

di esposizione, in cui si rivela qualcosa in più di quello che si desidera, non vi è transfert. E di certo questa rivelazione non può essere attuata intenzionalmente, poiché si colloca sempre a una certa distanza critica dall'intenzione stessa. È possibile osservare questa dinamica nella confessione, al cuore della pratica psicoanalitica: rivelare sempre qualcosa di più o di diverso da ciò che si intende, e offrire questa parte sconosciuta di sé a un altro per poi riceverla nuovamente secondo modalità non anticipabili. Se questo momento di confessione appartiene anche alla psicoanalisi, non significa necessariamente che esso ci renda vulnerabili al controllo di un'altra persona, come aveva inizialmente sostenuto Foucault. Nella sua rilettura di Cassiano, Foucault afferma che la verbalizzazione comporta un certo spossamento, una sorta di rinuncia dell'attaccamento al sé, ma non per questo, un sacrificio totale di tale attaccamento. Il momento *relazionale* struttura la narrazione, in maniera che uno parli a (o in presenza di, a volte malgrado) un altro. Inoltre, il sé non viene rivelato in un momento come questo, ma piuttosto elaborato attraverso il linguaggio in un modo nuovo durante la conversazione. In questo scenario del linguaggio, entrambi gli interlocutori scoprono che ciò che dicono eccede, in qualche modo, il loro controllo, ma non per questo è totalmente fuori controllo.

Se il parlare è una forma di agire, e parte di ciò che sta per essere formato è il sé, allora la conversazione è un modo per costruire qualcosa insieme e diventare diversi; durante questo scambio si realizzerà qualcosa, ma nessuno saprà cosa o chi si starà formando sino a opera compiuta.

IX. FINE DELLA DIFFERENZA SESSUALE?

Non sono sicura che il cambio di millennio costituisca un indicatore autorevole per l'ultima parola sui nostri tempi – né, chiaramente, sul tempo del femminismo. Tuttavia può essere importante fare una verifica della collocazione temporale del femminismo, anche quando questo tentativo di riflessione si trova a essere necessariamente compromesso.

Nessuna di noi è nella posizione di poter fornire una visione globale del femminismo e nemmeno una definizione inopinabile del concetto di "femminismo". Dal mio punto di vista, ad esempio, penso che possa essere esaustivo affermare che, in via generale, le femministe cercano di ottenere una maggiore eguaglianza sostanziale tra donne e uomini e un'organizzazione politica e sociale improntata a un ideale di maggiore giustizia. Tuttavia, quando ci addentriamo in un qualsiasi argomento più specifico, per considerare cosa vogliamo e come potremmo agire, ci troviamo subito messe a confronto con l'ambiguità dei termini di cui dobbiamo servirci. Emergono ad esempio, fra tutti i concetti politici, enormi divergenze sul significato di "eguaglianza" – se essa implichi che uomini e donne debbano essere trattati in maniera interscambiabile, ecc... Il movimento della *Parité*, in Francia, ha obiettato contro questa nozione di eguaglianza dati gli svantaggi sociali subiti dalle donne nell'attuale situazione politica. Si potrebbe di certo argomentare allo stesso modo sul concetto di "giustizia", e sui mezzi per ottenerla. La giustizia corrisponde per caso a "trattamento giusto"? E cosa significa "trattamento giusto"? La giustizia è per caso distinta dal concetto di eguaglianza? E qual è la sua relazione con il concetto di "libertà"? Quali sono le libertà desiderabili, e come facciamo a valutarle in questi termini? E che dire

poi del disaccordo tutto femminile circa la definizione di "libertà sessuale", e della possibilità di una sua formulazione significativa, a livello internazionale? A questi argomenti controversi si aggiungano poi i costanti interrogativi su cosa sia una "donna", sulla possibilità di un "noi" comprensivo, su "chi" possa dirlo e in nome di "chi".

Il femminismo ci sembra dunque permeato da una coltre di confusione concettuale tale da renderlo incapace di fissare i termini di un'agenda politica efficace. Il totale disinteresse per le questioni razziali e per le crescenti diseguaglianze economiche nel mondo da parte della corrente femminista euro-americana, ad esempio, continua ovunque a revocare in dubbio le potenzialità politiche del movimento. Negli Stati Uniti, l'abuso da parte della destra conservatrice delle teorie sulla molestia sessuale, nei suoi giri di vite sul sesso nei luoghi di lavoro, dovrebbe rappresentare un problema serio per il femminismo di sinistra. Ma, a dirla tutta, è proprio la relazione tra il femminismo e la sinistra a costituire un'altra faccenda complicata, dal momento che ora sbucano forme di femminismo di sinistra che sostengono le peculiari potenzialità imprenditoriali delle donne, usando strumentalmente modelli di auto-espressione e di emancipazione politica propri di un periodo precedente del movimento.

Vi sarebbero poi innumerevoli altri motivi per disperare, ma credo che queste siano tra le questioni irrisolte più interessanti e feconde dell'inizio di questo secolo. Il femminismo non prevede una gamma condivisa di premesse da cui procedere, in maniera logica, nella costruzione di un programma politico. Al contrario, si tratta di un movimento che procede attraverso una costante riletture critica delle sue premesse, nel tentativo di chiarire il proprio significato e iniziare a negoziare le interpretazioni conflittuali e l'insopprimibile cacofonia democratica della sua identità. In qualità di evento democratico, il femminismo ha dovuto abbandonare la supposizione dell'esistenza di idee unanimemente condivise, abbracciando la convinzione comune che tutti i valori più cari siano e rimangano questioni politicamente aperte. Nel dire questo, sembra quasi che io sostenga che il femminismo, perso nella riflessione su se stesso, non possa costruire nulla, né supera-

re questo momento auto-riflessivo per impegnarsi più attivamente nel mondo. Al contrario, è proprio nel farsi di una prassi politica impegnata che emergono queste forme di disaccordo interno. E vorrei anche sottolineare che resistere al desiderio di risolvere questo contrasto in unità è precisamente ciò che mantiene vivo il movimento.

La teoria femminista non è mai totalmente separata dal movimento femminista. La teoria non avrebbe alcun contenuto se non esistesse un movimento e quest'ultimo, nelle sue varie direzioni e forme, è sempre stato coinvolto nel processo teorico. La teoria, per il femminismo, è un'attività che non rimane circoscritta all'ambito accademico: essa prende forma ogni qualvolta viene immaginata una nuova possibilità, si realizza un'auto-riflessione collettiva, emerge una disputa su valori, priorità e linguaggio. Credo sia molto importante superare il timore di una critica immanente e mantenere il valore democratico di un movimento che può contenere, senza addomesticarle, interpretazioni contraddittorie su questioni fondamentali. Essendo io una rappresentante tardiva della seconda ondata del femminismo, mi approccio a esso con la convinzione che non si debbano accogliere premesse che non siano state dibattute in un contesto globale. E quindi, per ragioni pratiche e politiche, non è possibile ricavare alcun valore da dispute che costringono al silenzio. Le domande sono: qual è il modo migliore di attuarle e predisporle il più produttivamente possibile, e agire in maniera da riconoscere l'irreversibile complessità di ciò che siamo?

In questo saggio propongo di analizzare una serie di termini che sono entrati in conflitto tra loro: *differenza sessuale*, *genere* e *sessualità*. Il titolo dello scritto potrebbe forse indicare che io stia per annunciare la fine della differenza sessuale nella sua presunta fattività, o in quanto parametro teorico utile all'interno del femminismo. Proporrei invece di intendere il mio titolo come la citazione di una domanda scettica, che chi si occupa di genere o di sessualità spesso si pone, una sfida che desidero comprendere

e alla quale cerco di dare una risposta. Il mio scopo non è vincere una disputa, ma cercare di capire perché i termini sono così importanti per coloro che li utilizzano, e come sia possibile riconciliare un insieme di questioni considerate vitali, qualora si trovino in conflitto. Il mio interesse è rivolto alle ragioni teoriche addotte in favore dell'uso di una cornice teorica piuttosto che un'altra, ragioni che divengono possibilità istituzionali che l'uso di certi termini alternativamente apre e preclude nei vari contesti. Non pongo la domanda sulla fine della differenza sessuale per auspicarne la realizzazione. E non intendo nemmeno elencare le ragioni per cui sono persuasa che questa cornice, o questa "realtà", a seconda di come la consideriate, non valga più la pena di essere perseguita. Credo che per molti la realtà che struttura la differenza sessuale non possa essere ignorata, contrastata, e nemmeno ragionevolmente rivendicata. Essa è forse più simile allo sfondo necessario alla possibilità del pensiero, del linguaggio e dell'essere un corpo nel mondo. Chi ne dubita mette in discussione la struttura stessa che rende possibile l'argomentazione. A volte si liquida il problema con un po' di ironia: pensiamo di poter fare a meno della differenza sessuale, ma è proprio il nostro desiderio di sbarazzarcene a rappresentare un'ulteriore prova della sua persistenza ed efficacia. I difensori della differenza chiudono la questione ricorrendo alla famosa "ribellione" femminile elaborata dalla psicoanalisi, e in tal modo la protesta è sconfitta ancor prima di essere articolata. Sfidare la nozione di femminilità rappresenta un atto assolutamente femminile, una ribellione che può essere interpretata come la prova dell'esistenza di ciò che cerca di contestare. La differenza sessuale deve essere quindi concepita come una cornice per la quale si è già sconfitte in partenza? Qualunque cosa si possa dire contro di essa, costituisce una prova indiretta del fatto che essa struttura ciò che affermiamo. La differenza sessuale esiste forse in un senso primario, come ciò che incombe sulle differenziazioni primarie o sul destino strutturale da cui procede ogni significazione?

Luce Irigaray chiarisce che la differenza sessuale non è un fatto, non rappresenta alcun tipo di fondamento, né il "reale" refrattario del linguaggio laciano. Si tratta, al contrario, di una questione tutta interna ai nostri tempi; una questione instabile e

irrisolta che non è ancora, o forse mai, stata formulata in termini di rivendicazione. La sua presenza non assume una forma reale e strutturale, tuttavia persiste come qualcosa che suscita interrogativi, che rimane non del tutto chiarita e non del tutto spiegabile. Se si tratta di un problema dei nostri tempi, come Irigaray sottolinea in *Etica della differenza sessuale*¹, non è dunque un problema fra tanti ma, piuttosto, un momento particolarmente denso di irrisolvibilità all'interno del linguaggio, un momento che segna l'attuale orizzonte di un linguaggio che è il nostro. Esattamente come Dru-cilla Cornell, Irigaray ha in mente un'etica che non deriva dalla differenza sessuale, ma rappresenta un interrogativo posto proprio dai termini della differenza sessuale stessa: come è possibile attraversare questa alterità? Come è possibile attraversarla senza avvertirla, senza addomesticarne i termini? Come restare in sintonia con ciò che vi è di perennemente instabile in questa questione?

