UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZA E ALTA TECNOLOGIA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA DELLE SCIENZE SOCIALI
E COMUNICAZIONE SIMBOLICA

XXVIII CICLO

PERFORMATIVITÀ DEL LINGUAGGIO E RISIGNIFICAZIONE DEI TERMINI NELLA COSTRUZIONE DELLE IDENTITÀ DI GENERE

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Claudio BONVECCHIO

Tesi di Dottorato di
ELISA VIRGILI
Matr. 720411

ANNO ACCADEMICO 2014-2015

INDICE

CAPITOLO I

INTRODUZIONE AL CONCETTO DI PERFORMATIVITÀ DEL LINGUAGGIO E AGLI STUDI DI GENERE

1.1 *Obiettivi e finalità della tesi* 1

1.2 *Genealogia teoretica degli studi su linguaggio e genere* 4

1.3 *Quattro modelli di studio su linguaggio e genere* 8

1.4 *Gli studi su linguaggio e genere in Italia* 10

1.5 *Lo strano caso degli studi di Genere in Italia* 12

1.6 *Gli atti linguistici e la teoria della performatività del linguaggio* 22

1.7 *Nuovo Materialismo femminista: tra le parole e la materia stessa* 29

1.8 *Metodologia* 35

CAPITOLO II

LA PAROLA E IL CORPO

2.1 *Il genere come atto performativo: un'introduzione* 41

2.2 *Un percorso nel pensiero di Judith Butler* 51

2.3 *La costruzione del soggetto attraverso la parola* 64

2.4 *Il meccanismo dell'eteronormatività* 66

2.5 *Incorporare il genere* 70

2.6 Hate speech *e vulnerabilità del soggetto* 74

CAPITOLO III

CONFESSIONI DI UNA ESCORT: TECNICHE DI CONFESSIONE E COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ DI GENERE

3.1 *Introduzione* 83

3.2 *Il case study* 84

3.3 *Una precisazione metodologica* 86

3.4 *L'analisi foucaultiane delle tecniche di confessione* 90

3.5 *La costruzione dell'identità di genere attraverso la confessione* 103

3.6 *La confessione di Antigone* 106
3.7 *La confessione in TV* 114
3.8 *La parola* escort *nel contesto italiano* 116
3.9 *Confessioni di una* escort 122

CAPITOLO IV
LA COSTRUZIONE DELL'ETERONORMATIVITÀ ATTRAVERSO L'INSULTO E POSSIBILI RISIGNIFICAZIONI
4.1 *Introduzione* 133
4.2 *La performatività dell'insulto legata al contesto* 136
4.3 *I prestiti linguistici* 146
4.4 *Lusso o necessità?* 150
4.5 "Slut" 151
4.6 SlutWalk*, una possibilità di risignificazione* 155
4.7 *Quando le* SlutWalk *arrivano in Italia* 160
4.8 "Gender" 162
4.9 "Queer" 171

CONCLUSIONI 177

BIBLIOGRAFIA 181

CAPITOLO I

INTRODUZIONE AL CONCETTO DI PERFORMATIVITÀ DEL LINGUAGGIO E AGLI STUDI DI GENERE

L'infelicità è un male ereditario proprio
di tutti gli atti che hanno il carattere generale
del rituale o del cerimoniale,
tutti gli atti convenzionali.
Vi sono più modi di violare il linguaggio
che semplicemente la contraddizione.
J.L. Austin

1.1 *Obiettivi e finalità della ricerca*

Il lavoro che qui si espone si propone di indagare il concetto di performatività nell'accezione che ne è stata data dalla filosofa americana Judith Butler. Questo significa che la presente ricerca fa riferimento all'ambito dei *Gender Studies* e della *Queer Theory* di cui la pensatrice sopra citata è una della maggiori rappresentanti. In particolare si è scelto di approfondire il concetto di performatività del linguaggio e la sua relazione con il genere. Si cercherà quindi di chiarire in che senso il genere è performativo, di indagare quali sono le sue relazioni con il corpo e infine di valutare se sia possibile una risignificazione dei termini, sempre facendo riferimento alle teorie di Butler.

La ricerca sarà quindi composta da questo primo capitolo introduttivo che si apre con una breve panoramica sui *Gender Studies* e sulle ricerche pregresse in questo campo, sia all'estero sia nella loro versione italiana, in modo tale da inserire la nostra ricerca in un

panorama internazionale e allo stesso tempo tener conto della specificità italiana riguardante questi studi, specificità che deriva sia da peculiarità teoriche che storiche del femminismo italiano.
Punto di partenza per l'indagine teorica sarà la relazione tra il sistema di significati e la parola materiale per poi entrare più nello specifico e trattare della *speech act theory* del filosofo del linguaggio John Austin, la quale è alla base del concetto di performatività poi sviluppato da Butler.
Per capire poi in che relazione stanno le parole con il corpo, tra le parole e la materia stessa si farà un breve accenno al cosiddetto nuovo materialismo femminista.
Ad ogni modo il problema della relazione tra le parole e il corpo verrà approfondito nel capitolo successivo.
Allo stesso modo si tratterà brevemente della forza normativa del linguaggio performativo per poi parlarne in modo più esteso nel capitolo secondo.
Uno spazio importante in questo capitolo introduttivo verrà dedicato alla metodologia. Nonostante questo sia piuttosto inusuale per una tesi che si colloca nella ambito degli studi umanistici, la sua natura ibrida data dal coinvolgimento con i *Gender Studies*, impone in qualche modo una trattazione metodologica. La struttura della tesi infatti, che nella sua prima metà rimane senza dubbio nel campo della trattazione teoretica e della critica, nella seconda parte cerca conferme delle teorie in questione analizzando dei *case studies*.

Il secondo capitolo analizzerà il genere come atto performativo del linguaggio e metterà poi in relazione la teoria della performatività del linguaggio, di cui si sarà già avuta spiegazione nel capitolo introduttivo, con le identità di genere e le identità sessuali, in particolare si cercherà di dare spiegazione della sua funzione eteronormativa.
Come già anticipato una parte centrale sarà dedicata alla relazione della parola con il corpo. Una particolare forma del linguaggio renderà più evidente questa relazione: l'*hate speech*. Che cosa sono l'insulto e il linguaggio ingiurioso mostreranno quale sia l'effetto del linguaggio sul corpo, su un soggetto vulnerabile.
Utile a capire in che relazione stanno il linguaggio e il corpo sarà anche un confronto tra le teorie butleriane e la teoria della differenza sessuale, la quale rimprovera alla prima di non considerare abbastanza il ruolo della corporeità nella produzione del genere.
Un ulteriore nodo su questo tema si potrà sciogliere attraverso il nuovo materialismo femminista, in un certo senso ponte tra il femminismo della differenza e la Queer Theory.
L'intersezione tra linguaggio e materia sarà quindi il focus di questa parte della ricerca, ma

si potrebbe dire che più un generale che sarà il filo conduttore dell'intero lavoro. Come filo conduttore è anche l'intersezione in quanto concetto e in quanto metodo. L'intersezionalità, intesa come prospettiva di una parte di teorie femministe che comincia a svilupparsi negli anni Novanta e che ha come base teorica e metodologica l'intersezione di diversi vettori di potere come genere, classe, razza ed età e che li considera proprio nel loro incrociarsi e sovrapporsi, è di fatto alla base anche di questa ricerca che non intende considerare i concetti analizzati solo da una prospettiva di genere senza prendere atto delle altre prospettive che agiscono su di essa.

Il terzo capitolo inaugura la seconda parte della ricerca, la quale si propone di sostenere la riflessione teorica con l'analisi di alcuni *case studies*. Si procederà quindi con l'analisi di alcune interviste televisive a giovani donne coinvolte in casi di prostituzione, condotta con la metodologia dell'analisi critica del discorso, per capire se in questo caso le interviste possano essere lette nell'ottica dell'analisi della confessione fatta da Michel Foucault e quindi come dispositivo di potere o viceversa come narrazione della verità su se stessi (possibilità suggerita anch'essa dagli ultimi testi foucaultiani) e autodeterminazione.
Sulla confessione e sul dire il vero su se stessi si incontrano ancora una volta il pensiero di Foucault e quello di Butler. Vedremo infatti come la filosofa americana faccia una critica di questa parte del pensiero foucaultiano e come la confessione svolga un ruolo importante in alcune sue riflessioni e cosa questa abbia a che fare con la performatività del linguaggio.
Sarà questa anche l'occasione per cominciare a parlare della possibilità di risignificazione dei termini e, nel particolare caso trattato, dei limiti di questa possibilità quando il corpo e la parola sono, per così dire, allineati.

Il quarto e ultimo capitolo vedrà come protagonista un altro *case study*: quello del movimento delle *SlutWalk*, movimento femminista prima canadese e poi internazionale, fino alla sua versione italiana del movimento delle Cagne Sciolte, affine per modalità di protesta e vicinanza semantica all'insulto risignificato.
L'analisi di questi movimenti ci darà la possibilità di interrogarci su quali sono le condizioni per la risignificazione di massa di un termine e cosa succede quando si importa un termine straniero o diversamente si tenta la strada della traduzione.
Questo percorso, che ha le sue principali basi nelle teorie di Butler e Foucault ha l'obbiettivo di andare oltre l*o speech act* come atto tra individui ma cercare di analizzare la relazione di questo atto con la società e con il corpo di chi parla.

L'importazione di un termine straniero verrà anche analizzata dal punto di vista socio-linguistico attraverso l'uso della categoria di prestito linguistico e della sua doppia accezione di prestito di lusso e prestito di necessità. Con queste coordinate andremo ad analizzare i tre forestierismi "gender", "queer" e "slut". Contestualizzando questi tre termini all'interno dell'attuale panorama dei *Gender Studies* e della *Queer Theory*, e allo stesso tempo lavorando sulla loro provenienza e la storia dei movimenti di cui sono stati protagonisti, si cercherà di capire se si tratta di prestiti di necessità o di lusso, e in base a quali fattori sociolinguistici. Obiettivo della discussione è mostrare come nei tre casi esposti alcuni fattori siano determinanti nell'accoglienza del forestierismo, e in quali modalità, e come di conseguenza sia influenzata la percezione a livello culturale dei concetti che questi termini veicolano, e quali implicazioni socio-politiche ci siano.

Questo percorso a volte discontinuo e affrontato con metodologie diverse, ha però come base costante la relazione tra la parola e il corpo, o meglio i corpi, e proprio sulla base di questa relazione si cercherà di arrivare a delle conclusioni sugli effetti della performatività del linguaggio e i limiti della risignificazione.

1.2 *Genealogia teoretica degli studi su linguaggio e genere*

Si vuole iniziare qui delineando brevemente il panorama degli studi intrapresi fino ad ora riguardanti la relazione del linguaggio con le questioni di genere e la *Queer Theory* in particolare. Nello specifico si farà riferimento a quegli studi che hanno preceduto e in qualche modo favorito il delinearsi della teoria della performatività del linguaggio elaborata da Judith Butler che sarà al centro di questa ricerca. Si cercherà inoltre di rendere conto di alcune elaborazioni critiche a livello internazionale riguardanti la suddetta teoria, non tanto con il fine di darne un resoconto completo, quanto di capire quali sono gli snodi e le problematiche fondamentali di questa teoria in rapporto alla ricerca specifica che qui si svolge.

Cominceremo questo percorso dagli anni Sessanta e Settanta, gli anni del cosiddetto femminismo di Seconda Ondata[1].

[1] Ci riferiamo qui al movimento femminista della fine degli anni Sessanta (in un periodo che viene

Il rapporto tra linguaggio e identità di genere e le dinamiche di potere a questi sottesi sono da sempre state al centro dell'interesse delle teoriche femministe declinate nelle diverse discipline: linguistica, filosofia del linguaggio, psicologia sociale, sociolinguistica, antropologia, analisi del discorso, pragmatica. Diverse discipline che comportano approcci e metodologia differenti ma che fondamentale ruotano attorno a dei quesiti di base che riguardano in particolare tre nodi:

- la differenza nell'uso del linguaggio tra uomini e donne
- il linguaggio come specchio (o persino fonte) delle disuguaglianze di genere, se e quali differenze (grammaticali o lessicali) troviamo nel linguaggio
- possibilità di intervento sul linguaggio

Per quanto riguarda il primo punto le questioni fondamentali sono: donne e uomini usano il linguaggio in maniera diversa? Se la risposta è affermativa, come questo linguaggio viene usato in modo diverso da uomini e donne, anche qui in ambito grammaticale, lessicale, quantità e contesto?

Testo fondamentale in questo senso è quello di Robin Lakoff: *Language and Woman's Place*. Lo studio di Lakoff riguarda il linguaggio di donne bianche, eterosessuali, di classe media e statunitensi[2]. Il risultato della ricerca mostra che il loro sistema linguistico sarebbe caratterizzato da espressioni attenuative, domande brevi e una sistematica elusione di parole tabù[3]. Questo deriva non tanto da scelte personali delle parlanti o dalla loro naturale propensione per questo tipo di sistema linguistico, quanto dal fatto che hanno assimilato la

circoscritto generalmente tra il 1968 e il 1975) le cui partecipanti erano prevalentemente studentesse universitarie che facevano parte, dal 1963 circa, dei nuovi movimenti progressisti, a dominanza maschile ma con forte presenza femminile. In questo movimento è la sfera della sessualità che viene messa al centro delle riflessioni teoriche. Questo discorso teorico indica nel sistema patriarcale e nel sessismo la caratteristica fondamentale di tutte le società umane e quindi nella lotta contro di esso l'obbiettivo principale del movimento. Secondo questo movimento, il sesso viene prima della razza, della classe e dello sfruttamento imperialistico-colonialistico: in quanto dominio fondato sul sesso, quello degli uomini sulle donne precede tutti le altre tipologie di dominio. Cfr., A. Cavarero e F. Restaino, *Le filosofie femministe,* Mondadori, Milano, 2002, pp. 31-41.

[2] In una prima versione della ricerca, un articolo pubblicato due anni prima del libro, Lakoff sottolinea l'importanza dell'introspezione nella raccolta dati per la sua ricerca: ha esaminato il suo stesso linguaggio sostenendo che con questo metodo si possa avere una visione più completa del sistema linguistico che si vuole analizzare rispetto alla registrazione delle conversazioni di altri partecipanti alla ricerca. Ha inoltre analizzato anche il linguaggio dei media (R. Lakoff, *Language and Woman's Place*, Harper and Row, New York, 1975, p. 46).

[3] È il caso di sottolineare qui il fatto che la ricerca venga condotta su statunitensi (degli altri fattori ci occuperemo più avanti, in particolar modo quando tratteremo dell'intersezionalità). Questo infatti, notano Dardano e Trifone (M. Dardano e P. Trifone, *La nuova grammatica italiana*, Zanichelli, Bologna, 1985) non sono completamente validi per il contesto italiano e sostengono che sia necessario valutare i mutamenti socioculturali ed extralinguistici avvenuti nelle società occidentali tra cui quella italiana. Altri fattori che bisogna valutare circostanzialmente sono: l'organizzazione della società in cui uomini e donne vivono, le relazioni e i ruoli tra i parlanti di sesso femminile e quelli di sesso maschile e i diversi contesti comunicativi in cui questi parlano.

gerarchizzazione del genere nel loro sistema linguistico. Come infatti fa notare Luca Greco[4], diversamente da quanto vorrebbe una certa vulgata anglofona secondo la quale l'opera di Lakoff si posizionerebbe all'interno del paradigma del deficit linguistico, è importante ricordare che le caratteristiche del parlare tipicamente femminile sono l'effetto della dominazione maschile e non di un deficit linguistico cognitivo:

> This book is then an attempt to provide diagnostic evidence from language use for one type of inequity that has been claimed to exisist in our society: that between the roles of men and woman. I will attempt to discover what language use can tell us about the nature and the extent of any inequity[5].

