

Nel definire il tema dell'incontro con quelle parole invece di, per esempio, "sessualità lesbica e gay", volevo aprire una vertenza e mettere in discussione, per prima cosa, l'idea che l'omosessualità maschile e quella femminile fossero, indipendentemente dal genere, una medesima forma di sessualità e, in secondo luogo, che questa fosse identificabile solo per contrasto con l'eterosessualità (che però gli studi femministi avevano abbondantemente distinta in maschile e femminile). In altre parole, volevo coniare un'espressione nuova che spingesse i partecipanti a considerare le due forme di omosessualità – lesbica e gay – nelle rispettive condizioni di esistenza storica, materiale, sociosimbolica e a farne oggetto di riflessione teorica.

Rosi Braidotti

Il sesso è nomade, non è fisso (1995)

Docente presso l'Università di Utrecht, molto presente nel dibattito teorico con le femministe italiane oltre che con quelle statunitensi, Rosi Braidotti affronta nei suoi saggi e libri (in particolare Patterns of Dissonance del 1991, trad. it. Dissonanze, 1994 e The Nomadic Subject del 1994, trad. it. Il soggetto nomade, 1995) il rapporto tra femminismo, poststrutturalismo (Foucault e Derrida) e postmodernità (Deleuze, Lyotard, Baudrillard). L'accento delle sue analisi e del suo pensiero personale va sulle tematiche relative al corpo, assai approfondite dal femminismo in questi ultimi anni. Braidotti ritiene che il femminismo costituisca la vera «crisi della modernità», cioè l'alternativa reale a tutto il pensiero moderno, nel senso che ha imposto una svolta teorica con l'impegno indirizzato a portare il corpo, la sessuazione, al centro del discorso filosofico. Il femminismo trova motivi di vicinanza non con il pensiero "disincarnato" ma con quello – per esempio di Deleuze – che pone al centro della riflessione le tematiche del corpo. L'autrice tiene conto degli sviluppi teorici più recenti in ambito femminista e propone di definire la sua filosofia femminista «nomadica»: «soggetto nomade» è il titolo del suo ultimo libro, a indicare il carattere non "naturale" ma "costruito", "variabile" e "mobile" del corpo e della sua sessualità.

I brani sono tratti dall'intervista di Judith Butler a Rosi Braidotti, dal titolo Femminismo, anche con altro nome..., in "DWF", 26-27, 1995, pp. 44-47; 55-56.

Non vedo la differenza sessuale come una teoria monolitica o astorica. Tutto al contrario. In *Nomadic subjects* ho cercato di elaborare uno schema a tre livelli per capire la differenza sessuale. Nel primo livello, si mettono a fuoco le differenze tra uomini e donne. Lo scopo qui è descrittivo e diagnostico. L'approccio alla differenza sessuale coinvolge sia la descrizione sia la denuncia della falsa universalità del simbolico maschile, in cui si trova la nozione di soggetto come un'agenzia auto-regolamentata del maschio e la nozione dell'«Altro» come un luogo di svalutazione. Ciò che viene messo a fuoco nel secondo livello è che la relazione tra il Soggetto e l'Altro non è una relazione di reversibilità. Come fa notare Irigaray, l'«alterità» rimane non rappresentabile in questa scena di rappresentazione. I due poli in opposizione stanno in una relazione asimmetrica. Sotto la voce «la doppia sintassi», Irigaray ribadisce questa irriducibile e irreversibile differenza non solo della donna dall'uomo, ma anche delle donne della vita reale dall'immagine reificata della Donna-come-Altro. Ciò viene posto come il fondamento di una nuova fase della politica femminista.

La questione centrale in gioco in questo progetto sta nel come creare, legittimare e rappresentare una molteplicità di forme alternative di soggettività femminista senza ricadere né in un nuovo essenzialismo né in un

nuovo relativismo. Il punto di partenza per il progetto della differenza sessuale sta nella volontà politica di asserire la specificità dell'esperienza femminile nel vissuto del corpo. Ciò implica il rifiuto a rendere incorporata la differenza sessuale tramite la valorizzazione di un nuovo soggetto che si pretende "postmoderno" e "anti-essenzialista"; in altre parole, il progetto della differenza sessuale chiama in causa la volontà di ricollegare l'intero dibattito sulla differenza all'esistenza corporea e all'esperienza delle donne.

