

## Differenza di genere, differenza sessuale: prospettive femministe su sesso e genere

*Susy Zanardo*

Università Europea di Roma

susy.zanardo@unier.it

DOI: [10.17421/2498-9746-04-13](https://doi.org/10.17421/2498-9746-04-13)

### Sommario

L'articolo ricostruisce la storia del concetto di genere, dalla metà del secolo scorso fino al tempo presente, individuando quattro momenti centrali di elaborazione teorica. Il femminismo radicale dapprima presenta la categoria di genere come il rivestimento culturale del dato corporeo (gender realism), in seguito, lo considera come la costruzione sociale della differenza sessuale; successivamente, alcune teoriche del postfemminismo rappresentano il genere come un'illusione e un performativo (gender nominalism), mentre le versioni estreme del queer lo spingono in direzione del postumano. La storia del genere appare allora come la storia del suo progressivo sganciamento dalle radici corporee dell'essere umano.

In un secondo momento, l'articolo presenta il genere come una metafora del nostro tempo, nella misura in cui intercetta e riflette alcune contraddizioni della presente configurazione culturale: un tempo di complessità e disorientamento, di saturazione e precarietà, di individualismo e omologazione. Dopo una rapida discussione di alcune criticità insite nelle prospettive di genere, l'articolo disegna infine la questione della differenza sessuale come orizzonte di senso personale e fondamento simbolico della civiltà.

**Parole chiave:** genere, differenza sessuale, corpo, identità, pensiero femminista

### Abstract

The paper draws the history of the concept of gender, from the second half of the last century until today, showing four key moments of its theoretical development. The second wave feminism first

presents gender as the cultural response to the sexed body (gender realism), then considers gender as the social construction of the sexual difference; next, some scholars belonging to postfeminism think about gender as an illusion and a performative act (gender nominalism); finally the extreme versions of queer theories overcome the category of gender towards the posthuman. The history of gender appears to be the history of its progressive move away from the sexed body.

The paper also shows that gender can be considered as a metaphor of our time, to the extent that it reflects some contradictions of the current cultural framework: a time of complexity and disorientation, of saturation and insecurity, of individualism and homologation. After having discussed some critical issues concerning the gender nominalism, the paper draws the question of the sexual difference as the horizon of personal meaning and the symbolic foundation of each civilization.

**Keywords:** gender, sexual difference, body, identity, feminist thought

## INDICE

1 Il genere come strumento clinico-diagnostico . . . . .	217
2 Il genere nel movimento di liberazione delle donne . . . . .	218
3 Il genere come metafora del nostro tempo . . . . .	227
4 Alcune questioni aperte . . . . .	229
5 La questione della differenza sessuale . . . . .	230
Note . . . . .	232

In questo intervento, vorrei proporre una ricognizione storico-concettuale della categoria di genere, dalla metà degli anni '50 del Novecento al tempo presente, mostrando quella che a me pare la sua principale direzione di sviluppo: l'allontanamento progressivo dell'identità dalle radici corporee dell'essere umano. In un secondo momento, mi chiederò le ragioni del successo di questo termine che si è rapidamente imposto, nella letteratura scientifica e nel linguaggio ordinario, in sostituzione di termini come sesso, differenza sessuale o condizione femminile. Il costrutto di genere apparirà allora come una metafora del nostro tempo, nella misura in cui intercetta e riflette alcune contraddizioni dell'attuale configurazione culturale. Dopo una rapida discussione di alcune principali criticità insite nelle prospettive di genere, concluderò queste brevi riflessioni disegnano la questione della differenza

sessuale come orizzonte di senso personale e fondamento simbolico della civiltà.

## 1 IL GENERE COME STRUMENTO CLINICO-DIAGNOSTICO

La categoria di genere, quale strumento descrittivo e trasformativo dei rapporti sociali tra i sessi, è stata dapprima introdotta in ambito medico intorno alla metà del secolo scorso, per indicare una possibile discrepanza, nell'identità personale, fra corpo, senso di sé e ruolo sociale. Lo spartiacque è rappresentato dal lavoro dello psicologo e sessuologo neozelandese John Money (1921-2006)<sup>1</sup>, professore di pediatria e psicologia medica alla Johns Hopkins University di Baltimora, dal 1951, e fondatore, nel 1965, di una Clinica per l'Identità di Genere specializzata nel trattamento di persone intersessuali e transessuali.

Occupandosi degli stati intersessuali, Money lamenta un vuoto semantico nella lingua inglese. Introduce allora il termine *gender* per differenziarlo da *sex*. Laddove *sex* designa il corpo — con le sue strutture cromosomica, gonadica, ormonale e anatomica —, *gender* viene riferito alle componenti psico-sociali dell'identità sessuale<sup>2</sup>. Genere rinvia, al contempo, alla percezione di sé di un individuo, in quanto maschio, femmina o ambivalente (*gender identity*) e alla manifestazione di sé nello spazio pubblico, secondo il grado di adeguamento ai modelli correnti di maschilità e femminilità (*gender role*).

Qualche anno più tardi, nel 1968, lo psichiatra e psicoanalista Robert Stoller (1924-1991), professore all'UCLA School of Medicine di Los Angeles, riprende e formalizza la distinzione tra *sex* e *gender*: il primo designa le componenti biologiche (per cui uno è *maschio o femmina*), il secondo le categorie di *maschile e femmine*, in riferimento a «comportamenti, sentimenti, pensieri e fantasie che sono in relazione ai sessi, senza tuttavia avere primariamente connotazioni biologiche»<sup>3</sup>.

Basandosi sul suo lavoro con persone transessuali, egli stabilisce anche l'esistenza di un nucleo dell'identità di genere (*core gender identity*), precocemente costituito e irreversibile, quale dimensione psichica profonda, non necessariamente sintonica con il sesso, e risultante dalle esperienze intrapsichiche precoci dei nuovi nati, cui si accompagnano pressioni sociali per adattarli a ciò che risulta appropriato al loro sesso in una data cultura. Secondo Stoller, la *core gender identity* è il *grado* di maschilità e femminilità, privo di contenuti specifici e disposto lungo un continuum o spettro

di genere, avente agli estremi le rappresentazioni convenzionali di uomo e donna.

I significanti maschile e femminile, di cui il genere è grado, sciolti dal legame col sesso, rappresentano perciò uno stato della mente, a guisa di ipostatizzazione o memoria implicita delle prime relazioni con i caregivers, del processo di identificazione con entrambi i genitori, del loro grado di accettazione del sesso del figlio, delle loro proiezioni e aspettative su di esso.

Malgrado persista il riferimento alle influenze biologiche e ormonali, nella formazione dell'identità di genere, l'introduzione di questa categoria nelle scienze mediche ha un effetto dirompente: la rottura del binarismo sessuale, secondo il quale i sessi sono due, opposti e irriducibili, ottenuta attraverso il progressivo sganciamento dell'identità sessuale dalla componente corporea. La storia della categoria di genere, dopo circa mezzo secolo dalla sua introduzione, appare come la storia di questo sganciamento.

## 2 IL GENERE NEL MOVIMENTO DI LIBERAZIONE DELLE DONNE

La questione del legame fra corpo, identità e rapporti di potere è presa in carico dal pensiero femminista radicale, soprattutto statunitense, a partire dagli anni '70<sup>4</sup>. Questo femminismo coglie nella categoria di genere uno strumento di analisi dell'oppressione femminile e di trasformazione dell'ordine sociale, in vista dell'equità di genere. In ragione del suo carattere storico-culturale, il genere appare come un potente alleato della causa femminista e un'«arma cruciale nella battaglia contro il patriarcato»<sup>5</sup>. Se, infatti, il concetto di sesso suggerisce l'immutabilità delle differenze (corporee), il genere consente di liberare l'identità e i ruoli femminili dal corpo e dal suo destino di generazione, legando le differenze di genere non già a basi biologiche, ma a concezioni culturali e a pressioni sociali<sup>6</sup>.