Irigaray, dunque, non argomenta né *contro* la né *a favore* della differenza sessuale: offre piuttosto un modo per riflettere sulla domanda che essa pone, sulla domanda che *rappresenta*, la cui irrisolvibilità segna una particolare traiettoria storica per coloro che si pongono tale domanda. Gli argomenti pro e contro costituirebbero dunque numerose indicazioni del persistere di questo interrogativo, una persistenza il cui status, essa sostiene, non è eterno, ma è proprio di *questi tempi*. Secondo Irigaray si tratta di un interrogativo peculiare alla modernità, che segna la modernità stessa. Esso inaugura una determinata problematica del tempo, per il quale non c'è in vista una risposta, e che apre la via a un'epoca di irrisolvibilità, contrassegnando questo tempo dell'irrisolvibilità come tipicamente nostro.

Credo che per molte di noi questo sia un momento triste per il femminismo, forse anche di sconfitta. Un amico mi ha chiesto cosa stessi insegnando nel mio corso di teoria femminista, e mi sono ritrovata a rispondere che la teoria femminista non ha altra funzione se non quella di replicare alle critiche nei confronti del femminismo! E con ciò non intendo auspicare un rafforzamento difensivo dei termini e degli impegni, un promemoria di quanto già

1 Cfr. L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.

sappiamo, ma qualcosa di completamente diverso, qualcosa come una sottomissione all'esigenza di una riarticolazione, un'esigenza emersa dalla crisi. Vorrei sottolineare che non ha senso ancorarsi a paradigmi teorici, a terminologie settarie per esporre le ragioni del femminismo sulla base della differenza sessuale o per difendere tale nozione contro le rivendicazioni di genere, di sesso, di razza o in difesa degli studi culturali. Ho iniziato con Irigaray perché credo che il suo appello alla differenza sessuale rappresenti qualcosa di diverso da una giustificazione. La differenza sessuale non è un dato, né una premessa, né un fondamento su cui costruire una teoria femminista; non si tratta di qualcosa che una volta analizzato si arriva poi a conoscere; al contrario, trattandosi di un *quesito* che esige una ricerca femminista, essa rappresenta qualcosa che non può essere del tutto enunciato, che disturba la grammatica dell'enunciazione stessa, e rimane, in maniera più o meno permanente, da interrogare.

Quando Irigaray si riferisce alla questione della differenza sessuale come a una problematica dei nostri tempi, pare riferirsi alla modernità. Confesso di non sapere bene cosa "la modernità" rappresenti, ma so per certo che molti intellettuali si danno molto da fare con questo termine – per difenderlo, per rigettarlo. Chi viene considerato in disaccordo con la modernità (o anche oltre la modernità, e dunque "postmoderno"), viene identificato di solito come colui o colei che mette in discussione o distrugge concetti quali "ragione", "individuo", "autenticità", "universalità" e "visione progressiva della storia". Ciò che mi colpisce sempre di queste generalizzazioni è che si suppone che "mettere in discussione" significhi "demolire" (anziché, ad esempio, "rinvigorire") e che alla posizione della domanda stessa non venga mai offerto molto gioco intellettuale. Mettere in discussione tali termini significa forse dismetterli? Significa che il Super Io del postmodernismo intellettuale li ha banditi o ne ha proclamato l'esaurimento e la fine? O forse, più semplicemente, significa che essi non hanno più la funzione di un tempo?

Alcuni anni fa ebbi l'occasione di discutere il libro di Leo Bersani, *Homos*. Mi accorsi che egli dubitava di poter affermare che le "lesbiche" fossero "donne" e lo rassicurai dicendogli che nes-

suno aveva proibito l'uso di questo termine. Personalmente non ho alcun problema a usare questi concetti generali e più avanti, in questo saggio, tenterò di analizzare come sia possibile continuare a interrogare, e *al contempo* utilizzare, i termini dell'universalità. Se la nozione di "soggetto", ad esempio, non costituisce più qualcosa di indiscutibile, né una presupposizione, ciò non significa che esso non voglia dire nulla per noi o che non debba più essere espresso. Al contrario, significa che questo termine non è più un fondamento solido su cui basiamo le nostre costruzioni teoriche, né la premessa inindagata di ogni argomentazione politica. Ma significa anche che esso è tornato a essere oggetto di attenzione teorica, qualcosa di cui ci sentiamo costretti a rendere conto. Suppongo che ciò mi collochi, sulla linea di demarcazione fra moderno e postmoderno, in quel luogo di mezzo in cui tali termini rimangono in gioco, ma non sono più irrinunciabili.

Altre e altri hanno sostenuto che tutti i termini-chiave della modernità si basano sull'esclusione delle donne e dei non-bianchi, e che sono stati elaborati per fini classisti, e con forti interessi coloniali. Ciò che vorrei aggiungere però, sulla scia di Paul Gilroy in *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, è che la lotta a queste esclusioni molto spesso finisce col riappropriarsi proprio dei termini della modernità, precisamente al fine di inaugurare il proprio trionfale ingresso *nella* modernità, così come al fine di trasformarne i suoi parametri. Così, non è raro che la libertà giunga a significare quello che non aveva mai significato prima e la giustizia, ad abbracciare quanto non poteva essere contenuto nella sua precedente formulazione².

Detto questo, così come i termini escludenti della modernità possono essere usati per fini progressisti, anche i termini progressisti possono essere utilizzati con intenti regressivi. I termini che usiamo all'interno di un movimento politico non sono da considerarsi strategicamente inutilizzabili solo perché li usano le destre, o altre forze politiche, con intenti – ad esempio – misogini. Le parole non sono mai definitivamente e totalmente confinate a un unico

² Per un'analisi più completa dell'opera di Gilroy su questo argomento, cfr. cap. XI, *infra*.

uso. Lo scopo della riappropriazione è proprio quello di illustrare come certi termini, così spesso compromessi, siano vulnerabili a una inaspettata possibilità di progressione; essi non appartengono a nessuno in particolare e assumono una vita e una funzione che eccedono gli usi a cui sono stati consapevolmente destinati. Non devono essere considerati semplicemente come oggetti contaminati, troppo strettamente collegati alla storia dell'oppressione, ma neppure come i detentori di un significato puro, distillabile dai diversi utilizzi in ambito politico. Sembra che il compito sia quello di costringere i termini della modernità ad abbracciare coloro che tradizionalmente hanno escluso, laddove l'inclusione non operi per addomesticare e neutralizzare i nuovi termini ammessi, che dovrebbero invece rimanere problematici per la concezione esistente della politica, esporre i limiti delle sue pretese di universalità e obbligare a un radicale ripensamento dei suoi parametri. Per un termine che ne è stato convenzionalmente escluso, entrare a far parte di una comunità politica significa porsi come minaccia alla sua coerenza, mentre per la comunità significa sopravvivere a tale minaccia senza tuttavia annullare il termine. Esso inaugurerebbe allora una diversa temporalità per la politica, assegnandole un futuro sconosciuto, suscitando timore in coloro che cercano di sorvegliarne i confini stabiliti. Qualora si dia una modernità senza propositi fondanti, si tratterà di una modernità i cui termini chiave non potranno essere assicurati in anticipo, e che assumerà in politica la forma di un futuro mai totalmente prevedibile, una politica di speranza e inquietudine.

Il desiderio di precludere l'apertura del futuro può essere forte, in quanto tale apertura porta con sé la minaccia di una perdita, la perdita del senso di certezza sulla realtà delle cose. È importante, tuttavia, non sottovalutare la forza di un tale desiderio di forclusione e il potenziale politico dell'ansietà. Questa è una delle ragioni per cui si ritiene pericoloso porre determinate domande. Immaginiamo la situazione in cui si legga un libro e si pensi: *non posso pormi le domande che vi sono formulate, poiché ciò significherebbe insinuare un dubbio nelle mie convinzioni politiche, cosa che comporterebbe la loro dissoluzione*. In questi momenti, la paura di pensare, la paura del dubbio, diviene la difesa mora-

lizzante della politica. E la politica rischia di trasformarsi in ciò che esige un certo anti-intellettualismo. Rifiutarsi di riconsiderare le proprie convinzioni politiche significa optare per una posizione dogmatica a prezzo sia della vita sia delle proprie idee.

Porre in questione un termine, come "femminismo" ad esempio, vuol dire chiedersi quale sia il suo ruolo, quali investimenti comporti, quali fini si proponga di raggiungere e quali alterazioni subisca. La vita mutevole di un termine non ne preclude l'impiego. La sua discutibilità comporta forse che non si possa più utilizzare, e che si possano utilizzare solamente i termini di cui si ha già la piena padronanza³? Com'è che interrogarsi su un termine equivale a proibirlo? Perché a volte si ha la sensazione che qualora un termine venga rimosso dalla sua originaria collocazione non si sarà più in grado di vivere, di sopravvivere, di usare il linguaggio e di parlare di se stessi? Che tipo di garanzia esercita questa certezza fondativa e di quale sorta di terrore è foriera? È forse perché termini come "soggetto" e "universalità", nel registro linguistico del fondamento, "devono" essere assunti *moralmente*, secondo la forma di un imperativo e, al pari di alcune interdizioni morali, assumono la forma di una protezione contro ciò che più spaventa? Non siamo forse paralizzate da una sorta di compulsione morale che ci trattiene dall'interrogare i termini, affrontando il rischio di vivere i termini che poniamo in questione⁴?

Al fine di mostrare come il feticismo dei principi e dei metodi rischi a volte di intralciare l'analisi della cultura politica contingente, propongo di considerare come il tentativo di assicurare una base teorica alla lotta politica sia spesso interpretabile come contrario al percorso di certi significanti politici fondamentali all'interno della cultura politica contemporanea. A mio avviso il più fuorviante ha a che fare con lo status del termine "genere"

3 Ringrazio Homi Bhabha per le nostre discussioni in merito.

4 Su questo punto, rimando al mio *Parole che provocano. Per una politica del performativo* (1997), Raffaello Cortina, Milano 2010.

in relazione al femminismo, da un lato, e agli studi lesbici e gay, dall'altro. Rimasi sorpresa, forse ingenuamente, nell'apprendere dai colleghi di *queer studies* che, secondo una metodologia proposta per gli studi gay e lesbici, si ritiene che il femminismo abbia come oggetto di ricerca il *genere*, mentre gli studi lesbici e gay abbiano come "proprio" oggetto il *Sesso* e la *sessualità*. Essi affermano che il genere non debba essere confuso con la sessualità – e il che mi sembra anche corretto sotto un profilo analitico; tuttavia, provate a immaginare il mio shock quando il Vaticano annunciò che il termine "genere" avrebbe dovuto essere bandito dal programma delle Organizzazioni non Governative delle Nazioni Unite (ONG) sulla condizione delle donne, poiché non si trattava d'altro che di un sinonimo di "omosessualità"⁵! A questo si aggiunga il fatto che alcune fra le mie colleghe nell'ambito della teoria femminista rifiutano il concetto di "genere". Esse sostengono che "differenza sessuale" sia preferibile a "genere", in quanto la "differenza sessuale" indica una differenza "fondamentale", mentre invece genere si riferisce a qualcosa di "mutevole" o di "costruito".

