

Gender: sfide, risorse, criticità

Susy Zanardo

Gender è una *categoria descrittiva* (un modo di leggere i rapporti tra i sessi) e al tempo stesso *operativa* (uno strumento per modificare i rapporti sociali) che ha sostituito – nella letteratura scientifica, nei documenti internazionali, nell’agenda politica e nel linguaggio ordinario – termini come “sesso”, “differenza sessuale” o “condizione femminile”.

L’ampia fortuna di questo termine è in certa misura legata alla indeterminatezza del suo contenuto. A ricordarcelo è Judith Butler, che così lo descrive: «il genere è una complessità la cui totalità viene continuamente rinviata, non è mai davvero quel che è in nessun momento dato»¹. In questo senso, esso può essere assunto come una *metafora*, o forse anche un sintomo, del nostro tempo, l’espressione della sua complessità e dei suoi rapidi mutamenti. Allude anche a un’identità e un ordine sociale di là da venire.

1. La nascita del concetto

Il suo luogo di nascita è l’ambiente medico-scientifico statunitense della seconda metà del secolo scorso: per indicare lo sviluppo di un’identità psico-sessuale in bambini nati con genitali ambigui (e perciò difficilmente assegnabili a un sesso anagrafico) e, successivamente, in adulti transessuali che si sentono intrappolati in un corpo sbagliato, il sessuologo John Money della Johns Hopkins University di Baltimora lamenta un vuoto semantico. Decide allora di affiancare al concetto di “sex” quello di “gender”, al fine di distinguere tra le componenti biologiche e quelle psico-sociali dell’identità

¹ BUTLER J., *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (1990), Sansoni, Milano 2004, p. 22.

sessuale. *Sex* sta infatti a indicare il corpo con le sue strutture – cromosomica, gonadica, ormonale, anatomica – e i suoi caratteri sessuali secondari; il termine *gender*, invece, attinto dalla classificazione grammaticale dei nomi – secondo la distinzione di sesso (maschile e femminile) o l'assenza di sesso (il neutro)² –, viene riferito alla percezione di sé in quanto di sé si può predicare un genere³.

La categoria di *gender*, nel lavoro di Money e nella letteratura successiva, rappresenta un costrutto multidimensionale che descrive e fa interagire una molteplicità di livelli di analisi: (a) l'*identità di genere* (gender identity) o autoidentificazione come maschio, femmina o ambivalente; (b) il *ruolo di genere* (gender role) o manifestazione di sé nello spazio pubblico (ciò che si fa per indicare ad altri o a sé in che grado si è maschio, femmina o ambivalente); (c) l'*orientamento sessuale* o scelta dell'oggetto di attrazione affettiva o erotica quale capitolo centrale ma non esclusivo del ruolo di genere⁴.

Nel suo lavoro teorico e sperimentale con incroci sessuali, Money compie due operazioni: (a) da una parte, respinge il binarismo sessuale (secondo cui i sessi sono due, diversi e irriducibili) e introduce una gradualità o spettro di genere – in relazione a corpo, identità, espressione di genere e orientamento sessuale – avente agli estremi le costruzioni convenzionali di maschile e femminile, quali poli ideali

² Nelle lingue indoeuropee i generi sono originariamente tre. Cfr. *The compact Edition of the Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, New York 1971, vol I, p.1126.

³ Secondo lo psichiatra e psicoanalista Robert Stoller, che riprende la distinzione di Money, *sex* designa le componenti biologiche (per cui uno è *maschio o femmina*), *gender* le categorie di *maschile e femminile*, in riferimento a «comportamenti, sentimenti, pensieri e fantasie che sono in relazione ai sessi, senza tuttavia avere primariamente connotazioni biologiche» (STOLLER R., *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York 1968, p. VII). La sociologa inglese Ann Oakley, nel 1972, introduce nelle scienze sociali la distinzione di Stoller fra «imperativi biologici» o «differenze biologiche», da una parte, ed «eredità culturale» o «classificazioni sociali», dall'altra, da cui conclude la stabilità (*constancy*) del sesso e la variabilità (*variability*) del genere. Nella sua analisi, i cambiamenti sociali introdotti dalla tecnologia non avrebbero ancora toccato l'ambito dei rapporti fra i sessi, così che il maschile e il femminile resterebbero ancorati a visioni del mondo superate. Cfr. OAKLEY A., *Sex, Gender and Society* (1972), Gower/Maurice Temple Smith, Hants 1985, p. 16.

⁴ MONEY J. - HAMPSON G. - HAMPSON J. L., «Hermaphroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychologic Management», *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 1955, 97, 301-319; MONEY J. - TUCKER P., *Essere uomo, essere donna. Uno studio sull'identità di genere* (1978), Feltrinelli, Milano 1980.

non rinvenibili nella realtà. (b) Dall'altra parte, rilegge l'identità di genere come un costrutto mentale e sociale, influenzato in modo preponderante dall'educazione, dalle esperienze interpersonali e intrapsichiche postnatali e dal sistema delle aspettative sociali con cui ogni creatura è accolta al mondo.