Ripercorrerò di seguito quattro momenti centrali dell'elaborazione teorica della categoria di genere da parte di alcune correnti femministe e post-femministe.

### 2.1 *Il genere come sesso sociale ovvero la distinzione sesso-genere*

L'antropologa statunitense Gayle Rubin (1949), dell'Università del Michigan, in un saggio del 1975<sup>7</sup> diventato un classico del pensiero femminista radicale, elabora la nozione di *sex-gender system*: in ogni società, lei afferma, il genere designa *la parte costruita del sesso*, vale a dire il modo in cui i sessi sono rappresentati e messi in relazione reciproca.

Nell'interpretazione della Rubin, il sesso appare come il dato grezzo (la materia biologica dei corpi e della riproduzione) che viene lavorato da una società attraverso le sue istituzioni, pratiche, norme e rappresentazioni. Il corpo (o la «sessualità biologica») viene perciò trasformato in un «prodotto dell'attività umana», in funzione di due bisogni sociali principali: il contratto sessuale fra il maschio e la femmina, in vista della riproduzione della specie, e la divisione sociale del lavoro.

Le differenze di genere appaiono allora come il risultato di interventi sociali oppressivi, secondo precise relazioni di potere. La Rubin ritiene infatti che i sessi siano, in natura, più simili tra loro di quanto non riusciamo a pensare: è la società, lei prosegue, a differenziarli, attraverso le norme di genere. Nelle sue parole, il genere rappresenta «la divisione dei sessi socialmente imposta»<sup>8</sup>.

Interrogandosi sul regime di genere della società americana a lei contemporanea, l'antropologa ritiene di poter individuare tre norme fondamentali: 1) la rigida divisione fra i sessi, con assegnazione a ciascuno di una serie di tratti del carattere e ruoli sociali, ottenuta attraverso la specializzazione dei compiti, al fine di assicurare la reciproca dipendenza di uomini e donne (si imporrebbe in questo modo quello che lei chiama il tabù sociale dell'uguaglianza); 2) la gerarchia dei ruoli maschili e femminili, col maschio in posizione dominante (per assicurarsi il controllo sul corpo delle donne e sulla sessualità femminile in quanto generatrice di corpi); 3) la soppressione della componente omosessuale della sessualità attraverso l'imposizione dell'eterosessualità obbligatoria. La proibizione dell'omosessualità viene intesa come il tabù più universale<sup>9</sup>, nella misura in cui infrange due imperativi funzionali all'edificazione di una comunità: la già citata divisione tra i sessi e la complementarità riproduttiva.

Nella società patriarcale ed eteronormativa, prosegue Rubin, ciascun genere è socializzato per introiezione delle norme appena descritte. Ma poiché il sistema sesso-genere è socialmente costruito, è altresì possibile intraprendere un processo di riforma politica e sociale che metta fine alla subordinazione delle donne e delle minoranze sessuali. L'uscita dal presente sistema dovrà perciò comportare la revisione dei processi di socializzazione e l'introduzione di nuove mediazioni sociali — dalla «rivoluzione del sistema di parentela» alla «eliminazione della sessualità obbligatoria e dei ruoli sessuali» — in direzione di «una società androgina e senza genere», nella quale «il corpo sia irrilevante rispetto a chi uno è, a cosa fa e con chi fa l'amore»<sup>10</sup>.

In questa lettura, il corpo sessuato risulta banale e insignificante<sup>11</sup>, al punto che la differenza sessuale è pensata come un'astuzia del patriarcato, finalizzata a perpetuare il meccanismo di potere che istituisce la comple-

mentarità gerarchica fra i sessi<sup>12</sup>. In questo modo, la Rubin intende opporsi al determinismo biologico che vorrebbe dedurre dal corpo sessuato alcune proprietà stabili e coerenti. Il problema è, mi pare, che, insieme al superamento del determinismo naturalistico, si butta via anche il sapere del corpo, cioè il corpo-parola in quanto orizzonte di significazione e centro d'esperienza.

## 2.2 *Il genere come costruzione del sesso ovvero la critica della distinzione sesso-genere*

È con la storica Joan Scott (1941) dell'Università di Princeton che ha luogo la prima rilevante trasformazione del concetto di genere. In un saggio del 1986, lei elabora quella che diventerà la definizione canonica di genere nelle scienze storiche e sociali: «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»<sup>13</sup>.

Nonostante la continuità con l'analisi di Rubin, in riferimento alla costruzione storica della differenza sessuale e al genere come rapporto di potere, Scott rileva una difficoltà interna al ragionamento dell'antropologa. Se affermiamo, infatti, che il genere è la parte costruita del sesso, ovvero il suo rivestimento culturale, allora finiamo per ammettere che esista una parte pre-sociale, pre-linguistica e a-storica, distinta e anteriore alla sua interpretazione culturale.

Nella prospettiva del *gender realism*, inaugurato dalla Rubin e più in generale dal femminismo di seconda ondata, il biologico continua a essere assunto come “dato” o “sito” su cui viene innalzato l'edificio sociale del genere<sup>14</sup>. Tuttavia, obietta la Scott, porre un dato di natura significa riconoscere un vincolo, di modo che l'elemento culturale si rivela estrinseco e accidentale<sup>15</sup>.

Linda Nicholson definisce tale prospettiva «the coat-rack view»: il corpo biologico funziona come un «attaccapanni» sul quale vengono apposti molteplici artefatti culturali. Il rischio, secondo la Nicholson, è che i diversi rivestimenti finiscano per prendere la forma della stampella a cui sono appesi. Il corpo, lei continua, verrebbe allora surdeterminato, quale materia in movimento, corpo-oggetto o corpo-macchina, e perciò privato di implicazioni storico-culturali, le quali avrebbero una funzione meramente accessoria.

Il realismo di genere, implicato nella distinzione sesso-genere della Rubin, rappresenta allora, agli occhi di Nicholson, una forma di «fondazionalismo biologico»<sup>16</sup>. Tale fondazionalismo è duramente criticato dalla teorica femminista, perché, mentre stringe le donne in un'unica categoria di genere — in base all'appartenenza al sesso biologico —, allo scopo di opporle alla

dominazione maschile, finisce al tempo stesso per rafforzare il binarismo di genere e per essenzializzare le donne, arretrando rispetto ai supposti disegni di riforma sociale<sup>17</sup>.

Per superare quest'aporia, Joan Scott scioglie l'opposizione sesso-genere, ovvero toglie il genere dal ruolo di «supplemento» che il *gender realism* continuava ad assegnargli, sussumendo il sesso entro il genere. Nella sua lettura, il genere organizza il significato sociale della differenza sessuale, ovvero guida la comprensione del sesso, non già nel senso che «riflette e implementa le differenze fisiche naturali e fisse tra donne e uomini», bensì in quanto è la forma dello sguardo, istituita in un contesto sociale, che «stabilisce significati alle differenze corporee»<sup>18</sup>.

La filosofa statunitense Judith Butler (1956), che più di ogni altra ha dominato la scena femminista a partire dagli anni '90, rafforza l'analisi della Scott affermando che *il sesso è già da sempre genere*, perché non c'è sesso né corpo fuori dalla cultura e dai suoi rapporti di potere. Ciò significa che corpo e sesso sono già da sempre plasmati all'interno dell'ordine sociale di significati dove ciascuno di noi diventa soggetto<sup>19</sup>.

Secondo la filosofa di Berkley, la stessa distinzione sesso-genere è un prodotto delle strutture di potere, a servizio del binarismo sessuale e dell'eterosessualità obbligatoria<sup>20</sup>. In continuità con l'insegnamento di Foucault, ritiene che siano le forze sociali a modellare 1) tanto la nostra comprensione dei corpi sessuati e delle identità di genere, 2) quanto le idee stesse di sesso e genere (compresa la loro distinzione)<sup>21</sup>.