La conferenza delle Nazioni Unite sulla condizione delle donne che si è svolta a Pechino nel 1995 ha presentato tuttavia un altro tipo di sfida agli impegni accademici. In particolare, qual è lo status delle rivendicazioni universali nel campo dell'operato dei diritti umani internazionali? Sebbene molte femministe sostengano che l'universale sia sempre il manto sotto cui si cela un certo imperialismo epistemologico, indifferente alle componenti e alle differenze culturali, appare indiscutibile il potere retorico della rivendicazione di universalità per i diritti all'autonomia sessuale e i relativi diritti all'orientamento sessuale nell'ambito dei diritti umani internazionali.

Consideriamo in primo luogo l'uso sorprendente del termine "genere" nel contesto delle Nazioni Unite. Il Vaticano non solo ha denunciato il termine come il nome in codice per l'omosessualità, ma ha anche insistito che il linguaggio della piattaforma organiz-

5 Cfr. *La Chiesa si prepara alle guerre dei 5 sessi*, «la Repubblica», 20 maggio 1995, p. 11.

zativa deve far ritorno alla nozione di "sesso", in un palese tentativo di garantire la solidità del legame tra femminilità e maternità, in quanto necessità naturalmente e divinamente prestabilita. Verso la fine di aprile del 1995, durante i preparativi della conferenza delle ONG a Pechino – chiamati *prepcom* – diversi Stati membri, sotto la guida della Chiesa cattolica, hanno cercato di cancellare la parola "genere" dalla Piattaforma d'Azione, sostituendola con la parola "sesso". Alcuni del comitato preparatorio lo definirono «un offensivo e umiliante tentativo di rovesciare le conquiste fatte dalle donne, di intimidirci e impedire ulteriori progressi»⁶. Essi hanno inoltre sottolineato:

non riusciranno a farci tornare al concetto "la biologia è il destino", che cerca di definire, confinare e ridurre le donne e le ragazze alle loro caratteristiche fisiche sessuali. Non lasceremo che ciò accada – non nelle nostre case, nei nostri luoghi di lavoro, nelle nostre comunità e nazioni, e di sicuro non alle Nazioni Unite, da cui le donne in tutto il mondo si aspettano diritti umani, giustizia e guida.

La dichiarazione osserva che:

il significato della parola "genere" si è evoluto differenziandosi dalla parola "sesso" per esprimere la realtà del ruolo e dello status di donne e uomini in quanto socialmente costruiti e soggetti a cambiamenti. Nel presente contesto, il termine "genere" riconosce i molteplici ruoli che le donne ricoprono nell'arco delle nostre esistenze, la diversità dei nostri bisogni, interessi, capacità, esperienze di vita e aspirazioni [...] il concetto di "genere" è radicato nell'attuale discorso sociale, politico e giuridico, esso è stato integrato nella pianificazione concettuale, nel linguaggio, nei documenti e nei programmi del sistema delle Nazioni Unite. L'immissione di prospettive di genere in ogni aspetto delle attività delle Nazioni Unite rappresenta il maggior impegno preso nelle passate conferenze e deve essere riaffermato e rafforzato nel corso della quarta conferenza mondiale⁷.

6 *IPS: Honduras Feminists and Church*, Interpress Service, 25 maggio 1995.

7 *Report of the Informal Contact Group on Gender*, 7 luglio 1995.

Questa disputa ha portato Russel Baker, giornalista del «New York Times», a chiedersi se il termine genere non abbia soppiantato la nozione di sesso al punto che ci ritroveremo presto a confessare di aver fatto “genere” con qualcuno!

Mentre nella discussione alle Nazioni Unite il termine veniva messo in rilievo come codice per l'omosessualità, l'ambito circoscritto della teoria *queer* e del femminismo stava prendendo una diversa direzione, o perlomeno così pareva. L'analogia offerta dai teorici *queer* impegnati nelle definizioni metodologiche, in cui si afferma che il femminismo si occupa del genere e gli studi lesbici e gay, di sesso e di sessualità, sembra lontana da quel dibattito. Ma è sorprendente notare che in un caso il genere sta per omosessualità e nell'altro indica invece il suo opposto.

Non mi sto limitando solo a puntualizzare la triste mancanza di sincronia del dibattito accademico con l'uso politico contingente di questi termini; vorrei anche sottolineare che lo sforzo di prendere le distanze dal genere contrassegna due movimenti politici che sono per molti versi in opposizione fra loro. Nel dibattito internazionale, il Vaticano denuncia l'uso del termine “genere” perché 1) rappresenta un nome in codice per l'omosessualità, oppure perché 2) offre all'omosessualità un modo per essere intesa come un genere fra gli altri, minacciando di crearsi un posto fra maschile, femminile, bisessuale e transessuale o, più verosimilmente, di sostituire *in toto* sia il maschile sia il femminile. Il timore del Vaticano – che a riguardo cita Anne Fausto-Sterling – è che l'omosessualità comporti una proliferazione dei generi, («la Repubblica» sostiene che negli Stati Uniti il numero dei generi sia salito a cinque: maschile, femminile, lesbico, omosessuale e transessuale). Questa concezione dell'omosessualità come moltiplicatrice dei generi sembra basarsi sulla convinzione che gli omosessuali si siano in qualche modo allontanati dal loro sesso, e che, diventando omosessuali, abbiano cessato di essere uomini o donne e che il genere, per come lo concepiamo, sia radicalmente incompatibile con l'omosessualità; in effetti, è talmente incompatibile che l'omosessualità deve diventare un genere proprio, rimuovendo così del tutto l'opposizione binaria tra maschile e femminile.

Curiosamente, dunque, il Vaticano condivide un certo presupposto con coloro che vorrebbero trasformare gli studi *queer* in una metodologia distinta dal femminismo: mentre il Vaticano teme che la sessualità minacci di allontanare il sesso dalla funzione riproduttiva e dall'eterosessualità obbligatoria, coloro che accettano la divisione metodologica tra teoria *queer* e femminismo avanzano l'ipotesi che la sessualità possa eccedere e rimpiazzare il genere. Ed è l'omosessualità, in particolare, a fare a meno del genere. Le due dimensioni non sono solo scindibili, ma mantengono una tensione che implica la loro reciproca esclusione, consentendo alle sessualità *queer* di aspirare a una vita utopica che ecceda il genere, come ha abilmente suggerito Bidy Martin⁸. Il Vaticano cerca di decostruire il genere nel tentativo di riabilitare il sesso, mentre la teoria *queer* cerca di decostruirlo al fine di porre in primo piano la sessualità. Il Vaticano teme la scissione tra sessualità e sesso, poiché essa introduce una nozione di pratica sessuale non circoscritta ai fini riproduttivi, in apparenza naturali. E in questo senso sembra che il timore del Vaticano nei confronti del genere rifletta quello relativo alla separazione tra sessualità e sesso, che è quanto teme anche la teoria *queer*, la cui metodologia, a ogni modo, persino in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, insiste su “sessualità e sesso”⁹. Anche queste concezioni bandiscono il genere, ma solo perché esso rappresenta il femminismo e la sua presunta eterosessualità.

In entrambi i contesti, i dibattiti si focalizzano sulla terminologia e sui due interrogativi, se il termine “genere” possa essere accolto nel linguaggio di base delle conferenze delle ONG, e se l'espressione “orientamento sessuale” possa far parte del linguaggio finale delle deliberazioni della conferenza delle Nazioni Unite. (La risposta al primo è sì; mentre al secondo è no, ma il linguaggio concernente l'autonomia sessuale fu ritenuto accettabile). Termini come “genere”, “orientamento sessuale” e anche

8 Cfr. B. Martin, *Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary*, in «differences», 6, 2-3, 1994, pp. 100-125.

9 Cfr. H. Abelove, M.A. Barale, D. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New York 1993.

“universalità” vennero pubblicamente contestati proprio per quello che avrebbero potuto significare, e nel luglio del 1995 fu indetta una conferenza straordinaria delle Nazioni Unite per giungere a una comprensione del significato di “genere”.

La mia opinione, tuttavia, è che sia non solo impossibile pervenire a una definizione univoca di “genere”, ma che soprattutto sia molto più importante affinare la nostra capacità di tracciare i percorsi di questa parola nel senso comune. Nel termine “genere” convergono vari interessi contrastanti. Si pensi all’esempio statunitense, dove genere è spesso percepito come un modo per neutralizzare la dimensione politica del femminismo, e dove ha assunto la forma di un contrassegno puramente discorsivo per maschile e femminile, concepiti in quanto costruzioni analizzabili anche al di fuori della cornice femminista o come semplici autoproduzioni, alla stregua di manufatti culturali. Persino l’introduzione di programmi di Studi di genere è diventato un modo per legittimare forme di sapere-potere accademico, ma anche un rifiuto di impegnarsi in polemiche contro il femminismo, così come l’introduzione di tali programmi nei corsi di laurea degli atenei dell’Europa dell’Est, dove la vittoria “sul” femminismo è connessa alla vittoria sull’ideologia di Stato marxista (secondo la quale, infatti, gli obiettivi femministi sarebbero stati raggiungibili solo a condizione della realizzazione del comunismo).

Come se questa lotta intestina alla sfera del genere non bastasse, la sfida della prospettiva teorica anglo-europea in ambito accademico getta dubbi sull’efficacia di un termine concepito esclusivamente come costruito sociologico. Il genere viene dunque contrastato in nome della differenza sessuale, proprio perché favorendo una concezione di maschile e femminile in quanto costrutti sociali rimuove, o se non altro sminuisce, lo status *simbolico* della differenza sessuale e la specificità politica del femminile. Mi riferisco ad esempio alle critiche che sono state mosse al concetto di genere da parte di Naomi Schor, Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz e altre.

Al tempo stesso, la differenza sessuale non è evidentemente nelle grazie di alcuni paradigmi dominanti all’interno della teoria *queer*. In verità, anche quando la *queer theory* tenta di decretare l’anacronismo del femminismo, quest’ultimo viene descritto come un pro-

getto inequivocabilmente dedicato al genere. E anche nel contesto degli studi critici sulla razza [*critical race studies*] penso si trovino pochi riferimenti alla differenza sessuale come termine¹⁰.