Ritengo debba imputarsi alla nostra condizione storica se le femministe identificano il femminismo come luogo politico di sperimentazione e se stanno riconsiderando la nozione di Donna (la rappresentazione patriarcale delle donne come immagine culturale) proprio nel preciso momento storico in cui questa nozione viene decostruita e messa in forse sia nella pratica sociale che nella pratica discorsiva. La modernità mette a disposizione delle femministe l'essenza della femminilità come un costrutto storico su cui bisogna lavorare. Le donne della vita reale che assumono la posizione-soggetto femminista come una parte della ricostruzione sociale e simbolica di ciò che chiamo soggettività femminista sono di per sé una molteplicità: scissa, frazionata e costituita attraverso livelli di esperienza che si intersecano.

L'approccio a questo terzo livello, che chiamo *le differenze all'interno*, si fa attraverso un'analisi della soggettività. Essa mette in luce la complessità della struttura corporea del soggetto: il corpo fa riferimento a uno strato di materialità corporea, a un substrato di materia vivente dotata di memoria. La visione deleuziana del soggetto corporeo che utilizzo nel mio lavoro implica che il corpo non può essere pienamente compreso o rappresentato: il corpo eccede la rappresentazione. Insisto su questo punto perché sin troppo sovente nella teoria femminista il livello di "identità" viene allegramente confuso con le tematiche della soggettività politica. L'identità ha un vincolo privilegiato con i processi inconsci – che sono intrecciati con il corporeo – mentre la soggettività politica è una posizione conscia e sostenuta dalla volontà. Il desiderio inconscio e la scelta sostenuta dalla volontà sono due registri differenti. Il mio accento cade sulla positività del desiderio, sulla sua forza produttiva. Vorrei comprendere il femminismo non solo in termini di impegno della volontà verso una gamma di valori o di convincimenti politici, ma anche in termini di passioni etiche e del desiderio che le sostiene.

Ciò che il femminismo libera nelle donne è il loro desiderio per la libertà, la leggerezza, il senso del giusto e l'auto-realizzazione. Questi valori non sono solamente delle convinzioni politiche razionali, ma anche oggetti di desiderio intenso. Questo spirito gioioso era ben manifesto agli albori del movimento delle donne, quando era chiaro che la gioia e la risata erano profonde emozioni politiche e affermazioni di principio. In questi giorni di tristezza postmodernista non sopravvive molto di questo

battito gioioso, eppure faremmo bene a ricordare la forza sovversiva della risata dionisiaca. Una dose salutare di ermeneutica del sospetto verso le proprie convinzioni politiche non è una forma di cinismo o di nichilismo, ma piuttosto un modo per far tornare la politica alla pienezza, alla corporeità e, di conseguenza, alla parzialità dell'esperienza vissuta. Mi auguro che il femminismo si liberi della sua modalità tristemente dogmatica e riscopra la gioia di un movimento che punta a cambiare la forma della vita.

La distinzione sesso/genere riessenzializza il sesso: il fatto che chi parla inglese tenda a biologizzare la differenza sessuale è un chiaro riflesso di una impostazione mentale. Non c'è da meravigliarsi allora se durante tutti gli anni ottanta del femminismo, una polemica ha diviso le femministe "ispiranti alla differenza" – specialmente le portavoce del movimento per la "scrittura femminile" – dall'opposta nozione "anglo-americana" di *gender*. Questa polemica si è nutrita del dibattito sull'essenzialismo ed è sfociata in una situazione di stallo politico e intellettuale da cui stiamo solo ora cominciando a uscire.

