

## La rivoluzione dei sessi e dei generi

© Prof. Antonio Malo Pe

Per molte femministe *queer* l'8 marzo 2015 segna la fine del movimento per i diritti delle donne, in quanto esso è riuscito — grazie alla decisione dell'Onu — a perdere la sua tradizionale sessualità binaria, passando a fare parte di un sistema di gender fluido, che perciò si colloca all'interno del collettivo Lgbtqi+. Così, nel neutralizzare la differenza sessuale corporea — causa di ogni discriminazione e violenza contro le donne —, sarebbe resa possibile l'uguaglianza completa con l'uomo e, con ciò, il superamento definitivo del patriarcato.

Di fronte a questa convinzione è possibile farsi una serie di domande: come si è arrivato a partire dalla difesa dei diritti delle donne, propria della prima ondata del femminismo, a considerare che la soppressione della differenza femminile sia il punto di arrivo di una lotta durata più di tre secoli? Per quale motivo la differenza sessuale è stata avversata da alcuni gruppi femministi? Infine, il pensiero di queste femministe *queer* è, però, condiviso dal resto del femminismo?

Per poter rispondere c'è bisogno, prima, di esaminare storicamente le diverse ondate del femminismo per, poi, soffermarsi sul femminismo *queer*, le sue contraddizioni e le polemiche che esso sta suscitando all'interno del femminismo<sup>1</sup>.

### *Il femminismo e la rivoluzione del '68*

Anche se il femminismo nacque nel XVIII secolo con lo scopo di condurre la relazione uomo-donna verso un assetto di piena parità morale e giuridica<sup>2</sup>, esso sarà profondamente modificato dalla rivoluzione del '68. Infatti, a differenza dal primo femminismo, il secondo, ossia quello denominato radicale per essere sotto l'influsso da questa rivoluzione, non sarà interessato tanto alla parità

<sup>1</sup> Ho trattato questa questione in modo ampio nel mio saggio: *Uomo o donna. Una differenza che conta*, Vita & Pensiero, Milano 2017.

<sup>2</sup> Il femminismo divenne famoso a partire, soprattutto, dalla prima *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* scritta da Olympe de Gouges nel 1791, e dall'opera di Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*, pubblicata nel 1792, ossia in pieno periodo rivoluzionario francese.

dei diritti giuridici della donna quanto al portare a termine il programma escogitato da Simone de Beauvoir contro il matrimonio e la famiglia.

La rivoluzione del 1968 può essere considerata l'ultima delle grandi rivoluzioni della modernità, in quanto porta a compimento la stessa idea di rivoluzione, il sovvertimento cioè dell'intero ordine sociale previo. Infatti, la Rivoluzione francese inizia il processo di trasformazione sociale tentando di costruire una nuova società sulle tre colonne della dignità umana, che sarebbero puramente razionali – anche se in realtà sono una secolarizzazione del cristianesimo —: uguaglianza, libertà e fraternità. Dal canto suo, la rivoluzione comunista, nata quasi due secoli dopo, scoprirà che la ragione universale e astratta che si trova alla base di questi tre principi è insufficiente se si vuole costruire una nuova società che escluda ogni tipo di ingiustizia. Perciò, secondo Marx, il motore del cambiamento sociale non saranno più le idee disincarnate dell'Illuminismo ma una nuova scienza evoluzionistica, basata sul materialismo dialettico della Storia, il quale non si accontenta più di un cambiamento parziale, ma vuole modificare radicalmente la società, attraverso quanto di più concreto e reale c'è in essa, il sistema di produzione dei beni materiali. La soppressione, prima, della proprietà privata, poi delle classi sociali e, infine, il collettivismo di Stato faranno sorgere una società perfetta, giusta e in pace, cioè un vero paradiso sulla terra, dove ognuno svilupperà i suoi talenti nel modo migliore.

Perché si avveri quest'utopia, bisogna in primo luogo eliminare la famiglia borghese, in quanto essa — secondo Marx — è intimamente legata alla proprietà privata e alla sua trasmissione, giacché il pensiero borghese considera la donna quale «semplice strumento di produzione». Comunque, Marx osserva — prima negli scritti giovanili e poi nell'*Ideologia tedesca* — che nonostante la borghesia tenti di mantenere questa sovrastruttura, i cambiamenti sociali imperanti fanno sì che un nuovo modello di famiglia vada a poco a poco imponendosi, tanto nel proletariato quanto nella stessa borghesia. Infatti, nel proletariato, la famiglia rischia di scomparire a causa di una serie di circostanze economiche e sociali: il lavoro femminile nelle fabbriche dà luogo alla promiscuità dei sessi; la casa, fatiscente e piccola, impedisce i rapporti umani fra gli sposi e fra i genitori e i figli, tranne quelli riguardanti la nutrizione e la riproduzione. D'altro canto, la famiglia borghese solo in apparenza rimane stabile, perché le sue stesse fondamenta sono minate dai rapporti extraconiugali e dalla prostituzione, che trasformano la sessualità da forza produttrice in semplice merce. Benché molto critico nei confronti della famiglia borghese. Marx è tuttavia contrario all'amore libero, perché la famiglia — in quanto istituzione naturale — continua ad essere necessaria sia per la produzione

economica che per la riproduzione della specie umana. Ne deriva la critica delle femministe radicali a Marx in questo punto, perché egli continuerebbe a difendere la famiglia patriarcale e, quindi, l'istituzionalizzazione del controllo maschile sulle donne, sui bambini e sulla società, che perpetua la posizione subordinata delle donne e dei bambini.

Nel comunismo c'è, però, un'altra linea di pensiero che uscirà trionfante, quella di considerare la famiglia come un'istituzione oppressiva per la donna. Questa è la tesi difesa da Engels nella sua opera *L'origine della Famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*). In uno dei testi più usati dalle femministe, egli arriva a sostenere che «il primo antagonismo di classe della storia coincide con lo sviluppo dell'antagonismo tra l'uomo e la donna uniti nel matrimonio monogamo, e la prima oppressione di una classe sull'altra con il sesso femminile sottoposto a quello maschile»<sup>3</sup>.

Oltre alla critica della famiglia patriarcale da parte di Engels, sulla rivoluzione del '68 influisce anche la psicoanalisi freudiana sia direttamente sia indirettamente, attraverso l'interpretazione della Scuola di Francoforte, specialmente di autori come Reich, Fromm e Marcuse, o di quella esistenzialista: sartriana e beauvoireana. Perciò questa rivoluzione ha una forte impronta sessuale: sia a livello di critica di istituzioni come il matrimonio e la famiglia, che di comprensione e promozione di pratiche di liberazione dalla repressione sessuale operata dalla famiglia patriarcale. La conseguenza è una rivoluzione che tenta di distruggere le fondamenta stesse della società, modificando le relazioni fra uomo/donna, genitori/figli, professori/studenti, autorità/sudditi. Infatti, se le altre due rivoluzioni — francese e russa — fanno piazza pulita dei modelli socio-economici tramandati dalla Storia e dei valori morali e religiosi legati alla tradizione cristiana, non erano ancora riuscite a modificare il loro fondamento ultimo: le relazioni eterosessuali, che sarebbero la radice di ogni disuguaglianza. Lo scopo di questa rivoluzione è, perciò, la creazione *ex nihilo* di una nuova tipologia di cittadini, giacché la rivoluzione non sarà totale finché non si daranno alla luce individui del genere umano, slegati dalla storia precedente e protesi verso una società futura perfetta in cui non ci siano più disuguaglianze. Perciò, all'origine di tutte le rivendicazioni dei sessantottini c'è il tentativo di una rottura completa con la società precedente, che si concretizza nella trasformazione del modo di concepire e praticare la sessualità. Ciò spiega che i diversi cambiamenti prodotti dal '68: economici, sociali, politici e culturali abbiano come perno la rivoluzione sessuale. Si tratta, dunque, di una rivoluzione di tipo culturale capace di dar luogo — secondo la tesi di Sartre

<sup>3</sup> F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 1884 (trad. it. *L'Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Newton Compton Editori, Roma 1977).

— ad un gruppo di fusione fra intellettuali, studenti, lavoratori e altri gruppi subalterni, che hanno in comune il rifiuto dell'ideologia capitalista e patriarcale per considerarla la causa principale dei mali sociali, come l'autoritarismo, la disumanizzazione indotta dall'economia di mercato, dai mezzi di comunicazione di massa, dalla mercificazione della cultura, ecc., sostenendo invece l'ideologia comunista e libertaria nel tentativo — d'accordo con il modello gramsciano — d'imporre all'egemonia della società occidentale la loro controegemonia.

La rivoluzione sessuale del '68 è il punto di partenza di una serie di movimenti culturali che per tutto il resto del secolo scorso andranno modificando le consuetudini e i modi di pensare ed agire della società occidentale, provocando soprattutto un effetto di lunga durata sul femminismo e sulla rivoluzione dei sessi e dei generi.

#### *Dal femminismo paritario a quello radicale*

Se il primo femminismo può essere chiamato “paritario”, questo secondo movimento femminista può essere denominato “radicale”, perché sostiene che la *radice* di ogni disuguaglianza sociale dipende dal patriarcato, cioè dal sistema familiare in cui la donna è sottomessa all'uomo sia il padre sia il marito. Il patriarcato, a sua volta, sarebbe una conseguenza necessaria della differenziazione sessuale, la quale si basa — secondo queste femministe — nella falsa credenza che uomini e donne siano essenzialmente differenti<sup>4</sup>. È necessario indicare un'altra caratteristica di questo femminismo radicale, che non è tanto culturale, quanto esistenziale: molte di queste femministe radicali sono lesbiche dichiarate. Come vedremo, l'elaborazione intellettuale e la diffusione di questo femminismo da parte di queste donne sarà la causa, oltre che di un nuovo approccio alle questioni femministe, dal rifiuto di una relazione con gli uomini che non sia quella antagonistica o di puro interesse, come nel caso della loro collaborazione con il movimento gay.

Lungo gli ultimi cinquanta anni, questo femminismo ha dato luogo ad una serie di movimenti ogni volta più estremi: da quelli che postulano il matriarcato come il solo rapporto fra donne e uomini fino a quelli che considerano la sessualità umana una molteplicità di generi, ossia una pura costruzione culturale e sociale, fino a quelli che cercano di distruggere la stessa categoria di genere per giungere ad

<sup>4</sup> Un noto sociologo italiano sintetizza bene il cambiamento operatosi fra il primo femminismo e quello radicale: «L'idea della parità morale e giuridica si è trasformata, per certi versi, nell'annullamento di quelle differenze che uomini e donne sentono come necessarie alla propria vita personale e, per altri aspetti, in un'equivoca interscambiabilità d'identità e di ruoli che ha messo tutti in difficoltà, gli uomini non meno delle donne» (P.P. Donati, *Famiglia e Gender: fra omogeneizzazione e nuove differenziazioni*, in P.P. Donati, a cura di, *Uomo e donna in famiglia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 21).

una sessualità fluida che dipende dalla scelta e dalle pratiche che si fanno in ogni situazione.

In tale senso, è paradigmatica la proposta di una delle prime femministe radicali Shulamith Firestone. Come spiega nell'introduzione alla sua opera più importante *The Dialectic of Sex*, ella tenta di ripensare il femminismo di de Beauvoir, partendo però dall'idea engelsiana che all'origine delle classi sociali si trova la divisione del lavoro. Quindi, per la Firestone, la prima divisione del lavoro coincide con quella che si dà fra i sessi, in particolare mediante l'ascrizione della riproduzione sessuale e della maternità alla donna. Proprio qui si troverebbe — sempre secondo Firestone — l'origine della differenza sessuale e anche delle classi sociali e con esse la nascita di ogni disuguaglianza. Perciò, con il fine di assicurare l'eliminazione delle classi sessuali, ella incoraggia la sottoclasse (le donne) ad alzarsi in rivolta e ad impossessarsi del controllo della riproduzione, recuperando la proprietà sul proprio corpo e il controllo della fertilità umana, il che include sia le nuove tecnologie, sia le istituzioni sociali relative alla nascita e alla cura dei figli. In questo modo, la meta definitiva della rivoluzione femminista è — a differenza del primo movimento femminista — la trasformazione *radicale* della società: «l'eliminazione non solo del privilegio maschile, ma anche della stessa distinzione tra sessi: le differenze genitali tra gli esseri umani non hanno più un'importanza culturale»<sup>5</sup>. Firestone considera che solo così il programma politico del socialismo potrà realizzarsi completamente; fino ad allora, era rimasto incompiuto, perché aveva prestato poca attenzione alle radici psicosessuali delle classi sociali.