Altri studi più recenti sulla stessa questione si concentrano su un particolare contesto comunicativo, risultando più efficaci dal punti di vista empirico e trovando modo di risolvere così le critiche metodologiche spesso rivolte alla ricerca di Lakoff.
Negli stessi anni in cui si sviluppa la ricerca di Lakoff viene pubblicato anche il libro *Male/Female Language* dell'antropologa Ritchie Kay[6], che si rivelerà essere un contributo fondamentale nello studio della differenza sessuale all'interno del linguaggio, sia a livello linguistico (morfologico, lessicale, sintattico) che non linguistico con l'inizio dello sviluppo del concetto di comunicazione non verbale (*non verbal behaviour*). Concetto quest'ultimo che era in verità già stato affrontato pochi anni prima da Birdwistell, un antropologo linguista, fondatore della cinestetica, il quale ha affermato che il non verbale svolge un ruolo centrale nella costruzione del genere così come nelle aspettative sociali legate al genere[7].

Il secondo nodo problematico si sviluppa attorno alla nozione di "lingua sessista": negli Stati Uniti, in ambito disciplinare linguistico, si sviluppa questa nozione, in relazione a sua volta al concetto di "sessismo", indicante quest'ultimo tutte le discriminazioni alla persona basate sul suo sesso di appartenenza, in particolare a quello femminile.
A partire dalla critica alla presunta neutralità del linguaggio le questioni da affrontare sono diverse: la prima, e più evidente, è l'uso neutrale del genere (grammaticale) maschile[8].

---

[4] L. Greco, *Les recherches linguistiques sur le genre: un état de l'art*, in «Langage et societé», n. 148, Juin 2014, p.15.
[5] R. Lakoff, *Language and Woman's Place*, cit., p. 39.
[6] R. Kay, *Male/Female Language*, Scarecrow Press, Metuchen, 1975.
[7] R. Birdwistell, *Kinesics and Context*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1970, p. 46.
[8] I pronomi delle lingue naturali codificano talvolta le distinzioni di genere: l'inglese codifica la distinzione alla terza persona singolare (lui/lei), l'italiano e il francese anche alla terza persona plurale (essi/esse), l'arabo

Una questione radicata nelle grammatiche delle diverse lingue e alla cui critica inizialmente si opposero diverse resistenze tanto che nel 1971 il dipartimento di Linguistica dell'Università di Harvard sentì il bisogno di puntualizzare pubblicamente che l'uso generico dei pronomi maschili è un fatto linguistico e non sociale, attribuendo la polemica femminista a "invidia del pronome"[9].

Ma al di là del pronome grammaticale, sottoposti a critica sono molti altri aspetti della lingua che in qualche modo riproducono la disuguaglianza di genere.

Un passo ulteriore infatti si compie quando si comincia a pensare che non solo il linguaggio riflette le differenze di genere ma incarna una concezione maschile del mondo, monopolizzano di fatto ogni lettura della realtà e opprimendo ogni possibile interpretazione femminile della stessa.

La linguistica di matrice femminista inizia allora un'analisi dei sistemi linguistici volta a sottolinearne gli elementi di discriminatori nei confronti delle donne. L'idea fondamentale alla base di questa operazione è che il sessismo come ideologia utilizzi il sistema linguistico come uno strumento all'interno di una comunità (linguistica) per agire.

Il sistema linguistico, nella sua totalità, risulta essere dominante, patriarcale o fallocentrico come verrà chiamato più tardi. Il riferimento di base è alla nota "ipotesi Sapir-Whorf" seguendo la quale un modo di pensare, diremmo un'ideologia, viene imposto indirettamente dall'uso di un sistema linguistico che viene fatto da due o più parlanti contemporaneamente. La successiva fase a quest'ipotesi è stata il susseguirsi di un numero di tentativi volti a modificare questo linguaggio, tentativi per altro mai conclusi.

La questione a cui si accennava sopra quindi ritorna qui fondamentale e rappresenta il terzo punto sopra citato: è necessario riformare il linguaggio per cambiare le discriminazioni di genere o viceversa bisogna agire sui rapporti di potere di cui il linguaggio è solo un'evidente emanazione?

---

anche alla seconda persona singolare (tu), il giapponese anche alla prima persona del singolare (io).

[9] Alla dichiarazione del dipartimento di Harvard seguì la risposta di alcune studentesse di linguistica che replicarono con un esperimento mentale: sostituirono l'uso dei pronomi basati sul genere con l'uso dei pronomi basati sulla razza. In questo caso il pronome generico sarebbe quello usato per i bianchi, che è anche casualmente il gruppo sociale dominante. In questo caso la critica proveniente dagli altri gruppi sarebbe legittima? Cfr. C. Bianchi, "La parola", in N. Vassallo (a cura di) *Donna m'apparve*, Torino, Codice Edizioni, pp. 83-99.

1.3 *Quattro modelli di studi su linguaggio e genere*

Possiamo per semplicità qui raggruppare in quattro modelli gli studi su linguaggio e genere: deficit, dominio, differenza, dinamico.
Il primo ha come riferimento il testo di Lakoff che abbiamo appena trattato. Secondo questo modello ci sarebbe un linguaggio femminile che è lo specchio della loro condizione subordinata, è caratterizzato da debolezza, gentilezza, timbro di voce alto, disponibilità a farsi interrompere, frequenti forme interrogative al termine della frase, intonazione incerta.
Come risulta anche dalle critiche al testo di Lackoff, considerare debole il linguaggio femminile risulta essere tale solo in riferimento ad una norma maschile e riproduce così inevitabilmente gli stereotipi sulla donna. Tuttavia queste caratteristiche, anche nella ricerca di Lackoff, non sarebbero un attributo naturale ma il risultato di una precisa collocazione sociale ovvero di genere.

Il modello del dominio invece è sostenuto da Dale Spender in *Man Made Language*[10]. É l'ordine patriarcale a formare il linguaggio, tutto il linguaggio, escludendo così di fatto altre rappresentazioni possibili. Oltre a risultare piuttosto radicale questa tesi ha qualche lacuna anche dal punto di vista teorico: non è precisato infatti se manchino parole adatte a descrivere la realtà dal punto di vista femminile o se questo sia ignorato o non accettato. Nonostante questo, il lavoro di Spender ha avuto largo seguito e molti studiosi in parte hanno approfondito queste tematiche ponendo però maggior attenzione sulle dinamiche dell'interazione linguistica sociale piuttosto che sui particolari tratti lessicali, facendo anche più attenzione alla categoria sociale di genere piuttosto che quella biologica di sesso.
Storicamente questo modello fa riferimento alla fase del movimento femminista in cui si cominciava a mettere in evidenza l'oppressione[11] come dinamica di potere.

Il terzo modello è quello della differenza. La differenza a cui si fa riferimento è quella che si svilupperebbe dal fatto che uomini e donne vivono in due sottoculture diverse conformi a diverse norme sociali, similmente a quanto accade a due etnie diverse[12]. Sarebbe questo quindi a creare difficoltà comunicative tra uomini a donne appunto perché hanno

[10] Cfr. D. Spender, *Man Made Language*, Routledge and Kegan Paul, London, 1980.
[11] D. Cameron, "The language-gender interface: Challenging co-optation", in Bergavall V., Bing J. e Freed A., (a cura di), *Rethinking Language and Gender Research: Theory and Practice*, Longman, London, 1996, p. 41.
[12] D. Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, William Morrow, New York, 1990.

sviluppato il loro linguaggio, hanno a imparato a parlare, in due contesti differenti. Usano per questo due stili conversazionali diversi: uno caratterizzato da cooperazione e solidarietà e l'altro da gerarchizzazione e praticità. Non si tratta tanto quindi del dominio di uno sull'altro ma di un fenomeno *cross*-culturale fondamentalmente neutro e relativista. Il lavoro di Tanner è spesso considerato semplicistico è ha avuto diffusione più nell'ambito divulgativo che in quello accademico. Le critiche pervenute dal mondo femminista sono state molte, in particolare si è contestato il fatto che così non vengano considerate le dinamiche di potere non spiegando le cause delle differenze e allo stesso tempo evitando di analizzare le conseguenze di queste differenze del linguaggio perché semplicemente frutto di sotto culture diverse. Semplificazione dovuta anche al fatto che si prendono qui in considerazione le relazione e gli scambi linguistici tra singoli individui e non a livello più ampio di relazioni sociali. Entra qui in campo il concetto di intenzione e di volontà, concetto molto importante se non si considera solo il dialogo tra individui. Stabilire chi si deve adattare a chi non è una questione neutrale ma politica[13]. Altro fattore da considerare è l'eteronormatività, e la relazione del linguaggio non solo con il genere ma anche con la sessualità [14].

Storicamente questo modello si può inserire in quella fase del movimento femminista in cui si è cercato di rivalutare la tradizione culturale delle donne[15]. È stato anche visto in qualche modo come modello che potrebbe essere integrato al precedente, in tal modo la divisione in sottoculture andrebbe letta alla luce delle relazioni patriarcali[16].

L'ultimo dei quattro modelli a cui qui si vuole fare accenno è quello dinamico o performativo, risultato in parte anche delle critiche ai precedenti due modelli sopra descritti.

Il termine dinamico allude alla dinamicità, o fluidità del soggetto, non più fissato in opposizioni binarie di maschio e femmina. Il linguaggio performativo (vedremo meglio cosa significhi questo in seguito e a quale orizzonte teorico-linguistico faccia riferimento) ha un ruolo fondamentale nella costruzione dell'identità di genere del soggetto. Essendo questo il modello a cui in parte fa riferimento questa ricerca, amplieremo la sua spiegazione nei prossimi paragrafi.

---

[13] J. Holmes, *Women, Men and Politeness*, Longman, London, 1995.

[14] P. Eckert e S. McConnell-Ginet, *Language and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

[15] D. Cameron, "The language-gender interface: Challenging co-optation", cit. p. 41.

[16] M. Talbot, *Language and Gender: An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 1998, p. 73.

1.4 *Gli studi su linguaggio e genere in Italia*

Il seguente paragrafo intende dare conto dello stato degli studi su linguaggio e genere in Italia. Testi fondamentali a riguardo, in e sulla lingua italiana, sono stati quello di Alba Sabatini, *Il sessismo nella lingua italiana*, pubblicato nel 1987 e quello di Maria Serena Sapegno, *Che genere di lingua? Sessismo e potere discriminatorio delle parole*[17], pubblicato però recentemente nel 2010.

Il primo è rilevante sia per la ricerca in sé che per il coinvolgimento con le realtà istituzionali, dato che è stato pubblicato dalla Presidenza del Consiglio. Esso è infatti uno studio sul linguaggio utilizzato nei testi scolastici e nei mass media seguito da un *vademecum* per un uso non sessista della lingua italiana[18] a partire proprio dalle forme linguistiche che prediligono l'uso del maschile escludendo di fatto il femminile dal sistema linguistico (ci si riferisce in particolar modo a ruoli e denominazioni d'impiego quali ministro, presidente, ecc. tradizionalmente attribuiti e occupati da uomini). Questo proprio in virtù del fatto che secondo questa teoria un cambiamento della lingua comporterebbe di riflesso un cambiamento socio-culturale, tanto da affermare che "il puro e semplice uso della parola diversa come *lip service*, bensì un cambiamento più sostanziale dell'atteggiamento nei confronti della donna, un senso che traspaia attraverso la scelta linguistica"[19].

Secondo questo testo è possibile quindi evitare il linguaggio sessista e sostituirlo con forme più politicamente corrette. Inoltre va cambiata la posizione secondaria dei sostantivi femminili rispetto a quelli maschili, abbandonare l'uso di sostantivi come "signorina" volti ad indicare uno status familiare e che viene usato solo al femminile e formare nuovi sostantivi relativi all'ambito professionale per favorire la parità di genere nel mondo del lavoro. Il potenziale fallimento di queste indicazioni, sia sul piano della prassi che della teoria, riguarda la percezione dei parlanti che spesso percepiscono come forzati questi interventi di politica linguistica.

---

[17] M.S. Sapegno (a cura di), *Che genere di lingua? Sessismo e potere discriminatorio delle parole*, Carocci, Roma, 2010.

[18] D'altro canto le critiche rivolte a Sabatini fanno proprio riferimento al prescrittivismo del suo testo che in questo modo sarebbe solamente l'altra faccia della medaglia. Quello che è stato criticato nello specifico è che i parlanti percepiscono queste indicazioni come prescrizioni e quindi come una forzatura della lingua. I cambiamenti linguistici così faticano a inserirsi nel sistema linguistico e non risultano naturali, si vanifica così in qualche modo anche l'intento di modificazione socio-culturale. D'altra parte questa forzatura potrebbe essere percepita solo come temporanea e una seconda generazione di parlanti potrebbe percepirla diversamente. Alcune delle indicazioni infatti ora, a quasi trent'anni dalla pubblicazione, sono state assorbite dal sistema linguistico o quantomeno percepite come non forzate.

[19] A. Sabatini, *Il sessismo nella lingua italiana*, per la Presidenza del Consiglio dei Ministri e Commissione Nazionale per la Parità e le Pari Opportunità tra uomo e donna, 1987, p. 131.

Nonostante questa critica che al tempo era stata mossa a Sabatini sia condivisibile, si può pensare ad una provvisorietà di queste percezioni, ovvero si può pensare che la seconda generazione di parlanti che si esprimerà in questi termini non li percepirà più come forzati. A posteriori si può constatare che oggi molte di queste raccomandazioni sono diventate di uso comune e non sono più percepite come forzate.
Le problematiche e le questioni che ha messo in luce questo esperimento sono diverse e sono fondamentali per un ragionamento sulla relazione tra linguaggio e genere.
La prima di queste è se si possa modificare un sistema linguistico, e di conseguenza sociale, attraverso queste raccomandazioni, ovvero attraverso un atto che potremmo definire coercitivo. E una volta applicati questi accorgimenti, quanto effettivamente questi possono influire sulla realtà?
Quello che qui interessa al fine della ricerca proposta è innanzitutto il presentarsi in nuce di una teoria della performatività del linguaggio, certamente non ancora nei termini butleriani ma sicuramente in linea con il costruttivismo di genere che si rafforzava in quegli anni.
In secondo luogo, ci interessa capire se l'eventuale mutamento di un sistema linguistico, e quindi della realtà ad esso afferente, possa avvenire positivamente mediante una coercizione da parte di un apparato (in questo caso quello istituzionale) o se diversamente questi interventi rafforzino la discriminazione di genere invece che combatterla.

Il secondo testo invece è trattato qui per una motivazione diversa: non è tanto anticipatore quanto un resoconto di come siano state recepite e sviluppate le teoria di linguistica femminista di stampo anglosassone in Italia e in questa ricostruzione si evidenzia proprio il legame del linguaggio con la costruzione socioculturale del genere. In linea di continuità con Sabatini, anche qui vengono proposte delle “soluzioni”. Il focus è sull'importanza della didattica e quindi sulla possibilità che questa possa influire sulle generazioni seguenti.
La critica alla linguistica femminista viene avanzata a causa della scarsità di dati empirici tanto da far apparire queste ricerche arbitrarie, con scarso fondamento scientifico e condizionate dalla politica femminista, ed è questa una critica che è stata rivolta sin dalla nascita degli studi di genere legati al linguaggio.