Ci troviamo davanti a rivendicazioni opposte che poggiano su diversi orizzonti concettuali: l'enfasi posta sul dare potere al soggetto femminile femminista, reiterato dalle teoriche della differenza sessuale, si scontra con la rivendicazione delle teoriche del *gender*, le quali asseriscono che il femminile è un pantano di nonsense metafisico e che tanto vale respingerlo del tutto. Dall'ottica della differenza sessuale, la distinzione sesso/genere non fa che perpetuare la divisione natura/cultura, mente/corpo che costituisce l'aspetto peggiore dell'eredità cartesiana di de Beauvoir. Abbiamo qui una singolare serie di critiche contrapposte – che quasi si rispecchiano l'una nell'altra in uno strano modo. Ciò che trovo interessante ai fini della nostra discussione, tuttavia, è che queste rivendicazioni contrapposte costituiscono uno spartiacque che non è tra l'eterosessualità e la teoria lesbica – cioè tra una differenza sessuale vincolata dall'eterosessualità e una nozione di genere sposata dalla teoria lesbica – ma piuttosto un disaccordo *all'interno* di teorie e pratiche dell'omosessualità femminile. Teoriche della differenza sessuale come Cixous e Irigaray situano il desiderio lesbico in un *continuum* con la sessualità femminile, specialmente con l'attaccamento alla madre. Inoltre tornano a riferirsi alla tradizione anti-freudiana interna alla psicoanalisi per difendere sia la specificità della libido delle donne sia la continuità tra il desiderio lesbico e l'amore per la madre.

Certo, i risultati delle loro analisi divergono: mentre Cixous si batte per un'estetica e un'etica femminili omosessuali capaci di richiamo universale, Irigaray per ora in favore di una versione radicale dell'eterosessualità basata sul mutuo riconoscimento di ognuno dei due sessi da parte dell'altro, ossia una nuova umanità femminista. Entrambe respingono la nozio-

ne di lesbismo non solo in quanto identità separata, ma in quanto soggettività politica. Con una sfumatura molto diversa, Wittig si batte per la specificità del desiderio lesbico ma disimpegna questo desiderio dalle versioni sulla sessualità femminile, sull'omosessualità infantile e sull'attaccamento alla madre.

Oggi giorno la linea di pensiero femminista contraria alla differenza sessuale è sfociata in una argomentazione a favore di un tipo di soggettività "oltre il *gender*" o *post-gender*. Questa linea di pensiero perora il superamento del dualismo sessuale e delle polarità di genere a favore di una nuova soggettività sessualmente indifferenziata. Pensatrici come Wittig si spingono sino a sbarazzarsi del risalto dato alla differenza sessuale accusata di portare a un *revival* della metafisica dell'"eterno femminile".

In opposizione a ciò, che considero come uno sbrigativo disfarsi della differenza sessuale, in nome di una forma polemica di anti-essenzialismo o di un'utopica passione per una posizione "oltre il *gender*", voglio valorizzare la differenza sessuale in quanto si prefigge l'*empowerment* simbolico del femminile nel significato di "l'altro dell'altro". Come un progetto politico.

Judith Butler

Le identità sono costruite, non sono "naturali" (1993)

Insegnante nella prestigiosa Università californiana di Berkeley, Judith Butler è una delle pensatrici più autorevoli e influenti dell'ultimo decennio. Il suo pensiero è consegnato principalmente nei due libri Gender Trouble del 1990 e Bodies that Matter del 1993. Anch'essa, come de Lauretis e Braidotti, opera con strumenti teorici molto raffinati di provenienza post-strutturalista e postmoderna. Tenta di andare alle «radici» della «costruzione» del corpo e della materia stessa rintracciandole in una serie di «codici» o «discorsi» di provenienza maschilista che impongono di «recitare» i ruoli prescritti o consentiti da quei codici (chi ne sta fuori è «l'abietto», concetto proposto da J. Kristeva soprattutto nel libro del 1979 Poteri dell'orrore, il «diverso», il queer). Prendere coscienza del carattere non naturale ma costruito, imposto, di quei codici e dei «significati» connessi, significa prendere coscienza della «pluralità» di potenzialità sessuali e della stessa «identità» o «soggettività», significa provare a «risignificarle»; significa adottare una pratica drag, da travestiti, da attori teatrali, che mettono o dismettono abiti o ruoli avendo la consapevolezza che le identità non si identificano "per essenza" con quei ruoli o abiti. Condizione del perdurare dei codici – per esempio quello più dominante dell'eterosessualità – è la loro «sedimentazione» nelle idee e comportamenti e la loro «ripetizione» nella condotta. Secondo i codici vigenti, «corpi che contano» (il titolo del libro del 1993, che comprende un'acuta analisi di filosofi e filosofe sulle tematiche delle identità corporee e non) sono quelli che «rispettano» quei codici. Gli altri sono fuori. Butler, ovviamente, si colloca a fianco di quelli o quelle che stanno fuori dai codici precostituiti.

