cultura. A partire da un'analisi politica dell'eterosessualità obbligatoria, è stato necessario mettere in questione la costruzione del sesso come binario, come un'opposizione binaria gerarchica. Dal punto di vista del genere come attuazione, sono emerse alcune domande sulla fissità dell'identità di genere, in quanto profondità interiore che si presume venga esteriorizzata in diverse forme di «espressione». Si è mostrato come la costruzione implicita della costruzione primaria eterosessuale del desiderio persiste anche quando appare nella modalità della bisessualità primaria. Si è mostrato anche come le strategie di esclusione e gerarchizzazione persistono nella formulazione della distinzione sesso/genere e nel ricorso al «sesso» inteso come dimensione pre-discorsiva e anche come priorità della sessualità rispetto alla cultura, in particolare alla costruzione culturale della sessualità come pre-discorsiva. Infine, il paradigma epistemologico, che presuppone la priorità dell'agente rispetto all'azione, instaura un soggetto globale e globalizzante che rinnega la propria posizionalità e, allo stesso tempo, le condizioni per un intervento localizzato.

Considerati come i fondamenti della teoria o della politica femminista, questi «effetti» della gerarchia del genere e dell'eterosessualità obbligatoria vengono falsamente descritti come fondazioni. Ma non solo: anche le pratiche di significazione che permettono tale falsa descrizione metalettica, rimangono al di fuori dell'ambito di una critica femminista delle relazioni di genere. Entrare nelle pratiche ripetitive di questo terreno di significazione non è una scelta, perché l'«io» che potrebbe entrare è già da sempre dentro: non è possibile avere capacità di agire o realtà al di fuori delle pratiche discorsive che conferiscono a questi termini l'intelligibilità che hanno. Il compito non è di chiedersi se sia il caso di ripetere, ma come ripetere o, meglio, ripetere e, attraverso una radicale proliferazione del genere, *dislocare* le stesse norme di genere che permettono la ripetizione stessa. Non c'è un'ontologia del genere su cui potremmo costruire una politica, perché le ontologie di genere operano sempre all'interno di contesti politici istituiti come ingiunzioni normative, che determinano ciò che si qualifica come sesso intelligibile, invocando e consolidando le limitazioni riproduttive imposte alla sessualità, fissando i requisiti prescrittivi attraverso i quali corpi sessuati o connotati dal punto di vista del genere arrivano all'intelligibilità culturale. L'ontologia, quindi, non è una fondazione, ma un'ingiunzione normativa che opera in modo insidioso installandosi nel discorso politico come suo fondamento necessario.

La decostruzione dell'identità non è la decostruzione della politica; anzi, istituisce come politici i termini con cui viene articolata l'identità. Questo tipo di critica mette in questione la cornice fondazionalista entro cui è stato articolato il femminismo in quanto politica dell'identità. Il paradosso interno a questo fondazionalismo consiste nel fatto che presuppone, fissa e circoscrive i «soggetti» stessi che spera di rappresentare e liberare. Il compito qui non è quello di celebrare ogni singola nuova possibilità *proprio in quanto* possibilità, ma di ridescrivere le possibilità che esistono *già*, ma che esistono all'interno di sfere culturali designate come culturalmente inintelligibili e impossibili. Se le identità non fossero più fissate come premesse di un sillogismo politico, e se la politica non fosse più concepita come una serie di pratiche derivate dai presunti interessi di una serie di soggetti preconfezionati, allora dalle rovine del vecchio emergerebbe senz'altro una nuova configurazione della politica. Le configurazioni culturali del sesso e del genere potrebbero allora proliferare o, per meglio dire, la loro attuale proliferazione potrebbe allora diventare articolabile all'interno di quei discorsi che stabiliscono ciò che è una vita culturale intelligibile, confondendo il binarismo del sesso ed evidenziando la sua innaturalità fondamentale. Quali altre strategie localizzate di coinvolgimento dell'«innaturale» potrebbero condurre alla denaturalizzazione del genere in quanto tale?