Ma cos’è, dunque, questa differenza sessuale? Non è mera fatticità, ma neppure un suo effetto; se è di natura psichica, ciò significa che è anche di natura sociale, in un senso che non è ancora stato elaborato – in molti studi recenti, d’altronde, si tenta di indagare come la struttura della psiche individuale sia implicata nelle dinamiche di potere sociale. Come dobbiamo comprendere dunque questa congiuntura, o questa disgiuntura, e cosa ha a che fare con la teorizzazione della differenza sessuale?

La mia posizione è che i dibattiti sulla priorità teorica della 1) differenza sessuale sul genere, 2) del genere sulla sessualità, 3) della sessualità sul genere sono tutti attraversati da un altro tipo di problema, ossia il problema che la differenza sessuale sottopone alla nostra attenzione, e cioè l’instinguibile impossibilità di stabilire confini certi fra il “biologico” e lo “psichico”, il “discor-

10 Mentre nel femminismo i concetti base di “donna” e di “*womanist*” sono centrali, nell’opera di Kimberle Crenshaw e Mari Matsuda, l’accento è invece posto sul punto di vista epistemologico di coloro che sono strutturalmente subordinati ed emarginati per la loro appartenenza razziale. L’accento sulla natura sociale di tale subordinazione è pressoché assoluto, tranne per alcuni tentativi psicoanalitici di delineare i meccanismi psichici della discriminazione razziale, secondo i quali divenire “razzializzati” rappresenta un modo dell’interpellanza dalle enormi conseguenze psichiche. La centralità di quest’ultimo aspetto va ricercata, penso, in ciò che ha rappresentato un autentico ritorno a Fanon all’interno degli studi contemporanei sulla razza. E qui l’accento non è posto esclusivamente sul sociale, in un senso limitato, ma si basa su un immaginario socialmente articolato, che è alla base di una straordinaria produzione delle aspettative razziali, dell’alienazione visiva e dei meccanismi viscerali del significante razziale. Dove la differenza sessuale viene introdotta, come accade ad esempio nell’opera di Rey Chow, è al fine di sottolineare le conseguenze misogine della resistenza di Fanon al razzismo. Più di recente, Homi Bhabha, in un’analisi fanoniana del soggetto maschio bianco, ha suggerito che la scissione debba essere intesa in termini di paranoia omofobica, una paranoia in cui la relazione minacciata e proiettiva con l’alterità preclude a un tempo l’omosessualità e la differenza sessuale.

sivo” e il “sociale”. Ad esempio: se il Vaticano cerca di sostituire “genere” con “sesso” è fondamentalmente perché desidera ribiologizzare la differenza sessuale – ossia, ristabilire una nozione di riproduzione biologicamente ristretta, in quanto destino ontologico e sociale delle donne. Se Rosi Braidotti, però, insiste perché si faccia ritorno alla differenza sessuale, il suo appello è chiaramente molto diverso da quello del Vaticano; se per lei la differenza sessuale è una differenza irriducibile alla biologia e anche alla cultura, o alle costruzioni sociali, allora come dobbiamo intendere il registro ontologico della differenza sessuale? Forse la sua caratteristica ontologica consiste proprio nel rifiuto di qualsiasi determinazione permanente¹¹. La differenza sessuale, infatti, non è né totalmente data, né totalmente costruita: è entrambe le cose. Questa sua costitutiva “parzialità” resiste a ogni senso di “partizione”: la differenza sessuale opera come un chiasmo, ma i termini che si accavallano e creano confusione non riguardano tanto il maschile e il femminile, quanto la stessa problematica della costruzione. Ciò che è costruito precede necessariamente la costruzione; e tuttavia non possiamo avere accesso a questo momento antecedente se non attraverso la costruzione stessa.

Per come mi sembra di capirla, la differenza sessuale rappresenta il luogo in cui si formula e riformula, si *fa* e si *disfa*, l’interrogativo concernente la relazione tra il biologico e il culturale – dove deve e può essere posto, ma dove non può, propriamente parlando, trovare risposta. Concepita come un concetto marginale, la differenza sessuale possiede dimensioni psichiche, fisiche e sociali che non possono quasi mai essere confuse l’una con l’altra, ma che alla fine non possono nemmeno, proprio per tale ragione, essere del tutto distinte. La differenza sessuale dunque vacilla, come un confine che oscilla e richiede la riarticolazione di quei termini senza alcun intento finalistico? Essa non è una cosa, una realtà, una presupposizione, ma piuttosto una richiesta di riarticolazione che mai svanisce né mai del tutto appare?

11 Questo mi è stato suggerito dall’intervento di Debra Keates sulla differenza sessuale in *Psychoanalysis and Feminism: A Critical Dictionary*.

Come influisce questo modo di concepire la differenza sessuale sulla nostra comprensione del genere? Per genere intendiamo forse quella parte della differenza sessuale che si *manifesta* socialmente (il genere rappresenta dunque l’estremità sociale nella differenza sessuale), come ciò che è negoziabile, costruito – esattamente quello che il Vaticano tenta di restituire al “sesso” – e opposto al “naturale”, laddove il naturale viene raffigurato come stabile e non negoziabile? Il progetto del Vaticano non è forse tanto irrealizzabile esattamente quanto quello di creare il genere *ex nihilo*, attingendo da fonti culturali o da una qualche forma di leggendaria volontà? Il tentativo della teoria *queer* non è forse quello di annullare il genere, o di relegarlo a un passato obsoleto in quanto oggetto di un altro tipo di indagine – femminista, ad esempio? Non si tratta forse del tentativo di distillare la differenza sessuale, scindendola radicalmente dalla sessualità? Per quanto mi riguarda, la regolazione del genere ha sempre fatto parte del progetto normativo eterosessista: pertanto, insistere sulla drastica separazione di “genere” e “sessualità” significa mancare l’opportunità di analizzare criticamente questa particolare funzione del potere sociale, il quale è notoriamente omofobico¹².

12 Ho esposto altrove le mie perplessità teoriche rispetto a questo modo di concepire la relazione disgiuntiva tra genere e sessualità. Cercherò tuttavia di fare un breve riepilogo dei termini di questa discussione. Sebbene “sesso e sessualità” vengano presentati come gli oggetti propri degli studi lesbici e gay, ed è stata fatta un’analogia con il femminismo il cui oggetto sarebbe il “genere”, mi sembra che la maggior parte della ricerca femminista non rientri in questa descrizione. Il femminismo insiste, in gran parte, sul fatto che le relazioni sessuali e di genere, pur non essendo fra loro connesse in modo causale, sono strutturalmente collegate in maniera importante. Un femminismo esclusivamente focalizzato sul genere fraintende anche la recente storia del femminismo, in molti modi.

La storia della politica sessuale radicale femminista viene cancellata dalla caratterizzazione propria del femminismo:

1. le varie posizioni antirazziste sviluppate all’interno delle prospettive femministe, secondo le quali il genere non è più centrale della razza, o non più centrale della posizione coloniale, o della classe – la totalità dei movimenti femministi, femminismo socialista, postcoloniale e

Da più parti, fra loro eterogenee, lo sforzo di associare il genere a deprecabili propositi femministi prosegue lungo altre linee. In un'inquietante cooptazione del linguaggio anti-imperialista, il Vaticano si è spinto fino al punto di suggerire che il genere sia un prodotto delle tendenze decadenti all'interno del femminismo occidentale, imposte alle "nazioni del terzo mondo", un'espressione spesso usata in modo intercambiabile con il termine "paesi in via di sviluppo".

Benché sia chiaro che il genere è diventato un autentico motivo di lotta per alcune organizzazioni femministe alla conferenza delle Nazioni Unite del 1995, esso ha scatenato ancora più tensione come questione quando un gruppo di donne dell'Honduras ha

del Terzo Mondo – non rappresentano più la parte centrale o propria dell'attenzione femminista;

2. la versione del genere e della sessualità fornita da Catharine MacKinnon viene considerata come paradigmatica del femminismo. "Genere", per lei, è espresso dalle categorie di "donne" e "uomini", le quali riflettono e istituzionalizzano posizioni di subordinazione e dominazione all'interno di una configurazione sociale della sessualità, che viene sempre presupposta come eterosessuale; la violenta opposizione femminista alla sua opera viene esclusa dalla definizione corrente di femminismo;

3. il genere viene ridotto al sesso (e talvolta all'attribuzione di sesso), reso fisso o "assegnato", e si perde di vista la controversa storia della distinzione sesso/genere;

4. l'operazione normativa del genere nella regolazione della sessualità viene negata;

5. la contestazione sessuale delle norme di genere non rappresenta più un "oggetto" di analisi all'interno di entrambe le prospettive, dal momento che attraversa e confonde i campi stessi di analisi che questa affermazione metodologica degli studi lesbici e gay si sforza di tenere separati.

Le differenze di rilievo tra le femministe che fanno uso della categoria di genere e quelle che rimangono all'interno della cornice della differenza sessuale vengono fatte sparire da questa formulazione, intellettualmente insostenibile, di quello che è il femminismo. Come si dovrebbe intendere la storia del femminismo di colore, la diffusa capacità di intersecazione del suo progetto, qualora si dovesse accettare quella che rappresenta una preoccupazione femminista esclusivamente bianca per il genere, concepito come una categoria analitica isolata?

mosso delle obiezioni sulla nomina di una delegazione cristiana ultraconservatrice per la rappresentanza del governo onduregno alla conferenza di settembre. Presieduta da Oscar Rodriguez, presidente della Conferenza episcopale latino-americana, la delegazione tentava di opporsi a un tipo di femminismo definito come "occidentale", e trovava però opposizione in alcuni movimenti popolari all'interno del paese, incluso il *Women's Rights Centre* dell'Honduras¹³. Quindi l'apparato statale, unitamente a quello ecclesiastico, si appropria di un linguaggio imperialista anti-culturale al fine di togliere il potere alle donne nel proprio paese. A prescindere dall'affermazione secondo cui la conferenza di Pechino rappresentasse un femminismo sinonimo di «una cultura di morte», che concepisce la «maternità come schiavitù», questa forma non ancora specificata di femminismo sosteneva anche che le questioni affrontate alla conferenza di Pechino presentassero un falso femminismo. (Anche il Vaticano, nella sua missiva apologetica del proprio patriarcalismo, cercò di distinguere fra un femminismo votato all'essenza della dignità delle donne e un femminismo che vorrebbe distruggere la maternità e annullare la differenza sessuale.) Sia Rodriguez sia il Vaticano presero inoltre di mira anche i «generi innaturali», omosessuali e transessuali. Il *Women's Rights Centre* (CDM) replicò sottolineando di non essere interessato alla distruzione della maternità, ma alla lotta per la liberazione delle madri dagli abusi, e che oggetto dell'attenzione della conferenza di Pechino non erano i «generi innaturali» ma gli «effetti dei piani di aggiustamento strutturale della condizione economica delle donne e la violenza nei loro confronti». Significativamente, il gruppo cristiano in rappresentanza dell'Honduras era anche dichiaratamente anti-abortista: è chiaro, dunque, che stabilisse nessi significativi tra i generi innaturali, l'annientamento della maternità e la promozione dei diritti all'aborto.