I brani sono tratti da Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso", trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1997, pp. XVIII-XX; 7-8; 10.

Nel recente passato, la domanda mi è stata posta ripetutamente in questi termini: «Cosa ne è della materialità del corpo, *Judy?*». Ho interpretato l'aggiunta di "*Judy*" come un tentativo di staccarmi dal più formale "*Judith*" per richiamarmi a una vita corporea che la teoria non ha potuto allontanare. C'era una certa esasperazione nel pronunciare quel diminutivo alla fine, una certa condescendenza che mi (ri)costituiva come una bambina irrequieta, che aveva bisogno di essere richiamata all'ordine, restituita a quell'essere corporeo che, dopo tutto, viene considerato quanto esiste di più reale, incalzante e incontestabile. Forse si trattava di un tentativo di riportarmi a una femminilità apparentemente svuotata, quella femminilità che era stata costituita nella metà degli anni cinquanta quando la figura di *Judy Garland* aveva inconsapevolmente prodotto una serie di "*Judy*", i cui successivi deragliamenti e appropriazioni non avrebbero potuto essere previsti. O forse qualcuno si era dimenticato di

insegnarmi “i fatti della vita”? Ero persa nelle mie meditazioni mentre si svolgeva quella vitale conversazione? E se io insistevo sul fatto che i corpi sono, in un modo o nell'altro, *costruiti*, forse pensavo veramente che le parole da sole avessero il potere di fabbricare i corpi con la loro sostanza linguistica?

L'affermazione che la materialità del sesso è costruita attraverso una ripetizione rituale di norme difficilmente si spiega da sola. I nostri abituali concetti di “costruzione” sembrano ostacolarne la comprensione. Poiché, sicuramente, i corpi vivono e muoiono, mangiano e dormono, provano dolore e piacere, sopportano la malattia e la violenza, e questi “fatti”, si potrebbe affermare scetticamente, non possono essere liquidati come semplici costruzioni. Certamente ci deve essere una qualche sorta di necessità che accompagna queste esperienze primarie e indiscutibili. E c'è certamente. Ma la loro inoppugnabilità in nessun modo suggerisce cosa possa voler dire affermarle e con quali mezzi discorsivi. Inoltre, perché ciò che è costruito viene inteso come un carattere artificiale e non indispensabile? Cosa dobbiamo farcene delle costruzioni senza le quali non saremmo in grado di pensare, di vivere, di avere un significato, quelle che hanno acquisito, per noi, una specie di necessità? Certe costruzioni del corpo sono forse fondamentali nel senso che non potremmo agire senza di loro, che senza di loro non ci sarebbe né un “io”, né un “noi”? Pensare il corpo come costruito richiede ripensare il significato di costruzione. E se certe costruzioni sembrano fondamentali, cioè hanno la caratteristica di essere ciò “senza il quale” non potremmo pensare affatto, potremmo dire che i corpi appaiono, sopportano e vivono soltanto entro le coercizioni produttive di certi schemi regolativi fortemente caratterizzati dal genere.