Ciò gli consente di lavorare su due fronti: (a) come categoria medica e psichiatrica, il concetto di gender introduce una possibile frattura o discontinuità fra corpo, percezione di sé e ruolo pubblico. (b) Come questione sociale, il genere (o sesso psico-sociale) diventa uno strumento politico, nella misura in cui agisce da organizzatore dei comportamenti sociali.

2. Il genere nel movimento di liberazione delle donne

Il concetto di genere, a metà degli anni '70, viene ripreso e ridisegnato dal femminismo radicale statunitense che lo proietta verso un'inaspettata fortuna. In effetti, il passaggio dal biologico all'umano (dall'istinto alla forma sociale) – passaggio che indica come la sessuazione della specie non sia compiuta una volta per tutte⁵ –, rappresenta una opportunità per la causa delle donne, in ordine a due obiettivi principali: (a) respingere il determinismo biologico per non ridurre la donna nel ruolo riproduttivo, tenendola lontana dalla vita pubblica⁶; (b) rifiutare l'idea di una "natura" femminile universale con qualità e disposizioni specifiche (tale "natura" è considerata come il prodotto immaginario del pensiero degli uomini e delle istituzioni patriarcali). Distinguerò per comodità d'analisi quattro momenti centrali nell'elaborazione femminista della categoria di genere.

2.1. Il genere come sesso sociale

L'antropologa Gayle Rubin, in un saggio del 1975 divenuto celebre⁷, si interroga sull'organizzazione sociale della sessualità e della procreazione, affermando la precedenza della cultura (ovvero

⁵ MURARO L., «Un tentativo di fare chiarezza nelle confuse polemiche intorno alla cosiddetta teoria del cosiddetto genere», 26 settembre 2015, <www.libriadelledonne.it>.

⁶ Per una nitida e serena ricostruzione della questione, cfr. FUMAGALLI A., *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015.

⁷ RUBIN G., «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», in REITER R. (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210.

l'imposizione di scopi sociali) sulla biologia (su parte del mondo naturale). Ogni società infatti, lei scrive, ha un «sistema sesso/genere» (sex/gender system), ovvero un complesso di rappresentazioni, pratiche, istituzioni che lavorano «il grezzo, materiale istinto biologico dei corpi e della riproduzione»⁸ in un prodotto sociale rifinito secondo formule specifiche. Il presente sistema sesso/genere, secondo la Rubin, mantiene inalterate alcune relazioni arcaiche: esso continua a fondarsi sul contratto sessuale (in vista della riproduzione della specie) e soprattutto sulla divisione sociale del lavoro fra i sessi. La specializzazione dei compiti degli uomini e delle donne – variabili nelle diverse società, fino al punto che in talune culture le norme sono invertite, pur rimanendo decisiva la divisione dei compiti – non avrebbe altra base che l'imposizione di un tabù sociale: il tabù contro l'uguaglianza di uomini e donne. Divaricando le differenze tra il maschio e la femmina umani, si arriverebbe allora a costruire “il genere”, come espediente per mantenere l'uomo e la donna in una condizione di dipendenza reciproca. Il genere viene così descritto come «una divisione dei sessi socialmente imposta»⁹, ovvero come *la parte costruita* (storica, culturale, sociale) *del sesso*.

Mi pare questo il primo passaggio nell'elaborazione della categoria di genere: esso è il prodotto dell'organizzazione sociale della sessualità e della riproduzione. Varia perciò secondo le epoche e le culture, pur reggendosi, secondo Rubin, su due forme fondamentali di oppressione: da una parte, esercita il controllo sul corpo delle donne e sulla sessualità femminile (le donne sono il bene più prezioso perché mettono al mondo i figli e consentono di stringere alleanze durevoli fra le stirpi); dall'altra, sopprime la componente omosessuale della sessualità umana con stigmatizzazione delle minoranze sessuali, poiché esse si mettono fuori dal sistema sociale e riproduttivo. Ne viene che il genere, non solo assegna un contenuto normativo al maschio e alla femmina umani, stabilendo come devono agire e pensare, ma regola anche la direzione del desiderio sessuale verso l'altro sesso. Ne risultano, nel regime di genere dominante, due generali tendenze: (1) la rigida divisione fra i sessi (la posizione di una asimmetria che non consente contaminazioni), con assegnazione di una serie di caratteristiche a ciascun sesso e repressione dei tratti personali non sintonici al sesso sociale (si delegittima chi si allontana dai ruoli assegnati, in modo da bloccare la manifestazione di altre espressioni

⁸ RUBIN «The Traffic in Women», p. 165. Tutte le traduzioni dai testi originali sono mie.

⁹ Ibidem, p. 179.

sessuali che rappresenterebbero una minaccia per l'ordine dominante); (2) la proibizione o il tabù dell'omosessualità, intesa come la forma più universale di proibizione (più originaria dello stesso tabù dell'incesto, posto da Lévi-Strauss come il fondamento delle società umane¹⁰); si tratterebbe del tabù più universale, nella misura in cui esso trasgredisce un doppio divieto sociale: la divisione dei sessi in due categorie rigide e la complementarità in funzione riproduttiva.