Idee simili possono essere trovate in un'altra femminista di quest'epoca, Nancy Chodorow. Secondo lei, bisogna eliminare non solo la maternità, ma anche ciò che lei chiama la “maternizzazione” (*mothering*), ossia i meccanismi che riproducono e trasmettono la figura materna. Una volta scoperti, si deve cercare di renderli inefficaci. Uno di questi meccanismi è l'organizzazione dell'assistenza all'infanzia che si fa dipendere solo dalla donna. È necessario, quindi, modificarla, riorganizzandola fundamentalmente in modo che essa sia condivisa equamente da uomini e donne<sup>6</sup>. Poiché «fintantoché il ruolo di accudire i figli rimarrà prerogativa della donna, i bambini cresceranno vedendo l'umanità in due classi differenti e disuguali, il che implica l'accettazione dell'oppressione “di classe”»<sup>7</sup>, e la sua trasmissione alle nuove generazioni, che la

<sup>5</sup> S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, Bantam Books, New York 1970, p. 12.

<sup>6</sup> Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, U. of CA Press, Berkeley, 1978, p. 215.

<sup>7</sup> N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley 1978, p. 215.

perpetuano. Quindi, per queste femministe, il nucleo dell'oppressione delle donne risiede nel loro ruolo di madre ed educatrice dei bambini.

Pertanto, bisogna liberarle da ambedue i compiti. Per quanto riguarda il primo, è conveniente promuovere la contraccezione, l'aborto e altri modi di dominare la fertilità del proprio corpo e avere così il controllo della riproduzione. In questo modo la donna potrà riappropriarsi della «sua sessualità naturale caratterizzata da un pluralismo polimorfo»<sup>8</sup>. Per quanto riguarda il secondo compito, lo Stato dovrebbe assumersi l'onere di educare i bambini per eliminare in questo modo qualsiasi resto di discriminazione.

Anche se la de Beauvoir sosteneva già la necessità di creare una nuova società in cui non ci fosse matrimonio né maternità, non esistevano né sul piano teoretico né pratico gli elementi che la rendessero possibile: era più un progetto auspicabile che realizzabile. La situazione culturale e sociale è, però, cambiata profondamente dopo la rivoluzione del '68, per cui le femministe radicali, come Firestone, Chodorow o Jagger, non parlano solo del matrimonio e della maternità come origine dell'oppressione delle donne, ma anche del loro ruolo nella «gestazione e educazione dei figli» e soprattutto della stessa riproduzione naturale. Perché, per queste femministe, «essere naturale non è necessariamente un valore umano. L'umanità ha cominciato a superare la natura; non possiamo più giustificare la continuazione di un sistema discriminatorio e classista per sessi basato sulla loro origine naturale. In effetti, basta la sola ragione pragmatica perché appaia chiaro che dobbiamo liberarcene»<sup>9</sup>.

Le parole di queste femministe, nonostante il loro carattere utopico, rispecchiano i cambiamenti decisivi subiti dalla società occidentale. Infatti, mentre una serie di mutamenti nella legislazione e nel costume – come il divorzio, l'aborto libero, la contraccezione, la completa libertà sessuale delle donne – rendono datato il parlare del matrimonio e della maternità come ostacoli all'emancipazione della donna, un'altra serie di modifiche ancora in corso (lo sviluppo del lavoro femminile fuori casa, le tecniche di fecondazione in vitro, la maternità surrogata, la presenza di strutture pubbliche diurne cui affidare i bambini) sembra indicare la strada per superare ugualmente l'altro scoglio, quello delle 'discriminazioni' nell'educazione femminile. Ciò che nell'odierno orizzonte culturale non si vede però, se non in lontananza, è la mancanza di rilevanza sociale della differenza sessuale, come invece sostengono loro<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> A. Jagger, "Political Philosophies of Women's Liberation" in *Feminism and Philosophy*, Littlefield, Adams & Co., Totowa New Jersey 1977, p. 13.

<sup>9</sup> S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, o.c., p. 10.

<sup>10</sup> Come altre femministe lesbiche prima di lei, per la sua Utopia rivendica un mondo "post- femminista" in cui l'incesto e la pedofilia saranno pratiche possibili se i parenti o i bambini sono consenzienti.

### *Femminismo radicale e teorie di gender*

Come spiegare, allora, la pretesa del femminismo radicale d'arrivare in un futuro non distante ad una tale meta? Mi pare che, per cercare una risposta, sia necessario far riferimento alle teorie di *gender*, terza ondata del femminismo. Certamente, bisogna distinguere gli studi sul genere — i cosiddetti 'gender studies' o anche la cosiddetta 'gender theory' — che hanno a che fare con lo studio di come nel tempo, nella storia e nella cultura siano stati costruiti gli stereotipi femminili e maschili che sono alla base di ingiuste differenze nel piano familiare e sociale, dalla cosiddetta ideologia del *gender*, la quale sostiene che le stesse identità sessuali sono un prodotto culturale e sociale.

Quest'ideologia parte da una visione della sessualità umana in cui la differenza fra l'uomo e la donna legata al corpo (il cosiddetto *sex*) non è rilevante, perché la sessualità umana sarebbe solo una costruzione sociale (il cosiddetto *gender*). Come spiega Judith Butler, appartenente al femminismo *queer* (la quarta ondata del femminismo), «il genere è una costruzione culturale, e quindi non è né il risultato causale del sesso né così apparentemente fisso come il sesso. Nel teorizzare che il genere è una costruzione radicalmente indipendentemente dal sesso, il genere stesso diventa un artificio libero da legami; quindi uomo e maschile potrebbe significare sia un corpo femminile sia maschile; donna e femminile, sia un corpo maschile sia femminile»<sup>11</sup>. L'ideologia del *gender*, dunque, è radicalmente dualistica, in quanto separa il corpo maschile o femminile dal genere, appartenendo quest'ultimo soprattutto all'ambito della libertà.

Per parlare del connubio fra femminismo radicale e teoria del *gender*, Christina Hoff Sommers ha coniato il termine *femminismo di genere*, il quale si distingue sia dai movimenti femministi precedenti, in particolare da quello dell'uguaglianza dei diritti fra uomini e donne, sia in parte anche da quello radicale. Infatti, «il femminismo dell'equità è semplicemente la credenza nell'uguaglianza morale e giuridica dei sessi. Una femminista dell'equità vuole per le donne ciò che vuole per tutti: un trattamento equo, la non discriminazione. Di contro, il femminismo di genere è un'ideologia tendente a impregnare tutto, secondo la quale la donna americana continua ad essere ingabbiata in un sistema patriarcale opprimente. La femminista dell'equità opina che le cose sono migliorate notevolmente per le donne; la femminista di genere pensa spesso che la situazione sia peggiorata. Vede segni di patriarcato ovunque e pensa che la situazione

<sup>11</sup> J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New-York 1990, p. 6. Questo saggio è stato usato per molti anni come libro di testo in diversi programmi di studi femminili di prestigiose università americane, dove la prospettiva di genere è ampiamente promossa.

peggiorerà ancora. Ma questo non ha alcun fondamento nella realtà americana. Le cose non sono mai state meglio per le donne con il 55% di studentesse all'università, mentre il divario salariale tra uomini e donne continua a accorciarsi»<sup>12</sup>.

D'altra parte, anche se la teoria del *gender* è usata dal femminismo radicale, tuttavia non s'identifica con questo movimento. Infatti, il femminismo radicale si occupa inizialmente dell'identità femminile e dei problemi familiari e sociali che le donne devono affrontare. La teoria del *gender*, invece, è qualcosa di più ampio, sia per il suo scopo politico sia per i suoi risvolti personali e sociali. E, per quanto riguarda l'ideologia del *gender*, essa vorrebbe che si riconoscesse il diritto di ogni individuo a scegliere il modo di combinare il proprio corpo con il genere desiderato. Quanto alle conseguenze culturali, l'ideologia del *gender* conduce a un individualismo massimo e al sovvertimento dei significanti simbolici e relazionali del corpo: la propria identità sessuata, le relazioni fra uomini e donne, il matrimonio, la famiglia, e i legami sociali vengono così radicalmente trasformati.

La storia del rapporto fra teoria del *gender* e femminismo radicale si trova legata al cambiamento semantico — nel migliore stile gramsciano — della parola 'genere', attorno agli anni '70. Fino ad allora la parola 'genere' apparteneva al lessico della grammatica, e veniva utilizzata per indicare se un termine era maschile o femminile o, nelle lingue che possiedono un terzo genere, neutro. L'ampliamento semantico della parola 'genere' — dal campo della grammatica a quello della sessualità umana — è stato soprattutto opera di Money, il quale coniò l'espressione identità di genere per descrivere la coscienza individuale di se stesso o se stessa come maschio o femmina<sup>13</sup>. Secondo questo sessuologo della *Hopkins University*, il genere di una persona dipende dall'educazione ricevuta nell'infanzia e non dal sesso biologico, per cui esso può risultare in contrasto con quest'ultimo. Money portò questa tesi all'estremo, arrivando a sostenere che attraverso l'educazione sarebbe possibile cambiare l'identità di genere di qualsiasi persona.

Le teorie di Money, che riscosero molto successo fra i diversi gruppi d'azione femministi e gay, sembrarono trovare appoggio nel celebre caso di un gemello monozigote che era stato evirato per errore durante un'operazione di circoncisione. Il bambino, seguendo il consiglio dello stesso Money, fu castrato ed allevato come femmina. Money raccontò nel suo libro *Man & Woman, Boy & Girl* (1972) che il bambino

<sup>12</sup> H. Sommers, *An interview with Christina Hoff Sommers on Faith and Freedom*, «Rawishly Magazine», 21 July (1994), p. 2.

<sup>13</sup> Per lo studio dell'introduzione del termine genere come sostituto di sesso si veda D. Haig, *The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945-2001*, «Archives of Sexual Behavior», 2 (2004), pp. 87-96.

si era perfettamente adattato ad un'identità femminile. Nel 1997 un articolo del Dott. Milton Diamond, esperto dell'effetto prenatale del testosterone sull'organizzazione cerebrale, rivelò che il Dott. Money non aveva riferito fedelmente l'esito del caso dei gemelli<sup>14</sup>. Il Dott. Diamond non aveva mai accettato la teoria del Dott. Money, secondo la quale la socializzazione poteva avere il sopravvento sull'identità biologica. Nel corso degli anni aveva fatto diversi tentativi per rintracciare il gemello di cui parlava Money al fine di accertarsi di come il bambino avesse affrontato l'adolescenza. Diamond riuscì a contattare un terapeuta del posto che aveva seguito il gemello per anni e scoprì che l'esperimento era stato un fallimento completo. Il gemello non aveva mai accettato di essere una femmina e non si era mai adattato al ruolo femminile. All'età di 14 anni avvertì tendenze suicide. Uno dei tanti terapeuti destinati al suo sostegno psicologico incoraggiò i genitori a svelargli la verità. Nel momento in cui seppe di essere un ragazzo, decise di condurre una vita da maschio. Si sottopose ad interventi di chirurgia ricostruttiva estremamente complicati e si sposò. Purtroppo, la storia finì male: alla fine questa persona si suicidò<sup>15</sup>.

Così, il concetto di genere come una semplice costruzione sociale entrò presto a far parte del vocabolario delle femministe. Ad esempio, nel libro *Sexual Politics*, Kate Millet, commentando i lavori di Money, scrisse: «alla nascita non vi è alcuna differenziazione tra i sessi. La personalità psicosessuale si forma quindi in fase postnatale ed è frutto di apprendimento»<sup>16</sup>. Nel corso degli anni '70 il termine genere, già collaudato, divenne onnipresente nei programmi di studi sulla questione femminile, che cambiarono così la dicitura da *women's studies* a *gender studies*.