L'asse di ricerca si sposta con il cosiddetto femminismo di Terza Ondata degli anni Novanta con il quale si passa dalle origini del sessismo nella lingua, dal sistema al fatto d'uso: termini morfologicamente vicini ma corrispondenti nel sociale si identificano con differenti comportamenti.

La rilevanza quindi più sugli aspetti formali di una concezione prototipica della realtà e quindi della conoscenza linguistica.

Ad ogni modo le ricerche su linguaggio e genere si sono sviluppate negli ultimi anni nel nostro paese anche attraverso quella che viene definita linguistica lavanda[20]. Per quel che riguarda la nostra ricerca ci interessa in particolare il modo in cui è stata recepita la teorie della performatività del linguaggio che qui stiamo trattando. Negli ultimi anni si sono sviluppati diverse ricerche a riguardo ma in modo meno imponente rispetto ad altre parti del pensiero butleriano. Difficoltà nell'approfondimento di questa teoria possono essere riscontrate anche nella più generale condizione dei *Gender Studies* in Italia. Alla spiegazione di questa situazione e dell'influenza che può avere sulle ricerche relative saranno dedicate le prossime pagine.

1.5 *Lo strano caso degli Studi di Genere in Italia*

Per capire lo sviluppo delle ricerche su genere e linguaggio in Italia è necessario, a nostro avviso, compiere un percorso che ci mostri come si sono sviluppati in modo più ampio gli Studi di Genere in Italia e come la difficoltà di sviluppo di questo campo di ricerca abbia influenzato il dibattito su genere e linguaggio, in particolare nel suo aspetto di performatività. Una panoramica quindi su come sono nati gli Studi di Genere in ambito anglosassone e come sono stati accolti poi nelle nostre Università sarà un modo per capire, in ultima analisi, l'accoglienza riservata in Italia alla teoria della performatività del linguaggio di Judith Butler.

Verso la fine degli anni Settanta assistiamo, all'interno del panorama femminista, a una svolta in direzione di un'elaborazione di forte impronta teorica e filosofica, quasi un ripiegamento dalla prassi dei movimenti appena scemati verso la teoria, come del resto è accaduto anche per altri movimenti dello stesso periodo. La teoria in questione, risultante

[20] La linguistica lavanda, conosciuta anche come linguistica gay o queer, identifica lo studio della lingua per il modo in cui viene usata dai parlanti omosessuali. Questo raccoglie una vasta gamma di pratiche linguistiche quotidiane nei gruppi sociali dei parlanti LGBTQ. Si dice lavanda per la storica associazione del colore con la comunità LGBTQ. Per un approfondimento sul tema si veda D. De Lucia, *Prospettive italiane di linguistica lavanda*, Tesi di dottorato.

dal particolare incontro tra filosofia, psicanalisi e linguistica, che caratterizzerà il pensiero degli anni Ottanta e Novanta in questo ambito, non è intesa più solo come un ragionamento sul potere patriarcale, ma è una teoria in cui il potere si genera e si rigenera, anche all'interno del mondo accademico, fino ad ora considerato simbolo di quello stesso potere.

Negli anni Ottanta, soprattutto nei paesi anglosassoni, contemporaneamente alla crisi della funzione e dell'idea stessa dello stato sociale, anche il movimento femminista, in quanto movimento organizzato, come già accennato, entra in crisi quasi ovunque.

L'eredità politica e teorica lasciata dal femminismo di Seconda Ondata non si disperde, ma assume forme diverse e affronta temi nuovi, apparentemente meno rilevanti rispetto a quelli della generazione precedente, quali la pornografia (che porta qualche divisione nel movimento), le molestie sessuali sul lavoro, la battaglia dentro le istituzioni accademiche riguardanti un linguaggio "politicamente corretto" (questa tematica crea l'occasione per un'alleanza del movimento femminista con quello antirazzista), diventando terreno d'incontro per teorie molto diverse tra loro.

Questi temi che possono sembrare marginali, ad un analisi più attenta dimostrano invece che negli anni Settanta la "sensibilità" femminista si sia estesa in misura non prevedibile, e soprattutto abbia coinvolto soggetti fino ad ora estranei al movimento.

Alle tematiche accennate aggiungiamo quella del lesbismo che, in seguito al movimento più generale degli omosessuali, lavora per affrancarsi dal marchio di devianza e perversione da cui è stato accompagnato fino ad ora.

La crisi del movimento femminista dal punto di vista politico non determina quindi un impoverimento della teoria che, al contrario, ha reagito raffinandosi in maniera crescente e ha affrontato temi sempre nuovi, con tecniche espressive anch'esse nuove, pur non accantonando del tutto le tematiche tradizionali.

La ricerca teorica connessa alle tematiche lesbiche, e collegate al pensiero francese (non necessariamente femminista ma anche di autori quali Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze), di cui è intriso il pensiero femminista statunitense di questi anni, approda al problema della costituzione del soggetto, dell'identità, del corpo, invadendo il campo della riflessione ed elaborazione metafisica e facendosi spazio all'interno delle discipline accademiche, creando dipartimenti nuovi o cercando di inserirsi in quelli già esistenti.

Possiamo individuare il significativo mutamento di questi ultimi anni nel ripensamento critico e autocritico in area femminista, avvenuto attraverso il recupero della filosofia tradizionale. Questo nuovo femminismo si articola in una pluralità di posizioni che vanno dal radicalismo originario al postmodernismo e rovescia gran parte delle teorie e dei

concetti classici femministi (donna, sesso, differenza sessuale ecc.).
Aggregandosi ai *Cultural Studies,* questo settore del pensiero femminista (anche questo stesso aggettivo viene messo in discussione) da un lato si è parzialmente allontanato dalla filosofia tradizionale, ma dall'altro è riuscito a portare all'attenzione della ricerca accademica tematiche femministe altrimenti destinate a restarne escluse.

I *Gender Studies*[21] sono nati quindi grazie al contributo di varie discipline e si sono sviluppati in diverse condizioni socio-culturali che di volta in volta ne hanno condizionato le caratteristiche. Questi studi prendono l'avvio come ricerca teorica ma allo stesso tempo cercano di mantenere le loro radici nella prassi politica che attraversa i diversi campi del sapere. L'influenza che ha avuto il pensiero francese sulla teoria femminista contemporanea anglosassone, si può osservare soprattutto nell'attenzione che quest'ultima riserva al linguaggio e alla dissoluzione delle sue categorie fondamentali, come il soggetto o l'identità individuale del sé. Lo sviluppo del problema delle identità, plurime e instabili, può spiegare la diffusione del pensiero postmoderno in un contesto multietnico e multiculturale quale è quello americano.
Il pensiero femminista, soprattutto dalla fine degli anni sessanta, si sviluppa consapevolmente come alternativa alla filosofia insegnata all'interno delle Università. L'entrata del pensiero femminista nell'ambito accademico, agli inizi degli anni Novanta, sembra invece contraddire gli intenti iniziali. L'accademizzazione di questo pensiero comporta sì un aumento del livello teorico del pensiero femminista ma questo significa anche un adattamento alla struttura in cui si inserisce e la perdita dell'aspetto della prassi politica che lo aveva generato e che rimane ora solo una proposta teoria all'interno dei testi. Oggi il pensiero femminista non è più identificabile con quella linea di posizioni comuni chiamate storicamente femminismo radicale, fortemente separatista rispetto alla tradizione filosofica, ma si è attualmente arricchito e diversificato, non è più unico e unitario, e opera

[21] Emerge in primo luogo un problema di definizione: *Women's studies o Gender studies?* All'interno delle Università si propende generalmente per la seconda opzione poiché secondo alcuni il termine *gender* denota una maggiore scientificità e soprattutto risulta un termine più neutro che si allontana dal femminismo classico. Lasciando da parte infecondi dibattiti su questo tema, si può sottolineare che d'altra parte entrambi i termini portano al loro interno la natura multidisciplinare, eterogenea, permeabile e contaminante di cui sono composti. Gli studi di genere, come era stato per il pensiero femminista, si caratterizzano come luogo di incontro di posizioni differenti piuttosto che come teorie elaborate sistematicamente. Si può rivalutare il pensiero femminista in relazione alle influenze e ai contributi che esso ha apportato sia nei *Women's* che nei *Gender studies,* i quali vanno pensati sempre in relazione, poiché nei primi, ad esempio, il *gender* è strumento di analisi delle relazioni che intercorrono tra la donna e l'altro, la cultura e la società, il sociale e il simbolico, la dimensione della rappresentazione e lo spazio della identità femminile; nel secondo caso è il *gender* che si manifesta, si rende visibile, viene messo in discussione e decostruito e compie un percorso all'interno del pensiero femminista che rimane sempre lo sfondo di questi studi.

per lo più dentro il mondo universitario, soprattutto nelle aree di lingua inglese.

Dalla metà degli anni Settanta, per motivi sia teorici che politici, si è sviluppata questa nuova fase, a cui abbiamo già accennato, che si separa nettamente da quel nucleo originario di filosofe bianche, di classe media ed eterosessuali. Filosofe nere, lesbiche e non necessariamente appartenenti alla classe media, hanno discusso su temi chiave diversi dai precedenti, sviluppando opinioni spesso contrastanti.

Il divario aumenta dal 1980 con l'arrivo della filosofia francese postmoderna negli Stati Uniti. La divisione creata dalle filosofe della differenza sessuale avviene proprio nel periodo dell'accademizzazione del pensiero femminista, cioè nel suo radicarsi in molte e importanti sedi universitarie, soprattutto negli Stati Uniti e Inghilterra, e allo stesso tempo della sua conseguente depoliticizzazione[22].

Contemporaneamente c'è una diffusione di questi temi in America Latina, in Africa, in India e in Cina da cui ci arriva un contributo per avere una visione finalmente mondiale delle teorie femministe[23].

È ora possibile un confronto tra pensiero femminista e filosofia tradizionale senza che la prima si senta irrimediabilmente estranea alla seconda?[24]

È necessario presentare in maniera documentata le ragioni teoriche della richiesta femminista di confronto da operare dentro la filosofia tradizionale e non più contro o fuori di essa. Ma le eredi della filosofia tradizionale (sia analitica che continentale) non sono pronte o disposte a quel confronto. Non hanno approfondito i nodi teorici del nuovo pensiero femminista tanto quanto questo invece si è dedicato allo studio della filosofia tradizionale.

È giusto precisare comunque che il confronto non è un obbiettivo che le femministe si sono prefisse, ma questo confronto c'è sempre stato, nato come opposizione all'intera filosofia occidentale maschilista.

La novità di questo ultimo decennio è forse un ripensamento critico e autocritico che ha portato molte pensatrici a riprendere la filosofia tradizionale intesa come *mainstream*, come corrente principale, a cui il femminismo può portare dei contributi.

Questa linea antiseparatista si è sviluppata dopo molte discussioni tra continuatori del radicalismo originario e sostenitori della teoria della differenza francese.

In queste discussioni è emersa l'impossibilità dell'esistenza di una filosofia femminista

[22] A questo riguardo si veda S. Kemp e J. Squires, *Feminism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998.

[23] Cfr. A.M. Jaggar e I.M. Yaung (a cura di), *A companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2000, pp.73-74.

[24] Cfr. F. Rastaino, "Appendice", in *Le filosofe femministe*, cit., p. 163.

staccata da quella tradizionale, impossibilità che nasce dal superamento del concetto "donna" a favore di quello di ruolo che ogni essere umano interpreta o recita secondo codici sociali, linguistici o comportamentali.

Si tratta di creare un dialogo tra le tematiche femministe e la filosofia considerata nel senso tradizionale del termine, come la disciplina che fino ad ora conosciamo, con intenti e strumenti non antagonistici ma dialogici al fine di integrare il femminismo nella filosofia. Chi tra le femministe cerca di dialogare con la filosofia si differenzia dall'altra corrente, che riscuote più successo a livello internazionale, soprattutto nell'Università, e che opera nei dipartimenti ai quali fanno capo i *Cultural Studies,* all'interno dei quali si sviluppano i *Women's Studies*, i *Gender Studies*, i *Postcolonial Studies*[25], gli studi di psicoanalisi, di teoria letteraria e di teoria del cinema, gli studi di transgenderismo che dal 1990 hanno dato origine alla *Queer Theory*.

Aggregandosi ai *Cultural Studies* forse il pensiero femminista ha cominciato a perdere alcune delle sue caratteristiche peculiari, d'altra parte è riuscito a portare nel mondo accademico tematiche fino al momento estranee a questo. Forse è l'aspetto filosofico quello che risente di più di questa accademizzazione, perché gli studi si sono concentrati in ambito psicoanalitico, sociologico o di letteratura e cinema.

Si nota anche nello stesso periodo un aumento delle pubblicazioni su tematiche femministe da parte delle principali case editrici universitarie che le diffondono nel mondo accademico internazionale, e anche la manualistica diretta all'università ha cominciato a tenerne conto. L'accademizzazione ha comportato quindi anche la circolazione delle teorie a livello internazionale, che rimangono però sempre all'interno del mondo accademico, escludendo di fatto, anche per il tipo di linguaggio usato, una diffusione più ampia che riguardi anche i

[25] Questi studi vengono anche chiamati *post-colonial studies*, *post-colonial theory* o *post-colonial discorse.* Il suffisso "post" non indica un superamento del colonialismo. Piuttosto il discorso postcoloniale parte dalla presa d'atto che un certo colonialismo ci sia anche attualmente. La dominazione colonialista non ha solo danneggiato economicamente i paesi che ha occupato, ma ha modificato il modo in cui si percepiscono essi stessi attraverso l'egemonia culturale, l'imposizione linguistica, la supremazia economia, tecnologica e militare. Questi studi cercano di far emergere i rapporti di forza che si verificano all'interno della società in modo da ricostruirne l'identità. I temi che vengono più spesso presi in esame sono l'identità culturale, religiosa, etnica e di genere attraverso l'esplorazione delle esperienze di oppressione e di resistenza. Si può affermare che queste riflessioni siano cominciate con la pubblicazione del testo di E.W. Said, *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1978 (tr. it. di E.W. Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2001). Per un'introduzione a questi argomenti si veda S. Albertazzi e R. Vecchi, (a cura di), *Abbecedario postcoloniale: dieci voci per un lessico della postcolonialità*, Quodlibet, Macerata, 2001. Segnaliamo in particolare l'opera di Gayatri Chakravorty Spivak, di origine indiana, ora docente alla Columbia University. Rielaborando postrutturalismo e marxismo, Spivak opera una critica all'eurocentrismo culturale che caratterizza ancora gran parte del femminismo. Come suoi testi segnaliamo *Critica della ragione postcoloniale*, a cura di P. Calefato, Roma, Meltemi, 2004 e Id., *Che fine ha fatto lo stato-nazione*, J. Butler, introduzione e trad. di A. Pirri, Roma, Meltemi, 2009.

non specialisti del campo, limitando così la portata politica di queste teorie.
I *Gender Studies* si configurano sempre più come luoghi di attività di ricerca e di riflessione non più collegata solo a un movimento delle donne politicamente organizzato, ma a gruppi di docenti universitari impegnati in un lavoro di revisione teorica dei concetti e questioni filosofiche di fondo. Questo successo ha portato, secondo alcuni, a una spostamento dall'ottica di analisi propriamente femminista a una molto più generica orientata alla costruzione sociale delle differenze di genere. Ma "la distinzione tra discipline alte e l'ambito generale definito interdisciplinare viene spesso impiegata in maniera normativa. La nostra epoca è caratterizzata dal tramonto delle distinzioni classiche tra discipline e dall'affermarsi di molti e molteplici discorsi"[26].