Ma che cosa resta se si toglie questo sistema di relazioni socialmente imposte? Emergerebbero allora, secondo Rubin, due evidenze principali: (a) i sessi sono tra loro più vicini di quanto l'organizzazione della sessualità, radicalizzando la polarità maschio-femmina, non abbia consentito di pensare. *La differenza tra i sessi risulta una produzione culturale* più che un dato autoevidente. (b) La sessualità è plurale e polimorfa (fondamentalmente asociale¹¹); ma la società la reprime e la incanala, secondo rapporti di forza e di interesse, in compiti normativi (eterosessuali) per scopi procreativi o sociali (rapporti fra i sessi e fra i gruppi).

Effettuata la diagnosi del presente, l'antropologa tenta di prescrivere la terapia, indicando le possibili azioni politiche. La sua attenzione si concentra allora sui processi di socializzazione: ciascun genere è socializzato per introiezione degli imperativi sociali, ovvero se rinuncia alla indifferenziazione (quanto all'identità di genere) e alla bisessualità originaria (quanto alla direzione della libido). Secondo Rubin, ogni creatura che viene al mondo è sottoposta, dalla nascita, ad almeno tre contenuti normalizzanti (norme di genere): (a) ciascuno/a deve appartenere a uno o all'altro dei generi (ogni altra configurazione essendo socialmente sanzionata); (b) esiste una gerarchia fra gli organi sessuali e fra i generi¹², per cui il maschile vale di più del femminile; (c) il desiderio è costruito in funzione della eterosessualità.

L'uscita dal presente sistema sesso/genere dovrà necessariamente comportare la revisione della socializzazione, mediante «una rivoluzione nel sistema di parentela» e «l'eliminazione della sessualità obbligatoria e dei ruoli sessuali». Scrive infatti Rubin:

¹⁰ LÉVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari della parentela* (1947), Feltrinelli, Milano 2003.

¹¹ GODELIER M., «La sessualità umana è fondamentalmente asociale», in ID., *Al fondamento delle società umane* (2007), Jaca Book, Milano 2009, pp. 113-135.

¹² Cfr. HÉRITIER F., *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza* (1996), Laterza, Roma-Bari 2000; ID., *Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II* (2002), Raffaello Cortina, Milano 2004.

Il sogno che trovo più efficace [compelling¹³] è quello di una società androgina e senza genere (anche se non senza sesso), nella quale l'anatomia sessuale sia irrilevante rispetto a chi uno sia, a che cosa faccia e con chi faccia l'amore¹⁴.

2.2 *Il genere come rapporto di potere*

Se il concetto di gender è introdotto nel pensiero femminista da Rubin, è la storica Joan W. Scott che, nel 1986, lo diffonde come categoria d'analisi¹⁵, nell'uso oggi più comunemente accettato: «il genere è un elemento costitutivo dei rapporti sociali fondato sulle differenze percepite fra i sessi» ed «è un modo primario per significare i rapporti di potere»¹⁶. Esso indica allora uno dei rapporti di forza, intrecciato ad altri interessi antagonisti come razza, classe, orientamento sessuale. In questa seconda fase si osserva, poi, che non è sufficiente definire il genere come la costruzione socio-culturale del sesso, perché

se il genere è la conoscenza che organizza la nostra percezione di “natura”, allora la natura non è anteriore al genere, ma da esso inseparabile¹⁷.

Il ragionamento è il seguente: la divaricazione di sesso e genere finisce per rafforzare le differenze naturali. Infatti, se definiamo il genere come la parte sociale del sesso, allora lasciamo anche intendere che esista una parte pre-sociale (naturale), distinta e anteriore alla sua interpretazione culturale. Ammettendo questo, si ratifica l'esistenza di una natura disponibile a scopi sociali ma esterna all'ordine del discorso. Ma se questo fosse vero, la cultura non avrebbe solo una funzione di rivestimento rispetto a un dato autoevidente? Non si tratterebbe in fondo dell'iscrizione nella cultura di un sesso pre-esistente? Si tenta di risolvere l'aporia rovesciando l'ordine dei fattori:

¹³ Compelling significa anche “persuasivo”, “convincente” oppure “trascinante”, “coinvolgente”. Tutte queste traduzioni potrebbero, a mio parere, adattarsi all'idea della Rubin.

¹⁴ RUBIN, *The Traffic in Women*, p. 204.

¹⁵ SCOTT J. W., «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *The American Historical Review*, 91, 5, 1986, pp. 1053-1075. Cfr. anche ID., *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York 1988.

¹⁶ SCOTT, «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», p. 1067.

¹⁷ DE CLERCQ E., *The Seduction of Female Body, Women's Rights in Need of a New Body Politics*, Palgrave MacMillian, London 2013, p. 33.

«il genere non viene più pensato come il “contenuto” mutevole di un “contenitore” immutabile quale sarebbe il sesso»¹⁸; al contrario, il genere diventa il “contenitore” o la matrice – che precede e produce il sesso – le cui rappresentazioni storiche sono il “contenuto”. Come dire: il genere precede e guida sempre la comprensione del sesso e del corpo. Non è pensabile un sesso prima o fuori del genere, perché lo stesso sesso (corpo e sessualità) è una variabile dipendente del sistema culturale, cioè è funzione della nostra percezione¹⁹. Il gender è piuttosto l'apparato o il dispositivo della formazione e divisione dei sessi²⁰.