Le femministe del *genere* si propongono di mostrare come sesso e genere sono due concetti differenti. Il primo passo consiste nel separare il genere dal sesso. Per questo motivo, uno degli obiettivi più chiari che queste femministe si sono prefissato è quello di decostruire il processo riproduttivo separandolo dalla sessualità<sup>17</sup>. Infatti, la maternità è uno dei punti in cui è più difficile accettare che il genere possa essere assolutamente scisso dal sesso; se si riesce a convincere le persone di questo il gioco è fatto. Perciò, queste femministe sognano con una società più creativa, in cui la riproduzione biologica potrà essere assicurata da tecniche diverse dai contatti personali eterosessuali.

<sup>14</sup> Cfr. M. Diamond - H.K. Sigmundson, *Sex Reassignment at Birth: A Long Term Review and Clinical Implications*, «Archives of Pediatrics and Adolescent medicine», 151, 1997, pp. 298-304

<sup>15</sup> L'intera storia del caso dei gemelli è stata documentata nel libro di John Colapinto *As Nature Made Him*, Harper Collins, New York 2000.

<sup>16</sup> K. Millet, *Sexual Politics*, Avon Books, New York 1970, p. 54.

<sup>17</sup> H. Harman, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, Women and Revolution*, South End Press, Boston 1981.

A questo proposito, Heidi Hartmann afferma: «il modo in cui la specie si propaga è socialmente determinato. Se biologicamente le persone sono sessualmente polimorfe e la società fosse organizzata in modo tale che tutte le forme di espressione sessuale fossero ugualmente permesse, la riproduzione sarebbe l'unico risultato di alcuni incontri sessuali: gli eterosessuali. La rigida divisione del lavoro per sesso, invenzione sociale comune a tutte le società conosciute, crea due generi molto separati e la necessità che uomini e donne si incontrino per ragioni economiche. Aiuta così a orientare la loro sessualità richieste verso l'appagamento eterosessuale e per garantire la riproduzione biologica. Nelle società più fantasiose, la riproduzione biologica potrebbe essere assicurata da altre tecniche»<sup>18</sup>.

Il secondo passo è ridefinire la famiglia. Ma questo non può essere fatto senza distruggere la famiglia tradizionale, che si basa sul matrimonio, ossia sull'unione di un uomo e una donna per tutta la vita per amarsi e generare figli. Quindi, bisognerà sostituire la famiglia con altri tipi di unione con la stessa copertura legale e riconoscimento sociale.

Il terzo passo, che costituisce l'obiettivo finale, si trova specificato nel libro di Susan Moller Okin, in cui si auspica un futuro pienamente giusto, ossia privo di differenze, perché — secondo lei — «un futuro giusto sarebbe un futuro senza genere. Nella sua struttura e nelle sue usanze sociali, il sesso non avrebbe maggior rilevanza del colore degli occhi e della lunghezza delle dita dei piedi [...]. Se vogliamo mantenere un minimo di fedeltà ai nostri ideali democratici, è indispensabile prendere le distanze dal genere. Sembra innegabile che la dissoluzione dei ruoli di genere potrebbe contribuire a promuovere la giustizia in tutta la nostra società, rendendo la famiglia un luogo molto più adatto perché i bambini sviluppino un senso di giustizia»<sup>19</sup>. Un futuro così rivoluzionario presuppone una società che esamini meticolosamente ogni aspetto della cultura per rilevare, da una parte, prove della socializzazione tra i generi e, dall'altra, le discriminazioni ancora vigenti basate sulla differenza uomo-donna. Come vedremo ciò costituisce il nocciolo della teoria critica del genere.

#### *La collaborazione fra il femminismo e il movimento gay*

Lesbismo e movimento *gay* nascono indipendentemente negli anni '50 e '60, epoca in cui questi due movimenti incominciarono il loro attivismo politico, basato sulla presa di coscienza della loro appartenenza a due gruppi perseguitati con la loro Storia e le loro rivendicazioni; quelle lesbiche collocate all'interno del femminismo

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>19</sup> S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Edizioni Dedalo, Bari 1999, p. 220.

radicale. Nel 1956, alcuni gruppi a favore dei diritti civili, come il *Consiglio per l'abrogazione delle leggi ingiuste*, protestò perché nella legge sui diritti civili, che il Congresso degli Stati Uniti stava esaminando, non si teneva conto dei diritti degli omosessuali, ma solo dei neri. Si voleva, quindi, che agli omosessuali si concedesse di godere degli stessi diritti di tutti gli altri cittadini. I diritti che si rivendicavano a quell'epoca erano semplicemente quelli riguardanti la non discriminazione sociale: nel lavoro, nella vita civile, militare e politica. Non si aspirava ad altro, se non ad essere cittadini americani a pieno diritto. Invece, dopo le proteste di Stonewall, le ambizioni del movimento gay non si limitarono più alla non discriminazione, ma puntarono ad ottenere altri diritti soggettivi, il cui riconoscimento avrebbe implicato la trasformazione radicale della società, come i cambiamenti legislativi per far sì che il matrimonio eterosessuale e la famiglia tradizionale smettessero di essere le sole istituzioni capaci di veicolare la sessualità umana.

Ecco perché il femminismo lesbico, che da tempo lottava contro la famiglia patriarcale, incominciò ad entrare in rapporto con i gruppi omosessuali d'azione. Entrambi avevano in comune la de-costruzione della famiglia: in primo luogo, cercando di allentare nelle pratiche sociali il legame fra matrimonio e unione fra uomo e donna; in secondo luogo, cercando di adeguare la semantica della famiglia all'idea di relazioni affettive: non è il matrimonio di un uomo e una donna a dar luogo alla famiglia, ma qualsiasi unione affettiva fra persone consenzienti. Si tratta, insomma, di far sì che «l'omosessualità maschile, il lesbismo e i rapporti sessuali extraconiugali non siano più visti alla maniera liberale come opzioni alternative (...) che scompaia proprio l'istituzione del rapporto sessuale in cui il maschio e la femmina svolgono ciascuno un ruolo ben definito. L'umanità potrebbe infine riappropriarsi della sua naturale sessualità caratterizzata da una perversità polimorfa»<sup>20</sup>.

Quindi, i diritti civili richiesti da lesbiche e omosessuali consistevano soprattutto nel liberarsi dai 'ruoli di genere socialmente costruiti'. In questo senso, alcune femministe lesbiche consigliano di «trovare il modo di sostenere la donna perché essa s'identifichi con i suoi interessi di donna, piuttosto che con i suoi doveri personali verso l'uomo nel contesto della famiglia. Ciò richiede di stabilire una cultura femminista rivoluzionaria auto-definita dalla donna, in grado di sostenere le donne, ideologicamente e materialmente fuori del patriarcato. Le reti di supporto anti-egemonico materiale e culturale possono fornire sostituti alla donna-identificata con la produzione patriarcale

<sup>20</sup> A. Jagger, *Political Philosophies of Women's Liberation*, in *Feminism and Philosophy*, Littlefield, Adams & Co., Totowa, New Jersey 1977, p. 13.

sesto-affettiva, che danno alle donne un maggiore controllo sui loro corpi, sul loro tempo di lavoro e sul senso di se stesse»<sup>21</sup>.

Anche da parte *gay* c'è una critica esplicita di alcuni attivisti nei confronti della centralità normativa della famiglia e del familismo. Così Guy Hocquenghem, in Francia, seguendo l'idea gramsciana di egemonia, affronta direttamente il linguaggio eterosessuale egemonico, come i termini "matrimonio" e "famiglia". Anche lui realizza una critica marxista dell'eterosessualità, facendo vedere la relazione tra capitalismo ed eterosessualità. Altri, come Mario Mieli, in Italia, presentano l'omosessualità come contraria a istituzioni fisse, che tolgono libertà per godere ogni tipo di esperienze. Come egli stesso spiega, «tra noi omosessuali la propensione a formare coppie strette è molto meno forte che tra etero: e i meriti della promiscuità *gay* sono molteplici, soprattutto perché aprono l'individuo alla molteplicità e varietà delle relazioni, e quindi gratificano positivamente la tendenza di tutti verso il polimorfismo e la "perversione" [...] Ognuno di noi è un prisma, è una sfera, è mobile e, al di là delle attuali contraddizioni che ci oppongono e ci negano, ognuno di noi potenzialmente si inserisce l'uno nell'altro, in una "geometria" davvero fantasiosa e intersoggettivamente libera, come un mirabile caleidoscopio a cui si aggiungono via via nuove pietre preziose: bambini e nuovi arrivati di ogni genere, cadaveri, animali, piante, cose, fiori... »<sup>22</sup>.

L'unione del femminismo lesbico con la cultura *gay* costituisce, dunque, una forza sovversiva capace di sfidare l'egemonia del concetto di famiglia. Tuttavia, un attacco frontale alla famiglia comporta dei rischi: sentendosi aggredita, essa può reagire con forza opponendosi a questi cambiamenti. Perciò, per evitare che ci sia una reazione sociale contraria, alcuni esponenti di questi movimenti suggeriscono una nuova strategia: presentare i nuovi modelli come modalità alternative d'interpretazione delle relazioni umane<sup>23</sup>. Questa sembra essere la tattica che è prevalsa fra questi gruppi. Infatti, accanto alla cosiddetta famiglia 'tradizionale', essi sono riusciti ad introdurre nell'immaginario

<sup>21</sup> A. Ferguson - N. Folbre, *The Unhappy Marriage of Patriarch and Capitalism*, in *Women and Revolution*, South End Press, Boston 1981, p. 80. Nel femminismo radicale, il termine egemonico ha un significato univoco, che riguarda la supremazia attuale dei maschi in tutti gli ambiti della società e della cultura. Perciò si può parlare del femminismo radicale come un femminismo anti-egemonico, che però tenta di diventare egemonico invertendo il tipo di egemonia: quella della donna o, meglio, di un tipo di donna (femminista e radicale, appunto). Si tratta di un femminismo dal carattere totalitario, che vorrebbe «il controllo dell'etica, ovvero della possibilità di stabilire ciò che è giusto, e annullando al contempo il senso di appartenenza a qualunque struttura capace di suggerire un'etica diversa» (A. Nucci, *La donna a una dimensione. Femminismo antagonista ed egemonia culturale*, Marietti, Milano 2006, p. 16).

<sup>22</sup> M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, p. 113)

<sup>23</sup> Cfr. Ch. Riddiough, *Socialism, Feminism, and Gay/Lesbian Liberation*, in L. Sargent (a cura di), *Women and Revolution*, South End Press, Boston 1981, p. 87.

collettivo l'esistenza o, almeno, la possibilità di altri modelli di relazioni affettive per le quali si chiedono gli stessi diritti della famiglia.

*La diffusione mondiale delle teorie del gender*

Come abbiamo visto, con l'introduzione del concetto di "genere" come costruzione sociale, si produsse un cambiamento di prospettiva: l'interesse del femminismo si spostò dall'eliminazione delle politiche svantaggiose per la donna all'eliminazione di tutto ciò che ammetteva l'esistenza di differenze tra i generi nella politica, nell'educazione e nella famiglia.

Negli anni '90 l'ideologia del *gender* dominò incontrastata la scena culturale e politica delle democrazie occidentali, originando ampie riforme giuridiche e sociali che sarebbero sfociate in una serie di norme contro la discriminazione per ragioni di genere<sup>24</sup>. Questa nuova prospettiva del femminismo si osserva soprattutto nei diversi documenti pubblicati dalle Nazioni Unite sui diritti della donna. Prima del 1990 essi parlavano esclusivamente dell'eliminazione della discriminazione nei confronti delle donne. Poi, a partire dal 1990, incominciarono a introdursi nuovi concetti, come "genere", "salute riproduttiva", "orientamento sessuale". In questo senso, la *IV Conferenza delle Nazioni Unite sulla Donna* del 1995, celebrata a Pechino, segnò una svolta decisiva: nel documento finale s'invitavano le nazioni ad «adottare una prospettiva di *genere*», come via per cancellare definitivamente l'origine delle discriminazioni nei confronti della donna, poiché «in molti paesi, le differenze tra le attività e i risultati conseguiti dalla donna e dall'uomo non sono ancora riconosciute come conseguenze di ruoli di *genere* socialmente costruiti piuttosto che di immutabili differenze biologiche»<sup>25</sup>. Inoltre, in un volantino diffuso durante la Conferenza di Pechino, la *Commissione Internazionale per i Diritti Umani di Gay e Lesbiche delle Nazioni Unite* chiedeva il diritto di queste comunità nei seguenti termini: «noi sottoscritti invitiamo gli Stati membri a riconoscere il diritto di determinare la propria identità sessuale; il diritto di controllare il proprio corpo, in particolare quando si instaurano relazioni intime; e il diritto di scegliere, ove opportuno, quando e con chi concepire e crescere i figli, come elementi fondamentali di tutti i diritti umani di

<sup>24</sup> «Le voci delle giovani donne dovrebbero essere ascoltate, dal momento che la vita sessuale non ruota solo intorno al matrimonio. Ciò porta alla comparsa del diritto alla differenza, sia in termini di stile di vita, la scelta di vivere in famiglia o da soli, con figli o senza figli, sia di preferenze sessuali. Devono essere riconosciuti i diritti riproduttivi delle donne lesbiche» (Council of Europe, *Equality and Democracy: Utopia of Challenge?*, Palais del Europe, Strasbourg, Febbraio 9-11, 1995). Questi 'diritti' riproduttivi includono il 'diritto' delle coppie lesbiche a concepire bambini attraverso l'inseminazione artificiale e ad adottare legalmente i figli delle loro partner.