Alla fine, si acconsenti che il genere rientrasse nel linguaggio del programma, per quanto il termine "lesbica" dovette rimanere fra parentesi (in senso proprio). A San Francisco vidi, infatti, alcune delegate impegnate nei preparativi della conferenza che indos-

13 InterPress Third World News Agency, www.ips.org.

savano delle magliette con su scritto "lesbica", proprio fra parentesi. Com'è ovvio, si suppone che le parentesi abbiano la funzione di segnalare un linguaggio ancora controverso, l'inesistenza di un accordo circa il corretto uso di quella parola. Ma è altresì lecito supporre che le parentesi alleggeriscano la parola del proprio potere, mettendo in discussione la sua ammissibilità: esse presentano il termine come un'espressione composta diacriticamente, che acquista una sorta di ipervisibilità in virtù della propria discutibilità.

La parola "lesbica" da questa forma fra parentesi arrivò a essere totalmente eliminata dal linguaggio. Ma il successo di tale strategia sembrò solo alimentare il sospetto che potesse riapparire ad altri livelli linguistici: attraverso la parola genere, attraverso il discorso della maternità e i riferimenti all'autodeterminazione sessuale, e persino nella generica espressione «altra condizione», di cui potevano essere violati i diritti; «altra condizione» – una condizione che non poteva essere nominata in modo diretto, la quale tuttavia designava le lesbiche mediante l'ambiguità dell'espressione: la condizione che è "altra", quella di cui non si può parlare, che è stata resa indicibile, *una condizione che non è una condizione*.

Nella cornice discorsiva di questa conferenza internazionale, appare cruciale chiedersi cosa metta in relazione i diritti delle lesbiche con la produzione di generi innaturali, la soppressione della maternità e l'introduzione di una cultura di morte (presumibilmente "contraria alla vita", modo in cui le destre cercano di stigmatizzare ciò che in realtà significa solo "diritto di scelta"). Chiaramente, coloro che si oppongono ai diritti delle lesbiche su questa base (o su altre) presumono che le lesbiche non possano essere madri; e se lo sono, stanno semplicemente tentando di macchiare la purezza della maternità. *Amen*.

È importante tuttavia notare che in questo scenario esiste una molteplicità di questioni contemporaneamente in gioco, e non facilmente scindibili. La supposizione che il termine "genere" rappresenti un nome in codice per l'omosessualità, che l'introduzione del termine "lesbica" equivalga a introdurre un nuovo genere, un genere innaturale, connesso alle lotte femministe per il diritto alla riproduzione, il cui risultato sarà la distruzione della maternità, è al contempo irriducibilmente omofobica e misogina. Inoltre,

le argomentazioni avanzate dall'alleanza Stato-Chiesa, a cui ha fatto eco anche la delegazione statunitense, sui diritti sessuali in quanto effetto di imposizioni occidentali, vennero efficacemente sfruttate per ridimensionare e contenere le pretese del movimento popolare delle donne latino-americane, che voleva avere funzioni rappresentative alla conferenza. Ci troviamo dunque di fronte a un incremento del potere ideologico clericale-statale nei confronti dei movimenti delle donne proprio attraverso l'appropriazione del loro discorso anti-imperialista.

Al di là e contro questa alleanza Chiesa-Stato, che ha cercato di riabilitare e difendere la purezza etnica tradizionale nel tentativo di ostacolare le rivendicazioni dell'autonomia sessuale, durante gli incontri nacque un'alleanza tra femministe che cercavano un linguaggio che sostenesse il diritto alla riproduzione e alla libertà dagli abusi all'interno del matrimonio e, al contempo, che sostenesse i diritti delle lesbiche.

Significativamente, in entrambe le conferenze sull'orientamento sessuale, coloro che organizzavano gli incontri non si sono fatte scudo del termine "genere", come aveva insinuato il Vaticano; "orientamento sessuale", pur essendo un termine bizzarro da un punto di vista sia giuridico sia medico, e "lesbica" sono divenuti parte del linguaggio utilizzato dalla *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* per stabilire solide basi a partire dalle quali le violazioni dei diritti umani contro le donne sono riconoscibili.

Ciò che mi sembra degno di nota, tuttavia, è che la conferenza delle Nazioni Unite ha raggiunto un consenso unanime sul linguaggio. Il linguaggio ha un'importanza retorica, poiché rappresenta il consenso internazionale predominante sulla questione e può essere utilizzato da agenzie governative e non governative nei vari paesi per promuovere politiche conformi a quanto affermato nel paragrafo 96 della Piattaforma di Azione della conferenza:

I diritti umani delle donne includono il loro diritto ad avere il controllo e la possibilità di decidere liberamente e responsabilmente sulle questioni legate alla loro sessualità, inclusa la salute sessuale e riproduttiva, libere da costrizioni, da discriminazioni e da violenze.

Una relazione paritaria tra donne e uomini, in materia di rapporti sessuali e riproduttivi, incluso il totale rispetto dell'integrità della persona, richiede rispetto reciproco, comune accordo e responsabilità condivise per quanto concerne il comportamento sessuale e le sue conseguenze.

Sembra infine importante interrogarsi sulla condizione dello stesso linguaggio dell'ONU, un linguaggio che si presume sia il frutto di un consenso internazionale, probabilmente non unanime ma che tuttavia si suppone rappresenti un accordo su quelle che sono rivendicazioni universalmente accettabili e diritti pensati per essere universali. Ciò che viene ammesso all'interno del termine "universale" dipende da un "consenso" che sembra mettere in crisi buona parte della forza dell'universalità stessa, ma forse non è così. Il processo presuppone che non si possa stabilire una volta per tutte ciò che verrà, o meno, incluso in un linguaggio universalmente valido, né prevedere oggi quale forma prenderà in futuro. Le deliberazioni ONU sono diventate il luogo di un rituale pubblico che articola e riarticola il consenso sui confini dell'universalità.

Il significato del concetto di "universale" si rivela culturalmente mutevole e le sue specifiche articolazioni culturali contrastano la sua pretesa di avere uno status transculturale. Questo non significa che non si debba fare alcun riferimento all'universale o che esso rappresenti per noi qualcosa di irrealizzabile. La sua messa fra parentesi significa solamente che vi sono condizioni culturali per la sua articolazione che non sono sempre le stesse e che esso acquista significato proprio grazie a queste condizioni, tutt'altro che universali. Questo è un paradosso cui andrà incontro ogni ingiunzione ad adottare un atteggiamento universale: poiché è altamente possibile che in una cultura si consideri che un certo numero di diritti siano conferiti universalmente mentre in un'altra che quegli stessi diritti segnino invece il limite dell'universalizzazione – secondo quello slogan che suona pressappoco così: «se garantiamo certi diritti a certe categorie di persone andremo a colpire le fondamenta dell'universale così come lo conosciamo». Ciò mi si è rivelato con particolare chiarezza nel contesto dei diritti umani lesbici e gay, in cui "universale" rappresenta un termine

contestato, in cui i vari governi e i principali gruppi manifestano dubbi sulla possibilità di includere lesbiche e gay nell'"umano" e i loro presunti diritti nelle attuali convenzioni, che stabiliscono la portata dei diritti ritenuti universali.

Non mi sorprende che il Vaticano faccia riferimento alla possibilità di definire i diritti delle lesbiche come "anti-umani". Non è nemmeno da escludere che ciò non corrisponda al *vero*. Ammettere la Lesbica nella sfera dell'universale potrebbe comportare il dissolvimento dell'Umano, almeno nella sua forma presente; potrebbe però anche significare immaginare l'umano al di là dei suoi limiti convenzionali. In questo caso la nozione di universalità non rappresenta una base su cui costruire, né una supposizione da cui procedere; si tratta piuttosto di un termine che è divenuto inammissibile, che minaccia di comprendere nell'umano proprio l'"altro" in opposizione al quale l'umano si è costruito. In questo senso, attraverso quest'uso più radicale, l'"universalità" agisce in modo contrario, distruggendo i fondamenti che sono stati convenzionalmente accettati in quanto fondamenti. L'"universalità" diviene così anti-fondativa. Affermare una serie di diritti come universali, anche quando le convenzioni che governano la sfera dell'universalità precludono proprio tale affermazione, significa al contempo annullare il concetto di universale e ammettervi quello che ha rappresentato la sua "costitutiva esterioresità", realizzando perciò il contrario di qualsiasi atto di assimilazione a una norma *esistente*. Vorrei sottolineare che tale affermazione corre il fertile rischio di provocare ed esigere una radicale riarticolazione dell'universalità stessa, costringendo l'universale fra parentesi entro un fondamentale senso di inconoscibilità della propria essenza e di ciò che potrebbe includere in un futuro non totalmente predeterminato.

Essere esclusi dall'universale e avanzare tuttavia rivendicazioni a partire dai suoi termini comporta una contraddizione performativa di un certo tipo. Si potrebbe apparire stolti e autolesionisti, come se queste rivendicazioni potessero incontrare solo derisione; oppure la scommessa potrebbe funzionare in un'altra maniera, rivedendo ed elaborando gli standard storici di universalità appropriati al movimento futuro della stessa democrazia. Affermare che l'universale non è ancora stato articolato significa sostenere

che il “non ancora” appartiene alla comprensione dell’universale stesso: ciò che rimane “irrealizzato” dall’universale è ciò che lo costituisce essenzialmente. L’universale inizia ad articolarsi proprio attraverso la sfida alla sua formulazione *esistente*, una sfida che proviene da coloro che esclude, che non hanno alcun diritto di occupare la posizione del “chi”, i quali esigono tuttavia che l’universale in quanto tale li includa. In tal senso, ciò che viene escluso costituisce il limite contingente dell’universalizzazione. Nel caso citato, le parentesi sono state tolte da “lesbica” solo per essere poste a “altra condizione”, la condizione di ciò che rimane altro per il linguaggio comune. È questa alterità a istituire ciò che è esprimibile nel linguaggio, che dimora ai suoi margini e minaccia di entrarvi con sostituzioni che non sono sempre percepibili. Sebbene il termine genere non sia stato il mezzo attraverso cui l’omosessualità è entrata a far parte del linguaggio ufficiale delle Nazioni Unite, la libertà sessuale si addiceva davvero a tale termine, un registro che per un po’ ha riunito lesbiche e donne eterosessuali, che ha dato valore all’autonomia e rifiutato di far ritorno a qualsiasi nozione di destino biologico. Il fatto che la libertà sessuale del soggetto femminile abbia sfidato l’umanesimo sotteso all’universalità indica che si potrebbero prendere in considerazione le forme sociali, come la famiglia patriarcale eterosessuale, che ancora sottendono le nostre concezioni “formali” di universalità. Sembra quasi che l’umano debba diventare estraneo a se stesso, persino mostruoso, per riacquistare umanità a un altro livello. Questo umano non sarà “uno”, in verità, non avrà una forma definitiva, ma sarà impegnato nella perenne negoziazione della differenza sessuale, secondo modi che non hanno un effetto naturale o necessario sull’organizzazione sociale della sessualità. Nel sottolineare che questa rimarrà una questione persistente e aperta, intendo suggerire di non avere alcuna fretta di dare una definizione inconfutabile di differenza sessuale, e che preferisco lasciare la faccenda aperta, problematica, irrisolta, e promettente.