Il genere viene allora a designare il principio (il sistema) che costruisce i sessi (i corpi, le identità e gli orientamenti) fin nella loro materialità, secondo una bi-partizione gerarchica (cioè secondo due realtà sociali distinte e antagoniste: il maschio che domina la femmina). Anche in Robert Connell, la categoria di genere è intesa come «struttura sociale» o «progetto culturale» che «implica una specifica relazione con il corpo».

Esso non è un'espressione della biologia, né rappresenta una dicotomia immutabile della vita umana, bensì una particolare configurazione della nostra organizzazione sociale, e di tutte quelle attività e quelle pratiche quotidiane che da esse sono governate²¹.

2.3. La decostruzione del genere

¹⁸ DORLIN E., *Sexe, genre et sexualité*, Puf, Paris 2008, p. 41.

¹⁹ «Quand on met en correspondance le *genre* et le *sexe*, [...] on compare du social à du naturel; ou est-ce qu'on compare du social avec *encore* du social?» (DELPHY C., *L'ennemi principal 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris 2002, p. 253).

²⁰ Per capire questo punto, riporto un esempio citato in letteratura: quando il comitato internazionale olimpico si trova di fronte a casi dubbi di atleti, il criterio usato per assegnarli a una categoria è il sesso cromosomico. Viceversa, laddove ci si trovi di fronte a stati intersessuali, l'assegnazione di un sesso anagrafico dipende, per lo più, dalla morfologia genitale anche in presenza di un assetto cromosomico contrastante. Se ne conclude che il sesso non è un'entità fissa e riducibile a due categorie assolutamente distinte; è piuttosto il complesso di dati eterogenei e *diversi livelli di sessuazione* (anatomica, gonadica, cerebrale, ormonale, cromosomica) unificati da un'interpretazione sociale. È perciò l'interpretazione sociale che risolve in sé il pre-sesso dato naturale. Cfr. BERENI L. - CHAUVIN S. - JAUNAIT A. - REVILLARD A., *Introduction aux études sur le genre*, De Boeck Supérieur, Bruxelles 2012, in particolare pp. 8-55.

²¹ CONNELL R. W., *Questioni di genere* (2002), il Mulino, Bologna 2006, p. 40.

Se la riflessione teorica si stabilizza intorno al genere come rapporto sociale oppressivo (secondo passaggio della costruzione della categoria di genere), non resta che lavorare in direzione della sua *decostruzione* (terzo passaggio). L'autrice di riferimento è Judith Butler, di cui ricordo qui rapidamente tre nuclei teorici. (1) Il genere è «una messa in scena»²²; è maschera e feticcio, «artificio fluttuante»²³. Ciò significa che non va concepito «come nome, cosa sostanziale o marcatore culturale statico»²⁴. Esso *non ha consistenza*.

(2) Se non è sostantivo, allora come descriverlo? Per Butler esso è una «invenzione», una «fantasia istituita e iscritta sulla superficie dei corpi»²⁵ attraverso un processo di costante modellamento – di atti, gesti, pratiche, rappresentazioni, desideri. Non è perciò dell'ordine dell'essere, ma del fare. Esso *si fa* attraverso una ripetizione di atti («un'incessante attività»); atti che possono essere giocati in senso convenzionale (quando si vuole stare dentro il sistema di genere) o eversivo (quando ci si tira fuori). Prende così forma la più celebre tesi di Butler: il genere è un performativo.

Performativo è quel discorso che fa le cose, cioè fa coincidere l'enunciazione di colui che pronuncia il discorso con l'effetto che intende produrre²⁶. Questo vuol dire – nel caso di identità, ruoli e orientamenti – che la ripetizione di atti linguistici (gesti, parole, desideri, immagini, performance artistiche, ecc.) crea un abito, dando retrospettivamente «l'illusione che ci sia un nucleo interno di genere»²⁷. Non si dà perciò nulla che inerisca al fare, nessuna “natura” da portare a compimento, nessuna datità di cui rendere conto, nessuna inclinazione cui attribuire senso, cercando la propria via di attuazione. Il corpo con le sue dinamiche relazionali *non ha in sé niente da dire*, essendo il risultato di pratiche discorsive, le quali si giocano sulla

²² Il genere è «una messa in scena che costituisce performativamente l'apparenza della sua stessa fissità interna» (BUTLER, *Scambi di genere*, p. 99). Cfr anche p. 195, dove si parla di «messa in scena corporea».

²³ *Ibidem*, p. 10.

²⁴ *Ibidem*, p. 160.

²⁵ *Ibidem*, p. 191.

²⁶ Esempi di performativi sono: “dichiaro aperto l'anno accademico” o “vi dichiaro marito e moglie”: l'anno accademico esiste perché c'è un'autorità che lo dichiara aperto; un uomo o una donna acquisiscono un nuovo stato civile perché un discorso, pronunciato da chi ne ha autorità, li rende marito e moglie. Cfr. AUSTIN J., *Come fare cose con le parole* (1962), Marietti, Genova-Milano 1987.