<sup>25</sup> Vid. *Platform of Action Beijing Conference on Women*, 1995, n. 27.

ogni donna, senza distinzione di orientamento sessuale». Il “genere” appare così come una prospettiva interpretativa delle discriminazioni delle donne e di altri gruppi per motivi ingiusti, mentre in altri documenti si presenta il programma per raggiungere il risultato finale: la cancellazione della discriminazione per motivi di sesso e di genere.

Con motivo della Conferenza di Pechino, s'incomincia a mettere in pratica il programma di genderizzazione a livello mondiale, iniziando dai paesi dell'Occidente, in particolare dai differenti organismi dell'Unione Europea, delle loro leggi e dai loro consigli. Così, nello stesso anno 1995, il Consiglio d'Europa propose ai paesi membri di integrare «la prospettiva di “genere»” nei programmi educativi. Ciò portava a educare i bambini al diritto alla diversità sia in termini di stile di vita - la scelta di vivere in famiglia o da solo, con o senza figli - sia di preferenze sessuali»<sup>26</sup>. D'altro canto, s'indicava anche la necessità di decostruire non solo la famiglia ma anche la stessa educazione, poiché «l'istruzione è una strategia importante per cambiare i pregiudizi sui ruoli di uomini e donne nella società. La prospettiva di genere deve essere integrata nei programmi. Gli stereotipi nei libri di testo devono essere eliminati e gli insegnanti devono esserne consapevoli, per garantire che ragazze e ragazzi facciano una scelta professionale informata, e non sulla base di tradizioni di genere»<sup>27</sup>.

Si capisce così perché i tentativi da parte di diversi Stati membri delle Nazioni Unite di eliminare il termine “genere” dalla piattaforma d'azione sostituendolo con “sesso” fossero considerati intenti offensivi e umilianti con cui intimidire quanti lottavano contro le discriminazioni sessuali e di genere, cercando in questo modo di bloccare i progressi futuri della questione del genere.

La de-costruzione messa in atto dall'ideologia del *gender* era, dunque, finalizzata al cambiamento semantico dei termini adoperati dal discorso sessuale: ‘convivenza affettiva’ al posto di matrimonio, ‘unione fra generi’ al posto di famiglia, genitore A e B al posto di padre e madre<sup>28</sup>...

Per giungere alla diffusione universale di tali idee, i promotori del femminismo del *gender* intendono realizzare un cambiamento culturale graduale, la cosiddetta ‘de-costruzione’ della società, iniziando dall'educazione dei bambini e degli

<sup>26</sup>Cfr. Consiglio d'Europa, *Equality and Democracy: Utopia of Challenge?*, Palais del Europe, Strasbourg 9-11 febbraio 1995.

<sup>27</sup> Questo testo fa parte dell'intervento dell'allora presidente dell'Islanda, Vigdis Finnbogadottir, la quale chiedeva con passione che le ragazze non fossero orientate verso aree tradizionali del sapere né esposte all'immagine della donna come moglie o madre né coinvolte nelle attività femminili tradizionali (Consiglio d'Europa, *Equality and Democracy: Utopia of Challenge?*, o.c., p. 38).

<sup>28</sup> Vd. J. Burgraff, *Genere («gender»)*, in Pontificio Consiglio per la famiglia (a cura di), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, EDB, Bologna 2003, p. 421.

adolescenti<sup>29</sup>. Come sostiene il tedesco Uwe Sielert, uno dei principali ideologi della ‘educazione sessuale della diversità’ sulla *home page* del Centro Federale per l’Educazione Sanitaria, con sede a Colonia, quando la dimensione del *gender* determinerà i curricula e libri di testo, la sessualità potrà essere separata dalla persona come una ‘fonte di energia’ da convogliare indipendentemente dal matrimonio e dall’amore. L’eterosessualità, la generatività e la famiglia nucleare saranno così ‘snaturate’ (*entnaturalisiert*). Certamente, come altri autori LGBT, Sielert considera che né l’eterosessualità né la famiglia siano naturali bensì pure interpretazioni culturali. Perciò snaturare significa qui svelare i processi storici e sociali che hanno portato a ritenerle naturali.

D’altra parte, il femminismo del *gender* vede con chiarezza il ruolo che la donna ha avuto tradizionalmente all’interno della società, come madre, educatrice, trasmittitrice dei valori tradizionali e religiosi. Di qui la lotta programmatica che questo movimento sta combattendo su due fronti: quello individuale, favorendo l’uguaglianza fra uomo e donna in tutte le sfere dell’esistenza<sup>30</sup>, e quello sociale, diffondendo una concezione della felicità di tipo ludico-esperienziale, o puramente edonistica. Se per portare avanti la battaglia nel primo fronte conta sul sostegno dei collettivi LGBT, per la lotta nel secondo si appoggia su un’ideologia radicale socialista che sostituisce l’idea del vecchio paradiso marxista con un’efficiente società tecnologica in cui tutti gli individui possano soddisfare i loro desideri, in quanto a ciò si riduce la sola libertà che rimane all’uomo postmoderno<sup>72</sup>. Il diritto di rincorrere una tale felicità porta con sé la trasformazione di questi desideri – come l’uso libero della sessualità, la genitorialità surrogata e l’adozione dei figli del partner omosessuale o lesbico – in diritti<sup>31</sup>. L’ideologia del *gender*, supportata dal potere legislativo e politico, li sta introducendo come diritti nelle Costituzioni dei diversi paesi occidentali. Per farlo, essa si serve sia di strumenti rigidi, come ad esempio norme legali, sia di strumenti elastici, quali le campagne d’informazione e di sensibilizzazione, poiché, oltre a modificare le leggi, si deve giungere anche a cambiare la cultura e le convinzioni delle persone. In altre parole, la società dev’essere rieducata al *gender* fino alla totale

<sup>29</sup> Manfred Spieker, noto sociologo tedesco, analizza l’implementazione politica del *gender* in Germania attraverso tre tappe: la legalizzazione delle unioni civili registrate (2001), la nuova politica delle famiglie e della natalità (2006), e l’obbligo delle scuole ad una «educazione sessuale della diversità» (2003) (M. Spieker, *Gender-Mainstreaming in Deutschland Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2015, pp. 19-25).

<sup>30</sup> In molte Costituzioni, come in quella spagnola, c’è una legge contro la violenza sul genere, in cui si considera l’uomo come soggetto potenziale di crimini contro le donne.

<sup>31</sup> «Le voci delle giovani donne dovrebbero essere ascoltate, perché la vita sessuale non gira solo attorno al matrimonio. Questo porta al diritto di essere differente sia in termini di stile di vita – la scelta di vivere con la famiglia o da soli, con o senza figli – o di preferenze sessuali. Devono essere riconosciuti i diritti riproduttivi delle donne lesbiche» (Council of Europe, *Equality and Democracy: Utopia of Challenge?*, o.c.). Questi ‘diritti’ includono anche il ‘diritto’ delle coppie lesbiche a concepire figli attraverso l’inseminazione artificiale e ad adottare legalmente i figli delle loro compagne.

accettazione dei generi in tutti gli ambiti della vita, a tutti i livelli, e con tutti i mezzi disponibili.

Insomma, le femministe del *gender* sembrano aver vinto la battaglia culturale, in quanto sono riuscite a introdurre la prassi rivoluzionaria che avrebbe indebolito e, alla fine, distrutto il matrimonio e la famiglia e questa non come opera di individui isolati, bensì di un gruppo discriminato — quello delle donne — che perciò ha come scopo la costruzione storica (e politica) di una società ancora non esistente, ma che sarebbe già stata profetizzata da Nietzsche: una società ultra-metafisica e ultra-umana<sup>32</sup>. Un futuro così rivoluzionario presuppone esaminare meticolosamente ogni aspetto della cultura per rilevare, da una parte i progressi nella genderizzazione sociale mondiale e, dall'altra, le discriminazioni che le donne e i gruppi non eterosessuali continuano ancora oggi a subire.

Tuttavia, le teorie del genere hanno un nemico potente, non più esterno, bensì interno: la teoria critica del genere, soprattutto il movimento *queer*.

#### *Dalle teorie gender alla teoria critica del gender*

La diffusione mondiale delle teorie del *gender*, a partire dagli Stati Uniti e dai paesi del vecchio Continente, soprattutto promossa dall'Unione Europea, non può però essere spiegata a partire solo dalle teorie ideologiche di alcuni scienziati, come Money, e dal radicalismo dei gruppi femministi e gay: è necessario far ricorso anche ad un'ideologia la cui sorgente si trova nel cosiddetto post-strutturalismo francese, in particolare nei saggi di Foucault sulla sessualità umana<sup>33</sup>. Infatti, le idee di Foucault influiscono profondamente su alcune femministe che difendono il lesbismo e la proliferazione di altri generi come elementi facenti parti della sessualità umana. Ne deriva che esse si oppongono a ciò che loro considerano la pratica disciplinare più basilare del discorso sessuale: la *compulsory heterosexuality* (eterosessualità compulsiva), in quanto foggia l'identità delle persone,

<sup>32</sup> In questo senso è interessante evidenziare la coincidenza fra questo tipo di femminismo e il cosiddetto pensiero debole: «La nozione di testimonianza, e più in generale il significato dell'azione storica dell'uomo a cui essa è legata, può ritrovare un senso, dopo il tramonto del soggetto, solo nella misura in cui si riesce a liberarsi da ogni residuo obiettivistico nella concezione dell'essere e, parallelamente, si rinuncia a pensare l'individuo borghese-cristiano come unico possibile soggetto della storia e centro di iniziativa» (Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1988, p. 66).

<sup>33</sup> Tanto Foucault quanto Derrida sono anche influenzati dall'opera di Nietzsche e Heidegger, in particolare per quanto riguarda il tema della verità e della morte del soggetto. «In entrambi, insomma, si possono riconoscere due elementi: a) la verità non è una "proposizione vera", ma è un ordine generale del mondo, una "struttura storica", forma di vita o epoca dell'essere; b) la determinazione di questa nuova epoca non dipende dal singolo e dalla sua decisione potrebbe nascere solo in questo mondo; o almeno, le due cose possono sorgere solo insieme» (G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger, o.c.*, p. 64). I due elementi possono essere rintracciati nel carattere interpretativo di ciò che la filosofia classica chiama realtà; nella *Wille zur Macht*, Nietzsche afferma che non ci sono fatti, ma solo interpretazioni.

dividendo la popolazione umana in due generi collegati ai due sessi e con due orientamenti differenti per quanto riguarda il desiderio sessuale: uno è quello di uomo, con un corpo maschile e un desiderio rivolto verso le donne; l'altro è quello di donna, con un corpo femminile e un desiderio rivolto verso gli uomini. Per superare questo retaggio di una società patriarcale, ad esempio, Rich, poetessa e attivista lesbica, rivendica un cambio di paradigma nel femminismo: non basta la tolleranza del lesbismo come stile di vita alternativo, è necessario «informare tutte le donne che la penetrazione eterosessuale è una violazione, indipendentemente da una loro esperienza soggettiva contraria»<sup>34</sup>.

Anche Butler critica l'eterosessualizzazione del desiderio sessuale, in quanto «richiede e istituisce la produzione di opposizioni discrete e asimmetriche fra “femminile” e “maschile”, intesi come attributi espressivi di “maschio” e “femmina”»<sup>35</sup>. La sua critica però non si limita alla eterosessualità compulsiva, ma si estende anche alla stessa categoria di genere o di qualsiasi identità permanente. Vediamolo con dettaglio.