I *Cultural Studies* sono un'area interdisciplinare e proprio questa loro caratteristica ha apportato elementi sia positivi che negativi nell'ambito della ricerca e dell'insegnamento accademico. Hanno portato alla creazione di nuovi concetti, di diversi oggetti e soggetti del sapere. Questo non vuol dire necessariamente carenza di metodo ed eccesso di opinioni personali, ma, anzi, ciò porta a volte a una nuova riflessione critica sul metodo, e questo risulta molto importante anche per la ricerca che qui si espone.
L'analisi operata dal pensiero femminista non si è limitata alla decostruzione delle idee costituite, ma ha elaborato una critica dello statuto del discorso teorico stesso, operazione che significa opporsi a un *logos* che ragiona sulla base di relazioni di potere e opporsi alle implicazioni che questi discorsi hanno sul soggetto umano[27].
La crisi della *ratio* e la messa in discussione della legittimità del discorso teorico hanno in qualche modo favorito questa riflessione femminista sulla filosofia. Se la critica della razionalità è la modalità teorica dominante, rimane da vedere ciò che è specificatamente femminista a proposito della denuncia dei legami tra sapere e potere. Chi ha iniziato ad operare una critica rigorosamente teorica della filosofia ha di fatto inaugurato una nuova pratica discorsiva che rovescia la ragione istituita e allo stesso tempo è rimasta all'interno di una precisa disciplina[28].
Inizialmente il femminismo radicale rifiutava le teorie elaborate all'interno di contesti istituzionali perché li identificava con la tradizione teorica maschile.
Una parte di questa corrente femminista si è inserita all'interno delle istituzioni stesse

[26] M. Foucault, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, (trad. it.) E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1994, p. 93.
[27] Cfr. R. Braidotti, *Dissonanze*, La Tartaruga Edizioni, Milano, 1994, p. 141.
[28] Ivi, p. 153.

operando una continua critica sulle teorie costituite. Non esiste una divisione netta tra un discorso *approvato* e uno *rifiutato,* dominato o dominante, ma piuttosto un numero infinito e variabile di discorsi. Il discorso ha un rapporto ambivalente con il potere, lo produce ma allo stesso tempo lo mina e lo rende fragile.

L'importanza attribuita dal femminismo alla rielaborazione dei sistemi di sapere e alla ricostruzione della rappresentazione delle donne cercando di allontanarsi da stereotipi da un lato e discriminazioni dall'altro, porta una riflessione teorica su questioni come la struttura della soggettività, l'etica del discorso teorico e della teoria politica nel senso di resistenza al sistema di potere fallologocentrico. "Il tratto distintivo della riflessione femminista è il suo desiderio di dischiudere non solo il carattere violento, centrato sul potere della razionalità, ma anche la natura sessuata di questa violenza"[29].
I prodotti culturali sono trattati come beni immateriali e sono regolati da leggi di scambio commerciali e dell'economia di mercato. Soprattutto il mondo accademico è soggetto a queste leggi, l'Università stessa ha favorito lo sviluppo di queste modalità[30]. Rimane ora da vedere quanto il pensiero femminista abbia modificato i suoi intenti originari con l'entrata nel mondo accademico, e se il miglioramento teorico a discapito della prassi politica rientri veramente nelle esigenze di quei soggetti che sono esclusi del pensiero dominante.

In Italia naturalmente lo stato di questi studi è molto diverso e diversa ne è la genealogia.
I primi passi in questo senso sono stati mossi attorno alla metà degli anni Settanta e da allora si sono andati affermando seppur con discontinuità. Questa discontinuità è dovuta in parte ai due binari su cui si sviluppano questi studi: se da una parte (sopratutto negli ultimi anni) assistiamo a una proliferazione di pubblicazioni, seminari, convegni e, dall'altra quello che risulta mancante è l'asistematicità della programmazione negli atenei e di dipartimenti ad essi dedicati. Come sostiene Paola di Cori in una lucida analisi fatta in occasione di un convegno a Grenoble nel 2013, "gli Studi di Genere in Italia si presentano nell'attualità con un marcato profilo di indeterminatezza identitaria"[31].
Una delle ragioni è stata individuata nel fatto che gli Studi di Genere sono stati legittimati istituzionalmente solo dopo il 2000, in ritardo rispetto ad altri paesi europei per non parlare

[29] R. Braidotti, *Soggetto nomade*, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma, 1985, p. 125.
[30] Cfr. O. Beaud, *Academic Freedom: Les chemins américains de la liberté universitarie*, in «Critique», Avril 2010, Les Editions de Minuti, Paris, pp. 126-134.
[31] P. di Cori, "Sotto mentite spoglie. Gender Studies in Italia", in *On ne naît pas… on le devient. Les gender studies et le cas italien*, Lisa El Ghaoui e Filippo Fonio (a cura di), Grenoble, Ellug, 2013.

del panorama statunitense. Causa concomitante è anche il diverso approccio a questi studi da parte delle studiose, sia dentro che fuori il mondo accademico. Ci riferiamo con questo alla discussione sviluppatasi principalmente attorno la metà degli anni Novanta che verteva attorno all'assimilazione, integrazione o autonomia degli Studi di Genere all'interno dell'organizzazione curricolare, questione tuttora irrisolta.

Parallelamente si sviluppava una rete che coordinava diverse iniziative e studi a livello europeo, la rete *Athena*, e allo stesso tempo le prime studentesse di questi corsi diventavano ricercatrici, seppur precarie, che sono state poi la spinta fondamentale alla diffusione di questi studi.

Il 1987 è una data ben precisa che segna una svolta in questo campo, si tiene a Modena il primo appuntamento nazionale sugli studi delle donne in Italia.

Nelle Università questi studi si sono sviluppati per decenni, fino al 2000, in uno stato di semiclandestinità. Naturalmente erano corsi pubblici e anche molto frequentati, la clandestinità più che di argomenti si riferisce alla denominazione del corso, nel senso che non erano apertamente corsi di studi di genere ma di letteratura, storia, sociologia, ecc. che si occupavano di tematiche attinenti al genere o alle donne.

Dall'esterno le caratteristiche di questa situazione sono state ben individuate da Charlotte Ross che si occupa di *Italian Studies* presso la Birmingham University. In particolare la ricercatrice ha individuato tre caratteristiche che hanno influenzato il modo in cui si sono sviluppati i *Gender Studies* in Italia.

Innanzitutto l'interdisciplinarità che caratterizza questo campo di ricerca corrisponde alla mancanza di un luogo istituzionale in cui svilupparsi, accentuando così la sua natura indisciplinata. Se questo da un lato certamente segna della difficoltà, come sottolineato da molti studiosi che lamentano la fissità dei dipartimenti italiani[32], dall'altro ha permesso come già accennato la nascita di reti e nuove modalità di relazioni, traendo grande energia dalla ricerca e dal pensiero che su questi temi si è sviluppato fuori dall'accademia[33]. In questo senso gli Studi di Genere possono essere anche visti come un modo per ri-elaborare gli scopi e la funzione dell'alta formazione a partire da una riflessione critica sul soggetto conoscente e il suo posto nel discorso istituzionale contemporaneo[34].

---

[32] M. Pustianaz; "The "White Hole" of Gay Studies in Italy", conferenza.

[33] Per un approfondimento su questo tema vedi: M.S. Sapegno, "Uno sguardo di genere su canone e tradizione", in *Dentro/fuori sopra/sotto: critica femminista e canone letterario negli studi di italianistica*, A. Ronchetti e M.S. Sarapegno (a cura di), Longo Editore, Ravenna, 2007, pp. 13-23.

[34] Cfr. Rosi Braidotti, "Parole chiave e problemi nella formazione dei women's studies europei", in *Gli studi delle donne in Italia*, P. di Cori e D. Barazetti (a cura di), Corocci, Roma, 2001, pp. 79-95.

In secondo luogo una delle peculiarità italiane è l'attenzione che è stata riservata al genere femminile piuttosto che maschile, quasi assenti infatti sono in Italia le ricerche sulla mascolinità[35] o sessualità dissidenti anche se ultimamente per quanto riguarda queste ultime si sta un po' recuperando terreno[36].

In terzo luogo c'è da considerare il fatto che la matrice della maggior parte di queste ricerche è anglofona (salvo eccezioni riguardanti il postrutturalismo francese).

Questo presenta difficoltà di perlomeno due ordini: la prima è un problema di traduzione e trasmissione, ovvero i capisaldi dei *Gender Studies* sono stati tradotti in Italia e quindi diffusi sempre con qualche anno di ritardo. Ma non solo, a volte la traduzione ha comportato anche dei fraintendimenti proprio per la difficoltà insite nella traduzione stessa. E questo ci porta al secondo ordine di difficoltà: è davvero possibile importare un concetto nato in basi socio culturali così diverse dalle nostre? In che modo è possibile assorbirlo o adattarlo?[37]

La storia del femminismo italiano è legata al pensiero della differenza, che è stato protagonista anche nel mondo accademico, quello che ci è arrivato dalla *Queer Theory* è stato in qualche modo mediato anche da questo, anche a livello delle ricerche sul linguaggio.

Il termine *Gender Studies* sono di fatto un'invenzione nordamericana, po' adottato con rapidità in tutto il mondo anglosassone e nel Nord Europa. Ma se questo concetto si possa applicare sistematicamente e in maniera adeguata nell'Europa meridionale e orientale è ancora oggetto di discussione, e in qualche modo sarà oggetto in parte anche del nostro quarto capitolo.

Come ha fatto notare Gabriel Griffin non c'è una diretta corrispondenza tra donne e paese di appartenenza, mettendo così in discussione il concetto di stato-nazione come punto di riferimento per la formazione di identità. In questa prospettiva si può collocare il concetto di internazionalismo.

---

[35] Bruno Wanrooij osserva come questa mancanza di ricerche sulla mascolinità crei di fatto un'immagine distorta in cui quello che riguarda la costruzione del femminile è il risultato di un processo storico culturale mantre quello che riguarda il maschile, o meglio la mascolinità, rimane un dato a-storico, naturale di cui la decostruzione quindi non viene messa in questione. *Italian Masculinities* i n «Journal of Modern Italian Studies», n.10, 2005, pp. 277-280.

[36] Ultimamente c'è un numero crescente di ricerche, in particolare in ambito sociologico e storico, che si concentrano sulle identità sessuali praticate in Italia. Queste si concentrano in particolare su sessualità dissidenti, LGBTQ, che sembrano aver sostituito l'altro, il soggetto altro che fino a qualche tempo fa era la donna.

[37] Vedi C. Bertone, "Formazione attraverso i confini", Inchiesta, 125, 1999, pp. 86-88.

I *Gender Studies* mirano a mettere in questione le premesse e i fondamenti epistemologici delle discipline, essendo in qualche modo il femminismo una forma della teoria critica. La comparazione si fa trans-disciplinare e trans-culturale.

Per quanto riguarda la specificità del caso italiano, nel particolare del percorso teorico filosofico, vorremmo qui riprendere le fila di un percorso che inizia dagli anni Ottanta e forse in qualche modo spiega la particolare ricezione di parte delle teorie che sostengono questa ricerca. Con uno sguardo oltralpe al lavoro di Luce Irigaray che prende una posizione affermativa del pensiero delle donne allontanando si dal pensiero critico molto diffuso nelle Università francesi di quel periodo, il femminismo italiano, pur riconoscendo una debito all'esperienza dell'autocoscienza, se ne allontana definitivamente con la pubblicazione del numero *Più donne che uomini* della rivista Sottosopra nel 1983. In questo testo la differenza non è più solo quella tra uomini e donne ma anche tra le stesse donne. L'esperienza della narrazione di sé non è riuscita ad andare oltre l'orizzontalità e questo in qualche modo rischia di creare un'indifferenziato femminile[38].

La questione del potere si è risolta nel patriarcato ma, si insiste in questo numero, bisogna cercare di trasformare positivamente il legame tra la relazionalità femminile e potere con il fine di salvare la mediazione simbolica fondamentale eredità del primo femminismo: "Abbiamo capito che la disparità tra donne è praticabile e che la sua pratica è preziosa. Riconoscere che una nostra simile vale di più spezza la regola della società maschile secondo cui, tolta la madre, le donne sono in definitiva tutte uguali"[39].

Qualche anno dopo uscirà *Non credere di avere diritti* realizzato dalla Libreria delle donne di Milano che continua su questa linea delineando il concetto di affidamento. Quello che si rivela essere centrale nello sviluppo di queste teorie è il radicamento al corpo e il simbolico.

Punto cruciale per la nostra ricerca è il convegno che si è svolto ad Urbino nel 1983 dal titolo *Les femmes et les signes*.

Il linguaggio è qui rappresentazione di un soggetto che è essenzialmente un entità corporea, un insieme di frammenti della propria immagine corporea. Rimanere attaccati al corpo femminile da un lato è apertura alla differenza e alla frammentazione a livello della superficie del corpo stesso.

---

[38] A. Cavarero, *op. cit*., p. 81.

[39] "Piu Uomini che donne" in *Sottosopra*, Libreria delle donne di Milano, Milano, 1983, p. 3.

> La donna è marca sessuale a sostrato del maschile da cui è passivamente metaforizzata, ma quando dice io oltre ogni effetto di traccia limitato all'atto linguistico, mette in crisi l'apparato linguistico stesso perché parla dal luogo di un interdetto. Rispetto a questa duplicità di esclusione/inclusione nel linguaggio, le posizioni si diversificano tra necessità di porre in atto da parte del femminile, una pragmatica dell'enunciazione drammatica dei pronomi personali, e quella di andare nel particolare dell'atto linguistico fino al rapporto tra locutore e soggetto di enunciazione per emendarlo dagli stereotipi del femminile[40].

Aperta rimane la questione della relazione sovversiva tra corpo della donna e linguaggio che naturalmente non può essere sovversivo *par se*, che questo io sia pronunciato da un corpo femminile non significa che parli un soggetto femminile.
Condizione quindi necessaria ma non sufficiente al soggetto femminile con un'autonomia di parola è il legame con il corpo. Lo scarto da aggiungere è l'esperienza particolare allora delle donne intese come soggetto multiplo e non come categoria donna.
L'influenza di questo pensiero nello sviluppo degli Studi di Genere è tuttora molto importante, anche nel modo in cui è stato recepito il pensiero di Butler e la *Queer Theory* più in generale.

1.6 *Gli atti linguistici e la teoria della performatività del linguaggio*

La filosofia del linguaggio tradizionale ha sempre ricevuto due critiche fondamentali da parte delle teoriche del linguaggio femministe: la prima, radicale, è che questa filosofia del linguaggio sia espressione del pensiero dominante maschile; la seconda è che lavori con un soggetto astratto, privo di ogni specificità culturale, razziale, sociale e di genere, insomma privo di un corpo. Il problema sarebbe quindi un problema di individualismo, la filosofia del linguaggio tradizionale si basa su un parlante individuale. D'altra parte la filosofia del linguaggio femminista si concentra proprio sul linguaggio usato in situazioni comunicative definite riuscendo così ad evidenziare le dinamiche di potere in atto nel linguaggio.
Questa critica può avere fondamento solo se con filosofia del linguaggio tradizionale ci riferiamo alla cosiddetta filosofia del linguaggio ideale, un po' meno se pensiamo a Paul

[40] M. Andreani, "Pensiero delle donne in filosofia. Il caso italiano", in *Gli studi delle donne in Italia*, pp. 259-276, p. 265.