Una replica a In metamorfosi di Rosi Braidotti

In metamorfosi è il terzo libro di teoria femminista di Rosi Braidotti¹⁴, dopo *Dissonanze* e *Soggetto nomade*; si tratta del primo di due volumi, il secondo dei quali sta per essere pubblicato da Polity Press.

Prima di entrare nei dettagli, cerchiamo di prendere in considerazione ciò che questo libro vuole ottenere. In primo luogo, *In metamorfosi* si propone di mettere assieme le concezioni di Deleuze sul corpo e sul divenire e la prospettiva femminista della differenza sessuale e del divenire donna, attraverso un pregevole lavoro di critica filosofica, culturale e cinematografica e soffermandosi ampiamente, in particolare, sui modi in cui i confini tra i corpi, le macchine e gli animali vengono a confondersi, in determinate condizioni sociali di produzione e consumo. *In metamorfosi*, in secondo luogo, tenta non solo di difendere energicamente le posizioni di Luce Irigaray, ma anche, in modo a volte pedagogico, di offrire ai suoi lettori altre categorie di interpretazione del pensiero della nota filosofa femminista. Il testo, nonostante le obiezioni deleuziane nei confronti della prospettiva psicoanalitica, si serve inoltre di un’interpretazione psicoanalitica del soggetto, che mette in rilievo la non-coincidenza del soggetto con la propria costituzione psichica, la persistenza di un desiderio inconscio e la struttura culturale e sociale dei propositi inconsci. Il testo mantiene tuttavia una certa fiducia nel mantenimento della psicoanalisi come cura per determinati tipi di sofferenza psichica.

Avremmo indubbiamente ragione se, scorrendo l’indice di questo libro, ci venisse da pensare che è piuttosto difficile mettere insieme Deleuze e Lacan, e che è senz’altro problematico assoggettare entrambi a un’interpretazione femminista che insiste sulla supremazia della differenza sessuale, o anche che è un lavoro difficile quello di combinare tali riflessioni teoretiche con l’analisi della cinematografia pop. Eppure, *In metamorfosi* riesce a realizzare un particolare sincretismo di vedute che agisce al servizio di una filosofia afferma-

14 Cfr. R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, a cura di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano 2003.

tiva che non solo tenta di contrastare la logica del negativo associata a Hegel, ma prevede la possibilità di un attivismo che non poggi necessariamente su un'ontologia liberale del soggetto.

Rosi Braidotti ci offre poi una complessa e accorta critica della tecnologia, rifiutandosi di tessere gli elogi di un passato pre-tecnologico. È convinta che l'approccio filosofico all'origine della vita secondo i criteri della differenza sessuale abbia implicazioni etiche concrete per gli interventi tecnologici sulla vita corporea e riproduttiva. Pur abbracciando il crollo delle distinzioni umanistiche fra animale, umano e macchina, Braidotti ci ammonisce sulla possibilità di poter produrre e trasformare il corpo in *qualsivoglia* direzione. Sebbene la trasformazione sia ciò a cui il testo auspica, e si potrebbe affermare che rappresenti l'evento di questo testo, sarebbe errato pensare che la nomadologia, per come la concepisce Braidotti, o che la funzione della metamorfosi, il mutare letteralmente forma, sia un compito infinito, che può avverarsi senza alcun limite. Vi sono modalità di trasformazione che agiscono sul corpo e attraverso di esso, ma ve ne sono altre, a suo avviso, che cercano di sopraffare la vita del corpo o che eccedono i parametri della differenza corporea. Braidotti cerca di opporsi a queste modalità da un punto di vista etico e politico. Ad esempio, interpretare la "trasformazione" come superamento della differenza sessuale rispecchia l'intento fallologocentrico di usarla come occasione per reinsediare forme di supremazia e autonomia maschiliste e obliterare quindi la differenza sessuale e il dominio simbolico specifico – il futuro simbolico specifico – del femminile. Analogamente, si oppone a qualsiasi resa a un rifacimento tecnologico del corpo che colluda con la somatofobia, in quanto tentativo di sfuggire totalmente alla vita corporea. (A suo avviso, la differenza e il corpo rappresentano non solo le condizioni, ma i veicoli e gli strumenti stessi della trasformazione, senza i quali essa non può aver normativamente luogo).

La concezione di Braidotti della trasformazione non solo stabilisce una relazione con un certo tipo di tradizione filosofica, ma costituisce anche una delle dimensioni più significative del suo personale contributo filosofico. A un tempo teoria dell'attivismo e teoria attiva, la sua visione dell'incarnazione opera sia filosofica-

mente sia politicamente, concependo la trasformazione in entrambi i modi contemporaneamente. Mentre alcuni critici del poststrutturalismo hanno sostenuto l'impossibilità di una *agency* senza un soggetto ben individuato e unitario, Braidotti sostiene invece che l'attività, l'affermazione e la stessa capacità trasformativa provengono da soggetti costituiti in maniera molteplice che agiscono in varie direzioni. La traiettoria teorica braidottiana – che parte da Spinoza e che passa per Deleuze, che include una particolare interpretazione della psicoanalisi e ha forse più di qualche affinità con Nietzsche – sostiene che la volontà di vivere, l'affermazione della vita, ha luogo grazie all'azione della molteplicità. È la stessa interazione dinamica di effetti multiformi a generare la trasformazione. A coloro che obiettano che un agente costituito in maniera multipla sia vago e disunito si dovrebbe dire che per Braidotti la molteplicità è un modo per comprendere il gioco di forze che agiscono l'una sull'altra, generando nuove possibilità di vita. La molteplicità non rappresenta la morte dell'*agency*, ma la sua stessa condizione. Fraintenderemmo forse l'origine dell'azione se mancassimo di comprendere come le varie forze interagiscano e producano la dinamicità stessa della vita.

La trasformazione è dunque il prodotto di un gioco di forze, alcune delle quali sono significativamente inconse, e operano attraverso il corpo, cosicché quando la creatività si manifesta producendo qualcosa di nuovo, si tratta di un'attività che precede la consapevolezza del soggetto, ma che tuttavia non è totalmente al di fuori di esso. Siamo costituiti da qualcosa che viene prima di noi, e questo paradosso offre l'opportunità di articolare un concetto di soggetto irriducibile alla coscienza. Non ci stiamo riferendo a un soggetto dominante – l'individuo liberale che sa e decide consapevolmente le sue azioni – come se fosse solo il soggetto a inaugurare l'azione, libero da qualsiasi tipo di influenza. Se il soggetto si produce nella differenza sessuale, significa, per Braidotti, che vi è un corpo su cui agiscono altri corpi, creando la possibilità di una certa trasformazione. Si tratta di un'induzione alla vita, di una seduzione alla vita, dove la vita stessa non può essere concepita a prescindere dalla trasformazione dinamica a cui cerchiamo di dare una spiegazione.

Questa concezione filosofica possiede una particolare importanza globale e culturale per coloro che cercano di sapere come potrebbe darsi la trasformazione nel contesto delle reti dinamiche globali. Mentre alcuni, di ispirazione marxista ad esempio, potrebbero sostenere che il mondo è la somma di effetti totalizzanti e totalizzati, Braidotti, credo, si opporrebbe a questa inerzia e cercherebbe di sapere come vengano influenzate e prodotte dalle varie reti tecnologiche ed economiche le possibilità di trasformazione. Ma qui ancora una volta occorre capire che tale trasformazione può avvenire solo qualora i processi corporei siano concepiti come la condizione e il luogo della trasformazione stessa. Per Braidotti tali processi devono essere specificati in termini di differenza sessuale. Differenza sessuale è il nome per un simbolico a venire, in grado di valorizzare il non-uno in quanto condizione della vita stessa.

In qualche modo, e senza esserne del tutto consapevole, ho scritto alcuni testi che sono in disaccordo con la posizione espressa da Braidotti. Come lei, anche io faccio parte di una versione del poststrutturalismo femminista, condivido inoltre con Braidotti alcuni propositi iniziali, ma opero fondamentalmente con testi e problemi diversi. Il poststrutturalismo, d'altronde, non è monolitico, non rappresenta un evento unitario o un insieme ormai definito e immutabile di testi. Al contrario, il poststrutturalismo è costituito da un insieme vasto (e sempre aperto) di opere, emerse sulla scia di Ferdinand de Saussure, di Hegel, dell'esistenzialismo, della fenomenologia e delle varie correnti del formalismo linguistico.

La mia opinione, se volessi definire la mia opera, è che sarebbe corretto dire, proprio come fa Braidotti, che a volte tendo a focalizzarmi su una sorta di teologia dell'assenza, altre volte sui travagli del negativo, nel senso hegeliano del termine, e che questo mi conduca spesso a considerazioni sulla melanconia, il lutto, la coscienza, la colpa, la paura *et similia*. Credo che ciò possa accadere facilmente quando una ragazza ebrea, con l'eredità psichica dell'Olocausto, comincia a leggere di filosofia in tenera età, indotta da circostanze dolorose; può anche essere, inoltre, che il mio interesse per le questioni legate alla sopravvivenza dipendesse dal fatto di non sapere se il mio genere o la mia sessualità – quale che

sia il loro autentico significato – mi avrebbero messa al riparo da forme tra loro assortite di violenza sociale. “Sopravvivenza” non equivale certo ad “affermazione”, ma credo che non possa esistere alcuna affermazione di sé senza sopravvivenza (a meno che non si interpretino determinate forme di suicidio proprio come affermazioni); la sopravvivenza, è chiaro, non può bastare da sola – anche se il discorso, è altrettanto chiaro, è chiuso per il soggetto che ne sia privo¹⁵. Quando Braidotti riflette sul dolore, la sofferenza e la limitazione, è spinta invece a cercare un percorso che li affronti e che li superi, a intraprendere una forma di attivismo che vada oltre la passività, senza tuttavia assumere la forma del dominio o del controllo: la sua mi sembra piuttosto una raffinata forma d'arte che si esplica nella particolare insistenza sulle possibilità di affermazione e di trasformazione, anche nel contesto ostico e potenzialmente nefasto delle nuove tecnologie del corpo, delle reti di comunicazione globale e dei percorsi transnazionali di migrazione e spostamento.