²⁷ BUTLER J., «Melanconia di genere/identificazione rifiutata», in DIMEN M. - GOLDNER V., *La decostruzione del genere. Teoria femminista, cultura postmoderna e clinica psicoanalitica* (2002), il Saggiatore, Milano 2006, pp. 33-48; la citazione si trova a p. 42; cfr. anche BUTLER, *Scambi di genere*, p. 191.

superficie dei corpi, come maschere che producono un personaggio. A conferma, le espressioni di genere sarebbero una citazione di manifestazioni accettate; tuttavia, l'imitazione non avrebbe nessun originale da imitare, rinviando alla citazione di un'altra citazione. E così via, senza un fondo di senso o un termine finale.

(3) Se il genere è un performativo, ne viene che non può esistere al di fuori della sua iterazione; se non viene reiterato permanentemente, esso perde la propria efficacia. Infatti, non possedendo alcuna consistenza al di fuori della ritualità imposta, è la ripetizione la sola condizione della sua riproduzione. Ma se questo è vero, allora il regime di genere dominante può essere smontato; affinché ciò accada, occorre far circolare nuove pratiche: matrici di resistenza diffuse, capillari, dislocanti, perché, «se la dominazione è performativa nel suo funzionamento e nella sua effettuazione, la sovversione lo è parimenti»²⁸.

In *Undoing Gender* (2004), Butler disegna un'agenda politica per il futuro, spinta dalla necessità di disfare quelle norme di genere che impediscono ad alcune persone di condurre un'esistenza vivibile. Si tratta infatti di «modificare le istituzioni» per accrescere «le possibilità di una vita vivibile» e ridurre quelle «di una vita intollerabile o, anzi, di una morte sociale o effettiva». Le nuove norme di genere

sono chiaramente correlate ai mutamenti nella struttura della parentela, ai dibattiti sul matrimonio gay, alle condizioni per l'adozione e all'accesso alla tecnologia riproduttiva. Parte del ripensamento circa i modi e i luoghi generativi dell'umano comporterà una riconsiderazione dello scenario, sia sociale che psichico, in cui ha luogo il primo sviluppo infantile²⁹.

2.4. *Il post-gender o l'identità in transizione*

La decostruzione del genere ha due possibili direzioni: o entra nel dibattito politico e nei rapporti di forza, per ridisegnare il volto delle istituzioni (come è apparso nel progetto di Butler); oppure si smarca da ogni progetto politico e resta nella forma della resistenza anarchica al discorso dominante (quarto passaggio). Questa seconda strada è percorsa dalla teoria queer (strano, bizzarro, obliquo, deviante), versione estrema (benché non l'unica) del gender, che si dissolve nel

²⁸ DORLIN, *Sexe, genre et sexualité*, p 123.

²⁹ BUTLER J., *La disfatta del genere*, (2004), Meltemi, Roma 2006, p. 39.

post-gender o transgender³⁰.

Al sogno di inclusione e pacificazione tra mondo eterosessuale e omosessuale, proprio dell'attivismo LGBT, il queer risponde con l'exasperazione dei conflitti e la fluidificazione delle identità³¹. Il queer si offre infatti come ciò che imbroglia le carte. Lo fa su due fronti: (a) da una parte, lavora alla trasformazione del corpo in direzione delle performance di genere (gli spettacoli di drag queen e drag king), o delle tecnologie del sesso (la protesi come «sostituto artificiale» o «copia meccanica di un organo vivente»³²). In questo caso, si può arrivare a oltrepassare le frontiere fra naturale e artificiale, corpo e macchina, verso una soggettività postumana, potenziata – nelle sue coordinate sensoriali e percettive – da protesi tecnologiche. (b) Dall'altra parte, il queer si smarca dalla cultura e dalle forme di legame sociale: fuori da ogni registro di riconoscimento e normalizzazione, esso resta disponibile a ogni opzione di genere e orientamento sessuale; in questo senso, è possibile adottare, ad ogni istante, la posizione dell'uno o dell'altro dei sessi, di entrambi o di nessuno.

Come sito di contestazione il queer produce tre esiti: (a) disgrega l'idea di identità (ognuno di noi è, secondo questa prospettiva, già intimamente fratturato e disperso al suo interno in un aggregato di esperienze senza un filo che le leghi: trovare il filo sarebbe la più grande delle illusioni). In questo senso, il queer avverte anche di non essenzializzare l'identità gay. (b) Nega ogni valore ai gruppi sociali: non si dà una comunità possibile perché, al proprio interno, i membri sono già indefinitamente differenti gli uni dagli altri; non può esserci di conseguenza una comunità gay compatta e normativa. (c) Rifiuta gli istituti giuridici: il queer respinge le forme di legame e le simboliche eterosessuali, che farebbero precipitare ogni pratica sessuale (anche quelle inedite) all'interno del modello tradizionale.

Il queer è perciò la posizione di chi pensa non sia possibile una identità o una comunità e nemmeno una qualche teoria chiusa; è pensato come un «errore necessario», «un soggetto senza essenza»³³: è

³⁰ Il prefisso *trans* colloca oltre ogni identità di genere, disciolta nel processo di multiple identificazioni.

³¹ Cfr. BERNINI L. - ZAPPINO F., «Quale futuro per il soggetto queer? Un dialogo», in BUTLER J., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (1997), Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 209-243.

³² DORLIN, *Sexe, genre et sexualité*, p. 136.