Richiamandosi al lavoro delle biologhe femministe<sup>22</sup>, Butler sostiene perciò che il dispositivo del genere costruisce i sessi *fin nella loro materialità*. Ciò significa che la biologia non sfugge al processo di produzione discorsiva, perché la materialità dei corpi è, a suo dire, l'esito di un processo di materializzazione, ovvero di modalità di concettualizzazione che danno forma alla materia dei corpi<sup>23</sup>.

Per capire: i criteri di assegnazione a un sesso rispondono a differenti pratiche sociali. Quando, per esempio, il comitato olimpico si trova di fronte ad atleti la cui assegnazione alla categoria delle donne o degli uomini risulta incerta, è il sesso cromosomico a essere scelto come criterio di assegnazione. Viceversa, il sesso anagrafico di persone intersessuali è fatto dipendere, per lo più, dalla morfologia genitale, anche in presenza di un assetto cromosomico contrastante. Se ne conclude che il sesso è il complesso di dati eterogenei e di *diversi livelli di sessuazione* (anatomica, gonadica, cerebrale, ormonale, cromosomica) unificati da un'interpretazione sociale. È perciò l'interpretazione sociale che – secondo questa linea di pensiero – risolve in sé il presunto dato naturale<sup>24</sup>.

Nel *gender nominalism* della Butler, «il corpo non sparisce ma diventa piuttosto una variabile storica specifica, il cui significato e la cui adozione sono riconosciuti come potenzialmente differenti in diversi contesti storici»<sup>25</sup>, a partire da differenti «bisogni psichici» e differenti «obiettivi politici». Il corpo diventa perciò una questione eminentemente politica: l'ambiguità del suo statuto è sciolta secondo il punto di vista e gli interessi di chi controlla la produzione simbolica.

### 2.3 *La decostruzione del genere e la riconfigurazione dell'umano*

Con Butler, il costrutto di genere subisce un'ulteriore trasformazione: non si tratta più di liberare il genere dal corpo naturale (il dualismo natura-cultura è infatti sciolto dalla parte della cultura) né di ridurre il genere (come frame culturale) a dispositivo di produzione dei significati. Queste due operazioni sono state eseguite nelle fasi precedenti. Entra ora in gioco la decostruzione del genere, ovvero la prima critica radicale alla nozione di gender, critica che proseguirà, come vedremo sotto, nella teoria queer, di cui la stessa Butler è interprete.

Lungi dall'essere una verità psicologica (Money-Stoller) o un rapporto sociale stabile (la categoria delle donne intesa come soggetto politico unitario), il genere diventa ora *una pratica performativa e una finzione sociale*. Per comprendere questo punto, proverò a diluire il complesso e vertiginoso ragionamento di Butler in tre brevi tesi.

a) Sciolto dal vincolo col sesso, il genere — come abbiamo visto — è reso libero e flessibile, fluido e inclusivo. Butler condensa questi caratteri, affermando che il genere è una maschera, ovvero «una sorta di recitazione persistente creduta reale»<sup>26</sup>, «una messa in scena corporea»<sup>27</sup>, «un artificio fluttuante»<sup>28</sup>, «una finzione culturale»<sup>29</sup>, una «fantasia istituita e iscritta sulla superficie dei corpi»<sup>30</sup>. Detto diversamente: non esiste qualcosa come il genere, ma esiste *l'idea* di genere, la quale produce una storia di rapporti sociali. L'idea di genere non implica la sua verità e realtà, ma, nella misura in cui genera una storia, va presa in considerazione. Di più, va denunciata come un'illusione. Del resto, si potrebbe aggiungere, questa storia non è mai una storia personale, ma la storia collettiva dei rapporti di potere, all'interno dei regimi disciplinari e repressivi come in quelli libertari e sovversivi.

b) L'illusione del genere appare reale nella misura in cui è «istituita nello spazio esteriore mediante una ripetizione stilizzata di atti»<sup>31</sup>: gesti, parole, pratiche, desideri, immagini, performance artistiche... È perciò l'iterazione di questi atti, consolidati nel tempo, — come ci si veste, pettina, trucca, ci si muove, si parla, si sta nello spazio pubblico e nelle relazioni intime — che,

secondo Butler, alimenta retrospettivamente «l'illusione che ci sia un nucleo interno di genere»<sup>32</sup>. L'illusione è perciò sostenuta da una ritualità imposta, sostanziata da segni corporei e altri mezzi discorsivi, la cui funzione è di ordinare una materia anarchica, proliferante e indifferenziata. Questo significa che *non si è uomo o donna, ma ci si comporta da uomo o donna*, ripetendo incessantemente i codici di genere stabiliti (qualora si voglia stare dentro il sistema dominante). L'alternativa è la messa in discussione dei copioni di genere, mediante l'apertura di matrici di resistenza e forme di sovversione che smagliano il tessuto sociale e simbolico.

In Butler, la performatività si oppone all'espressività. Ne viene che, se gli attributi di genere sono, non già espressivi (di un corpo sessuato) bensì performativi (materializzano quello stesso corpo), ciò significa che il corpo, di suo, non ha niente da dire, nessun sapere e profondità da portare alla luce, nessun limite da integrare, nessun vissuto da significare e a cui dare respiro. Il corpo, infatti, «non è un "essere" ma un confine variabile, una superficie la cui permeabilità è regolamentata politicamente»<sup>33</sup>. Esso è il risultato di pratiche discorsive giocate sulla *superficie* dei corpi come maschere che producono un personaggio. Se cambio la maschera, è lo stesso corpo a trasformarsi. La finzione diventa perciò più reale della "realtà", la quale svapora, perduta com'è nell'indeterminatezza, indefinitezza e irrapresentabilità.

c) In quanto performativo, il genere non può esistere al di fuori della sua ripetizione. Se non viene reiterato in permanenza, perde infatti la propria efficacia. Segue che, se la produzione del regime dominante è performativa, la sua sovversione lo è parimenti<sup>34</sup>.

Ma come modifichiamo i rapporti di potere, quelli che, a suo dire, fanno dell'allineamento tra corpo biologico, senso di sé ed eterosessualità una norma di genere, cioè poi una finzione naturalizzata? Butler percorre due strade.

Dapprima incoraggia forme di travestimento, ibridazione, performance artistiche in cui corpi e identità (maschili e femminili) si mescolano e confondono, oscillando tra generi e orientamenti sessuali plurali<sup>35</sup>. La ripetizione provocatoria e parodica delle norme di genere socialmente accettate intende anzitutto alterare il meccanismo di naturalizzazione del maschile e del femminile, il loro dispositivo asimmetrico e la direzione eterosessuale del desiderio<sup>36</sup>.

Se è vero, come crede Butler, che «le nostre società contemporanee sono enormi laboratori sessuopolitici in cui si producono i generi»<sup>37</sup>, occorre allora far circolare idee, pratiche e rappresentazioni — diffuse, capillari, dislocanti — per aprire matrici rivali di disordine di genere<sup>38</sup>. Per esempio, l'esibizione di pratiche omosessuali prova a destabilizzare il legame norma-

tivo fra genere e desiderio eterosessuale, mentre le performance transgender sfidano l'allineamento fra corpo e genere.

La comunità transgender, in particolare, viene ad assumere un ruolo centrale nella teoria butleriana: «Il drag — lei scrive — sovverte completamente la distinzione tra spazio psichico interiore ed esteriore e riesce a farsi beffe sia del modello espressivo del genere sia della nozione di una vera identità di genere»<sup>39</sup>. Un effetto simile è raggiunto, per esempio, dal documentario televisivo *Pregnant Man* di Elisabeth McDonald (2008), che riprende la gravidanza del primo transessuale (female-to-male), Thomas Beatie, e lo segue in sala parto mentre dà alla luce la figlia Susan, alterando in questo modo la rappresentazione del corpo gravido per colpire lo stesso ordine della generazione<sup>40</sup>.