Suppongo che le domande che dovrei formulare circa le migrazioni, specie quando sono forzate, debbano essere le seguenti: quali forme di perdita subiscono coloro che sono costretti a emigrare? Quale tipo di dissonanza sperimentano coloro che non hanno più una casa nel proprio paese e non ne possiedono ancora una nel nuovo, ma vivono in una zona di sospensione della cittadinanza? Quali forme assumono il dolore e la sofferenza per un'ininterrotta colonizzazione? Cosa significa sentirsi sradicati nella propria terra, come nell'attuale caso dell'occupazione della Palestina?

La mia scommessa è che Braidotti non tratterebbe queste scene di sofferenza e di violenza solo come tali, ma cercherebbe, con meticolosità, di individuare in questi luoghi di frattura e di mobilità nuove condizioni di possibilità. In questo senso, la sua modalità critica di interpretazione tenta di individuare possibili luoghi di trasformazione, cercando di aprire ciò che potrebbe altrimenti

15 Il testo di Primo Levi, *Lilit e altri racconti*, ad esempio, mette ripetutamente in scena la differenza che intercorre tra “sopravvivenza” e “affermazione”.

apparire come una trappola o un vicolo cieco, e scoprendovi una nuova condizione sociale di affermazione. Una situazione di frattura o di sradicamento è certamente un luogo di sofferenza, ma può anche trasformarsi in una nuova opportunità d'azione. Si potrebbe certo lamentare la perdita di prossimità e di intimità, come condizioni della comunicazione e della relazionalità umane, ma secondo Braidotti è altresì necessario considerare le possibilità di una trasformazione e di un'alleanza globale favorite dalle nuove reti di comunicazione globale.

Credo che *In metamorfosi* non contenga un programma di trasformazione, un piano dettagliato di cosa dovrebbe essere trasformato e in che modo; piuttosto, l'opera di trasformazione viene esemplificata nella sua pratica interpretativa, nella sua inesorabile ricerca di ciò che è mobile e produttivo. Da un lato, Braidotti si oppone, infatti, alle previsioni pessimistiche di una certa cultura di sinistra persuasa che i processi sociali ed economici abbiano già compiuto il loro *sporco lavoro* e che noi non siamo altro che gli effetti passivi della loro efficacia. Dall'altro, Braidotti contrasta però anche le forme di *agency* – solitamente modellate sul predominio fallologocentrico – che negano il corpo e rifiutano la differenza sessuale, e quindi, secondo i suoi termini, non comprendono come la vita stessa esiga l'azione della molteplicità.

Detto questo, esistono molte questioni irrisolte tra la posizione di Rosi Braidotti e la mia: cercherò di formularle sotto forma di domanda, con la speranza che questo testo, come altri, venga da lei considerato come parte di una conversazione critica *in fieri*.

a) La differenza sessuale

Rosi Braidotti sostiene che la differenza sessuale venga spesso rifiutata dalle studiosse femministe perché la femminilità stessa viene associata a una ricezione peggiorativa del suo significato; essa non approva questo uso peggiorativo del termine, ma è convinta che possa essere consegnato a un futuro diverso. Questo può anche essere vero. Ma è giusto affermare che chi si oppone a questa cornice sminuisce e svilisce la femminilità, o crede che possa avere solo un significato degradante? È corretto dire che

chi non la approva è per questo contro il femminile, o addirittura misogina? Mi sembra che il simbolico a venire sarà un simbolico in cui la femminilità avrà molteplici possibilità, dove, come afferma la stessa Braidotti, sarà affrancata dal dovere di rappresentare un'unica cosa, o di essere conforme a una singola norma, messa a disposizione da mezzi fallologocentrici. Ma perché questa molteplicità femminile possa emergere è indispensabile la cornice binaria entro cui pensare la differenza sessuale? Perché tale cornice non può trasformarsi da *binaria* in *molteplice*?

b) Il desiderio butch

Come coda a ciò che è stato sottolineato sopra, consideriamo quanto segue: esistono delle donne che amano le donne e che amano anche ciò che potremmo chiamare "femminilità", ma che non riescono a trovare un modo per spiegare il loro amore attraverso la categoria "donne" o come una variante della femminilità¹⁶. Il desiderio *butch* può, come affermano alcuni, essere sperimentato come una parte del "desiderio della donna", ma può anche essere vissuto, definito e interpretato come una sorta di mascolinità non rintracciabile nell'uomo. Vi sono molti modi di affrontare questa problematica del desiderio e del genere. Potremmo stigmatizzare all'istante la comunità *butch* e dire che è/siamo semplicemente anti-femminili o che abbiamo rinnegato una femminilità primaria, purché avessimo l'onestà di tenere a mente quanto segue: le lesbiche *butch* sono per la maggior parte (il che non significa "esclusivamente") attratte dal femminile, in maniera profonda, se non fatale, e amano, in questo senso, il femminile.

Potremmo poi affermare, ampliando la cornice di riferimento di Braidotti, che questo giudizio negativo del desiderio *butch* rappresenti un esempio di ciò che accade quando il femminile viene definito in maniera troppo rigida come uno strumento del fallologocentrismo, vale a dire, che i suoi termini non comprendono l'intera gamma delle femminilità possibili e che il desiderio *butch*

16 Cfr. J. Halberstam, *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham-London 1998.

dovrebbe essere propriamente descritto come un altro tipo di trasformazione del desiderio femminile. Quest'ultima visione cerca di offrire un'interpretazione più aperta della femminilità, in grado di contrastare la versione fallologocentrica. Questa concezione apporta dei miglioramenti alla prima posizione, la quale attribuisce una semplice predisposizione psicologica al disgusto di sé oppure alla misoginia del soggetto desiderante. Ma se nel desiderio *butch* è all'opera la mascolinità, ossia, se questo è il nome attraverso cui tale desiderio giunge ad avere un significato, allora perché negare il fatto che vi possano essere occasioni in cui la mascolinità si manifesta nella donna e che femminile e maschile non appartengano a corpi di sesso diverso? Perché non dire che ci troviamo piuttosto ai margini della differenza sessuale, dove il linguaggio della differenza sessuale forse non basta, e che tutto ciò non è altro che la conseguenza di una concezione del corpo come origine ed effetto di molteplici forze? Se questa particolare costruzione del desiderio eccede la cornice binaria, o confonde i suoi termini, perché non parlare anche qui di un'emplificazione del molteplice gioco di forze che Braidotti altrove invece accoglie?

Sebbene Braidotti faccia riferimento al mio libro del 1987, *Soggetti di desiderio*¹⁷, per stabilire la mia lontananza da Deleuze, è necessario che sappia che ogni anno ricevo parecchi saggi e commenti da studiosi che mi definiscono "deleuziana" (!): forse questo la farà rabbrivire, ma le chiederei di considerare che il *conatus* di Spinoza costituisce il fulcro anche della mia opera. Esattamente come lei, anche io parteggio per una filosofia de-istituzionalizzata (una filosofia "minoritaria"), per una continua ricerca della *novità*, per una continua ricerca di *possibilità* che emergono da una dialettica fallita, o che eccedono la stessa dialettica. Confesso, tuttavia, di non essere affatto brava come materialista: ogni volta che tento di parlare del corpo, finisco per scrivere del linguaggio. E questo accade non perché io pensi che il corpo sia riducibile al linguaggio; non è affatto così. Il linguaggio proviene dal corpo, è una sua emissione. Il corpo rappresenta ciò che rende il linguag-

17 Cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio* (1987), presentazione di A. Cavareto, Laterza, Roma-Bari 2009.

gio esitante, il corpo porta i suoi segni, i suoi significanti, in modi che rimangono in larga parte inconsci.

Diversamente da Deleuze, inoltre, Braidotti non è contraria alla psicoanalisi. Per Deleuze la psicoanalisi sembra incentrarsi sul problema dell'assenza, mentre io mi concentro tendenzialmente sul problema della negatività. Una delle ragioni della mia opposizione a Deleuze è che non trovando alcuna registrazione del negativo nella sua opera, temevo da parte sua una sorta di difesa maniacale contro la negatività. Braidotti ricollega Deleuze alla psicoanalisi in un modo nuovo, offrendo quindi la possibilità di reinterpretarlo. Ma come riesce a conciliare il Deleuze che rigetta l'inconscio con una psicoanalisi che, secondo me giustamente, insiste su di esso?

c) Linguaggio, corpo, performatività

A mio parere, la performatività non riguarda solo l'atto linguistico, ma anche quello corporeo. La relazione tra corpo e linguaggio, che in *Corpi che contano* definisco "chiasmo", è alquanto complicata. Esiste sempre una dimensione della vita corporea che non può essere del tutto rappresentata, sebbene costituisca la condizione di attivazione del linguaggio.

Generalmente, mi attengo alla concezione lacaniana ribadita anche da Shoshana Felman in *The Scandal of the Speaking Body*, secondo cui è il corpo a originare il linguaggio, il quale veicola le intenzioni del corpo e performa atti corporei che non sono sempre compresi da chi usa il linguaggio per realizzare consapevolmente determinati scopi. Credo che sia questa l'importanza del transfert non solo per la situazione terapeutica, ma per la teorizzazione del linguaggio che in esso si origina. Quando parliamo, vogliamo comunicare qualcosa con le nostre parole, ma *facciamo* anche qualcosa con le parole, e quello che realizziamo e come agiamo sull'altro attraverso il nostro linguaggio non corrispondono al significato consciamente veicolato. Ciò vuol dire che le significazioni del corpo eccedono le intenzioni del soggetto.

d) *Eterosessualità*

Sarebbe inoltre un errore affermare che sono contraria all'eterosessualità; sono solo persuasa che essa non appartenga esclusivamente agli eterosessuali.

In ogni caso, le *pratiche* eterosessuali e le *norme* eterosessuali non sono la stessa cosa: è la normatività eterosessuale che mi preoccupa ed è questa a costituire il fulcro della mia critica, non l'eterosessualità come pratica erotica o sentimentale. Senza dubbio, gli eterosessuali praticanti possiedono tutta una serie di prospettive critiche e comiche sulla cosiddetta eteronormatività. Nelle occasioni in cui ho cercato di spiegare la melanconia eterosessuale, ossia, il rifiuto di un attaccamento omosessuale, che emerge all'interno dell'eterosessualità come consolidamento delle norme di genere (ad esempio, «sono una donna, pertanto non ne desidero una»), ho cercato anche di spiegare come la proibizione di certe forme di amore divenga la verità ontologica del soggetto: il «sono» di «io sono un uomo» codifica il divieto «io non posso amare un uomo», in modo che la rivendicazione ontologica porti con sé la forza del divieto stesso. Questo tuttavia accade solo nelle condizioni di melanconia, e non significa che tutta l'eterosessualità sia strutturata in questa maniera o che non vi possa essere una semplice «indifferenza» nei confronti dell'omosessualità, piuttosto che un'inconscia negazione da parte di alcuni eterosessuali. (Devo tutte queste riflessioni ai miei dialoghi con Eve Kosofsky Sedgwick.) Non intendo neppure suggerire che sono favorevole a un modello evolutivo in cui vi sia, primariamente e principalmente, un amore omosessuale che viene represso e l'eterosessualità emerge di conseguenza. Trovo interessante, tuttavia, che questa versione sembri derivare da postulati freudiani.