In primo luogo, in linea con il pensiero foucaultiano, ella sostiene che le opposizioni precedenti ma anche i generi come identità fisse mascherano la volontà di potere maschile. A suo parere, il femminismo deve mostrare l'inganno che si cela non solo sul discorso della differenza sessuale ma anche su quello dei generi come norme che regolano la pratica sessuale, perché questa differenza non è naturale neppure solo desiderativa ma discorsiva. Infatti, secondo lei, la sessualità umana non ha niente a che vedere con i cromosomi o con gli organi genitali e neppure con un desiderio fissato in anticipo, ma solo con una sua performance.

In questo modo Butler sviluppa la teoria costruzionista della sessualità di Michel Foucault. Per lei è il dispositivo di sessualità a produrre le nostre identità di uomini e donne, a farci credere che siamo uomini o donne, mentre in realtà “la donna” e “l'uomo” non sono qualcosa che noi *siamo*, bensì qualcosa che noi *facciamo*. E che facciamo obbedendo a determinate norme sociali, stabilite dal potere del dispositivo di sessualità. Anche il genere è per Butler una ripetizione stilizzata di atti che segue il copione dell'eterosessualità obbligatoria. In questa recita, soltanto l'uomo e la donna sono i “veri” generi e solo l'eterosessualità è il “vero” orientamento sessuale: quelle delle lesbiche, dei gay e delle persone transessuali, transgender e intersessuali sono invece delle esistenze abiette [*queer*].

<sup>34</sup> A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, *Blood, Bread and Poetry*, Virago, London 1978, p. 70.

<sup>35</sup> J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 2006, p. 17.

Ma come le nostre azioni possono dare luogo alla nostra sessualità? E come questa sessualità non è mai definita neppure dalle nostre azioni?

Seguendo a Foucault, Butler decostruisce prima di tutto il soggetto come qualcosa di stabile, con un'identità propria, con relazioni che lo determinano. In realtà, esso è fluido, indeterminato e, soprattutto, compromesso con il potere che lo assoggetta attraverso le norme sociali, la vigilanza, la punizione in caso di devianza, e l'introyezione di queste norme, per cui è lo stesso soggetto ad autovigilarsi e autopunirsi. Quindi, secondo Butler, il soggetto, ossia l'universo psichico individuale, è una creazione del potere: il potere produce identità, modi di vivere e di pensare, comportamenti adeguati alle norme imposte esplicitamente o tacitamente, i corpi stessi, le relazioni stesse come quelle sessuali e istituzionali (matrimonio, famiglia, adozione); inoltre, il potere è anche la chiave ermeneutica per interpretare le stesse pratiche sociali e relazioni interpersonali. Infine, il potere è inseparabile dal soggetto in quanto per vivere socialmente deve interiorizzarlo. Nonostante l'ubiquità del potere, è possibile una certa emancipazione. Infatti, nella misura in cui si scopre questo legame inscindibile fra mondo interno psichico e potere, si può, da una parte, affrontare questa struttura in modo critico mostrando che ciò che consideriamo proprio del soggetto altro non è che la traccia del potere in lui e, d'altra parte, è possibile opporsi e resistere al potere.

Oltre al potere e alle diverse determinazioni che esso conferisce al soggetto — le maschere di cui parla Foucault —, la decostruzione permette di scoprire un altro elemento della sessualità: il desiderio. Infatti, in una lettura psicoanalitica e nietzschiana della dialettica padrone-servo dello Hegel, Butler scopre che il servo, ossia il soggetto sottomesso al potere, è attaccato al padrone poiché questi gli conferisce un'identità, un compito, una possibilità di esistenza sociale. Il servo assume il potere di cui è intrisa la relazione servile e lavorativa riguardo al padrone ("il lavoro forma", scrive Hegel), e lo fa anzitutto incorporandolo, acquisendo la coscienza di se stesso come servo, cioè dipendente dal potere del suo padrone. Quindi, nel soggetto c'è un desiderio di riconoscimento, d'identità, di lavoro, di esistenza sociale, che spiega per cui egli accetta il potere nonostante lo sottometta, e lo reprima. Ciò spiegherebbe anche perché sia possibile — come nel caso del masochismo — provare piacere nel sentirsi dominato, anche con la violenza, da qualcuno, in quanto si cerca di avere un'identità di cui si è mancante. È proprio questa coscienza di piacere nel venire sottomesso a confermare la sua tesi secondo la quale non sia affatto possibile una comprensione del potere che poggia su una scissione netta tra elemento "psichico" e sociale.

Il desiderio appare, dunque, — in opinione di Butler — con una doppia intenzionalità riflessiva: da una parte, si rivolge a un'altra coscienza per riconoscersi, essendo riconosciuta da essa; da un'altra si rivolge al mondo naturale per negarlo, cioè per trasformarlo, modificandosi così consapevolmente. Perciò, il riconoscimento reciproco delle coscienze diventa possibile solo nel contesto di un orientamento condiviso verso il mondo materiale. Si arriva, quindi, all'autocoscienza di sé come soggetto non solo attraverso un'altra coscienza, ma anche attraverso il mondo, poiché si riconosce l'altro in virtù della forma che ciascuno dà al mondo. Quindi, siamo riconosciuti non solo per la forma in cui abitiamo nel mondo (i nostri corpi), ma per le forme che diamo al mondo (i nostri corpi sono solo espressioni transitorie della nostra libertà, mentre le nostre opere proteggono la nostra libertà nella loro stessa struttura)<sup>36</sup>.

Sebbene questa doppia intenzionalità riflessiva permetta di risolvere una serie di problemi presenti in Hegel, come il passaggio dall'opposizione fra le coscienze al loro riconoscimento senza dover passare attraverso la lotta a morte e senza essere il veicolo di nessuna trascendenza, e di problemi presenti in Marx, come il fatto che il riconoscimento mutuo delle coscienze attraverso il mondo è possibile senza bisogno di condividere lo stesso genere umano, restano però una serie di questioni aperte; forse quella più basilare è come evitare di ridurre l'altro a un puro oggetto del mio desiderio in modo da non cadere nella dialettica sartriana né di Beauvoir che non permette di mantenere contemporaneamente due autocoscienze, giacché solo una si mantiene come coscienza mentre l'altra diventa il suo oggetto; infatti, sembrerebbe che qualcosa di simile accada in Butler in quanto il desiderio tende a realizzarsi in un'alterità che lo riconosce e quindi questa alterità sembra avere la stessa struttura del mio desiderio, per cui gli oggetti dei nostri desideri sono contrari. Butler sembra rendersi conto di questa difficoltà quando sostiene che, da una parte, l'oggetto esterno è indipendente, quindi, non è un oggetto della mia coscienza e, dall'altra parte, che anche esso è capace di effettuare la negazione al suo interno. Quindi, l'esternalità dell'oggetto indipendente può essere superata — ossia si può raggiungere la soddisfazione — solo «quando l'oggetto effettua la negazione al suo interno»<sup>37</sup>. Insomma, non è l'altro che mi sottomette, bensì sono io che mi sottometto all'altro. Tuttavia, resta la questione dell'impossibilità di essere allo stesso tempo dipendenti e autonomi perché la dialettica non considera la possibilità del dono di sé nato dalla dipendenza e dall'autonomia.

<sup>36</sup> J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, Columbia University Press, New York 1987, pp. 57-58.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 40.

Quindi, alla base del desiderio altro non c'è che la ricerca del riconoscimento e, poiché la sessualità umana è puramente desiderio, essa non ha originariamente nessun tipo di determinazione, se non quella della sua doppia intenzionalità riflessiva. Quindi, secondo Butler, non esiste un'espressione autentica di sessualità né di genere, poiché tutte quante le forme di relazioni sessuali sono il risultato della socializzazione, ossia di un discorso performativo. Prima della socializzazione, il desiderio è prediscorsivo e, quindi, senza alcun tipo di determinazione né a partire dagli organi sessuali né a partire da alcun tipo d'inclinazione verso un sesso o un altro. Insomma, Butler rifiuta ogni tipo di essenzialismo, per cui anche la sessualità del corpo non esiste fuori del discorso performativo.

Per sviluppare la sua tesi performativa sulla sessualità, Butler si poggia anche sulla filosofia del linguaggio di Austin, corretta in parte attraverso l'apporto di Derrida. Accanto alla teoria descrittiva del linguaggio, Austin ne propone una performativa, in virtù della quale l'enunciato non solo significa ma anche produce ciò che dice. A questa conclusione arriva dopo aver studiato il significato di espressioni come «Lo so» e «Lo prometto», in cui la verità di quanto dico è comprovata dal «fare». Se dico di sapere qualcosa ma poi non so farlo, in realtà non lo so; in modo simile se prometto qualcosa e poi non lo compio, non ho promesso niente, poiché non ho mantenuto la promessa. Austin conclude che sostenere il carattere descrittivo di queste espressioni è un errore, poiché nel dirle non descriviamo l'azione, ma la compiamo<sup>38</sup>. Perciò si dovrebbe parlare di un loro carattere performativo. In un'opera posteriore, *Come fare le cose con le parole (How to do things with words)*, egli spiega che gli enunciati performativi, in realtà sono azioni in cui sussistono sempre due condizioni: che le circostanze in cui le parole vengono proferite siano appropriate, e che colui che parla e il suo interlocutore eseguano generalmente anche altre azioni, siano esse fisiche o mentali, o proferiscano altre parole. Così, quando il marito dice alla sposa: «Io ti prendo come mia legittima sposa», le mette l'anello al dito e le promette di esserle fedele, non sta affermando nulla ma la rende sua moglie<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> J.L. Austin, *Other Minds*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volume 20 (1945), p. 103. Tuttavia la distinzione tra performativi e constativi – simile a quella fra felice e vero come caratteristiche esclusive di ognuno di questi due tipi di enunciati – viene superata da Austin lungo il saggio, arrivando a una teoria globale del linguaggio come azione. Infatti, secondo lui, in tutti gli enunciati, anche in quelli che non sono esplicitamente performativi, possiamo rintracciare la dimensione felicità/infelicità, mentre in molti enunciati che non sono puramente constativi possiamo trovare quella della verità/falsità. Dalla distinzione iniziale, rimangono solo due aspetti: quando si parla di performativo si sottolinea l'aspetto operativo dell'enunciato, la sua capacità di produrre effetti convenzionali in circostanze appropriate; quando si parla di enunciato constativo si rende meno intensa questa operatività per concentrarsi sulla dimensione del dire.

<sup>39</sup> J.L. Austin, *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, J.O. Urmson and Marina Sbisa (ed.), Clarendon Press, Oxford 1962, p. 9.

Butler applica la tesi performativa di Austin alla questione del sesso e del genere. Secondo lei, il genere non esiste prima della sua realizzazione, quando lo si mette cioè in scena mediante il discorso performativo e le norme che lo codificano. Il corpo sessuato incomincia con l'attestazione, da parte del medico, al momento della nascita: è una bambina! E continua con i rituali che ogni società usa per modellarlo. Perciò, Butler sostiene che gli atti performativi che costituiscono il sesso corporeo e il genere sono forme di un linguaggio autoritario (*authoritative speech*), poiché, una volta proferiti, realizzano una determinata azione sugli individui, esercitando così su di loro un potere inderogabile. D'altra parte, il linguaggio performativo conferisce potere all'azione realizzata. Ne deriva che la sessualità umana è uno degli ambiti in cui il potere agisce come discorso<sup>40</sup>. Ma neppure i discorsi performativi sono in grado di conferirci un'identità permanente. Ciò è dovuto al fatto dell'eccedenza della performance nei confronti del soggetto e degli stessi codici sociali di performance. In modo simile al concetto derridiano di iterazione, secondo cui i segni linguistici possono essere trasportati in contesti diversi, citati e iterati in modo inaspettato, sfuggendo così alle intenzioni originali dell'autore<sup>41</sup>, Butler sostiene che i discorsi e le pratiche sessuali nel loro essere ripetute fuggono anche non solo dall'intenzione dei soggetti ma anche dei codici performativi. Infatti, anche se ci adattiamo sempre a una pratica sessuale esistente nel ripeterla in contesti diversi essa viene reinterpretata e modificata. L'iterazione permette anche di ri-significare e ricollocare i segni in nuovi contesti, il che, applicato alla questione del genere, equivale ad affermare che è impossibile giungere ad un'identità finale.