In un momento successivo, Butler entra nell'arena pubblica, disegnando «un'agenda politica per il futuro»<sup>41</sup>, orientata a modificare l'assetto istituzionale, allo scopo di assicurare, alle sessualità minoritarie, la possibilità «di una vita vivibile»<sup>42</sup>. La lotta per la riformulazione delle norme di genere è allora correlata

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 infantile. In maniera simile, i mutamenti a livello della parentela necessitano di una considerazione delle condizioni sociali in cui gli esseri umani nascono e crescono [...]»<sup>43</sup>.

Per esempio, continua la Butler,

se l'ovulo o lo sperma hanno una provenienza diversa, che non sia attribuibile a una persona chiamata "genitore", o se i genitori che stanno facendo l'amore non sono eterosessuali o riproduttivi, vi è allora la necessità di una nuova topografia psichica<sup>44</sup>.

Il punto a mio avviso più problematico dell'intera questione gender sta precisamente nel disegno politico di «ricostituzione dell'umano»<sup>45</sup>, a partire dalla destrutturazione del corpo: dall'ibridazione fra i sessi, alla gestione endocrinologica delle identità sessuali, alla «gestione tecno-politica della riproduzione della specie»<sup>46</sup>, mediante la selezione dell'embrione, lo scambio di materiale riproduttivo, il concepimento al di fuori della coppia parentale, le pratiche di gestazione per altri<sup>47</sup>. Domanda Butler: siamo disposti

in nome dell'umano, a permettere che l'umano divenga qualcosa di diverso da quello che tradizionalmente si presume che sia? Ciò significa che dobbiamo imparare a vivere e ad accogliere la distruzione e la riarticolazione dell'umano in nome di un mondo più vasto e finalmente meno violento, senza conoscere in anticipo quale forma precisa assume, e assumerà, la nostra umanità<sup>48</sup>.

La critica sociale del dispositivo di genere, nata per opporsi alla condizione di discriminazione e di violenza nei confronti di donne e minoranze sessuali, sfocia perciò nella destrutturazione dell'umano. Come dire che la partita politica del potere viene giocata sul campo dell'antropologia (dell'ontologia dell'umano), per adattare l'umano ai disordini di genere e alla caotica proliferazione delle possibilità. Questo punto va attentamente osservato: non si può allineare il rispetto per le minoranze sessuali (che è un atto di civiltà) con il disegno di mutazione antropologica e sociale, il quale, anziché innalzare il nostro livello di civiltà, rischia di rovesciarlo, esautorando la differenza sessuale e alterando l'ordine della generazione. Detto diversamente, le politiche di prevenzione della violenza di genere non implicano — e non possono implicare — la liquefazione della differenza sessuale né tanto meno possono essere messe a servizio della produzione industriale della maternità. Sovrapporre i due campi è, a mio parere, fare un uso ideologico della nozione di genere.

#### 2.4 *Dal gender nominalism della queer theory al postumano*

La decostruzione del genere si trova quindi di fronte a un bivio: o entra nel dibattito pubblico e nei rapporti di forza, per ridisegnare il volto delle istituzioni, oppure si smarca dall'arena pubblica, consegnandosi alla resistenza anarchica. Questa seconda strada — peraltro già intrapresa da Butler — è percorsa dalla teoria queer<sup>49</sup>, versione estrema del *gender nominalism*<sup>50</sup>. Il queer «s'impone come un elemento di perturbazione delle politiche di assimilazione e patologizzazione»<sup>51</sup> (degli stati intersessuali e transgender), rispondendo al sogno di inclusione — coltivato dall'attivismo LGBT — con l'esperazione dei conflitti e delle aporie<sup>52</sup>.

Il queer infatti non è un'identità, ma «una zona»<sup>53</sup> e un luogo di marginalità: è la comunità di chi non ne riconosce nessuna; la posizione di chi non ha posizione, né sesso né genere né corpo riconoscibile: tutti i corpi sono ugualmente differenti perché ciascuno è legato a sé solo, nell'impossibile sogno, sempre differito, di fare uno con sé. In questo senso, il queer è posto come «un errore necessario»: un errore, perché l'identità è un'illusione; ma necessario, perché l'unico senso che l'identità può assumere è quello di

essere senza qualità<sup>54</sup>. Mentre si definisce senza qualità, il queer è costretto però a determinarsi, seppur nella forma labile della provvisorietà. Ma ogni volta che si determina, finisce in un vicolo cieco, perché coagula l'indeterminatezza e la solidifica in una rigidità sconcertante, violenta, dolorosa. L'io fluido è però un io dolente, ossessionato da sé.

Non c'è infatti un termine finale al processo di disfacimento operato dal queer. A riprova, si è passati dal queer al postqueer, al transqueer, al quantoqueer, espressioni che non possono portare il peso di un processo di disfacimento senza fine, così che devono porre e oltrepassare ogni possibile determinazione linguistica, in un gioco al rialzo per trovare il più instabile e il più complesso dei termini, nonostante la sua inevitabile semplificazione.

Il queer è anche un sito di contestazione che lavora su due fronti: 1) Per un verso, è nomade e anti-assimilazionista. È una contro-cultura che resiste alla normalizzazione e rimescola i posizionamenti: fuori da ogni registro di riconoscimento sociale, resta disponibile a ogni opzione di genere. Per far questo, scioglie l'idea di identità, sempre già internamente fratturata e dispersa, in un «assemblaggio» di esperienze senza un filo che le leghi<sup>55</sup>; nega ogni valore ai gruppi sociali; rifiuta gli istituti giuridici, respingendo, per esempio, le forme di legame e le simboliche eterosessuali (come il matrimonio) che farebbero precipitare ogni pratica sessuale all'interno di modelli convenzionali.

2) In secondo luogo, il queer lavora alla trasformazione del corpo, in direzione delle performance di genere (gli spettacoli di drag queen e drag king) e in quella delle tecnologie del sesso (la protesi come «sostituto artificiale» o «copia meccanica di un organo vivente»<sup>56</sup> che estende il sesso oltre i limiti corporei), fino a oltrepassare le frontiere fra naturale e artificiale, materia organica e inorganica, corpo e macchina, verso una soggettività postumana, amplificata nel potenziale percettivo<sup>57</sup>. Si passa così «dall'androginia del drag classico alla cibernetica del drag postmoderno»<sup>58</sup>, che adatta il corpo a un mondo sempre più tecnologico, fluido e interconnesso.

Paul Beatrice Preciado, riportando le parole di Donna Haraway definisce il corpo del XXI secolo come «una piattaforma tecnovivente»<sup>59</sup> «collettivamente desiderabile grazie alla sua gestione farmacologica e alla sua promozione audiovisiva»<sup>60</sup>. Secondo la sua analisi, «le tecnologie di soggettivazione» non si limitano a controllare il corpo dall'esterno, come avveniva ancora nelle società disciplinari denunciate dal *gender realism*; ora queste tecnologie «entrano a far parte del corpo», lo modellano dall'interno, vale a dire *si incorporano*, cioè prendono la forma del corpo fino a diventare esse stesse indistinguibili da esso, laddove il corpo diventa protesi tecnologica<sup>61</sup>. L'ipotesi performativa del corpo viene così spinta al limite: non solo il cor-

po è significato dalle mediazioni culturali, attraverso atti linguistici iscritti sulla sua superficie, ma viene costruito dall'interno incorporando «flussi di ormoni, flussi di silicone, flussi digitali, testuali e di rappresentazione»<sup>62</sup>.

Ne viene che, malgrado l'irrelevanza del corpo, progressivamente guadagnata dalle teorie del genere — o forse proprio a causa di questa irrilevanza —, la trasformazione dell'ordine sociale non si compie che attraverso e sul corpo, la cui configurazione attuale è oltrepassata verso possibilità impensate e imprevedibili.