Grice e Jhon Austin. Parleremo quindi qui brevemente di Austin e della *speech act theory*, e dell'interpretazione che ne da Judith Butler, come punto di partenza per capire in che relazione sta questa teoria del linguaggio con il corpo e con il genere.

Attraverso le parole si possono codificare immagini del maschile e del femminile, risultato di un discorso pubblico e sociale, rappresentazioni che nel susseguirsi delle loro ripetizioni si sedimentano nelle soggettività degli individui e diventano parte delle norme sociali, i discorsi materializzano così anche il genere. Essere donna o uomo è in questo senso assumere le rappresentazioni già presenti nel sistema linguistico e perpetrarle nella quotidianità, far diventare concrete le parole attraverso genere, o meglio: l'identità di genere è costituita *da* e *nel* linguaggio[41], non esiste identità di genere che preceda il linguaggio. Già nel suo primo testo, *Gender Trouble*, Judith Butler suggeriva che la costruzione del genere va oltre la mera *performance* culturale, ma viene in qualche modo incarnata attraverso la ripetizione di atti (atti che comprendono anche l'atto linguistico) che non sono necessariamente conseguenza della volontà del soggetto.
Per spiegare questo è necessario ora introdurre la categoria di performativo per rendere conto della forza illocutiva che il linguaggio ha sui soggetti, per quanto riguarda invece la costruzione del genere avremo modo di approfondire nel prossimo capitolo.
I n *Exitable Speech*[42] Butler espone proprio questa teoria a partire dal concetto di atto linguistico di Austin e lo fa sia dal punto di vista applicativo (ad esempio analizzando espressioni razziste, omofobe e il linguaggio pornografico), che dal punto di vista filosofico, confrontandosi con le teorie di Austin e Derrida.
Il concetto di enunciato performativo si sviluppa come accennato all'interno della filosofia del linguaggio ordinario elaborata da J.L. Austin, che in seguito ha avuto notevole influenza su diversi campi quali l'etnografia del parlato, la socializzazione linguistica, la pragmatica, l'analisi del discorso e, cosa che più interessa in questo articolo, sugli Studi di Genere. Le sue teorie diedero il via al più ampio settore di ricerca chiamato teoria degli atti linguistici che hanno cercato applicazioni e conferme nella pratica. La nozione di atto linguistico è stata inoltre molto importante nella più recente analisi del discorso che ha progressivamente abbandonato la prospettiva di una comunicazione basata sulla codifica,

[41] «does being female constitute a "natural fact", or a cultural performance, or is "naturalness" constituted through discursively constrained performative acts that produce the body through and within the categories of sex?». J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London, 1990. [trad. it. R. Zuppet, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano, 2004], p. XXI.
[42] J. Butler, *Exitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York-London, 1997.

trasmissione e decodifica dei messaggi per una prospettiva in cui al centro viene posto il ruolo del parlante. Il termine *performativity* viene usato sistematicamente da Austin nella raccolta di lezioni[43], uscita postuma nel 1962, *How To Do Things with Words*, ma già nel 1946, in *Other Minds*, era emersa la nozione di performativo in relazione alla discussione di alcuni problemi gnoseologici. Qui Austin sosteneva che "sapere" avrebbe avuto un uso performativo simile a "promettere" perché "io so" non viene usato per descrivere un atto conoscitivo ma è una sorta di impegno che il parlante prende riguardo alla verità di quanto afferma. Emergono qui due delle caratteristiche che poi saranno centrali nel delineare la teoria di Austin. La prima è che gli enunciati performativi sono alla prima persona del presente indicativo attivo ("Io prometto", "Io ordino", "Io dono") e, nonostante siano all'indicativo, non solo descrivono un atto ma lo compiono. La seconda caratteristica, che rimarrà fondamentale e che si rivelerà la chiave di volta di molte interpretazioni tra cui quella di Derrida, è che ci devono essere le circostanze appropriate affinché l'enunciato sia valido, felice, in caso contrario risulta nullo.

Nel testo del '62, poi, l'enunciato performativo rappresenta una nuova categoria di enunciati, un tentativo di risposta ai positivisti logici che hanno il loro *focus* sulla verificabilità delle asserzioni. Gli atti performativi sono componenti di atti rituali ai quali sono applicabili specifici criteri di valutazione. Questi enunciati non sono né veri né falsi, non sono meramente descrittivi ma in qualche modo agiscono "facendo cose con le parole". Si contrappongono quindi agli enunciati constativi, anche se questa opposizione performativi/constativi spiegata nella prima lezione si rivela strumentale a dimostrare che tutti gli enunciati sarebbero performativi, o meglio che ci sarebbero degli aspetti performativi che pervadono tutto il linguaggio. Ogni dire sarebbe dunque anche un fare.

L'enunciato "la neve è bianca" è un constativo che può essere vero o falso mentre il classico esempio dell'enunciato "vi dichiaro marito e moglie" o "Battezzo questa nave Queen Elizabeth"[44]. È felice, ovvero ha successo, se si verifica all'interno di determinate condizioni di felicità, il che non significa che sia vero o falso. In questo caso l'enunciato è performativo perché pronunciando le parole si compie l'atto, viene realizzato, i due *diventano* effettivamente marito e moglie.

---

[43] Il fatto che questo libro sia una raccolta di lezioni non è d'importanza secondaria. Austin infatti spiega la sua teoria per gradi e didatticamente. Nelle prime lezioni spiega una teoria dei performativi che poi si rivelerà inadeguata, spinge così il lettore-studente a seguire lo sviluppo di una teoria più comprensiva che risolve i problemi lasciati aperti inizialmente.

[44] Anche Butler, in *Bodies That Matter*, *Bodies That Matter. On the Discursive Limit of "Sex"*, Routledge, New York-London, 1993. [trad.it. S. Cappelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del* sesso, Feltrinelli, *Milano, 1996]*, pp. 155-156, dedica alcune pagine interessanti al rito del battesimo e alle sue qualità performative.

L'espressione performativa è quindi una pratica discorsiva che mette in atto o produce ciò che nomina, i performativi sono linguaggio come azione, dicendo qualcosa si fa qualcosa - l'esempio che fa Butler è preso dal testo biblico, dove il verbo divino è portatore di un potere performativo che realizza un fenomeno[45].

Molto esplicativo mi sembra anche il paragone che fa Austin del temine *performativo* con il termine *operativo* utilizzato dai giuristi, secondo cui la parte operativa sarebbe quella che effettivamente compie l'atto che lo strumento ha lo scopo di compiere[46].

Ricorda Austin, come primo punto, che la procedura convenzionale che pretendiamo di usare pronunciando un enunciato performativo deve effettivamente esistere. La prima regola stabilisce dunque che la convenzione invocata deve esistere ed essere accettata[47], la seconda che le circostanze in cui pretendiamo di invocare questa procedura devono essere appropriate[48].

Il contesto si rivela quindi fondamentale, sia perché questo ci fornisce un criterio di valutazione delle azioni, sia perché il contesto a volte è parte dell'azione stessa.

Ci può essere un'infelicità - che si verifica dove l'enunciato non funziona - quando l'enunciato performativo impegna il parlante a una condotta successiva di un certo tipo, e poi questi non si comporta come ci si attendeva[49], ovvero quando l'intenzione del parlante non viene messa in atto. A questo proposito Austin introduce un'altra distinzione: quella tra atti illocutori (enunciati in cui c'è un intenzione) e perlocutori (enunciati che producono un effetto al di là dell'intenzione). A volte l'intenzione e l'effetto del performativo non coincidono ma la felicità del performativo, la sua riuscita, dipende sempre dall'intenzione del parlante. Se chi parla promette di fare qualcosa allora deve voler fare quella cosa. Se così non è il performativo pronunciato non è valido, è un abuso. Il punto cruciale allora che distingue un performativo valido da uno che non lo è, è l'intenzione del parlante[50]. Ma negli

---

[45] Ad esempio la formula "Sia la luce". «Nell'interpretazione biblica del performativo *sia la luce* sembra che, in virtù *del potere del soggetto e della sua volontà*, un fenomeno venga posto in essere attraverso il suo essere nominato. Anche se la frase è costruita al congiuntivo, si caratterizza come performativo *mascherato* nel senso di Austin». J. Butler, *Parole che provocano*, cit., p. 72.

[46] «I giuristi quando parlano degli strumenti legali distinguono tra il preambolo, che descrive le circostanze in cui si effettua una transazione, e una parte operativa- la parte di esso che effettivamente compie l'atto legale che lo strumento ha lo scopo di compiere. Dunque la parola *operativo* è molto vicina a ciò che vogliamo. "Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello" sarebbe una clausola operativa, ed è un proferimento performativo». J.L. Austin, *Enunciati performativi*, in *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi,Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, 1990, p. 222.

[47] «Deve esistere una procedura convenzionale accettata avente un certo effetto convenzionale, procedura che deve includere l'atto di pronunciare certe parole da parte di certe persone in certe circostanze». J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 25.

[48] Cfr. J. L. Austin, *Enunciati performativi*, in *Saggi filosofici*, cit., p. 225.

[49] Cfr., Ivi, p. 226.

[50] La questione dell'intenzione diventa particolarmente importante nel dibattito sulla pornografia a partire dalle tesi di Dworkin e MacKinnon. Per un approfondimento su questo tema vedi C. Bianchi, *Atti linguistici*

atti illocutori è anche la nozione di *uptake*, di recezione del messaggio, ad essere fondamentale, ovvero un atto diventa valido solo se riconosciuto dall'interlocutore[51].

Dopo aver cercato di stabilire un canone grammaticale per definire quali enunciati sono performativi e quali no[52], Austin ricorda che anche i costumi sociali possono avere un'influenza per quanto riguarda quali verbi performativi espliciti si sviluppano[53], si tratterebbe di quello che poi Butler interpreta come discorsi normativi della società.

Gli atti performativi rituali non sono solo quelli verbali[54] ma riguardano il campo della performatività del gesto corporeo, che coinvolge ovviamente molti aspetti della performatività del genere.

Fondamentale nella teoria dello *Speech Act* è la distinzione tra il significato di un enunciato e il modo in cui viene usato, ovvero il concetto di "forza".

Il contesto è fondamentale, innanzitutto perché è il criterio di valutazione essenziale dell'atto linguistico, in secondo luogo perché implica un ampliamento del concetto di azione, poiché per Austin le circostanze appropriate, quindi il contesto, fanno parte di essa[55].

Oltre al problema di cosa un certo enunciato s*ignifichi*, ci interessa quindi anche quale sia l a *forza* dell'enunciato per capire quanto e in quali condizioni il linguaggio agisca sul soggetto.

A questo punto occorre accennare all'interpretazione fornita da Derrida. Il concetto di Austin riformulato dal filosofo francese ha rivoluzionato la teoria della letteratura. La prima critica di Derrida riguarda il ruolo eccessivamente importante dell'intenzionalità. Per quanto riguarda la letteratura, se il testo può venire separato dal contesto in cui è stato scritto, allora l'intenzionalità dell'autore non è così rilevante. Bisogna sottolineare tuttavia che per Derrida il contesto non può mai essere completamente delineato in quanto gli atti

---

e contesti: filosofia del linguaggio femminista, in «*Filosofia*», 2007, LVIII, fasc. I, pp. 39-58.

[51] Si introduce qui anche la nozione di reciprocità ("reciprocity") di cui parla Hornsy, secondo la quale il linguaggio è essenzialmente comunicativo e affinché l'atto illocutorio sia felice è necessaria l'intenzione del parlante e il riconoscimento da parte dell'interlocutore dell'intenzione del parlante di compiere quell'atto illocutorio. Cfr. J. Hornsby, *Speech Acts and Pornography*, in «Women's Philosophy Review», 10, 1993, pp. 38-45, ristampato in S. Dwyer (a cura di), *The Problem of Pornography,* Belmont (CA), Wadsworth, 1995, p. 220-232.

[52] Questo tentativo si trova anche in J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., pp. 15-23 ma anche pp. 43-51.

[53] Cfr. J. L. Austin, *Enunciati Performativi*, in *Saggi filosofici*, cit., p. 231.

[54] Cfr. J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 24.

[55] A questo proposito sarebbe interessante approfondire la nozione di *contesto inteso*. Nel momento in cui il parlante proferisce un enunciato manifesta pubblicamente un'intenzione e l'atto linguistico ha successo se quest'intenzione viene riconosciuta dal destinatario, è come se ci fosse un'intenzione di secondo livello che deriva dal fatto che il destinatario sa che c'era l'intenzione di produrre proprio quell'effetto. Cfr. H. Grice, "Meaning", in *Philosophical Review*, 66, 1957, pp. 377-88.

linguistici avvengono sempre all'interno di un meccanismo di citazioni potenzialmente infinito. Si tratta del concetto di iterabilità, ovvero di una ripetizione di atti linguistici che ormai hanno perso il rapporto con il contesto originario.

Tre sono i punti fondamentali di questa critica: la problematizzazione della necessità di una coscienza nell'atto linguistico; la messa in discussione del contesto e della sua stessa definizione; la decostruzione del confine tra uso ordinario e parassitario del linguaggio.

L'intento generale di Derrida nel suo articolo *Firma evento contesto* sembra essere quello di mettere in discussione la volontà del parlante, l'idea che il linguaggio sia un mezzo di comunicazione tra coscienze e l'idea che la sola intenzione sia una condizione di felicità. Secondo il filosofo francese, infatti, il linguaggio sfugge al contesto e all'intenzione del parlante, che abbiamo visto essere fondamentali invece in Austin.

Il successo di un performativo in entrambi gli autori è dovuto al fatto che la singola azione si rifà a quelle precedenti e «accumula la forza dell'autorità attraverso la ripetizione o la citazione di una serie di pratiche che vengono prima e sono dotate di autorità. Non è semplicemente che l'atto linguistico ha luogo all'interno di una pratica, ma è l'atto stesso a essere una pratica ritualizzata»[56]. Il successo del performativo dipende quindi da quanto *attinge* alle convenzioni, e allo stesso tempo da quanto sa nasconderle. La forza del performativo è data quindi dalla ripetizione. Quello che cambia nell'interpretazione di Derrida, e che si rivela utile alla teoria di Butler, è che se togliamo l'enunciazione dal suo contesto, proprio lì vedremo costituirsi la forza dell'enunciazione stessa.

Derrida compie a questo punto un passo ulteriore e accenna alla possibilità di reinscrizione, che in Butler viene interpretata come la capacità dei termini di acquisire significati non ordinari a costituire la loro continua promessa di cambiamento politico. Da queste premesse si svilupperà infatti poi la teoria di risignificazione di cui Butler parla in *The Psychic Life of Power* il cui esempio più noto è il termine *queer* a cui ho accennato sopra.

La forza del performativo, nella lettura di Derrida, deriva in ultima analisi dalla sua decontestualizzazione e dalla sua capacità di inserirsi in uno nuovo contesto. Un performativo deve essere ripetuto per poter funzionare ma per poterlo fare è la formula stessa che deve continuare a essere valida anche nel nuovo contesto in cui è stata inserita, ovvero non essere legata ad un contesto particolare[57], pur dovendosi trovare necessariamente in uno o nell'altro contesto. Gli enunciati performativi appartengono alla stessa logica dei marchi scritti e delle firme e, in quanto segni, hanno una forza di rottura

[56] J. L. Austin, *Il significato di una parola*, in *Saggi filosofici*, cit., p. 73.
[57] Cfr. J. Derrida, *Firma evento contesto*, in *Margini della filosofia*, trad. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997, p. 406.