Perciò, sebbene mediante la ripetizione di determinati atti, la sessualità acquisisca una certa ritualizzazione, essa non dovrebbe necessariamente escludere altre possibilità performative<sup>42</sup>. Per cui – sempre secondo Butler – ci si deve impegnare per 're-significarla', ad esempio, accettando le identità marginali dal punto di vista eteronormativo – gay, lesbica, bisessuale, transessuale ecc. – come qualcosa che ha un valore positivo, rivendicando con orgoglio questi generi. La re-significazione contiene perciò «un doppio movimento: invocare la categoria e, quindi, istituire provvisoriamente un'identità e, allo

<sup>40</sup> J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, o.c., p. 225.

<sup>41</sup> Cfr. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Edition de Minuit, Paris 1972.

<sup>42</sup> «La performatività non può capirsi fuori dal processo dell'iterabilità, cioè di una regolarizzata e costretta ripetizione di norme. E questa ripetizione non è realizzata dal soggetto; questa ripetizione però, che abilita il soggetto, costituisce la condizione temporale per il soggetto. Quest'iterabilità implica che la performance non è un "atto" singolare o un evento, bensì una produzione ritualizzata, cioè un rituale reiterato sotto e attraverso costrizione, sotto e attraverso la forza di proibizioni e tabù, con la minaccia dell'ostracismo e perfino della morte, che controlla e costringe la forma della produzione, ma, vorrei insistere, non determinandola completamente in anticipo» (J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York 1993, p. 95).

stesso tempo, aprire la categoria come sito di protesta politica permanente»<sup>43</sup>. Infatti, per lei — come per Foucault — il discorso sessuale è sempre politico, perché fa riferimento al potere, come spiega nel *La vita psichica del potere*<sup>44</sup>. I corpi controllati e normalizzati dal potere, entrano nella sfera dell'atto politico, per cui il rifiuto del potere deve realizzarsi mediante ogni mezzo corporale, mediante i gesti e le performance corporee. In questo modo si esprime tanto un'opposizione quanto una forma di solidarietà con quelle categorie discriminate. Questo è ciò che Butler chiama *democrazia percepibile*. Così alla *microfisica del potere* di Foucault che analizza le forme in cui il potere disciplina i corpi, Butler affianca una *microfisica della resistenza* che si riferisce alle forme corporee che questa resistenza assume.

Lo scopo finale della teoria performativa di Butler non è solo quindi spiegare i processi mediante cui si determina e modifica la sessualità umana, ma — in modo simile a Foucault — disfare quanto in essa c'è di normativo, cioè sovvertire, decostruire e disfare le strutture sociali che inducono in errore le persone a credere che sesso, genere e identità sessuali siano naturali o, almeno, categorizzabili. Pertanto, non solo l'eterosessualità e il cisgender (e l'eteronormatività, l'omofobia, ossia la paura ad avere relazioni con le persone dello stesso sesso che perciò porterebbe ad avere pregiudizi nei confronti degli omosessuali, la transfobia, la stessa paura e gli stessi pregiudizi cioè nei confronti dei transessuali, ecc.) sono categorie da decostruire<sup>45</sup>, ma qualsiasi identità stabile rispetto al sesso, al genere o all'identità sessuale. Poiché tale categoria si basa sull'esistenza di un soggetto, che in realtà non esiste. Il soggetto non precede né segue la costruzione del genere, ma si manifesta soltanto come matrice all'interno delle stesse relazioni di genere<sup>46</sup>.

### *La teoria queer*

Come si evince da quanto detto, l'ideologia del *gender* contiene in sé la decostruzione della stessa *categoria* di genere in quanto si cerca di portare i generi

<sup>43</sup> Butler, *Bodies That Matter*, o.c., p. 163. Come ha indicato Nussbaum, Butler non è in grado di spiegare perché deve farsi la resignificazione né quando essa diventa oppressiva e reazionaria, perché concepisce l'opposizione al potere in termini individualisti e volontaristi (cfr. M. Nussbaum, *Così si manda in fumo la ragione*, in *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia del XXI secolo*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 139-145). Nonostante le critiche che in ambito femminista sono piovute sulla resignificazione e la sua assoluta arbitrarietà, la tesi del discorso sessuale come origine della sessualità è stata accettata come un elemento chiave da un tipo di femminismo che possiamo chiamare, appunto, del *gender*, in particolare per quanto riguarda il discorso sull'eterosessualità compulsiva, sull'orientamento sessuale e sulla necessità di modificare i termini del linguaggio sessuale

<sup>44</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, F. Zappino (a cura di), Mimesis, 2013.

<sup>45</sup> Il termine decostruire ha in questo ambito un significato molto preciso: il compito di denunciare idee e linguaggio egemonici (cioè universalmente accettati come naturali), al fine di persuadere le persone che le loro percezioni della realtà sono costruzioni sociali).

<sup>46</sup> J. Butler, *Bodies that Matter*, o.c., p. 7.

all'equivocità, all'instabilità permanente e, pertanto, all'abolizione di ogni tipo di categoria chiusa. Di qui il superamento, in alcuni autori del *gender*, come Butler, dell'idea di categoria sia nella forma dell'assenza di genere, o neutro, sia in quella del rovesciamento completo della considerazione del genere, in favore di un desiderio polimorfo. In questo senso, è particolarmente illuminante la storia di Norrie Welby, icona del terzo sesso. Trasferito dalla Scozia in Australia con i genitori quando era bambino, nel 1990 decise di diventare donna mediante un'operazione chirurgica. In seguito, però, volle interrompere la cura ormonale, restando a metà strada della sua trasformazione. Dopo un altro intervento, per «non avere alcun genere sessuale predefinito», cominciò la sua battaglia per ottenere il riconoscimento della sua nuova condizione. Finché qualche anno fa l'ufficio dell'anagrafe di Sidney, che da tempo si rifiutava di proporre una terza opzione alla casella del sesso, ha accettato di mettervela: 'neutro'<sup>47</sup>. Nelle stesse teorie del genere si trova, quindi, l'elemento in grado di farle implodere.

Perciò la decostruzione non si ferma alla verifica del linguaggio, per accomodarlo ad un nuovo tipo di discorso, contrario a quello tradizionale, un discorso sul genere e non sul sesso biologico. Secondo il transessuale *queer* Kate Bornstein, la decostruzione dovrebbe giungere alla stessa categoria di *gender*, poiché si tratta di decostruire lo stesso sistema di genere<sup>48</sup>. Ciò è necessario se si vuole evitare di tramandare l'eterosessualità compulsiva alle nuove generazioni, poiché dal momento che «ogni bambino è assegnato a una o l'altra categoria in base alla forma e alle dimensioni dei loro genitali, una volta assegnati, diventiamo ciò che la cultura pensa che uno sia – femmina o maschio»<sup>49</sup>. E così questo «implica classe, e la classe presuppone la disuguaglianza. Lottare piuttosto per decostruire il genere porterà più rapidamente alla meta»<sup>50</sup>. Quindi, si può affermare che alla

<sup>47</sup> «L'Alta Corte è il più alto tribunale che abbiamo e ha riconosciuto in modo molto chiaro che nella comunità vi sono persone con identità di genere non binaria, che hanno diritto di essere riconosciute legalmente», ha detto Sam Rutherford dell'organizzazione «A Gender Agenda», <http://genderrights.org.au/news/sydney-morning-herald-norrie-casethird-gender-recognised-high-court>. In Europa ci sono casi simili in Svezia, Germania e Francia. Il caso della Germania è il più simile a quello australiano. Nel 2013 il parlamento ha varato una legge che permette di registrare i bambini all'anagrafe come neutri. La normativa è stata giustificata con la tutela dei piccoli, nati con caratteri sessuali sia maschili sia femminili e con la difesa del loro diritto di scegliere, da adulti, a quale genere ascrivere: 'm', 'f', o 'x'. Come nel caso australiano, a monte c'era una sentenza della Corte costituzionale che ha riconosciuto, come diritto dell'individuo, la possibilità di distinguere tra sesso percepito e sesso vissuto. Proprio il caso australiano, però, dimostra tutta la complessità della materia come anche le conseguenze negative per le persone.

<sup>48</sup> Anche se il termine *queer* ha un significato negativo in inglese (strambo, anormale, deviato), è stato utilizzato da alcune femministe, come Bornstein, Butler o De Laurentis, per indicare qualcosa di positivo: ogni tipo di comportamento sessuale che si oppone al binarismo omosessuale/eterosessuale e all'essentialismo. Attraverso questo termine si tenta così di decostruire le identità considerate naturali, mostrando come esse non sono altro che complesse formazioni socioculturali con cui si pretende di reprimere tutte le altre identità possibili.

<sup>49</sup> K. Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, Vintage Books, New York 1995, p. 115.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

base della teoria *queer* c'è il tentativo di ridurre il complesso sistema di sesso/genere/identità sessuale a un tipo di desiderio multiforme e fluido in grado di essere tutti quanti i tipi senza essere nessuno definitivamente.

La teoria *queer* corrisponde, quindi, alla quarta ondata nel femminismo, che precede e apre la strada ai movimenti transessuali, transgender e intersessuali. Gli esponenti di queste teorie citano la conferenza a Santa Cruz del febbraio 1990 come il loro momento fondazionale. Lì Teresa de Laurentis ha denominato per la prima volta questa nuova concezione d'identità sessuale usando un aggettivo che allora era considerato un insulto: *queer*. Nel servirsi di questo termine peggiorativo per denominare la sua teoria, de Laurentis sembra farsi eco di quanto suggerito da Foucault: valorizzare l'asocialità dei completamente diversi come mezzo per trasformare la negatività di una concezione di vita discriminata socialmente in forza di attacco con cui distruggere, qui e ora, l'eteronormatività e la categorizzazione dei sessi e generi senza bisogno di aspettare una rivoluzione futura.

Forse è stata Fraser, che nonostante le sue critiche al pensiero dei francofortesi specialmente di Honneth s'ispira ad esso, a capire con più perspicacia il significato teorico e pratico del pensiero *queer*. Esso rappresenterebbe il trionfo del femminismo post-strutturalista su quello precedente di taglio freudiano-marxista. A suo parere, nella concezione freudiano-marxista, il soggetto — sebbene si trovi sotto le strutture di potere — ha una sua consistenza ontologica, perciò, per quanto si tratti di un soggetto sessualmente represso e oppresso, per lui esiste comunque una speranza di liberazione. E proprio questo scopo — la fine della repressione e dell'oppressione — sarebbe lo scopo della rivoluzione o, almeno, dell'azione politica. Invece, nel femminismo post-strutturalista, sulla scia di Foucault, il soggetto scompare, giacché esso è solo un prodotto dei dispositivi del potere (abbiamo visto che, almeno in Butler, la questione è più complessa) e, quindi, non c'è nessuno da liberare, ma solo un desiderio da soddisfare, per cui né la rivoluzione né l'azione politica sono più pensabili nei termini di liberazione, bensì solo di resistenza a quel potere che impedisce la manifestazione e soddisfazione dei propri desideri. In modo da sopperire a questa mancanza da parte del femminismo post-strutturalista, Fraser suggerisce che esso dovrebbe integrare la sua decostruzione del soggetto con un'analisi del desiderio sessuale che permetta sia la critica sociale sia una 'speranza utopica' che spinga le donne ad interpretare i loro interessi; Fraser considera che il trucco per raggiungere questa meta è immaginare «un mondo sociale in cui le vite dei cittadini integrano il salariato, la cura, l'attivismo comunitario, la partecipazione politica, ed il

coinvolgimento nella vita associativa della società civile — lasciando anche qualche tempo per il divertimento». Poiché, «a meno che siamo guidati da questa visione, non riusciremo mai ad avvicinarci al suo raggiungimento»<sup>51</sup>.

In questo senso, Fraser considera il movimento lesbico e *gay* il modello paradigmatico per la comprensione di tutte le lotte per il riconoscimento delle minoranze. A differenza degli altri movimenti, quello lesbico e *gay* non si fonda soprattutto su una discriminazione sessuale e sociale, come nel caso delle lotte femministe, o razziale, come nei gruppi subordinati dal punto di vista etnico o culturale, né su una disuguaglianza socioeconomica, come invece nelle prime lotte operaie — e, si potrebbe aggiungere, dei lavoratori precari — bensì su un'identità collettiva basata esclusivamente sulla condivisione di valori e controvalori. Per questo, secondo lei, tutti gli altri gruppi discriminati possono diventare identitari nella misura in cui, come ha fatto il movimento lesbico e *gay*, imparino a condividere gli stessi valori e controvalori.