In conclusione, la storia del genere è la storia della trasformazione nel modo di intendere il corpo: 1) sostrato neutro rivestito di interpretazioni culturali; 2) confine instabile costruito attraverso mediazioni linguistiche, politicamente dirette e imposte; 3) azione e pratica di materializzazione iscritta sulla superficie corporea, priva di sostanza e profondità; 4) protesi tecnologica e incorporazione di componenti organiche e inorganiche.

In questo processo, il corpo è stretto sempre più in una spirale di contraddizioni: per un verso, è surdeterminato, come se fosse l'ultima frontiera dell'identità (la quale passa per l'iscrizione di marcatori chimici, cosmetici, tecnologici, dimostrativi). Per altro verso, è de-individualizzato, reso inerte e meccanico, smaterializzato negli incontri online. Per un verso, è un confine da potenziare con applicazioni biotecnologiche per aumentarne le prestazioni fisiche, sessuali e cognitive. Per altro verso, è rappresentato come vulnerabile ed esposto alla violenza: investito di una serie di norme che decidono quali corpi contano nella scena pubblica e quali vanno lasciati ai margini. Per un verso, è superficie politica che attiva processi di resistenza sociale e trasformazione antropologica<sup>63</sup>; per altro verso, è de-simbolizzato e svuotato di senso, perché non ha in sé niente da significare<sup>64</sup>. Diventa così *l'esperienza dell'espropriazione* all'origine di se stessi.

### 3 IL GENERE COME METAFORA DEL NOSTRO TEMPO

Il costrutto di genere si inserisce nello spirito del tempo — proprio della tarda-modernità occidentale ed euro-americana —, di cui rappresenta una straordinaria metafora, nella misura in cui riflette le tensioni e i paradossi dell'attuale configurazione culturale.

Viviamo infatti in un tempo che dischiude innegabili potenzialità<sup>65</sup> e racchiude dolorose contraddizioni: un tempo di complessità e disorientamento, in cui ci si trova di fronte a una raggiera di possibilità disponibili senza una carta del senso da condividere. Viviamo nel tempo della saturazione e della precarietà: si accumulano stimoli sensoriali, esperienze e relazioni, ma i

legami diventano fluidi, le identità incerte, le comunità illusorie<sup>66</sup>. Viviamo nel tempo del disincanto, «tempo dell'irrisolvibilità delle questioni» e di «perdita del senso di certezza della realtà»<sup>67</sup>, tempo di verità plurime e contraddittorie.

Si oscilla fra l'iperstimolazione e la malinconia (per l'impossibilità a fare il lutto da un'identità amata e perduta); fra il crollo dei garanti metapsichici e metasociali<sup>68</sup> e i tentativi di controllo delle coscienze<sup>69</sup>; tra la vittoria del caos e la tentazione di aggrapparsi a soluzioni tecniche e procedurali, che finiscono per rendere superfluo il processo di simbolizzazione; tra l'individualizzazione dell'esperienza, catturata nel mito narcisistico della soddisfazione individuale, e la standardizzazione delle biografie, dipendenti dalle offerte del mercato<sup>70</sup> e orientate dagli stessi criteri di selezione dei dati<sup>71</sup>.

Il tramonto della società disciplinare, dove il desiderio era opposto alla legge, ha lasciato il posto a una configurazione epocale dove il desiderio diventa legge a se medesimo<sup>72</sup>, (non si sa nulla del proprio desiderio, ma si vuole tutto e subito)<sup>73</sup>, mentre l'ultimo imperativo disponibile comanda di godere del mondo, concepito come termine di appagamento, in rapporto ai propri desideri e fantasie. Tuttavia, l'euforia della sperimentazione sembra culminare nella stanca monotonia del collezionista di sensazioni destinante a un'istantanea obsolescenza<sup>74</sup>.

Del resto, il dominio delle emozioni, sollecitate da un'iperstimolazione cronica e artificiale, alimenta la proliferazione di bisogni e desideri, i quali sono messi al servizio della produzione e consumo delle merci. Se la produzione e il consumo vogliono essere di massa, occorre tendenzialmente abolire ogni limite alla domanda e all'offerta, evitando accuratamente di reprimere o controllare ogni desiderio. Il quale resta schiacciato sull'immediatezza del bisogno e agganciato alla pulsionalità. Di qui la società dei consumi e dello spettacolo<sup>75</sup>.

La cultura gender, a mio parere, è un sintomo di questa configurazione culturale, nella misura in cui non promette alcun approdo certo e si mostra tollerante verso ogni forma di sperimentazione e di pratica. In un momento storico in cui tutte le risposte sembrano avere il sapore amaro della lusinga e dell'inganno, la cultura del genere avverte che *nulla è come appare*.

Ciò produce, almeno apparentemente, un effetto distensivo: bonifica l'ingorgo di stimoli, offrendo l'illusione che ci sia uno spazio svincolato da ogni forma di interdizione e 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), verso uno sfaldamento senza integrazione possibile. Se è vero che nulla è come

appare, come distinguere allora la realtà dal simulacro? Se la realtà ha il volto della finzione, come discernere l'una dall'altra? L'esito è la corrosione della fiducia nella realtà e, prima ancora, in se stessi.

La complessità e inconsistenza del genere ha un effetto di spaesamento: suggerendo che l'identità è illusoria e la realtà inconoscibile, offre l'idea di collocarsi nell'indefinita apertura di possibilità, ma spalanca anche un abisso incolmabile e pervaso di inquietudine. Questa indefinita apertura di pieghe e piani<sup>76</sup> reca forse la traccia dell'anelito all'infinito che ogni creatura umana porta iscritto nel cuore, anelito che qui pare però consegnato al cattivo infinito e al ripiegamento su di sé: non si smette, infatti, di tenere lo sguardo fisso su se stessi, in un movimento di identificazione e dis-identificazione, interminabile, doloroso, annichilente e senza speranza. Non a caso, il manifesto queer di Lee Edelman è intitolato *No future*<sup>77</sup>.

Il soggetto è chiamato allora a stare di fronte all'idea di una fine permanente, nel senso che il dissolvimento delle illusioni non è mai abbastanza radicale. Tuttavia, l'idea che tutto è possibile, equivalente, che tutto è disgregabile in un gioco senza sosta e senza fine, finisce per diventare essa stessa un'illusione — l'ultima di chi vuole smascherarle tutte — che produce un effetto di incantamento, per cui si resta soli a fissare il vuoto di senso. Nel quale si insinuano abili e disincantati mercanti di identità che forniscono ogni segno identitario da acquistare in rapida sequenza e in più rapida sostituzione.

#### 4 ALCUNE QUESTIONI APERTE

Tra le diverse questioni che il genere lascia aperte, mi limito a segnalarne due, che andrebbero approfondite in un modo che qui non mi è possibile fare.

1. La consumazione di ogni costante interna (la conflagrazione dell'identità), come pure di ogni legame stabile, volge la politica del genere verso una forma di *individualismo proprietario*: ciascuno è uguale a ogni altro perché ugualmente irrelato e portatore di diritti da consumare individualmente. A riprova, quando esce dalle Università e diventa un prodotto di massa, il genere viene inteso, tanto dai sostenitori quanto dai detrattori, come la rivendicazione di una libertà individuale senza limiti, alleata alle forze del mercato e alla potenza della tecnoscienza: diventa possibile trasformare il corpo, giocare con la liquefazione dell'identità, sperimentare pratiche e relazioni, fino ad accedere alla produzione industriale di maternità.

Tutto ciò ha un costo molto alto sul piano della psicologia collettiva (con l'aumento di sofferenza psichica legata ai disturbi della personalità e alle dipendenze)<sup>78</sup>, e sul piano sociale (precarietà, disuguaglianze, crisi dei legami sociali). Se, infatti, l'estensione dei diritti e delle possibilità di scelta — guadagnate nel nostro tempo e rivendicate dalla cultura gender — rappresenta un enorme progresso morale, tuttavia, una libertà senza limiti e legami ha un «effetto angosciante e straniante» che produce «un nuovo bisogno di dipendenza dai mediatori di consolazione rassicurante»<sup>79</sup>.