³³ «Non c'è nulla in particolare cui esso [il queer] si riferisca necessariamente. È un'identità senza un'essenza» (HALPERIN D. M., *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, New York 1995, p. 62. Cfr. anche ESPINEIRA K. - THOMAS M.-Y. - ALESSANDRIN A., *La Trans-yclopédie. Tout savoir sur les*

un *errore*, perché l'identità è considerata un'illusione, ma pur sempre *necessario*, perché l'unico senso che l'identità può assumere è quello di un essere "senza qualità". Il queer mi pare l'espressione più sintomatica di un'era malinconica in cui le certezze si sciolgono in una dolente ricerca di senso senza orientamento possibile. Il soggetto è perciò costretto a fare il lutto di ogni forma di identità e a stare di fronte all'idea di una fine permanente (nel senso che il dissolvimento delle illusioni non è mai abbastanza radicale). Sarebbe perciò sbagliato pensare che questi esperimenti siano trionfalistici o giocosi; sono piuttosto una dolorosa e interminabile lotta (contro ogni determinazione), un movimento di identificazione permanente, ripetitivo e senza speranza (che non a caso confina con la pulsione di morte)³⁴.

3. Sfide e risorse delle teorie del genere

Le teorie del genere ci obbligano a ripensare il corpo e l'identità, la sessualità e la riproduzione, i processi di socializzazione e l'organizzazione della società, vincendo l'impazienza di schematizzare in modo irriflesso, l'inerzia di riproporre concetti già confezionati e la spinta a vivificarli a contatto col presente. Esse riflettono anche la complessità del nostro tempo, i suoi conflitti e le forme di sofferenze, si misurano con nuove culture e organizzazioni sociali, con le mutate istituzioni familiari e il diffondersi di sensibilità inedite. Soprattutto restituiscono il senso di una «precarietà che non è solo soggettiva, temporanea e legata alle forme contrattuali del lavoro ma collettiva, permanente, esistenziale»³⁵.

Ci mostrano in fondo che la realtà sociale è già mutata, e con essa anche l'idea di uomo e di donna; ci mettono di fronte a nuove esperienze e concezioni del diritto che indicano la direzione della mutazione antropologica in atto: emerge l'idea per cui una società civile debba prendere in carico l'espressione di tutti i desideri individuali e consentirne la libera esplicazione; l'idea per cui l'uso

transidentités, éditions des Ailes sur un Tracteur, 2012, pp. 224 ss.

³⁴ Cfr. EDELMAN L., *No future. Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham-London 2004.

³⁵ MARTUCCI C.- GIULIANI G., «The Love Word. Autonarrazioni a confronto», in GIULIANI G.- GALETTO M.- MARTUCCI C., *L'amore ai tempi dello tsunami. Affetti, sessualità, modelli di genere in mutamento*, ombre corte, Verona 2014, p. 30.

proibizionistico del diritto rappresenti una forma di barbarie, perché andrebbe a toccare l'autodeterminazione dell'individuo; la persuasione che, poiché la scienza e la tecnica consentono di smarcarsi da taluni vincoli naturalistici, il diritto non possa artificialmente riprodurli³⁶.

Ciò che affascina in queste teorie è probabilmente il fatto che tengono aperta ogni possibilità, nella tolleranza all'innovazione anche più spinta, mentre non propongono soluzioni definitive al presente. In un momento storico in cui tutte le risposte sembrano avere il sapore della lusinga o dell'inganno, il gender avverte che *nulla è come appare*. Ciò produce, almeno apparentemente, un effetto distensivo, bonifica l'ingorgo di stimoli e informazioni, offrendo l'illusione che ci sia uno spazio svincolato da ogni forma di interdizione e da ogni interpretazione dominante. Tuttavia, non potendo indicare una meta che non sia l'instabilità e l'ambivalenza, alla fine stanca gli animi, mettendoli in cammino verso l'indefinito disfacimento delle maglie (dell'identità e della società). Si noti: lo sforzo persistente di spossessarsi di ogni termine finale che non sia l'individuale diritto a fare quel che si vuole, costringe a rimanere sempre agganciati alla difesa di sé; non si riesce perciò a sollevare lo sguardo da un io che, benché privo di confini stabili e sicuri – o forse proprio per questo – occupa sempre la scena.

È vero che questa cultura mostra come gli stereotipi sessuali possano essere fonte di sofferenza per gli esseri umani; gli stereotipi rinforzano sensi di inadeguatezza, non accettazione di sé, vergogna o colpevolezza qualora uno/a di noi non si senta sintonico/a rispetto ai modelli dominanti³⁷. Suggerisce anche che non si danno schemi validi per tutti nello stabilire ciò che uno/a deve provare, pensare, volere, operare. Ciò non può significare però, a mio parere, che si debba dissolvere l'evidenza che siamo uomini e donne o porre l'indifferenziazione come ideale di vita.

4. Un dibattito aperto

Vorrei ora indicare alcuni punti problematici degli studi cui ho fatto riferimento, nei quali l'essere umano rischia di oscillare tra la trappola degli stereotipi e l'abbandono di ogni vincolo e limite.

³⁶ RODOTÀ S., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, p.285.

³⁷ LINGIARDI V., «Genere» in *Psiche. Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, Torino, Einaudi 2006, pp. 461-468.