Per quanto riguarda la lotta politica, anche questo movimento lesbico e *gay*, presenterebbe una strategia da servire di modello alle altre minoranze. Infatti, esso avrebbe imboccato la strada di “mezzi positivi”, ossia quelle azioni che hanno permesso di giungere al riconoscimento sociale e di diritti, alla non discriminazione e all'inclusione in ogni ambito delle professioni e della cultura. Le politiche identitarie degli Stati Uniti e dell'Unione Europea farebbero uso di questi mezzi dal punto di vista giuridico, come l'obbligo alle “quote di genere” nella rappresentanza politica in tutti i livelli. A traverso questa strategia si cerca di favorire l'integrazione dei gruppi discriminati all'interno di strutture e codici che però si mantengono senza venire modificati. Ci sarebbe però un'altra strategia, che — secondo Fraser — è quella preferita dal movimento *queer*: l'uso di “mezzi trasformativi”. Non si cerca più il riconoscimento e l'inclusione nel sistema di potere, ma piuttosto il modo di scardinare questo sistema, decostruendolo — ad esempio, distruggendo la stessa idea d'identità fissa di uomo o donna, di sesso e di genere per cui non è più possibile il riconoscimento. Si tratterebbe di evitare la confusione fra discriminazione e identità. Poiché il potere non discrimina identità già esistente, bensì le costruisce ed è proprio nel costruirle che le discrimina, come normali o *queer*.

Anche in ambito *gay*, la lotta mediante i “mezzi trasformativi” ha i suoi difensori. Bersani, ad esempio, sostiene che non bisogna prendere come modello l'eterosessualità o qualsiasi identità già costruita. Perciò non si dovrebbe rivendicare per gli omosessuali gli stessi diritti di cui godono gli eterosessuali, come il matrimonio, la

<sup>51</sup> N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, Routledge, New York 1997, p. 218.

famiglia, l'adozione, ecc. Ciò che si dovrebbe, invece, fare è opporsi al soggetto del capitalismo liberale che presenta un modello di maschio: virile, autonomo, desideroso di approvazione sociale, che non corrisponde a quello omosessuale. Ne deriva che, secondo lui, sia necessario cancellare qualsiasi tipo d'immagine edificante che nei movimenti lgbtqi+ i gay tendono a dare di sé. E accettare, invece, la degradazione che agli occhi della società capitalistica eterosessuale ha la pratica omosessuale percepita come femminile, masochista e perversa. La contestazione alla società eterosessuale non consisterebbe, dunque, nell'elemosinare dei diritti, ma nel proporre come modelli figure di omosessuali fuorilegge, come Marcel Proust, André Gide e soprattutto da Jean Genet.

Edelman, rappresentante del movimento *queer*, va oltre: oltre a contestare la politica identitaria dei movimenti LGBT, critica anche la stessa idea di lotta politica e ancora di più quella di una rivoluzione futura<sup>52</sup>. Per lui, l'errore del movimento lgbtqi+ è quello di accettare la categoria di "futuro", perché per il *queer* essa è un inganno, in quanto la sua sessualità lo richiude nel presente. Infatti, secondo Edelman, il *queer* riesce a mettere assieme le due pulsioni che in Freud si contrapponevano: quella di godimento e di morte, poiché nella sofferenza trova piacere e nel piacere sofferenza. Il *queer* inaugura così una nuova civiltà, non più quella dell'amore e neppure quella dell'odio, bensì una civiltà egoista, narcisistica e masochista. Perciò Edelman è contrario a qualsiasi tipo di relazione che si proietti nel futuro (matrimonio, famiglia) e, soprattutto, all'adozione, ossia alla relazione con il bambino. Anzi, per Edelman, il bambino è il simbolo stesso del futuro e, allo stesso tempo, l'origine di ogni disciplina del desiderio sessuale e, perciò, contrario al movimento *queer*. Come nel caso di Bersani, anche Edelman ha il suo modello di *queer*: Ebenezer Scrooge, il protagonista di *Racconto di Natale* di Charles Dickens. Sempre secondo Edelman, questo personaggio letterario sarebbe la figura che meglio rappresenterebbe questa nuova civiltà del *queer*, poiché, oltre ad essere narcisista e masochista, il vecchio avaro rifiuterebbe qualsiasi tipo di relazionalità, ad incominciare quella del matrimonio e della famiglia. Edelman considera, perciò, paradigmatico il fatto che Scrooge detesti i bambini. Insomma, in opinione di Edelman, il *queer* dovrebbe avere il coraggio di manifestare il suo rifiuto del futuro e, quindi, dei bambini.

Altri *queer*, come Lorenzo Bernini<sup>53</sup>, pensa che Edelman dia a "politica" un significato troppo ristretto: 'attività istituzionale', per cui non si accorge che la sua contestazione del futuro e del bambino è politica, in quanto pure la proposta di ciò che la

<sup>52</sup> Vid. L. Edelman, *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham-London 2004.

<sup>53</sup> F. Zappino, L. Bernini, *Quale futuro per il soggetto queer?*, in appendice a J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Federico Zappino (a cura di), Mimesis, Milano 2013.

società capitalistica considera qualcosa di negativo è un atto politico, concretamente un atto di contestazione dei valori del sistema. Insomma, in modo simile a quanto affermato da Fraser, Bernini sostiene che ci sono due posizioni strategiche contro il sistema capitalistico: la lotta per il riconoscimento sociale delle minoranze sessuali perché si pensa che ciò sia ancora possibile; oppure decostruire la società capitalista eterosessuale rifiutando i suoi valori e sostituendoli con i propri.

Oltre all'influsso che ha avuto sui gruppi transessuali, transgender, intersessuali, il *queer* si è diffuso in ambiti scientifici e tecnici in quanto propone di combinare i processi somatico-psichici, le esperienze, i legami affettivi, le scelte e il comportamento sessuale mediante le opportunità offerte dalle scienze, dalla tecnologia e dal mercato. Da questa prospettiva è molto interessante accennare al femminismo post-umano o transumano di autrici come Donna Haraway<sup>54</sup> e Rosi Braidotti<sup>55</sup>. Oltre ad alcuni caposaldi del pensiero post-strutturalista, questo femminismo si serve delle moderne teorie genetiche e di biologia molecolare usate per slegare la biologia dal funzionalismo strutturale del DNA secondo schemi più creativi di sviluppo evolutivo. In questo modo la sessualità può essere costruita geneticamente e non solo socialmente. Il desiderio potrebbe avere così la stessa origine genetica della differenza sessuale. Anche la tecnologia è interpretata da queste femministe in un doppio senso: nel modo classico come protesi con cui sopperire alle diverse funzioni organiche e sensibili, e in quello attuale come innesto, nel corpo, di organismi vivi, composti di materia organica ed inorganica, che consentono di creare i *cyborg*, rendendo così possibile scomporre la morfologia del corpo umano e il suo dimorfismo naturale. Il risultato di questi esperimenti transumani, secondo queste femministe, è la sovversione del modo di stare nel mondo al di là di qualsiasi tipo di fobia. Comunque, il carattere aleatorio delle scelte delle transumaniste si osserva ancor meglio nella separazione che vorrebbero fosse completa fra sessualità e generatività, grazie alle biotecnologie, le quali consentono di produrre i figli al margine dei rapporti sessuali in modo che non ci sia più un legame necessario fra sesso e riproduzione. Tale separazione favorisce la differenziazione libera nei confronti dei generi, permettendo di vivere la propria sessualità, in accordo con un'identità continuamente rigenerata, senza schemi prefissi, senza tabù e senza legami parentali di sorta.

<sup>54</sup> Cfr. D. Haraway, *A Cyborg Manifesto. Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century*, in D. Bell - B.M. Kennedy, *The Cybercultures Reader*, Routledge, London-New York 2001, pp. 291-324.

<sup>55</sup> Cfr. R. Braidotti, *A Critical Cartography of Feminist Post-postmodernism*, «Australian Feminist Studies», 47 (2005), pp. 169-180.

*La polemica fra femministe e queer*

Tuttavia, il movimento *queer* — in modo particolare quello che appoggia la transessualità come strumento con cui cancellare definitivamente il legame fra sesso e genere — trova nelle stesse femministe, soprattutto in quelle della prima ora, il nemico più acerrimo. Così, nella prefazione all'edizione del 1994 del suo libro *Transsexual Empire*, l'attivista femminista radicale Janice Raymond spiega che, a parere dei *queer*, il transessuale da maschio a femmina è una "donna fantastica". In realtà, questo transessuale altro non è che l'incarnazione di una fantasia maschile di sentirsi come una donna intrappolata nel corpo di un uomo, tale fantasia sarebbe solo fantasia se non fosse perché essa è resa carne da un'ulteriore fantasia medica maschile, quella cioè di modellare chirurgicamente un corpo maschile in un corpo femminile. Perciò, secondo lei, il transessuale inganna se stesso e cerca d'ingannare gli altri, perché questa donna costruita chirurgicamente non possiede la realtà femminile, «non perché le donne portino innatamente un'essenza di femminilità, ma perché questi uomini non hanno dovuto vivere in un corpo femminile con tutta la storia che ciò comporta. È quella storia che è fondamentale per la realtà femminile, e sì, la storia si basa in una certa misura sulla biologia femminile»<sup>56</sup>. Quindi, il transgenderismo è il rifiuto del significato della storia e dell'esperienza biografica degli individui, perciò può affermarsi che è un atto di amnesia culturale e personale. Insomma, nella polemica con il transgender, le femministe radicali sembrano di recuperare un certo legame fra femminilità, corpo femminile e storia personale.

Altre, come Germaine Greer, un'altra femminista radicale di vecchia data, va oltre: considera il transgender non solo una fantasia maschile, ma anche una manifestazione di misoginia. Ad esempio, in un'intervista alla BBC, reagì duramente alla notizia che il celebre atleta olimpionico e volto di un famoso show televisivo, Bruce Jenner, dopo aversi trasformato in Catlyn, era stata nominata una delle *Women of the Year* della rivista «Glamour». Perché, secondo lei, in queste trasformazioni di uomini in donna si rafforza il vecchio pregiudizio machista «che se un uomo si impegna a diventare una donna sarà senz'altro una donna migliore di qualcuna che, invece, è nata donna». Oltre a condividere con Raymond l'importanza che il corpo vissuto e la biografia hanno nella donna, si chiede se forse il movimento femminista non abbia commesso un errore nel combattere il ruolo della donna come sposa e madre, per cui forse è arrivato il momento di valorizzarli.

<sup>56</sup> Vid. J. Raymond, *Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, Beacon Press, Boston 1979.

### *Conclusione*

In conclusione, lungi dall'essere una moda, la lotta contro l'identità maschile e femminile, appare agli occhi dei nuovi rivoluzionari come una necessità nel processo che porta alla totale autonomia dell'individuo e della società, perché questi non dipenderanno più da ciò che è dato o trasmesso, ma solo da ciò che procede da una decisione "libera". Dietro un modo così radicale d'impostare il rapporto della libertà ci sono due pregiudizi che, come tenterò di mostrare, sono falsi: il primo consiste nel pensare che qualsiasi cosa data si oppone alla libertà; il secondo suppone che il principio di uguaglianza fra uomini e donne si basi sulla libertà-da, ossia una libertà negativa, e non sulla condivisione di una stessa natura, che per le femministe di genere e *queer* è l'errore essenzialista. Se il primo pregiudizio nasce da una visione della libertà di taglio sartreano secondo cui l'essenza (ciò che si è) è posteriore all'esistenza (le possibilità della libertà messe in atto dalle scelte personali) – o detto in altre parole: per essere in un modo determinato o in qualsiasi modo non definitivo, prima si deve scegliere ciò che si vuole essere –; il secondo deriva da un egualitarismo radicale: siccome tutti gli individui sono uguali, le sole differenze giuste dovrebbero dipendere dalle loro scelte.