Il discorso sulla “costruzione” che è circolato per lo più nella teoria femminista non è, forse, del tutto adeguato allo scopo. Non è sufficiente affermare che non c'è alcun “sesso” prediscorsivo che funge da punto di riferimento stabile sul quale, o in relazione al quale, la costruzione culturale del genere può procedere. Affermare che il sesso è già generato, già costruito, non è ancora spiegare in che modo la “materialità” del sesso è prodotta a forza. Quali sono le coercizioni che materializzano i corpi come “sessuati”, e come dobbiamo interpretare la “materia” del sesso, e dei corpi in genere, quale delimitazione ripetuta e violenta dell'intelligibilità culturale? Quali corpi acquistano importanza e perché?

Questo testo si offre, quindi, in parte come una riconsiderazione di alcuni passaggi di *Gender Trouble* che hanno generato confusione, ma anche come un tentativo di riflettere ancora sul lavoro dell'egemonia eterosessuale nella fabbricazione di materie sessuali e politiche. Riarticolazione critica di varie pratiche teoretiche, compresi gli studi femministi e *queer*, questo testo non intende essere programmatico. E tuttavia, in quanto tentativo di chiarire le mie “intenzioni”, sembra destinato a pro-

durere una nuova serie di malintesi. Spero che, almeno, si dimostrino fecondi.

Se il genere è una costruzione, ci deve essere un “io” o un “noi” che rappresenta o realizza quella costruzione? Come può esistere un'attività, il costruire, senza presupporre un agente che precede ed esegue l'azione? Come potremmo spiegare la motivazione e il senso della costruzione senza un tale soggetto? Vorrei replicare suggerendo che bisogna riconsiderare la grammatica per vedere la questione sotto una luce diversa. Poiché, se il genere è costruito, non è necessariamente costruito da un “io” o da un “noi” che precedono – temporalmente e spazialmente – quella costruzione. Infatti, è incomprendibile che possa esistere un “io” o un “noi” che non sia stato sottoposto, assoggettato al genere. Dove l'attribuzione del genere consiste, fra l'altro, nelle relazioni diversificanti per mezzo delle quali i soggetti parlanti hanno origine. Assoggettato al genere, ma reso soggetto dal genere stesso, l’“io” non precede e non segue il processo di attribuzione di un genere, ma emerge solo all'interno e in qualità di matrice di relazioni di genere.

Questo, allora, ci riporta alla seconda obiezione, quella che afferma che il costruttivismo preclude l'azione, si appropria dell'azione del soggetto e si ritrova a presupporre il soggetto che mette in discussione. Affermare che il soggetto è esso stesso prodotto all'interno e in qualità di matrice di genere di relazioni non significa disfarsi del soggetto, ma soltanto informarsi circa le condizioni del suo apparire e del suo agire. L’“attività” dell'attribuzione di genere non può, in senso stretto, essere un'azione o un'espressione umana, un'appropriazione intenzionale, e certamente *non* si tratta dell'adozione di una maschera. È piuttosto la matrice attraverso la quale ogni volontà diventa possibile, è la sua condizione culturale che conferisce potere e autorità. In tal senso, la matrice delle relazioni di genere è precedente all'apparizione dell’“umano”. Si pensi all'espressione medica che (nonostante la recente comparsa dell'ecografia) fa diventare il generico “bambino” una “bambina”. Nella nominazione la bambina è “fatta bambina”, portata nel campo della lingua e delle parentele attraverso l'appellativo di genere. Ma il “far bambina” non finisce qui. Al contrario, quella attribuzione originaria è ripetuta da diverse autorità e in diverse occasioni per rinforzare o contestare l'effetto naturalizzato. La nominazione è, allo stesso tempo, la definizione di un confine e anche la reiterata affermazione di una norma.