4.1 Il corpo è de-soggettivato

In queste teorie, il corpo è avvolto in una contraddizione. Per un verso, esso è surdeterminato – come ultima frontiera dell'identità – e staccato da sé (come oggetto manipolabile). Esercita così una funzione di supplenza (l'identità passa per l'iscrizione sul corpo di marcatori simbolici, tecnologici, dimostrativi). Per altro verso, il corpo è svuotato di senso, cioè non ha *in sé* niente da significare. Non è una dimensione essenziale e coestensiva col pensiero. Viene piuttosto investito di un ruolo dimostrativo e rivendicativo: diviene un progetto bio-politico o una superficie politica (sia nel caso di corpi docili, integrati nei meccanismi regolativi del discorso dominante, sia nel caso di corpi ribelli ed eccessivi, siti di contestazione e resistenza).

Il corpo diventa soprattutto oggetto di diritti: diritto a trasformarlo e potenziarlo (come se esso fosse sganciato da sé o se si potesse alterare il corpo senza modificare profondamente il nostro modo d'essere e di stare al mondo); diritto a una sessualità appagante e sicura, vissuta in un'ottica individuale (in piena indipendenza dal legame affettivo) e preventiva (che afferma la libertà di godere senza il rischio di gravidanze indesiderate o infezioni sessualmente trasmissibili); diritto a riprodursi anche fuori di ogni relazione uomo-donna e persino di ogni legame³⁸. I soli limiti pensabili sono quelli imposti dai protocolli clinici e dallo stato attuale delle possibilità tecnologiche, in attesa che anch'essi siano oltrepassati³⁹. Tutto questo è inedito; tutto questo sconvolge un ordine simbolico con esiti difficili da prevedere. Si pensa di poter mettere mano all'ordine dei sessi e della generazione senza che si agitino nel profondo passioni violente, paure incontrollabili e una spersonalizzazione generatrice di nuove ferite e più profondi conflitti.

³⁸ Le biotecnologie aprono nuove prospettive, dalla selezione dell'embrione allo scambio di materiale riproduttivo. Si possono congelare ovociti aspettando di decidere cosa si vuole fare oppure si può donare lo sperma se si desiderano figli biologici ma non si vuole o non si può crescerli. Cfr. FANTONE L., «Al di là del legame biologico. Fare famiglie non-etero tra questioni di trasparenza e scambio di materiali riproduttivi», in *L'amore ai tempi dello tsunami*, pp. 54-66.

³⁹ Mi fa piacere rinviare ai lavori dell'amico Luca Grion, dove si potrà trovare anche un'ampia bibliografia. GRION L., *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, Il Mulino, Bologna 2012; ID., «Postumanesimo: un neognosticismo?», *Hermeneutica*, 2012, pp. 333-352; ID., «Naturalismo e postumano», *Dialoghi*, 1, 2015, pp. 33-41; ID., «Postumanesimo o umanesimo integrale? Interrogativi sul futuro dell'umano», in ID., «Questione antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo», *Anthropologica*, 2015, Edizioni Meudon, Trieste 2015, pp. 195-204.

4.2 *L'essere umano è assoggettato alle forze sociali o alla propria pulsionalità*

Nelle teorie sopra esaminate, il soggetto appare consegnato alle forze sociali, ai loro rapporti di potere e ai loro imperativi culturali (compresi quelli che comandano la distruzione delle forme sociali stesse). In effetti, se se non vi è nulla di dato (se il genere è finzione e ripetizione di qualcosa di irreali), chi sancisce allora la direzione dei significati? Se il genere è una realtà fittizia (la ripetizione di una qualche pratica), chi tiene i fili che reggono le pratiche? Evidentemente, chi partecipa al potere riesce a veicolare la prospettiva che più gli corrisponde. In fondo, se manca l'idea di persona (se sotto al fare non c'è niente), allora la stessa giustizia è dettata dai rapporti di forza, dove però qualcuno vince e qualcuno perde sempre. Se il volto delle istituzioni è plasmato da chi è al potere, allora l'essere umano è inevitabilmente assoggettato ai rapporti di forza.

Ma se lo si stringe al loro interno, si finisce per negare o svilire la sua trascendentalità, il suo essere orizzonte di senso inviolabile, la possibilità di un essere umano di prendere distanza dai propri vissuti e dalle pressioni sociali, assegnando loro un senso personale e politico (in direzione del bene comune, al di là dei gruppi di interesse).

La posizione è problematica: il sogno di indeterminazione che il genere pretende di coltivare (svincolandosi dal limite del corpo e dalle leggi naturali di riproduzione), è smentito dal fatto che i soggetti diventano ostaggi della biopolitica e dei suoi contenuti determinati (in tutte le loro possibili versioni: dall'introiezione delle regole dominanti alla resistenza radicale e anarchica). Oppure i soggetti si assoggettano al proprio impasto pulsionale, trasformando ogni bisogno nella rivendicazione di un diritto, in una spinta al godimento ripetitivo e inerziale. E si noti: una società che raccomanda di seguire ogni pulsione finisce per generare individui incontrollabili, tanto da richiedere poi una deriva securitaria: ognuno di noi ha l'impressione di vivere in una società dove aumenta il controllo, solo che il controllo non è realizzato attraverso la censura, ma attraverso la stimolazione e la captazione del tempo della coscienza, tenuta agganciata alla pulsionalità⁴⁰.