Il compito cui ogni essere umano è messo di fronte è allora quello di trovare *un senso, un centro e un limite alla propria libertà*, senza i quali corpo, genere, identità e relazioni diventano sembianze spettrali che si consumano da sole. Ma senso, centro e limite sono precisamente gli avversari delle componenti più radicali delle teorie del genere.

2. In secondo luogo, occorre osservare che il soggetto del femminismo (o del postfemminismo) di genere è «l'individuo apparentemente neutro sessualmente»<sup>80</sup>. La perdita del valore simbolico e sociale della differenza sessuale riproduce infatti, sotto le spoglie del genere, il dominio del neutro<sup>81</sup>, dal quale le donne si erano affrancate con tanta fatica<sup>82</sup>. Sembra allora che, nelle prospettive di genere, «la sola alternativa alla costruzione patriarcale della sessualità sia [...] rendere la mascolinità e femminilità politicamente irrilevanti»<sup>83</sup>.

Per correggere la curvatura individualista e la frammentazione dei legami sociali, che le culture del genere sembrano esasperare, mi pare opportuno rivolgerci al pensiero della differenza sessuale<sup>84</sup>, il quale ci suggerisce una domanda radicale: *decidiamo di negare la differenza sessuale oppure la traduciamo in cultura e in orizzonte di senso?*<sup>85</sup>

## 5 LA QUESTIONE DELLA DIFFERENZA SESSUALE

La questione della differenza sessuale, come orizzonte di senso e fondamento simbolico della civiltà, richiederebbe un'elaborazione più articolata e compiuta di quella che posso qui svolgere. Rimandando ad altra sede la sua esplorazione, mi limito ad accennare a due direzioni di ricerca.

1. Per prima cosa, intendo la differenza sessuale come un dato (qualcosa che si riceve) e un compito che dura tutta la vita, perché non smette mai di essere detta e di generare senso. Da una parte, è qualcosa di concreto che tutti sperimentiamo; dall'altra, è un mistero che difficilmente si lascia inquadrare in un certo numero di predicati. Per questa ragione, le filosofe della differenza la definiscono come un orizzonte di significazione, una con-

dizione che produce senso, l'apertura di una domanda alla quale si continua a rispondere.

La differenza sessuale esprime l'intreccio e la tessitura fra corpo e parola: il corpo è già tutto permeato dal simbolico, ma il simbolico non avrebbe senso se non si ancorasse al corpo e non si confrontasse con la sua esperienza. Infatti, senza esperienza, il pensiero non regge, specialmente quando parliamo delle relazioni fra di noi. La sfida è perciò doppia: pensare l'esperienza (darle parole e significato) e radicare il pensiero nelle radici affettive, patiche, corporee, materiali, storiche.

Potremmo dire così: l'essere una donna (o un uomo) mi dispone in un certo modo al mondo, anche se non determina il mio essere al mondo, perché è compito della libertà umana stabilire il modo di dare attuazione e significato all'esperienza sessuata. Tuttavia, se il corpo è relazione al mondo, allora non si può non tenerne conto. Appare, per esempio, che l'esperienza corporea di donne e uomini ha ritmi e qualità specifiche. Non è, infatti, la stessa cosa avere a che fare con una sessualità ciclica e dai tempi lunghi o una sessualità tendenzialmente legata all'accelerazione del desiderio; non è la stessa cosa incontrare l'altro nel proprio corpo o fuori di sé, presso un altro corpo; non è lo stesso generare in sé o fuori di sé<sup>86</sup>. Lei ha nel proprio corpo l'esperienza massima della relazione, quella per cui custodisce il desiderio dell'altro e tesse la carne per la creatura piccola. Lui deve imparare ad affidarsi al corpo di lei e a custodirlo dall'esterno, al modo di un grembo psichico. Possono queste esperienze non imprimere delle corrispondenti tonalità emotive e affettive?

Questo non vuol dire che c'è un automatismo nella deduzione dei contenuti dall'esperienza corporea — cosicché non ci sarebbero differenze tra le donne o tra gli uomini —, perché il modo di vivere il corpo dipende dalla tessitura dinamica e personale fra dotazione biologica, mediazioni culturali, esperienza vissuta, condizionamenti subiti e libero senso di sé. Ciascuna/o è chiamata/o a dare senso e respiro all'intreccio di queste componenti.

Il corpo non appare allora come l'iscrizione dei giochi di potere sulla superficie della pelle, ma come un centro d'esperienza. L'esperienza corporea, poi, domanda di essere portata a parola e, in questo modo, mediata ed elaborata. In effetti, se è vero che tutto il mio essere è corporeo, è vero anche che tutto nel mio corpo è pregno di senso, cosicché nulla in un essere umano è soltanto organico, ma tutto è già penetrato di pensiero<sup>87</sup>. Potremmo allora dire che il corpo parla e l'esperienza corporea suscita la parola (senso e linguaggio). «Ciò di cui il corpo parla è che non è niente senza la parola [...], di cui tuttavia il corpo è il solo luogo di espressione»<sup>88</sup>. La ricerca di questa coesistenza armonica e generatrice di significati è il cammino che ogni

essere umano è chiamato a percorrere.

2. Nessuno di noi compie questo cammino da solo o all'interno di relazioni neutre: ciascuno di noi è figlia o figlio (di una madre e di un padre), fratello o sorella, madre o padre (di un figlio o una figlia)... La differenza sessuale infatti si gioca relazionalmente, in quanto rimanda all'alterità sessuale. L'assunzione dell'identità è perciò legata indissolubilmente all'alterità: c'è dell'altro perché c'è del medesimo e c'è del medesimo perché c'è dell'altro. La differenza mi fa uscire da me in vista dell'altro, senza il quale non saprei neppure di essere come sono.

In quanto significante dell'alterità, la differenza sessuale ha a che fare con la coscienza positiva del limite (l'altro non è una mia copia) e con la custodia del mistero (non ho un accesso immediato all'originarietà del suo esperire). Essa è perciò il luogo dove si sperimenta la più radicale, profonda e generativa delle differenze, più originaria della differenza di età, provenienza geografica o ruolo sociale.

Se il genere — come abbiamo visto — vuole proteggere l'indeterminatezza che connota l'essere umano (il non-del determinato che l'essere umano è), ma, per farlo, apre un abisso all'interno del sé, nel gioco di spossessamento e automutilazione «delle tradizionali insegne di genere»<sup>89</sup>, la differenza sessuale apre un orizzonte relazionale ben più profondo. Benché segno del limite corporeo (o forse proprio perché segno del limite corporeo), essa è anche soglia inaccessibile e condizione per aprire il futuro: è l'orizzonte dove l'altro si rivela e dove attendo di incontrarlo. In reciprocità. Si tratta di un cammino che dura fino all'ultimo respiro, dove si sperimentano giubilo e solitudine, opacità e aperture luminose. E dove l'alleanza fra uomini e donne può far avanzare il livello di civiltà.

#### NOTE

1. Secondo il filosofo spagnolo Paul B. Preciado, nato Beatriz Preciado, John Money rappresenta per la storia della sessualità ciò che Einstein è stato, nella fisica, per la concezione dello spazio e del tempo. P.B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'età farmacopornografica* (2008), Fandango, Roma 2015, p.102.
2. Cfr. J. Money - G. Hampson - J.L. Hampson, *Hermaphroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychologic Management*, «Bulletin of the Johns Hopkins Hospital», 97 (1955), pp. 301-319; J. Money - P. Tucker, *Essere uomo, essere donna. Uno studio sull'identità di genere* (1978), Feltrinelli, Milano 1980.