(*force de rupture)* che «non è un predicato accidentale, ma la struttura stessa dello scritto»[58]. La forza del performativo sarebbe strutturale di ogni segno che deve staccarsi dai contesti a cui prima apparteneva per sostenere la sua iterabilità in quanto segno. La forza del performativo dipende quindi dalla sua rottura con ogni uso precedente. Il performativo sempre ripetitivo e citazionale nella sua struttura di cui parla Derrida è ben diverso quindi dalla ripetibilità come funzione del linguaggio in quanto convenzione sociale di cui parlava Austin.

Tutto questo ci riguarda perché, anche nel genere, la normatività trae la sua efficacia del fatto di essere citata nel linguaggio come norma, allo stesso tempo trae il suo potere dalle citazioni che esige.

Derrida sottolinea che questo potere non è funzione di una volontà che crea qualcosa, ma è sempre derivativo[59]. Un problema allora rimane aperto: fino a che punto la parola può avere l'autorità di creare ciò che nomina attraverso la citazione di convenzioni linguistiche dell'autorità, le quali a loro volta sono delle citazioni? E il soggetto è davvero superiore come autore rispetto alla pratica citazionale?[60]

Un ultimo punto che si vuole portare rapidamente all'attenzione è il concetto di vulnerabilità. Analizzando il linguaggio osceno e ingiurioso nel contesto statunitense Butler evidenzia come i soggetti siano vulnerabili al linguaggio: per mezzo dell'insulto si determina performativamente la subordinazione sociale nominata attraverso di esso. Se i soggetti sono rappresentati con il linguaggio, e le loro vite narrate con le parole, allora questi soggetti sono vulnerabili nel momento in cui dipendono da queste parole ed emergono come soggetti attraverso queste parole.

In quanto soggetti siamo costituiti nel momento stesso in cui siamo nominati. D'altra parte siamo anche quelli che pronunciano le parole, e ne siamo responsabili, anche se solo in parte perché l'autorità performativa eccede il soggetto.

La teoria di Butler è quindi un ripensamento del performativo, un amplimento dei suoi confini originali, anche alla luce della critica di Derrida.

Per Butler il linguaggio delinea i confini dell'intellegibilità del soggetto. Questo perché, in un ottica di riconoscimento hegeliano, l'io così è riconosciuto dagli altri e può dirsi

---

[58] *Ibidem.*

[59] "Un enunciato performativo potrebbe riuscire se la sua formulazione non ripetesse un enunciato codificato o iterabile, detto altrimenti se la formula che pronuncio per aprire una seduta, per varare una nave o un matrimonio non fosse identificabile come conforme a un modello iterabile, se dunque non fosse identificabile in qualche modo come citazione? […] In questa tipologia, la categoria di intenzione non scomparirà, essa avrà il suo posto, essa non potrà più comandare tutta la scena e tutto il sistema dell'enunciazione." J. Derrida, *Firma evento contesto*, in J. Derrida, *Margini della filosofia, cit.*, pp. 418-419.

[60] Cfr. J. Butler, *Parole che provocano,* cit., p. 72.

soggetto attraverso l'enunciazione. Questo avviene tramite una continua e ripetuta negoziazione. È importante il fatto che questo non avviene per mezzo di una volontà cosciente, evitando così il rischio di una concezione volontarista della formazione del genere.
La teoria degli atti linguistici è per Butler funzionale a una riflessione più ampia di natura etico-politica. Si può dire che le interessi in qualche modo una generalizzazione dell'idea di performativo, utile a spiegare la sua concezione di costruzione del genere. In Butler la convenzionalità degli atti sta nella loro iterabilità mentre in Austin la convenzionalità riguarda le procedure. La ripetibilità delle procedure, dei riti, è necessaria alla riconoscibilità pubblica, mentre l'atto singolo non è convenzionale di per sé ma in quanto richiama quella procedura riconoscibile da tutti. In particolare le convenzioni che in Austin sono condizione necessaria di felicità, in Butler diventano convenzioni dell'aspetto sociale e culturale e, all'interno di questi, linguistico. Ma questo basta a spiegare in che modo agisce il linguaggio su un soggetto che è corpo sessuato?

1.7 *Nuovo materialismo femminista: tra le parole e la materia stessa*

Si intende in questo paragrafo dare un breve resoconto della nascita e dello sviluppo del cosiddetto nuovo materialismo femminista, al fine di introdurre meglio la questione della relazione tra il linguaggio e il corpo prendendo in considerazione la relazione tra il genere e la materialità.
Nonostante nel mondo accademico italiano questo tema non sia molto sentito, in una panoramica più ampia alcune studiose sostengono che stia avvenendo, ormai da qualche anno, in particolare nell'ambito dei *Gender Studies* ma in generale in diversi ambiti di ricerca, un *material turn*, una svolta materialista.
Daremo quindi due coordinate di riferimento: la prima è il femminismo materialista francese, la seconda è il cosiddetto nuovo materialismo femminista.

Con il primo termine ci si riferisce all'insieme delle studiose le cui ricerche, seppur con le dovute differenze in termini di questioni esplorate e di apparati concettuali elaborati, ha svolto un ragionamento sulle dinamiche che intercorrono nelle divisioni binarie di sesso,

genere, razza e classe attraverso un'indagine culturale e storica. Questa prospettiva anti-essenzialista si pone in qualche modo come l'eredità lasciata da Simone de Beauvoire con il suo "donna non si nasce ma si diventa". Le protagoniste di questo filone di pensiero si possono individuare nelle pensatrici che gravitavano attorno alla rivista *Questions féministes* alla fine degli anni Settanta: Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet e Monique Wittig.

Il materialismo in questione oltrepassa l'accezione marxiana e fa oggetto della propria ricerca la relazione tra i rapporti materiali e di senso nelle relazioni di dominio che vedono la loro efficacia grazie alla naturalizzazione di queste che avviene attraverso l'iscrizione nei corpi e nel linguaggio. Questo pensiero rappresenta così una chiave di ribaltamento della logica causa-effetto nelle relazioni di dominio: se il sesso, la razza e la classe erano individuati come l'origine dell'oppressione ora, attraverso questo ragionamento, ne diventano l'effetto. Questo perché non sono dati, caratteristiche innate e naturali dei soggetti ma un *marchio*, un feticcio marxiano si potrebbe dire, che si incorpora nei soggetti, si naturalizza fino a sembrare normale, e rende così invisibili i rapporti di dominazione[61].

Queste riflessioni attraversano tutti i nodi principali che sono emersi dal femminismo di seconda ondata come la relazione tra classe e patriarcato[62], quella tra biologia e cultura che si esplica nel binomio sesso-genere, quella tra razza, classe e sesso, prima che il concetto di intersezionalità venisse declinato in questi termini[63], il lesbismo e l'eteronormatività e ancora la questione della riproduzione come lavoro nel contesto del neoliberismo globale[64], e in ultimo, in una sorta di anticipazione della Queer Theory un confronto sulle politiche identitarie e su quelle post-identitarie[65].

Questo ribaltamento epistemologico necessita anche un'innovazione lessicale per cui "oppressione" sostituisce in Delphy "condizione della donna", Mathieu utilizza il termine "sesso sociale" e Tabet parla di "scambio sessuo-economico".

Come accennavamo sopra, questa parte del pensiero francese ha avuto scarsa diffusione in Italia ed è tuttora tradotta e studiata solo in minima parte, probabilmente è Monique

[61] S. Garbagnoli e V. Perilli, *Non si nasce donna. Persorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Quaderni Viola, n. 5, Alegre, Roma, 2013, p. 9.
[62] C. Delphy, *L'ennemi principal*, in «Partisans», n. 54-55, 1970, pp.157-172.
[63] C. Guillaumin, *L'Ideologie reciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Parigi, 1972.
[64] P. Tabet, *Riproduzione imposta, sessualità mutilata*, in «DWF», n.23-24, 1985, pp.117-138.
[65] N.C. Mathieu, *L'Anatomie Politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Coté-femmes Editions, Paris, 1991.

Witting la più conosciuta perché l'unica inserita nell'antologia *Le filosofie femministe di Cavarero e Restaino* (tuttora un buon punto di riferimento sullo stato degli studi femministi in Italia anche se di qualche anno fa) e per la sua presenza nei primi testi di Butler ormai molto diffusi in Italia. Questo accade a causa del ruolo egemone che ha avuto in Italia il femminismo della differenza che ha favorito, per quanto riguarda il pensiero francese, le teorie di stampo psicanalitico rappresentate da Kristev, Irigaray e Cixous, si aggiunga poi quel *French Feminism* diffuso negli Stati Uniti che ha avuto un ruolo anche nei nostri Studi di Genere[66].

La seconda coordinata a cui facciamo riferimento è quella del *New Materialism*, che ha un ruolo molto importante all'interno delle attuali teorie femministe e i suoi sviluppi si fanno sentire in particolare nella svolta linguistica.

La questione del materialismo femminista nasce attorno alla critica che Michèle Barrett e Mary McIntosh[67] rivolgono a Christine Delphy, la quale risponde con il testo "A Materialist feminist is possible"[68]. La critica era quella di aver preso in prestito concetti e metodo marxista in modo troppo libero e di applicare il materialismo storico alle relazioni patriarcali prodotte all'interno della famiglia.

Negli anni immediatamente successivi molte femministe abbandonarono la critica marxista per la cosiddetta *cultural turn* definita da Barret come uno spostamento d'attenzione del femminismo dalle cose (ad esempio lavoro, violenza) alle parole, alle questioni di linguaggio, rappresentazione e soggettività[69]. Questa svolta culturale da alcuni è stata chiamata anche svolta linguistica ed è avvenuta in stretta relazione con il passaggio dal femminismo di Seconda Ondata a quello di Terza Ondata e soprattutto con la diffusione del postmodernismo di matrice francese nell'accademia statunitense. Naturalmente non fu un passaggio che coinvolse tutte le femministe anche se nei primi anni Novanta il femminismo postmodernista era paradossalmente la teoria dominante. Forse proprio per questo negli stessi anni il materialismo femminista riemerse in una nuova forma proprio a partire dagli Stati Uniti[70]. Tanto che anche Jundith Butler, per certi versi uno dei simboli di

[66] Un interessante approfondimento a riguardo di quest'ultimo tema si può trovare in P. Di Cori, "French Feminism: tra Christine Delphy e Gayatri Spivak. Appunti" in S. Garbagnoli e V. Perilli, *Non si nasce donna. Persorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, cit., pp. 13-20.

[67] M. Barrett e M. MCIntosh, *Christine Delphy: Towards a materialist feminism*, in «Feminist Review», 1, pp. 95-106.

[68] C. Delphy, *A materialist feminist is possible*, «Feminist Review», 4, 1980, pp.79-104.

[69] M. Barrett, *Words and things: Materialism and method in contemporary feminist analysis*, in M. Barret e A. Philips (Eds.) *Destabilizing theory: Contemporary Feminist Debate* (pp. 201-219), Polity, Oxford, 1992.

[70] Cfr., R. Hennessy, *Materialist feminist and the politic of discourse, Routledge*, New York, 1993.

quella svolta culturale e costruttivista nell'ambito del genere, ha accennato al materialismo storico contestando il fatto che le diseguaglianze di genere siano meramente culturali[71]. La tendenza, anche in quest'ultimo caso, è però quella generalmente di ridurre il materialismo storico alla questione economica, tendenza che deriva in particolare dalle forme di marxismo degli anni Settanta, che è proprio la forma che Delphy mette in discussione. Dato che il termine "materialista" è stato utilizzato da diverse posizioni teoretiche, specifichiamo qui che ci si sta riferendo al materialismo di origine marxista. Più precisamente si fa riferimento al materialismo femminista sviluppatosi in Francia dal 1970 con riferimento specifico alla corrente interpretata da Delphy sopra citata. Assieme a quest'ultima possiamo citare come nome di riferimento Monique Witting e Colette Guillaumin. Nonostante la loro analisi del potere siano focalizzate più sul patriarcato che sul capitalismo, e non considerino il primo derivante dal secondo, ritengono che il materialismo storico possa essere utilizzato come metodo per analizzare le relazioni tra donna e uomo come relazioni prodotte da dinamiche sociali e non naturali. Questo tipo di teoria quindi si basa sì sulle relazioni e strutture sociali ma non le riduce alle pratiche del capitalismo.

Quello che in ultima analisi c'è di "materiale" nel materialismo femminista è il genere visto nella sua pratica, nelle sue strutture, nelle relazioni che sono materiali tanto quanto quelle derivanti dal razzismo, dal colonialismo e del capitalismo. Non solo ha le stesse dinamiche ma interagisce con altre categorie per cui lo sguardo alle dinamiche di potere deve essere sempre intersezionale e riguardare le pratiche sociali di ogni giorno. Riguarda la soggettività nel suo costruirsi nel confronto con l'altro, nelle azioni e nelle interazioni. Siamo d'altra parte già sempre un soggetto situato, nel genere, nella classe, nella razza e nell'età. Per questo motivo non è così opposto a quel femminismo del *cultural turn* di cui accennavamo prima ma pone anch'esso attenzione alla questioni linguistiche e di rappresentazione, con particolare attenzione al contesto sociale e storico. Il materialismo storico non riduce quindi le cause delle disuguaglianze di genere al patriarcato ed evita teorie universalistiche e transtoriche[72].

Spesso queste teorie sono state invece accusate di essere essenzialiste, razziste ed eterosessiste proprio perché si concentravano sull'analisi dell'oppressione patriarcale e/o capitalista[73]. Ma si può sostenere che ad esempio in Inghilterra e successivamente negli

[71] J. Butler, *Merely cultural*, in «Social Text», 15, pp. 265-278.

[72] C. Delphy, *Close to home: A materialist analysis of women's oppression*, London, Hutchinson, 1984, pp. 17-27.

[73] J.Flax, "Postmodernism and gender in feminist theory", in L. Nicholson (a cura di),

Stati Uniti sia stato proprio in parte questa corrente a spingere la riflessione anche verso i *Cultural Studies*. A proposito di questo Hennessy e Ingraham, parlano di *post-Marxist feminism*, caratterizzato come materialismo culturale, il quale nega l'oppressione sistematica a favore di un focus sul locale e il contingente, sulla cultura, sulla rappresentazione, sul corpo. Allo stesso tempo in quest'analisi il marxismo non può rendere conto di tutte le problematiche relative al genere. In questo dibattito un'approccio attraverso le teorie di Athusser permette di teorizzare la subordinazione femminile come ideologica e culturale senza doversi relazionare con le questioni delle produzioni del capitale. In seguito l'influenza del postrutturalismo ha dato il via alla decostruzione del concetto di ideologia e ancora il postmodernismo ha accantonato sempre di più le analisi sui sistemi socio-economici di oppressione.

Ma la categoria "donna" proprio durante questi anni necessitava sempre di più di essere problematizzata sia in quanto non naturale, sia in quanto non monolitica[74]. In questo processo si è perso il contatto con le strutture materiali e sociali. I teorici postmoderni e postcoloniali parlano dalla posizione dell'altro marginalizzato e hanno avuto un ruolo fondamentale nel ri-orientare la teoria femminista[75]. Che ci siano delle differenze evidenziate dalle teorie postmoderno non significa che non sia possono anche analizzare dal punto di vista materiale.