La differenza sessuale, che separa le persone in maschi e femmine, sarebbe così l'ingiustizia radicale, in modo particolare per la femmina – il sesso debole, nato dalla volontà di potenza del maschio e dalle strutture patriarcali. Secondo questo pregiudizio, tutto ciò che lungo i secoli si è costruito sulla differenza sessuale ha avuto come scopo mantenere l'ingiustizia radicale, trasformandola in un sistema repressivo e oppressivo: quello dell'eterosessualità obbligatoria e compulsiva. Per le femministe di genere, ciò significa che il solo modo di costruire una società giusta consiste nel sopprimere le differenze sessuali, cominciando dalla maternità (intesa come la prima ingiusta divisione del lavoro), passando poi ai compiti della donna come casalinga e ai meccanismi che la mantengono segregata in casa. La cura dei bambini – secondo queste femministe – deve essere indistintamente a carico degli uomini e delle donne, in modo da non condizionare culturalmente i figli ad accettare strutture discriminanti, come il matrimonio e la famiglia. In questo modo la figura tradizionale della donna e della famiglia si decostruisce attraverso l'analisi genealogica, in tre tappe: il principio di riproduzione, la segregazione domestica e familiare e, infine, la mistica della maternità (la figura della buona madre)<sup>57</sup>. La coerenza dell'ideologia di genere si frantuma quando la si osserva da

<sup>57</sup> Vid. J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

vicino. La libertà che essa difende è a senso unico. Le femministe di genere non permettono che si possa scegliere di essere madre; vorrebbero che la donna abbandonasse definitivamente la maternità e la cura della casa, arrivando a dire: «nessuna donna dovrebbe avere questa opzione. Nessuna donna dovrebbe essere autorizzata a restare a casa per curare i figli. La società deve essere totalmente differente. Le donne non dovrebbero avere questa opzione»<sup>58</sup>. Parole simili erano già state pronunciate da Simone De Beauvoir, ma aggiungendo un'interessante spiegazione: «Le donne non dovrebbero avere questa possibilità di scelta, proprio perché se ci fosse questa scelta, troppe donne la adotterebbero»<sup>59</sup>.

Perché negare una tale opzione? Mi sembra che perché c'è in gioco la stessa ideologia di genere. Mediante il rifiuto di una scelta libera – essere madre – viene alla luce ciò che l'ideologia di genere ritiene come la stessa condizione di possibilità della scelta: la donna non ha la libertà di allontanarsi dall'ideologia di genere, perché altrimenti essa sarà solo un'utopia e mai una realtà sociale. Affinché l'ideologia di genere trionfi non basterebbe bandire il passato, ma bisogna che l'attuale società – soprattutto, all'interno delle donne – acconsenta a farlo, riconoscendo che l'individuo non ha un'identità fissa e, quindi, che quella che ha non è socialmente rilevante. Scegliere di essere madre è, invece, affermare l'esistenza di un'identità forte.

Interessante a questo riguardo è il dibattito suscitato dall'articolo della femminista Selya Benhabib che fa capire i danni sociali che un'impostazione della sessualità come gioco porta con sé. Houston attacca alla Benhabib perché «ci dice che, mentre alcune donne nella nostra era post-moderna “si trovano a loro agio nella salsa della diversità, crogiolandosi nella frammentazione, divertendosi con il gioco delle differenze e festeggiando l'opacità, la frattura e l'eteronomia di tutto ciò”, ella non può proclamarsi felice del modo in cui la pluralità, l'eterogeneità e la diversità hanno giocato nella teoria femminista e nelle politiche femminili. Ma anch'io ho in me una ragazza ribelle che desidera di dire alla Benhabib: non devi dire che non sai giocare». E Houston spiega che cosa intende per giocare: «Ebbene, prima e più importante di tutto, è il principio di non-esclusione. Nessuna identità può essere esclusa. Infatti, se come qualche scrittore rivendica, il post-modernismo è “il ritorno di ciò che è stato represso”,

<sup>58</sup> Ch. Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?: how women have betrayed women*, Simon and Schuster, New York 1995, p. 137.

<sup>59</sup> *Sex, Society, and the Female Dilemma: a dialogue between Betty Friedan and Simone De Beauvoir*, «Saturday Review», June 14 (1975), p. 18.

allora penso che faremo meglio a permettere che ciò che è stato represso affiori alla coscienza vigile»<sup>60</sup>.

Ecco la contraddizione: perché l'identità sessuale non abbia significato nella società è necessario che la stessa società acconsenta, il che non è necessario invece – per usare un esempio caro ai difensori dell'ideologia di genere – con le mie preferenze sui colori. In fondo, per l'identità di genere non basta solo l'autonomia come pretendono le femministe radicali, ma occorre anche il riconoscimento della società, il che implica che la sessualità umana, lungi dall'aver un carattere individualistico, è originariamente sociale o, meglio ancora, relazionale.

Come mostra il movimento *queer*, un altro punto debole dell'ideologia di genere è l'impossibilità di porre limiti alla scelta del proprio genere. Evidentemente, i tipi sono limitati, ma non l'opzione in quanto tale se, in ogni tappa della vita — propongono i difensori del movimento *queer* — si dovrebbe poter scegliere il genere preferito, senza legarsi a nessuno in particolare. In questo senso, gli ideologi di questo movimento dimostrano, per lo meno, coerenza logica: l'identità di genere non può essere costruita una volta per tutte perché ciò sarebbe una limitazione alla libertà. Bauman critica ironicamente una tale posizione: «Continuare ad incastrare insieme i pezzi, sì, non si può far altro. Ma incastrarli insieme una volta per tutte, trovare il miglior incastro possibile, quello che mette fine al gioco di incastro? No, grazie, questo è qualcosa di cui si fa volentieri a meno»<sup>61</sup>. Ma se le cose stessero così, forse sarebbe meglio parlare non d'identità di genere ma di decostruzione della stessa idea di genere poiché il continuo cambiamento rende impossibile – se non come qualcosa di astratto – la stessa categoria di genere. Qui si vede il sottile legame fra l'ideologia di genere e il totalitarismo: il genere non solo si troverebbe slegato dal sesso, ma anche da qualsiasi tipo di realtà, altro non sarebbe che una variabile all'interno di un discorso socio-culturale (appunto, quello sessuale); ogni genere mancherebbe di significato e sarebbe solo, per usare una metafora cara a Derrida, la traccia di una di-seminazione. La critica di Lévinas al sistema come totalità coglie nel segno. Certamente, non si tratta di una totalità in senso hegeliano, ma post-hegeliano, cioè dell'assoluta differenza, una differenza che, però, è solo maschera, in quanto mancante di vera alterità<sup>62</sup>.

D'altra parte, all'autonomia individuale si fa corrispondere l'autonomia della società per legiferare ciò che si vuole, almeno nella strategia di genere basata sui “mezzi

<sup>60</sup> B. Houston, *In defense of Politics of Identity* [http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/94\\_docs/HOUSTON.HTM](http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/94_docs/HOUSTON.HTM).

<sup>61</sup> Z. Bauman, *Intervista sull'Identità*, Benedetto Vecchi (a cura di), Laterza, Bari 2005, p. 63.

<sup>62</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*, pp. 46-47

positivi”. La società, mediante le sue leggi, dovrebbe indicare i limiti da rispettare, che non sono più qualcosa di assoluto in quanto dipendono dalla scelta degli individui: vita, sesso e morte devono, secondo tale modo di pensare, rientrare nella libera disposizione dei cittadini. La trasformazione dell’Io in cittadino (facendo parte di un’autonomia sociale) con diritto a scegliere il proprio genere (giacché non la propria nascita) e la propria morte, rappresenta in questo modo l’autonomia completa (nulla di ciò che abbiamo ricevuto o ci accade dovrebbe vincolare la nostra libertà). In questo modo, nonostante le critiche alla società capitalistica e liberale, i difensori delle politiche identitarie continuano l’errore del liberalismo radicale che considera la società come un insieme di monadi senza finestre. Apparentemente tale visione del cittadino e della società implica una libertà senza limiti. In realtà non è così. L’autoproduzione di istituzioni che sostituiscono il matrimonio e la famiglia con il gioco dei generi diventano necessariamente imposizione non solo per le persone che attualmente non le accettano, ma anche per le future generazioni che si vedono obbligate a subire manipolazioni in tutti i livelli: dal modo in cui la loro vita sarà prodotta, all’ambiente umano in cui cresceranno, fino alle istituzioni e alle leggi che regoleranno i loro legami e comportamenti. L’autoproduzione dell’individuo e della società conduce così, prima alla guerra di riconoscimento, e poi alla dittatura del genere e del *queer*. Tale guerra si combatte di regola su due fronti: su un fronte contro gli “ostinati” attacchi di istituzioni e leggi vecchie imposte dal passato; sull’altro contro le identità artefatte (stereotipi, stimate, etichette) ancora presenti nella mentalità sociale<sup>63</sup>. Il modo di mettere in pratica la volontà di potere da parte dei teorici del genere è molto sottile poiché, presentandosi come modello di una democrazia compiuta, si rifiuta di mettere in discussione i propri principi. Non è possibile mostrarsi in disaccordo, giacché il principio che ognuno ha il diritto di far rispettare le proprie scelte di genere è presentato come il cuore stesso della convivenza politica<sup>64</sup>.

Il prezzo da pagare per la vittoria dell’auto-produzione dell’individuo e della sua sessualità è l’anomia dei comportamenti individuali e sociali, e la solitudine degli individui (in questo senso i rilievi fatti dai *queer*, come Edelman sono molto importanti e sinceri: essi difendono una civiltà dell’egoismo narcisista e masochista); non si accettano più i legami, neppure quelli che sono nati ad un certo momento dall’esercizio della

<sup>63</sup> Nell’analisi della guerra di riconoscimento segue Z. Bauman, *Intervista sull’Identità, o.c.*, p. 43.

<sup>64</sup> Anche se il libro di Michaels tratta di ridurre il dibattito politico a pura logica argomentativa e processuale, privandolo così di qualsiasi riferimento antropologico, la critica che fa delle politiche dell’identità/differenza è, per molti versi, azzeccata, specie quando mostra che essa, cercando di sostituire le ideologie, si è trasformata in una rigida ontologia che impedisce la stessa possibilità del disaccordo. Le politiche postmoderne sono impegnate in «un programma politico senza credenze politiche» (W. Michaels, *The Shape of the Signifier*, Princeton University Press, Princeton 2004, p. 16).

propria libertà. Benché non accetti regole né fedeltà ai legami, l'auto-produzione non è esenta da alcuni principi, che, in mancanza d'altro, diventano paradossalmente assoluti. Essi possono essere ridotti a tre: rispetto della diversità, equità e inclusione. Come possono esistere questi principi all'interno dell'anomia? Perché vengono limitati nella loro portata a ciò che è fondamentalmente utile o piacevole, in quanto si rifiuta qualsiasi trascendenza<sup>65</sup>.

Insomma, la rivoluzione dei sessi e dei generi ha come principale torto quello di pensare la libertà in opposizione al corpo, alle istituzioni naturali come il matrimonio e la famiglia, e alle relazioni autenticamente umane, senza rendersi conto che l'identità è originata e dipendente non meno che causata dalla scelta. L'identità umana non è un prodotto sociale (non si basa né sui mezzi di produzione né sulla cultura né sul linguaggio, sebbene si serva di tutti questi elementi per affermarsi, rafforzarsi e crescere); è una realtà al contempo naturale e culturale, cioè originaria ma anche dipendente dall'uso della propria e altrui libertà. L'identità può crescere oppure diminuire fino ad un grado tale che sia quasi impossibile il suo riconoscimento.

Il risultato di questo lavoro politico, retorico, scientifico e tecnologico per scardinare ciò che le femministe di genere e *queer* considerano la struttura egemonica oppressiva e repressiva del capitalismo liberale è la creazione di un nuovo modello di persona, intesa come piatta e infeconda uniformità, ossia una persona di genere neutro o di genere fluido. Rifiutando di essere maschio o femmina, la persona si trova apparentemente aperta a qualsiasi diversità. E in questo modo la sua libertà diventa, soprattutto, libertà d'indifferenza. Così si chiude la parabola della libertà moderna: dalla volontà di potenza della prima modernità a quella d'indifferenza della postmodernità, simile a quanto accade nell'ambito del pensiero, che dal razionalismo monologico sfocia nel pensiero debole di una differenza indifferente.

<sup>65</sup> Cf. L.R. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002, p. 10.