⁴⁰ Su questo punto ha scritto pagine magistrali Bernard STIEGLER, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale* (2006), Orthotes, Napoli 2012; ID., *Amare, amarsi, amarci* (2003), Mimesis, Milano-Udine 2014.

4.3 Il soggetto è portatore di diritti

Il desiderio del singolo, come abbiamo già osservato, è eletto a legge e il soggetto desiderante a portatore di diritti. Tuttavia, il soggetto di diritti, a guardarlo bene, è l'individuo benestante, occidentale, colto, a fronte di una massa di poveri invisibili o sfruttati. La realizzazione dei nuovi diritti, specie di quelli riproduttivi, non finisce per accrescere le disuguaglianze sociali in nome di una eguaglianza artificiale che alla fine discrimina fra chi vende e chi compra il corpo? E non finisce per trasformare i figli in oggetti del diritto degli adulti, "prodotti" umani della tecnica e dei nuovi imperativi di genere?

In questa visione antropologica, tende ad attenuarsi ogni forma di conflitto interno (scaricato all'esterno su chi limita il mio diritto o si fa portatore di altri diritti); sparisce più profondamente l'accettazione dell'esperienza del limite (o mancanza) del proprio corpo, e dei limiti necessari all'espressione del proprio desiderio: infatti, solo se si vive come limitato, il soggetto può incontrare il mondo come non-io e l'altro come non identico a sé. *Solo il limite genera la possibilità del desiderio* mentre l'in-differenza dei possibili è il regno dell'indistinzione.

5. Conclusione

Cosa dovremmo fare di fronte al diffondersi crescente delle culture del genere? A mio parere, non si tratta né di adattarsi né semplicemente di difendersi; piuttosto, occorre non farsi inglobare nella logica amico-nemico, nel modo di pensare per contrapposizione; da questa logica si esce se si è inventivi. Nulla infatti è più radicale di una critica che non riduce l'altro a caricatura, facendolo stare dentro le proprie etichette, e non ne ha paura (fino a perdersi nella lotta contro di esso); se si lotta *contro* qualcuno si finisce per occupare lo spazio mentale con recriminazioni che esauriscono le forze ideative. Quelle forze che oggi vanno coltivate per dare testimonianza – credibile, sicura, generosa – del principio della differenza sessuale. L'indifferenziazione non rappresenta forse l'espressione più paradigmatica della diffidenza fra i differenti?

Che cosa facciamo di fronte a questo disincanto? Credo che il compito teorico, politico ed educativo più urgente sia quello di "reincantare il mondo" col dono della differenza. Ciò si può fare quando si impara a desiderare l'altro (a partire dall'altro sesso, che è il primo altro, quello più radicale). Se il desiderio dell'altro non abita la nostra vita, allora la

consegna all'indifferenza o alla rabbia e all'aggressività. La qualità umana del desiderare si sperimenta, non nella chiusura nel progetto individuale, ma nella generatività propria del legame. Il desiderio dell'altro rilancia sempre l'apertura al terzo: mondo, figli, pensiero, civiltà. La libertà senza limiti, al contrario, mette di fronte a un «effetto angosciante e straniante» che produce «un nuovo bisogno di dipendenza dai mediatori di consolazione rassicurante»⁴¹.

Di fronte alle sfide antropologiche e alle nuove forme di legame affettivo e di genitorialità, mi pare che sia opportuno addestrarci a tenere insieme l'ideale (la norma ottimale) e le inevitabili fragilità di tutti noi: se restiamo all'ideale, rischiamo di svuotarlo di senso e di praticabilità, rendendolo irrealistico e mitico. Poco credibile e poco interessante. Se, però, per tener conto delle fragilità, congediamo l'ideale, allora avremo situazioni di sofferenza, indifferenza e consumo dell'altro. Si tratta forse di annodare la tenerezza (di fronte a tutte le esistenze ferite) con la ricerca delle condizioni ottimali per lo sviluppo umano, a partire da quello delle creature piccole. Non dovremmo né abbandonare l'ideale (si svuoterebbe di senso l'apertura del desiderio umano, rendendo tutti i suoi oggetti parimenti indifferenti) né indurirci nella semplice disapprovazione (che fa sentire chi non entra nelle condizioni ottimali privo di desiderabilità sociale e soggettiva). A me pare che misericordia e idealità normativa siano come i due capi di una corda: se cediamo l'uno, cade anche l'altro; il filo non tiene più. Ma noi siamo su questo filo; e non è facile starci, perché basta distrarci o cedere alla tristezza o trascendere in emotività e il filo rischia di spezzarsi. È un lavoro di delicatezza, umiltà e intelligenza. Non sempre ne siamo capaci, ma è l'unico modo per mantenere aperto il futuro.

⁴¹ SEQUERI P., «Logos, legami e affetti. Intersezioni etiche della teo-logia», in BOTTURI F. - VIGNA C., «Affetti e legami», *Annuario di Etica*, 1, 2004, Vita e Pensiero, Milano p. 96.