3. R. Stoller, *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York 1968, p. VII. Tutte le traduzioni dai testi originali sono mie.
4. La sociologa femminista inglese Ann Oakley (1944) è la prima, nel 1972, ad applicare alle scienze sociali la distinzione guadagnata da Stoller fra «imperativi biologici» ed «eredità culturale», distinzione che la studiosa utilizza per differenziare la stabilità (*constancy*) del sesso e la variabilità (*variability*) del genere, allo scopo di favorire un riassetto dei rapporti fra i sessi. Cfr. A. Oakley, *Sex, Gender and Society* (1972), Gower/Maurice Temple Smith, Hants 1985, p. 16.
5. C. Pateman, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna* (1988), Moretti & Vitali, Bergamo 2015, p. 329.
6. Cfr. anche K. Millett, *La politica del sesso*, Rizzoli, Milano 1971; S. Firestone, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica* (1970), Guaraldi, Firenze 1971.
7. G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, in R. Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210.
8. G. Rubin, o.c., p. 179.
9. Il tabù dell'omosessualità è considerato da Rubin come anteriore al tabù dell'incesto, posto da Claude Lévi-Strauss a fondamento delle società umane. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (1947), Feltrinelli, Milano 2003.
10. G. Rubin, o.c., p. 204.
11. Sul corpo come banale e irrilevante, cfr. anche C. Delphy, *L'ennemi principal 1. Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 1998; Ead., *L'ennemi principal 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris 2002; F. Picq, *féministe, encore et toujours*, Indigène, Montpellier 2012.
12. Una posizione simile è sostenuta da Catherine MacKinnon, secondo la quale il genere è «il significato sociale del sesso», risultante dalle relazioni di potere, nell'ambito della sessualità, attraverso l'oggettivazione sessuale delle donne, rese funzionali e complementari al desiderio maschile. Secondo l'autrice, perciò, le relazioni di potere precedono e producono le differenze di genere. C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of State*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1989, p. 113.
13. J.W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, «The American Historical Review», 91, 5, (1986), pp. 1053-1075, la citazione si trova a p. 1067. Cfr. anche Ead., *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York 1988.
14. L. Nicholson, *Interpreting gender*, in L. Nicholson - S. Seidman (eds), *Social postmodernism. Beyond identity policy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1995, p. 40 ss.
15. A ben vedere, la critica della Scott appare come la coerentizzazione della posizione di Rubin: se, infatti, il corpo è irrilevante, non ha più senso riconoscerlo come vincolo e centro d'esperienza.
16. L. Nicholson, o.c., p. 42.

17. Secondo la Nicholson, il femminismo radicale statunitense (Firestone, Millett, Rubin, MacKinnon), il movimento ginocentrico americano dell'etica della cura o della funzione materna (Carol Gilligan e Nancy Chodorow) e il pensiero francese della differenza sessuale (Luce Irigaray) sarebbero alcune varianti del fondazionalismo biologico. Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Feltrinelli, Milano 1991; N. Chodorow, *La funzione materna. Psicanalisi e sociologia del ruolo materno* (1978), La Tartaruga, Milano 1991; L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna* (1974), Feltrinelli, Milano 2010; Ead., *Questo sesso che non è un sesso* (1997), Feltrinelli, Milano 1990.
18. J. Scott, *Gender and the Politics of History*, cit, p. 2.
19. J. Butler, *Scambi di genere. Identità sesso e desiderio* (1990), Sansoni, Milano 2004, pp. 10-11.
20. «Questa produzione di un sesso prediscorsivo andrebbe intesa come effetto dell'apparato della costruzione culturale soprannominato genere» (J. Butler, *Scambi di genere*, cit., p.11). «Il sesso, posto come anteriore alla costruzione culturale [di genere], in virtù di questo suo essere posto, diventa l'effetto stesso di questa posizione» (J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"* [1993], Feltrinelli, Milano 1996, p. 3, traduzione modificata).
21. M. Mikkola, *Feminist Perspectives on Sex and Gender*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender/>, ultimo accesso: 31 gennaio 2019.
22. Cfr. A. Fausto-Sterling, *The Five Sexes: why Male and Female are not enough*, «The Sciences», (1993), pp. 20-24; Ead., *The Five Sexes Revisited*, «The Sciences», (2000), pp. 19-23.
23. Questo non significa — nella prospettiva di Butler — che i corpi non abbiano un'esistenza eccedente a ogni tentativo di significarli, ma significa che non si può accedere al dato corporeo in modo immediato, dovendoci affidare alle possibilità discorsive già da sempre socialmente mediate. Ma è proprio l'eccedenza del corpo che consente la resistenza e la sovversione delle mediazioni dominanti.
24. Cfr. L. Bereni - S. Chauvin - A. Jaunait - A. Revillard, *Introduction aux études sur le genre*, De Boeck Supérieur, Bruxelles 2012, in particolare pp. 8-55.
25. L. Nicholson, o.c., p. 61.
26. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. XXXVI.
27. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. 195, cfr. anche p. 99: il genere è «una messa in scena che costituisce performativamente l'apparenza della sua stessa fissità interna».
28. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. 10.
29. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. 195.
30. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. 191.
31. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. 196.
32. J. Butler, *Melanconia di genere/identificazione rifiutata*, in M. Dimen - V. Goldner (eds.), *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 J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. 191.

33. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p.195.
34. E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualité*, Puf, Paris 2008, p 123.
35. Cfr. D. Lanzarotta, *Corpi ad arte. La Drag Queen e l'illusoria consistenza del genere*, Ombre corte, Verona 2014.
36. Scrive Butler: «sia che ci si riferisca a “turbolenze di genere” o “mescolanza di genere” o “transgender” o “genere incrociato”, si sta già affermando che il genere si muove ben oltre quel binarismo naturalizzato» (J. Butler, *La disfatta del genere* [2004], Meltemi, Roma 2006, p. 69).
37. P.B. Preciado, o.c., p.107.
38. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. 24.
39. J. Butler, *Scambi di genere*, o.c., p. 192.
40. K. Lennon, *Feminist Perspectives on the Body*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-body/>, ultimo accesso: 31 gennaio 2019.
41. J. Butler, *La disfatta del genere*, o.c., p. 39.
42. J. Butler, *La disfatta del genere*, o.c., p. 33.
43. J. Butler, *La disfatta del genere*, o.c., p. 39.
44. J. Butler, *La disfatta del genere*, o.c., p. 39.
45. J. Butler, *La disfatta del genere*, o.c., p. 56.
46. P.B. Preciado, cit., p. 102.
47. Cfr. L. Fantone, *Al di là del legame biologico. Fare famiglie non-etero tra questioni di trasparenza e scambio di materiali riproduttivi*, in G. Giuliani - M. Galetto - C. Martucci, *L'amore ai tempi dello tsunami. Affetti, sessualità, modelli di genere in mutamento*, Ombre corte, Verona 2015, pp. 54-66. Della gestazione per altri ho trattato più ampiamente in S. Zanardo, *Sulla maternità surrogata*, in C. Vigna (a cura di), *Il dovere dell'ospitalità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 91-99.
48. J. Butler, *La disfatta del genere*, o.c., p. 61.
49. Il termine inglese queer significa letteralmente strano, bizzarro, obliquo, deviante, ma è anche usato come insulto diretto contro gli omosessuali (checca, finocchio, frocio). Riconoscendosi in questo termine, la comunità queer si vuole riappropriare dell'insulto per farne uno strumento di resistenza e d'azione.
50. Cfr. A. Jagose, *Queer Theory: an Introduction*, New York University Press, New York 1996; F. Di Stefano, *Il corpo senza qualità. Arcipelago queer*, Cronopio, Napoli 2010; L. Bernini, *Apocalisse queer. Elementi di teoria antisociale*, ETS, Pisa 2013.
51. K. Espineira - M.-Y. Thomas - A. Alessandrini, *La Trans-yclopédie. Tout savoir sur les transidentités*, éditions des Ailes sur un Tracteur, 2012, p. 224.
52. Cfr. L. Bernini - F. Zappino, *Quale futuro per il soggetto queer? Un dialogo*, in J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (1997), Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 209-243. La comunità queer non crede alla promessa di un futuro più giusto, ma coglie in quest'idea l'illusione di una sutura che vorrebbe rimediare alla ferita originaria di una dis-identificazione permanente.
53. M.H. Bourcier, *Queer zones. Politiques des identités sexuelles et des savoirs*, Editions Amsterdam, Paris 2006.