Tali attribuzioni o appellativi offrono il loro contributo a quel campo del discorso e del potere che orchestra, delimita e sostiene ciò che si qualifica come l’“umano”. Lo si riscontra molto chiaramente negli esempi di quegli esseri abietti che non dimostrano di avere un genere ben definito: è la loro stessa umanità che viene messa in dubbio. La costruzione del genere opera attraverso mezzi *esclusivi*, cosicché l'umano non è prodotto

solo come sostituzione e opposizione dell'inumano, ma attraverso una serie di preclusioni, di cancellature radicali, alle quali è negata la possibilità di articolazione culturale. Quindi, non è sufficiente affermare che i soggetti umani sono costruiti, poiché la costruzione dell'umano è un'operazione differenziale che produce il più o meno "umano", l'inumano, l'umanamente impensabile. Questi siti di esclusione costituiscono il confine esterno dell'"umano" e rappresentano per questi confini la possibilità continua della loro rottura e della loro riarticolazione. [...]

La costruzione, dunque, non è né un atto singolo né un processo causale iniziato da un soggetto e culminante in una serie di effetti fissi. La costruzione non solo avviene *nel* tempo, ma è essa stessa un processo temporale che opera attraverso la ripetizione di norme; il sesso è sia prodotto sia destabilizzato nel corso di questa ripetizione. Come effetto sedimentato di una pratica ripetitiva o rituale, il sesso acquista il suo carattere naturalizzato, e, tuttavia, è anche in virtù della ripetizione che si aprono varchi e fessure, instabilità costitutive delle costruzioni. Si tratta di ciò che rifiuta o eccede la norma, che non può essere pienamente definito o fissato dal lavoro ripetitivo della norma. Questa instabilità è la possibilità destabilizzante all'interno del processo stesso della ripetizione, il potere che disfa gli effetti stessi che stabilizzano il "sesso", la possibilità di mettere produttivamente in crisi il consolidamento delle norme del "sesso".

Christine Battersby
Per una metafisica carnale (1998)

Docente presso l'Università di Warwick in Gran Bretagna, Christine Battersby ha pubblicato due libri: nel 1989 Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics, nel quale ricostruisce in maniera suggestiva, personale e assai documentata il dibattito teorico sui temi del genio dalla metà del Settecento, mettendo in luce l'assenza della tematica della donna, alla quale il concetto di genio viene comunque collegato per alcune sue caratteristiche considerate essenzialmente femminili; nel 1998 The Phenomenal Woman. Questo secondo libro, secondo le intenzioni dell'autrice è dichiaratamente «metafisico» in quanto intende proporre una concezione generale del problema dell'identità (individuo, persona, sesso) «rovesciando» l'intera metafisica occidentale. La proposta teorica contenuta nel saggio punta infatti a sostituire, quale «origine» dell'identità, il «soggetto» uomo di quella tradizione con il «soggetto» o «posizione» donna intesa come colei che dà nascita. La donna è un «soggetto» che nel dare nascita si «duplica» in madre-figlia/o. Chi nasce «dipende» per un periodo molto lungo dalla madre, per cui la soggettività e l'identità (femminile, maschile) si «formano» in un susseguirsi di relazioni di dipendenza (prima dalla madre, poi da altre persone) e non sono affatto un «dato». La metafisica di Battersby è pertanto una metafisica «carnale» che non può prescindere dal considerare l'identità come un continuo farsi e rifarsi nell'ambito di quelle relazioni. L'autrice trova affinità con Kierkegaard, al quale dedica pagine molto fini.

I brani, da noi tradotti, sono tratti da The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity, Polity Press, Cambridge 1998, pp. 1-4; 7.

Nella storia della metafisica occidentale "donna" è fenomenale in un duplice senso. È qualcosa di meraviglioso, di sorprendente, di stupefacente, di peculiare. Ma è anche soltanto una deviazione di superficie, mera "apparenza", non rappresentativa di quella distinta e soggiacente "essenza" dell'umanità che i filosofi hanno associato con "verità". Essa sta fuori dell'"essenza" – delle caratteristiche definenti una specie o cosa – in maniera che hanno fatto supporre sbagliato cercare un'essenza della natura o dell'esperienza dell'esser donna. [...]

Nel mio progetto sto cercando di usare le antinomie della posizione-soggetto donna per pensare l'identità in maniera nuova. Non sto postulando una forma "altra" di soggettività che è quella del soggetto "femminile" o "donna".¹ Al contrario, domando che cosa succede se modelliamo