Appoggio invece totalmente la convinzione di Braidotti, secondo cui, ad esempio, il bambino è sempre innamorato di una madre il cui desiderio è indirizzato altrove: una triangolazione che ha senso come condizione del soggetto desiderante. Se questa è la sua formulazione del processo edipico, allora nessuna di noi due respinge tale processo, anche se lei *non* lo interpreterà attraverso l'assenza e io incorporerò la proibizione nella mia nozione

di «eterosessualità compulsiva». È solo in conformità al modello che stabilisce l'inclinazione eterosessuale nel bambino come un dato di fatto che ha senso chiedersi, come ha fatto Freud nei *Tre saggi sulla teoria della sessualità*, come si raggiunga l'eterosessualità. In altre parole, la questione di un'antecedente omosessualità, di fatto, emerge solamente nell'ambito della tesi di una eterosessualità primaria, poiché occorrerà rendere conto di come quest'ultima venga stabilita. Il mio impegno critico nei confronti di questi schemi evolutivi è stato quello di mostrare come la teoria dell'inclinazione eterosessuale presupponga ciò che la annullerebbe, vale a dire, una storia erotica pre-eterosessuale da cui essa deriva. Se esiste una triangolazione, da noi definita complesso edipico, essa affiora solo sulla base di una serie di proibizioni e di costrizioni. Sebbene io accetti che tale triangolazione sia indubbiamente una condizione del desiderio, ho comunque qualche problema nell'accettarlo (sic!). Questo turbamento senza dubbio rappresenta una prova del suo funzionamento, dal momento che la triangolazione introduce la difficoltà nel desiderio, considerato psicoanaliticamente. Ciò che mi interessa di più, tuttavia, è sganciare il processo edipico dalla tesi di una eterosessualità primaria o universalizzata.

e) *Mimesi*

Braidotti racconta di aver provato piacere nel trovare, all'Istituto d'Arte Contemporanea di Londra, un'opera d'arte contenente l'espressione «la mimesi ironica non è una critica». Mi chiedo se questa frase sia vera. L'opinione include anche il tipo di mimesi critica che Luce Irigaray realizza in *Speculum: l'altra donna?* Braidotti vuole fare a meno di quella parte di Irigaray che si inoltra nel linguaggio della filosofia come la sua zona d'ombra, che si insinua nei suoi termini per rendere manifesto il femminile occultato, attraverso una scrittura dirompente in grado di mettere in questione l'autorità auto-prodotta della filosofia maschilista? Per quale motivo questo tipo di mimesi non sarebbe critico? Credo che commetteremmo un errore se pensassimo che questo tipo di mimesi si risolva solo in un'etica della schiavitù,

che accetta e rafforza i termini dell'autorità. Irigaray fa invece qualcosa d'altro con quei termini. Li trasforma; ne ricava uno spazio per le donne, là dove uno spazio non c'era mai stato; rende esplicite le esclusioni da cui procedono certi discorsi; mostra come i luoghi dell'assenza possano essere resi mobili. La voce che ne emerge "fa eco" al discorso dominante, ma quest'eco stabilisce tuttavia che esiste una voce e che un certo potere di articolazione non è stato annientato, ma che anzi esso riflette le parole attraverso cui sarebbe dovuta avvenire la sua obliterazione. C'è qualcosa che persiste e sopravvive, e le parole del dominatore suonano diversamente se sono pronunciate da chi, mentre parla, mentre declama, sta minando gli effetti annichilenti delle sue affermazioni.

f) Separazione anglo-europea

Braidotti sostiene inoltre che, in Europa, la teoria femminista abbia subito l'egemonia del femminismo statunitense, e io presumo che si stia riferendo anche alla teoria delle donne-bianche. A suo avviso, è importante difendere un femminismo europeo per potersi impegnare con questioni chiave come l'immigrazione, il nuovo razzismo europeo, l'etica della tecnologia riproduttiva e la politica ambientale, per citarne alcune. È notoriamente difficile per le femministe, e le pensatrici, statunitensi in generale, prendere atto dei loro privilegi da "primo mondo", in modi che non si risolvano in un'ipertrofizzazione del senso di colpa o in istriornici tentativi di auto-negazione. La teoria può derivare solo dal situarsi ed è proprio il situarsi che è in crisi in Europa, poiché i confini sono esattamente ciò che viene contestato nelle dispute su chi appartenga all'Unione Europea e chi no, sulle norme relative all'immigrazione (specialmente in Belgio, Francia, e nei Paesi Bassi), sugli effetti culturali della presenza di comunità islamiche, di popolazioni arabe o nordafricane. Io sono un'americana, ma formatasi in seno alla filosofia europea: solo pochi decenni fa facevo parte di una famiglia che si considerava ebrea europea e sono cresciuta con adulti che parlavano diverse lingue che non capivo, e un inglese non proprio londinese (!). Quando andai in

Germania a studiare l'idealismo tedesco, mia nonna pensava che stessi ritornando al luogo a cui io appartenevo, e che fosse una cosa positiva e giusta. I suoi fratelli avevano frequentato le scuole a Praga e lei sapeva che c'era un retaggio intellettuale ebraico-tedesco. Passo ancora oggi molte domeniche a leggere Walter Benjamin e Gershom Scholem, e può essere che questa eredità (che può essere tracciata attraverso Derrida) sia più importante per me della sociologia o dell'antropologia americane. Ascolto Braidotti mentre parla in inglese, sapendo che la sua prima lingua è l'italiano (anche se ha vissuto in Australia molti anni), eppure il suo inglese è molto più fluente del mio. Riflettendo su questo fatto, scommetterei anche che ha più amiche di me nella comunità femminista americana. Il mio tedesco, tuttavia, non è poi così male, e passo molto più tempo a discutere con gli habermasiani francofortesi di quanto non si creda.

C'è uno scambio transatlantico all'opera fra me e Braidotti: entrambe stiamo compiendo una traversata. Braidotti ci è stata di aiuto nel mostrarci cosa sia questo processo e come le molteplici collocazioni in cui dimoriamo producano nuove istanze di trasformazione. È possibile dunque ritornare tranquillamente alla distinzione bipolare tra un femminismo europeo e uno americano? Le guerre contro l'Afghanistan e l'Iraq hanno chiaramente suscitato fra alcuni americani progressisti il desiderio di una sinistra europea, anche se questo desiderio, nella sua forma ingenua, tende a dimenticare la risorgenza prepotente della sovranità nazionale e il razzismo istituzionale diffuso contro i nuovi migranti che al presente mettono in difficoltà l'Europa. Indubbiamente, si avverte la necessità di una distinzione tra europeo e americano per mettere in evidenza i meccanismi egemonici dello scenario americano all'interno del femminismo. Ma forse, adesso, è ancora più importante prendere in considerazione le femministe escluse da tale quadro, quelle che emergono da posizioni subalterne, da paesi "in via di sviluppo", dal sud del mondo, dall'Asia e dalle nuove comunità di migranti all'interno negli Stati Uniti e in Europa.

Se il femminismo americano rimarca l'attenzione per il genere, sembrerebbe allora che "americano" sia connesso a sociologico, alla teoria della costruzione sociale, e che la dottrina della diffe-

renza rischi di perdere la propria centralità. Ma forse il compito più importante è riflettere, nelle discussioni, sul corpo, poiché può essere, o non essere, vero che la costruzione culturale cancelli sia la differenza sessuale sia i processi corporei. Se la "pulsione" è la convergenza di cultura e biologia, allora la pulsione offre la possibilità di uno scambio produttivo tra coloro che parlano a nome del corpo e coloro che parlano a nome della cultura. E se differenza non vuole significare solo normatività eterosessuale, essa allora deve necessariamente essere articolata in maniera diversa, in modo da essere concepita come ciò che annienta la coerenza di qualsiasi postulato di identità. Se la nuova politica di genere argomenta contro l'idealizzazione del dimorfismo, lo fa dunque anche contro la supremazia della stessa differenza sessuale? E se le tecnologie del corpo (chirurgiche, ormonali, atletiche) generano nuove forme di genere, si tratta di forme che permettono di abitare il proprio corpo in maniera più completa oppure di un pericoloso annullamento del corpo stesso? È fondamentale mantenere aperte tali questioni in modo da poter lavorare teoricamente e politicamente all'interno di coalizioni più ampie. Le linee che tracciamo invitano a essere attraversate, e questo attraversamento, come ogni *soggetto nomade* sa, costituisce ciò che siamo.

X. LA QUESTIONE DELLA TRASFORMAZIONE SOCIALE

Il femminismo concerne la trasformazione sociale delle relazioni tra i generi; credo che tutte possiamo dirci d'accordo su questo punto, benché "genere" non sia per alcune di noi la parola preferita.

È però proprio la relazione tra "femminismo" e "trasformazione sociale" a procedere, mi pare, su un terreno accidentato. Sebbene la cosa sembri abbastanza ovvia, c'è qualcosa che la rende oscura. A chi questa domanda viene posta è chiesto di chiarire quello che già si presuppone, ma che non deve essere affatto dato per scontato. È forse possibile concepire la trasformazione sociale in modo diverso? È possibile immaginare come potrebbe, o dovrebbe, essere il mondo trasformato dal femminismo? Ci possono essere idee molto diverse su cosa sia la trasformazione sociale, o una pratica trasformativa, in generale. Ma è anche necessario avere un'idea di come la teoria si relazioni al processo di trasformazione, se sia essa stessa un'attività trasformativa che tra i suoi effetti comprende anche quello della trasformazione.

Dico in anticipo che nelle pagine che seguiranno andrò precisamente a sostenere quanto la teoria sia in se stessa trasformativa; ma suggerirò anche che essa non possa bastare, da sola, ai fini di una trasformazione sociale e politica. Occorre qualcos'altro, ad esempio degli interventi a livello sociale e politico che implicino azione, impegno e pratiche istituzionalizzate, che si estendono oltre l'esercizio della teoria, benché questa costituisca comunque il presupposto di tutte queste attività. Nell'atto stesso della trasformazione sociale, infatti, ognuna di noi è una filosofa dilettante che ha una propria visione del mondo, di cosa sia *giusto e legittimo*, di cosa sia invece *contro natura*, di cosa definisca l'*azione* umana e