54. «Non c'è nulla in particolare cui esso [il queer] si riferisca necessariamente. È un'identità senza un'essenza» (D.M. Halperin, *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, New York 1995, p. 62).
55. L. Borghi, *Assemblaggi affettivi. L'amore al tempo del quantoqueer*, in G. Giuliani - M. Galetto - C. Martucci, *L'amore ai tempi dello tsunami*, o.c., p. 212.
56. E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualité*, o.c., p. 136.
57. Dovremmo qui richiamare il cyberfemminismo di Donna Haraway e la decostruzione dell'umanesimo, ad opera del femminismo postumanista di Rosi Braidotti, secondo le quali le biotecnologie hanno già modificato in modo radicale e senza ritorno il nostro concetto di essere umano. D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1991), Feltrinelli, Milano 2018; R. Braidotti, *Il postumano* (2103), DeriveApprodi, Roma 2014; cfr. anche F. Alfano Miglietti, *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Mondadori, Milano 2008.
58. D. Lanzarotta, cit., p. 134.
59. P.B. Preciado, cit., p. 40.
60. P.B. Preciado, cit., p. 48.
61. «Il potere opera attraverso una molecola che finisce per integrarsi nel nostro sistema immunitario, il silicone prende la forma dei seni, un neurotrasmettitore modifica il nostro modo di percepire e agire, un ormone esercita la sua azione sistemica sulla fame, il sonno, l'eccitazione sessuale, l'aggressività o la decodificazione sociale della nostra femminilità e mascolinità» (P.B. Preciado, cit., p. 71).
62. P.B. Preciado, cit., p. 115.
63. «Il cambiamento che ha luogo in me [nell'assunzione di testosterone] è la mutazione di un'epoca» (P.B. Preciado, cit., p. 21).
64. «Nessuno dei sessi che incarnano possiede densità ontologica e, nonostante ciò, non c'è altro modo di essere corpo» (P.B. Preciado, cit., p. 120).
65. Tra queste: il tramonto delle forme rigide di controllo sociale e morale, l'ampliamento nella sfera delle libertà individuali, dei diritti e dell'uguaglianza di trattamento.
66. A. Giddens *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne* (1992), il Mulino, Bologna 1995; U. Beck - E. Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore* (1990), Bollati Boringhieri, Torino 1996.
67. J. Butler, *La disfatta del genere*, o.c., pp. 209 e 212.
68. R. Kaës, *Il malessere* (2012), Borla, Roma 2013. Per garanti metapsichici si intendono i riferimenti identitari, le marche simboliche, le rappresentazioni del mondo che strutturano l'esperienza psichica, il processo di soggettivazione e il lavoro di simbolizzazione; per garanti metasociali si intendono le cornici che «inquadrano, contengono e regolano le formazioni sociali e culturali» (pp. 142-143). Cfr. anche Id., *Il disagio del mondo moderno e la sofferenza del nostro tempo. Saggio sui garanti metapsichici*, «Psiche», 2 (2005), pp. 57-66.
69. Secondo Bernard Stiegler, il controllo non avviene attraverso la censura, ma attraverso la stimolazione e captazione del tempo della coscienza (B. Stiegler,

- Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale* [2006], Orthotes, Napoli-Salerno 2012).
70. L'individuo — slegato dall'esperienza corporea, relazionale, materiale — diventa l'«unità di produzione del sociale nel mondo della vita» e l'«archetipo della società del mercato del lavoro pienamente sviluppata». (U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità* [1986], Carocci, Roma 2016, rispettivamente p. 188 e p. 181).
  71. B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* (2008), Orthotes, Napoli-Salerno, 2014.
  72. R. Madera, *Le nuove patologie della civiltà dell'accumulazione*, in Id., *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, IPOC, Milano 2013, p. 47.
  73. Kaës, *Il malessere*, o.c., p. 51.
  74. Z. Bauman, *Gli usi postmoderni del sesso* (2001), il Mulino, Bologna 2013.
  75. La bibliografia su questo punto è immensa. Mi limito a citare R. Madera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2012; C. Vigna - R. Fanciullacci (a cura di), *La vita spettacolare. Questioni di etica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, in particolare i saggi dei curatori: C. Vigna, *Gloria e vanagloria. Una indagine ontoetica*, pp. 11-23 e R. Fanciullacci, *Il dominio dello spettacolo sulle forme dell'esperienza. Un confronto con Guy Debord*, pp. 93-146.
  76. Cfr. la figura del rizoma in G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), Castelvecchi, Roma.
  77. L. Edelman, *No future. Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham-London 2004.
  78. A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società* (1998), Einaudi, Torino 2010.
  79. P. Sequeri, *Logos, legami e affetti. Intersezioni etiche della teo-logia*, in F. Botturi - C. Vigna (a cura di), «Affetti e legami», *Annuario di Etica*, 1, (2004), p. 96.
  80. C. Pateman, cit., p. 279.
  81. F. Collin, *La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, in G. Duby - M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento* (1992), Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 306-343.
  82. Il linguaggio del genere rischia di condannare le donne a sparire. Che senso avrebbero un pensiero e una politica delle donne se donne è un termine caduto in disuso, perché sottoposto al pericolo di essere naturalizzato?
  83. C. Pateman, cit., p. 279. «A chi giova questa nuova forma di neutro?». Risponde la filosofa Chiara Zamboni: «l'organizzazione economica ha bisogno di identità facilmente interscambiabili, senza radici. Tanto più le identità sono sminuzzate, slegate dai legami materiali, storici, tanto più sono "libere" di essere adoperate [...]. Le tante identità indifferenti sono più facilmente interscambiabili nel lavoro. Non importa che siano donne, uomini, di questa o di quella nazionalità, l'importante è che si assumano gli stessi rischi di prevaricazione» C. Zamboni, *Un movimento che si scrive passo passo*, in Diotima, *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017, p. 19.

84. I luoghi di elaborazione teorica e di pratica politica del pensiero italiano della differenza sessuale sono La libreria delle donne di Milano e la Comunità filosofica Diotima di Verona. Cfr. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987; Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987. Cfr. anche L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre* (1991), Editori Riuniti, Roma 2006; Ead., *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, a cura di Riccardo Fanciullacci, Orthotes, Napoli-Salerno 2011.
85. Riprendo questa domanda da Luisa Muraro. Cfr. L. Muraro, *La differenza sessuale c'è*, "lectio" di Luisa Muraro, Milano, 29 marzo 2015, consultabile in <http://www.27esimaora.corriere.it>; cfr. anche Ead., *Un tentativo di fare chiarezza nelle confuse polemiche intorno alla cosiddetta teoria del cosiddetto genere*, 26 settembre 2015, in <http://libreriadelledonne.it>.
86. Cfr. L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due. Chiavi per una convivenza universale* (2004), Baldini Castoldi, Milano 2006; Ead., *Oltre i propri confini*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.
87. La sapienza cristiana ci dice che è l'anima che contiene il corpo (e non il corpo che contiene l'anima). Ciò significa che la qualità dell'anima si stampa nelle espressioni corporee; ed è per questo che non si può sfiorare il corpo dell'altro senza toccarne anche l'intimità. Cfr. C. Vigna - S. Zanardo, *La persona. Corporeità e interiorità*, in Fondazione Zoé, *La comunicazione della salute. Un manuale*, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 5-9.
88. E. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité*, Albin Michel, Paris 1999, p. 47.
89. L'idea è espressa da D. Lanzarotta, cit., p. 134.

© 2018 Susy Zanardo & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)