Una questione questa che viene in qualche modo ripresa dal fatto che a partire dagli anni Novanta alcune femministe siano per così dire ritornate al materialismo dopo la seduzione delle svolta culturale, un bisogno di "critique of social totalities like patriarchy and capitalism"[76].

Questo ritorno al materialismo si ha in due forme: una che riafferma i principi base del marxism[77] e l'altra che vi fa ritorno attraverso le lenti del postmodernismo. Ci riferiamo ad esempio a Gibson-Graham che legge la questione del capitale come una costruzione discorsiva, non per negare il materiale ma come focus sui processi e sulle pratiche contestualizzate. Decostruendo la rappresentazione egemonica del capitalismo come sistema monolitico globale possiamo far emergere i processi e le pratiche che da questo sfuggono.

Feminism/postmodernism, Routledge New York, 1990, pp. 39–62.

[74] A. Brah, Avtar, "Questions of difference and international feminism", in J. Aaron e S. Walby (a cura di), *Out of the margins: Women's studies in the nineties,* Falmer, London, 1991, pp. 168– 176.

[75] G.C. Spivak, *In other worlds: Essays in cultural politics*, Routledge, London, 1987.

[76] R. Hernnessy, *Materialist feminism and the politics of discourse*, cit., , p. xii.

[77] R. Hennessy e C. Ingraham, I*ntroduction*. in R. Hennessy e C. Ingraham (a cura di), *Materialist feminism: A reader in class, difference and women's lives* (pp. 1–14), Routledge, New York, 1997.

Altre teoriche, pur continuando con l'analisi delle sovrastrutture, hanno preferito concentrarsi su specifiche questioni e contesti seguendo il suggerimento di Mary Maynard di sviluppare quelle che in sociologia vengono chiamate teorie "middle range" o "middle order", un punto di contatto tra la "grand theory" e le ricerche strettamente empiriche. É più un teorizzare su dei dati raccolti che produrre una Teoria con la T maiuscola. Spostando quindi il focus sulla vita di tutti i giorni diventa chiaro che il materiale e il sociale non si possono trattare più solo in termini di sovrastrutture ma in termini di soggettività ed *agency*. Certamente il sociale include il culturale, viceversa non sempre il culturale include la questione sociale. Questo è vero se con culturale intendiamo il simbolico e la rappresentazione o, ancora più ampiamente un insieme di pratiche culturali condivise, che sono in ultima analisi anche sociali. Le teorie di linguistica e semiotica postrutturaliste che contestano l'essenzialismo del linguaggio e spiegano come questo sia costruito e rinegoziato continuamente all'interno della società, in qualche modo avevano già visto una prima intuizione in quelle analisi di microsociologia degli anni Sessanta e Settanta, incluse forme di sociologia fenomenologica come etnometodologia.

Queste prospettive influenzarono l'analisi della costruzione del genere e della sessualità nelle ricerche svoltesi tra gli anni Settanta e Ottanta.

Nonostante questa soluzione sembri funzionare piuttosto bene, questa terza via non ha avuto particolare successo all'interno degli Studi di Genere che si sono sviluppati da lì in seguito.

Il lavoro di Garfinkel del 1967 in cui sostiene che il genere sia prodotto socialmente da una serie di atti ripetuti è in parte l'anticipazione del concetto che con Judith Butler diventerà arcinoto dall'inizio degli anni Novanta.

Una delle cause per cui probabilmente questo approccio non è stato utilizzato durante il *cultural turn* è la nozione di soggetto, l'io pre-sociale che su cui si riflette attraverso la psicanalisi nel postrutturalismo.

L'approccio culturale invece che sociale ha preso il sopravvento in particolare con la *Queer Theory*.

Judith Butler parla di materialità del corpo sessuato, il fatto che sia costruito non lo rende meno materiale, la costruzione non è volontaria ma dettata dalle norme. In tutto questo però cos'è normativo rimane inspiegato[78].

Anche se in alcuni testi accenna attraverso Lévi Strauss alla teoria dello scambio delle

[78] C. Ramazanoglu, "Back to basics: Heterosexuality, biology and why men stay on top", in M. Maynard e J. Purvis (a cura di), *(Hetero)sexual politics*, Taylor & Francis, London, 1998, pp. 27– 41.

donne, questa è comunque una teoria astorica. Come fa notare Fraser[79], Butler riduce il materiale all'economico trascurando la materialità dei processi sociali non economici e ancora, errore replicato dalla stessa Fraser, riduce il sistema economico al sistema capitalista.

Nonostante Butler, soprattutto nei suoi primi lavori, citi spesso Monique Wittig, il materialismo di quest'ultima si perde poiché Butler si concentra maggiormente sulla questione della sessualità. Questi ci può spiegare il divario che a volte ci si presenta tra tra la teorizzazione di Butler sull'eteronormatività e il sistema di scambio economico, le norme che la costituiscono che non vengono mai esplicitate e la teoria della performatività che invece si riferisce a pratiche sociali di tutti i giorni.

1.8 *Metodologia*

Come già anticipato nella sezione precedente questo lavoro si colloca nell'ambito di ricerca dei *Gender Studies*, e per questo motivo è in relazione con molti altri campi. La natura indisciplinata o interdisciplinare di questo campo non consta solo nella sua situazione all'interno dei dipartimenti, anche perché, come abbiamo visto, questa è ormai un'anomalia italiana, ma è propria anche delle sue metodologia di ricerca e intrinsecamente legata alle teorie che ne stanno alla base.

Il background della formazione di chi scrive, e conseguentemente anche di questa ricerca, è filosofico, in particolare è legato alla filosofia politica.

Che cosa questo significhi in termini di metodologia è divenuto più chiaro nel corso della ricerca, in particolar modo nei periodi in cui questa è stata svolta all'estero e grazie a un semestre come *visiting researcher* presso il *Center for Gender Research* dell'Università di Uppsala, alla partecipazione a convegni o altri momenti di confronto. Ma non solo: la questione era emersa già durante i seminari del corso di dottorato dell'Università dell'Insubria, anch'esso per sua natura portato ad avere al suo interno colleghi provenienti da diverse discipline e con progetti di ricerca aventi un'impostazione diversa dalla presente. Per questo, le domante poste e le conversazioni avute con gli altri dottorandi del corso,

[79] N. Fraser, *Heterosexism, misrecognition and capitalism: A response to Judith Butler*, in «Social Text», 15, 1997, pp. 279–289.

hanno più volte messo in questione non solo le argomentazioni ma anche la metodologia con cui erano sostenute, essendo stata data a volte per scontata.
In entrambi i casi quindi dover spiegare che metodologia si usa e cosa s'intende affermando che la base di questa ricerca è filosofica ha portato ancora di più a una riflessione radicale sulla possibilità di una metodologia filosofica.
La risposta quindi a questa questione è stata ricercata nella genealogia.

L'indagine genealogica[80] in questo caso non cerca l'origine del genere, di un'identità sessuale naturale celata dalla repressione ma accetta le implicazioni politiche derivanti dal designare come *origine* e *causa* le categorie d'identità che sono piuttosto l'effetto dei discorsi normativi.
Si cercherà qui brevemente di accennare al metodo genealogico facendo riferimento in particolar modo al testo *Nietzsche, la genealogia, la storia*. Nell'interpretazione che fa di Nietzsche[81], Foucault elabora qui una sorta di manifesto teorico della propria metodologia

[80] Termine che Foucault mutua da Nietzsche. Non è qui il caso di aprire una trattazione specifica sul metodo di Foucault, ci limiteremo a ricordare che il senso del lavoro foucaultino non è quello di smascherare falsi saperi per far emergere una supposta realtà vera, si tratta piuttosto di compiere un'analisi, per così dire storica, riguardante i regimi di produzione di verità tra archeologia dei saperi e genealogia della conoscenza e allo stesso tempo analizzare la verità all'interno dei dispositivi che la producono. Cfr. S. Chignola, *L'impossibile del sovrano*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre corte, Verona, 2006, pp. 42-43.
Per Foucault non c'è un evoluzione continua e lineare della storia e ogni nesso di continuità deve essere dimostrato. Così anche non si può mostrare l'esistenza di verità universali. Si possono mostrare invece i collegamenti tra le diverse verità. Questo tipo di ricerca, condotta in particolare negli anni Sessanta, si ferma alla superficie delle forme discorsive e prende il nome di *archeologia.* La teoria dell'enunciato esposta ne *L'archeologia del sapere,* si pone poi al servizio della *genealogia.* Nella produzione degli anni Settanta, *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere,* i testi presi da noi in esame in questo capitolo, Foucault riconosce, con Nietzsche, l'importanza del potere nella determinazione della produzione dei saperi e la sua indagine si rivolge all'articolazione tra pratiche discorsive e pratiche non discorsive. La genealogia foucaultiana ricerca le complesse relazioni che intercorrono tra potere e sapere. Cfr. L. Bernini, *Le pecore e il pastore,* Liguori Editore, Napoli, 2008, pp. 62-63.
[81] Negli anni Sessanta a seguito della pubblicazione delle *Opere* di Nietzsche curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, si sviluppa un movimento tra i pensatori francesi. Questo movimento si sviluppa a un Nietzsche per così dire rivisitato, con interpretazioni completamente diverse da quelle precedenti. Tra tutte quella di Gilles Dleuze in *Nietzche e la filosofia* (G. Deleuze, *Nietzsche e la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; trad.it. *Nietzsche e la filosofia*, Firenze, Colportage, 1979) il cui centro argomentativo è il concetto di "volontà di potenza" e in cui la dimensione del potere diventa essenziale per interpretare il pensiero del filosofo. Si accenna qui a questo solo per sottolineare il contesto da cui poi ha preso avvio il pensiero di Foucault per cui questa interpretazione di Nietzsche risulta fondamentale. In particolare l'interpretazione di Foucault si fonda sui testi del periodo "illuminista" di Nietzsche (*Umano, troppo umano*, *Aurora*, *La gaia scienza*) oltre che *Genealogia della morale*. Il modello per le analisi delle relazioni di potere che utilizza nel corse del 1976 è chiamato "ipotesi Nietzsche". Gli avvenimenti storici vengono letti attraverso questa griglia interpretativa basata su di un modello polemologico: alla base il rapporto di lotta tra due avversari. "Mi chiederò se nel rapporto bellicoso, nel modello della guerra e nello schema della lotta, delle lotte, si possa trovare un principio d'intelligibilità e di analisi del potere politico. Si tratterà dunque di tentare di decifrare il potere politico in termini di guerra, di lotte, di scontri" (DS, p. 28). Dall'altra parte il potere visto attraverso quella che Foucault definisce la visione "giuridica-discorsiva", quella contrattualistica in altri termini, in cui il potere è un termine di scambio ben visibile. Al contrario in Foucault il potere è disseminato in una fitta rete di relazioni che vanno indagate col metodo genealogico.

d'indagine, definitasi più precisamente a partire da *L'ordine del discorso*. Il metodo genealogico cerca di analizzare gli eventi storici nella loro positività, rimanendo in superficie. Questo metodo come "arte delle superfici" ricerca una "storia della verità" superando così il concetto metafisico della verità, e la ricerca dell'origine. Come "beato positivista" mette quindi al centro il corpo come "superficie di iscrizione degli avvenimenti" rispetto allo "spirito" o alla "coscienza", e questo avviene in gran parte della sua ricerca, a partire dal corpo in carcere fino alle indagini legate più strettamente alla sessualità. Si tratta anche di contrapporre "innumerevoli inizi" ad un'origine unica moltiplicando i piani d'analisi. Quella a cui si riferisce il metodo genealogico è una "storia effettiva" (o una *wirkliche Historie* nelle parole di Nietzsche) alla cui base c'è il concetto di evento, questo comporta il fatto che non ci sia una storia con un inizio e una fine, con un percorso lineare e orientata teleologicamente, ma un percorso irregolare e discontinuo.

L'opposizione alla metafisica e alla dialettica, permette a chi applica questo metodo di moltiplicare le differenze andando oltre ad una logica binaria. Quella che Foucault racconta non è la storia tradizionale, ma è una sorta di contromemoria[82] che racconta una storia *marginale*.

Qui non è solo l'oggetto a essere scomposto, è anche il soggetto. Non è un'analisi dall'alto ma è un'analisi che ingaggia un dialogo con gli eventi, una lotta.

La genealogia sviluppa quindi una critica alla storia tradizionale. Una critica che pretenderebbe di avere non solo una valenza teorica ma anche pratica, una ricaduta sulla realtà.

In questo senso si può dire che la metodologia filosofica adottata in questa ricerca sia quella della genealogia, nel ricercare un dialogo con gli eventi ed in particolare con le parole, per capire come queste si siano inscritte sui corpi sessuati.

La tematica su cui qui si lavora ha portato inevitabilmente alla contaminazione con altre discipline e metodologie a queste relative. Oltre alla filosofia sono quindi qui coinvolte la linguistica, la socio-linguistica, *Media Studies* e naturalmente i *Gender Studies*.

Ad ogni modo elencare le discipline coinvolte risulta qui riduttivo oltre che fuorviante. Si

[82] Nel corso del 1976 Foucault afferma che le genealogia dovranno essere delle anti-scienze in opposizioni ai discorsi scientifici dominanti, rivalutare testi ed avvenimenti rimasti ai margini: "Si tratta, in realtà di far entrare in gioco dei saperi locali, discontinui, squalificati, non legittimati, contro l'istanza teorica unitaria che pretenderebbe filtrarli, gerarchizzarli, ordinarli in nome di una conoscenza vera e dei diritti di una scienza che sarebbe detenuta da qualcuno. Le genealogie non sono dunque dei ritorni postivismo ad una forma di scienza più attenta o più esatta. Le genealogie sono precisamente delle anti-scienze […] contro gli effetti di potere centralizzatori legati all'istituzione e al funzionamento di un discorso scientifico organizzato all'interno di una società come la nostra".

ritiene infatti che la metodologia qui utilizzata, ma in genere quella afferente a questo campo, non sia solamente il risultato della somma delle metodologie delle diverse discipline coinvolte ma sia piuttosto il risultato delle modifiche avvenute in queste derivante dalla loro intersezione.

La metodologia qui sviluppata si rifà quindi alla metodologia utilizzata nei *Gender Studies*, nata prima ancora che da una riflessione teorica, dallo sviluppo di una prassi che rispondeva alla necessità della ricerca.

Più ancora che ai *Gender Studies* in generale si fa qui riferimento alla metodologia *queer*, anche questa risposta ad un esigenza di ricerca ma in qualche modo legata in modo più radicale al concetto stesso di *queer* dal punto di vista ontologico ed epistemologico.

Anche se molti ricercatori che utilizzano teorie *queer* nei loro lavori tendono a non definire cosa intendono per ricerca *queer*, e raramente c'è una riflessione su che scelte metodologiche comporti parlare di approccio *queer* (questo in particolare nelle discipline scentifiche ma crediamo di poter qui affermare che altrettanto valga per le discipline umanistiche). Nella tradizione accademica, in particolar modo italiana, ma anche francese, non è comune fare una riflessione sulla metodologia utilizzata, o meglio è difficile pensare ad esempio ad una metodologia in ambito filosofico, come già dicevamo.

Se, come molti pensatori *queer* argomentano, il soggetto e le soggettività sono fluide, instabili e in continuo divenire, come si può fare una ricerca sul campo e raccogliere dei dati con i mezzi tradizionali che si riferiscono e sono stati creati per un soggetto diversamente inteso? E che dire riguardo alla posizione del ricercatore, riguardo alla relazione ricercatore ricercato, soggetto/oggetto della ricerca?

Il *Graduate Journal of Social Science* (GJSS) ha dedicato due numeri intitolati "Queer studies methodological approaches", i quali si concentrano sul significato e la funzione della parola queer[83]. Principalmente gli articoli si concentrano sul *queer* come termine contingente e legato a un contesto, e discusso di volta in volta nella sua relazione con il dibattito a cui fa riferimento. Quello che ci sembra sia emerso è che ci può essere sì una metodologia *queer* ma anche e soprattutto una prospettiva concettuale e teoretica.

D'altra parte riteniamo sia utile anche una riflessione sulla metodologia in quanto tale, ovvero banalmente sulla sua prassi, su quali sono i principi logici organizzativi che legano le prospettive ontologiche ed epistemologiche con le modalità con cui si procede nella ricerca.

---

[83] M. Liinason e R. Kulpa, *Queer Studies: Methodological approches*, in «Graduate Journal of Social Science», Vol. 5, 2, 2008.

La teoria, i materiali e il metodo non possono essere pensati l'uno isolato dall'altro "la relazione tra teoria e materiali è un problema metodologico"[84].
L'intersezione non riguarda quindi solamente discipline diverse ma diversi aspetti della disciplina. Se davvero questa intersezione avviene, si può parlare di rendere *queer* una metodologia, di *queerizzare* una metodologia? Ci possono essere contenuti *queer* senza una metodologia e viceversa?

In che misura questa ricerca può definirsi *queer*? Forse non strettamente per gli argomenti trattati, anche se su questo avremmo modo di approfondire che cosa intendiamo qui con identità *queer*.
Consideriamo ricerca *queer* ogni ricerca che si posizioni all'interno di una prospettiva concettuale che sottolinei l'instabilità dei significati dati per garantiti e risultanti dalle relazioni di potere.
Una genealogia della *Queer Theory* rivela posizioni diverse riguardo alla sua relazione e debito con la filosofia, i *Womens's Studies*, il femminismo (in particolare di seconda ondata), il postmodernismo e i *Gay and Lesbian studies*. Che le ricerche *queer* abbiano a che fare con diversi compi di ricerca è quindi assodato, si pensi a campi come la teoria critica letteraria, i *Film Studies*, sociologia, filosofia e geografia ma la questione che si pone è come la sua concettualizzazione si leghi con una modalità di ricerca e la produzione di sapere.
Ha invaso prima le discipline umanistiche che le scienze sociali, cambiando la concezione del soggetto come razionale, monolitico e stabile. Non solo il soggetto filosoficamente inteso ma anche il soggetto della ricerca subisce gli stessi cambiamenti, è contingente, multiplo e instabile e sopratutto è costituito di volta in volta all'interno di specifiche relazione sociali a seconda del contesto storico e geografico. In particolare aspetti come la sessualità e il genere, altrimenti considerati come dati biologici vengono qui invece dati come risultanti da costruzioni culturali e proprio questo aspetto diviene il focus delle analisi e ricerche.

Secondo questa prospettiva questa metodologia allora coinvolge il ricercatore stesso, che diventa un soggetto situato, ovvero un soggetti la cui esistenza è storicamente determinata e specificatamente definita in termini culturali, etnici e razziali, di genere e di età, e di orientamento sessuale. Insomma un soggetto incarnato che comporta una pratica, una

[84] T. Boellstroff, *Queer Methods and Methodologies*, Ashgate, 2010, p. 210, trad. it. mia.

politica, del posizionamento[85] che ci permette come soggetti critici (senza perdere la specificità della nostra origine) di comprendere le diverse situazioni degli altri soggetti con cui ci confrontiamo e le dinamiche di potere e subordinazione in cui sono coinvolti.
Questo significa che questa analisi deriva da una prospettiva parziale, da un sapere situato[86], dato dal fatto che chi scrive ha trent'anni, è bianca ed è nata in una famiglia cattolica di ceto medio.
Come si accennava all'inizio di questo capitolo, si ritiene di fondamentale importanza la questione dell'intersezionalità in questa ricerca per capire come le differenze siano socialmente costruite e come i diversi discorsi normativi agiscano sullo stesso soggetto, in accordo con il pensiero postmoderno e il concetto di molteplicità del soggetto. Questo è anche confermato dalle teorie foucaultiane sul potere che implicano dei processi dinamici e la decostruzione delle categorie *normali* e omologate.
Si crede quindi che questo metodo sia molto utile nei *Gender Studies* e in particolare in questo lavoro.
Nella pratica l'approccio intersezionale consiste nel "fare anche l'altra domanda"[87]. Cominciando da una prospettiva di genere si comincia poi ad analizzare come razza, età, classe e orientamento sessualeinteragiscano con la categoria di genere.
L'assunto è che il genere non possa essere mai analizzato come una categoria monolitica ma sia sempre in relazione con altre differenze e sia a sua volta costruito anche da queste. La parte più difficile di questo lavoro è dare la giusta interpretazione alla connessione tra le varie categorie ed interpretarle in termini di relazioni di potere. Per raggiungere questo obiettivo, ad esempio per quanto riguarda le analisi delle trascrizioni che troverete in questa tesi, si procede leggenole tante volte quante sono le categorie che agiscono sul soggetto in questione. In seguito si comparano i risultati e si trovano le assonanze tra le diverse prospettive di lettura. Alla fine si ritorna indietro alla prospettiva di genere per spiegare come le altre categorie agiscano su di essa.

Si è cercato in questo paragrafo di rendere conto in generale delle metodologie utilizzate in questa ricerca. Si specificherà poi di volta in volta nei diversi *case studies* come è stata utilizzata la particolare metodologia scelta.

---

[85] A. Rich, *A politics of location*, Norton & Company, New York London, 1983.
[86] D. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective Author*, in «Feminist Studies», Vol. 14, 3, 1988, pp. 575-599.
[87] "ask the other question", M.J. Matsuda, Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition, in «Standford Law Review», 43, 6, 1991, pp. 1183-92.

CAPITOLO II

LA PAROLA E IL CORPO

Il linguaggio, prima di significare qualcosa,
significa per qualcuno.
J. Lacan

2.1 *Il genere come atto performativo, un'introduzione*

Questo capitolo avrà lo scopo di illustrare cosa s'intende in questa ricerca con performatività del genere, le implicazioni di questo concetto con il corpo e con il linguaggio.

Innanzitutto premettiamo che la costruzione di cui qui si parla riguarda entrambi i generi, non solo quello femminile. I generi infatti si costruiscono in una dinamica di reciprocità: come si rafforzano le caratteristiche di uno, così per opposizione si rafforzano anche le caratteristiche dell'altro. A differenza degli studi femministi, che si concentravano principalmente sulla figura della donna, gli Studi di Genere hanno dimostrato che la costruzione della femminilità è sempre relativa all'enfatizzazione della mascolinità, così come i rapporti e le dinamiche di potere in gioco si svolgono sempre tra i due generi.

Sebbene non troppo sviluppati in Italia infatti esistono dagli inizi degli anni Novanta anche i *Masculinity Studies* (o *Men's Studies*) che appunto si occupano di quali tipi di mascolinità ci siano, attraverso quali meccanismi vengano delineati e in che relazione si pongono con il genere femminile.

La questione che si è lì cominciata a porre è la relazione tra l'uomo (inteso come maschio) e il potere patriarcale, domande apparentemente così ovvie che nessuno se l'era mai poste come: tutti gli uomini hanno potere? Tutti gli uomini lo vogliono? La mascolinità è

anch'essa una *performace*? Si è cominciato inoltre a guardare alla complessa relazione tra le mascolinità egemoniche e quelle subordinate[1].
Naturalmente queste riflessioni hanno un enorme debito intellettuale e politico nei riguardi del femminismo, sono nate grazie alla riflessione sul genere femminista, ne sono per così dire l'altra faccia. E qui vengono da noi sottolineate, non soltanto per completezza riguardo al panorama che stiamo cercando di fornire riguardo i Gender Studies ma anche perché sono un tassello fondamentale per capire nella sua interezza il concetto di eteronormatività che si approfondirà in seguito. Se si pensa infatti che anche la mascolinità è costruita, che anzi dobbiamo parlare di mascolinità al plurale perché ce ne sono diverse di cui alcune egemoniche e altre subordinate, e tra quelle subordinate troviamo le maschilità omosessuali, il quadro eteronormativo ci risulta più chiaro. Inoltre, in specifiche parti di questa ricerca, la costruzione del genere femminile sarà in relazione con un preciso tipo di mascolinità che è quella dominante.

Abbiamo detto che ci sono molteplici maschilità e questo certamente vale anche per le donne. La pluralità delle soggettività femminili che si sviluppano all'interno della stessa categoria "donna" rende complessa anche l'analisi della rappresentazione del femminile e la sua decostruzione, e il rischio di cadere in nuovi stereotipi è sempre presente.
Si considera quindi qui il genere come una costruzione sociale secondo la definizione di Sandra Harding, per la quale il termine *genere* mostra in che senso l'individuo e le strutture sociali e istituzionali siano maschili o femminili, o abbiano connotazioni maschili o femminili[2].
La distinzione tra sesso e genere, già emersa nel cosiddetto femminismo di seconda ondata negli anni Sessanta e Settanta, definisce ancora più chiaramente i suoi confini: il sesso è tutto ciò che si può ascrivere alla biologia (anatomia, ormoni, fisiologia) mentre il genere è uno stato acquisito ed è ciò che viene costruito attraverso la psicologia, la cultura e le strutture sociali.
Negli anni Novanta invece, gli anni di quello che molti definiscono femminismo di terza ondata, queste due categorie non sembrano più così distinte e soprattutto stabili. Già in un articolo del 1987 West e Zimmermann cominciano a usare l'espressione "doing gender"[3]. In questo articolo, che analizza la questione da una prospettiva antropologica, psicologica e

[1] R. Adams, e D. Savran, (a cura di) *The Masculinity Studies Reader*, Blackwell Publishers, Malden, 2002.
[2] S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press and Open University Press, Ithaka and London, 1986.
[3] C. West e D. H. Zimmermann, *Doing gender*, in «Gender and Society», Vol.1, II, 1987, pp. 125-151.

sociale, e che anticipa le riflessioni di Butler di pochi anni dopo, il genere sembra sempre meno qualcosa di acquisito e sempre più un fare continuo che prende forma nell'organizzazione del lavoro, nella formazione delle identità di genere e nei vari altri ambiti della società. Si cerca così di mostrare e di comprendere come il genere, piuttosto che una categoria fissa, sia il risultato di una *routine* metodica e ricorrente. Si *fa* il genere in quanto i soggetti di questo fare sono uomini e donne membri di una società e coinvolti in essa, *fare* il genere significa agire attraverso attività micropolitiche che fanno emergere la femminilità e la mascolinità in modo talmente costante da farle sembrare naturali. Il genere non è una proprietà degli individui ma una caratteristica che emerge in determinate situazioni sociali.

A partire dalla fenomenologia di Husserl e Merleau-Ponty si iniziano a indagare le modalità attraverso le quali la realtà sociale viene costruita attraverso diversi agenti sociali quali il linguaggio e i gesti. Per Butler, che riprende questi autori in uno dei suo primi saggi, questi agenti non preesistono all'atto ma l'agente sociale, la persona che agisce o che parla, è un oggetto piuttosto che un soggetto degli atti costitutivi, è un soggetto solo nel senso che soggiace a qualcosa.

> Al fine di descrivere il corpo in termini di genere, una teoria fenomenologica della costituzione del soggetto richiede un ampliamento della visione convenzionale degli atti, che includa sia ciò che costituisce il significato, sia ciò attraverso cui il significato trova esecuzione e attuazione. In altre parole, gli atti per mezzo dei quali si costituisce il genere hanno dei punti in comune con gli atti performativi dei testi teatrali; il mio obiettivo, quindi, è quello di esaminare in quali modi il genere venga modellato attraverso specifici atti corporei, e quali possibilità esistano per la trasformazione culturale del genere attraverso quegli stessi atti[4].

Se riferiamo allora questo ragionamento al genere possiamo dire che l'essere maschio o femmina non sono più identità stabili da cui dipendono gli atti, ma si formano attraverso la ripetizione degli atti stessi, in particolare attraverso la ripetizione di atti stilizzati del corpo che diventano abituali fino a sembrare naturali. Proprio quest'ultima è una parola chiave perché secondo questa analisi il maschile e il femminile non sono affatto naturali ma frutto

[4] J. Butler, "Atti performativi e costituzione del genere", in E. Arfini e C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso*, ETS, Pisa, 2012, p. 80.

di una temporalità sociale[5]. Questo implica anche che, se il genere è il risultato di atti ripetuti nel tempo, allora la variazione di questi atti, tra una ripetizione e l'altra, può esserci un diverso risultato. Se si possono variare le ripetizioni allora anche il genere, frutto di queste ripetizioni, può essere costruito diversamente.

Innanzitutto delle precisazioni sul concetto di atto, che abbiamo visto nella citazione precedente richiama l'ambito teatrale. La differenza è per così dire temporale. In prima battuta perché la differenza tra performance e performatività sta nella ripetizione dell'atto che avviene continuamente nel secondo caso. Inoltre l'atto che il soggetto, e non l'attore, compie, l'atto che il soggetto performa è un atto che è già iniziato prima dell'arrivo del soggetto in scena, nel mondo.

Riprendendo l'antropologo Victor Turner e i suoi studi sul dramma sociale rituale[6], Butler sottolinea infatti che l'agire sociale richiede una performance ripetuta, una ripetizione che richiama, che fa eco, a dei significati già stabiliti socialmente, altrimenti sarebbe incomprensibile.

Sebbene si parli di soggetti e quindi corpi individuali che compiono atti, questi sono compiuti in uno spazio pubblico e la performance in questo senso rende esplicite le leggi sociali.

Per rispondere brevemente alla comune critica secondo la quale, seguendo questa logica, il genere sarebbe allora una scelta individuale, una parte che semplicemente si sceglie di interpretare, facciamo notare che la questione è più complicata di così: in questo processo il corpo non è una materia passiva su cui vengono iscritti norme precostituite, d'altra parte nemmeno le incorporazioni stesse preesistono alle convenzioni culturali che significano essenzialmente i corpi. Per continuare con la metafora del teatro possiamo dire che il corpo sessuato agisce, recita la sua parte, all'interno di uno spazio corporeo culturalmente ristretto e attualizza le sue interpretazioni nei confini di direttive già esistenti.

E ancora, il genere non è un mero ruolo che mette in scena un sé interiore ma è "un atto che costruisce la finzione sociale della sua stessa interiorità psicologica"[7]. In questo senso è l'opposto della più celebre teoria di Goffmann[8] secondo la quale il soggetto reciterebbe

---

[5] J. Butler, *Performative acts and gender constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in «Thetre Journal», 40, 4, December 1988, pp. 519-531.

[6] V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

[7] *Idem*, p. 92.

[8] E. Goffmann, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City, 1959; trad. it. di M. Ciacci, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969.

diversi ruoli a seconda delle aspettative sociali che si trova a dover affrontare, perché non c'è un esteriore costruito e un interiorità preesistente.

Il fatto che il genere non sia un dato biologico è un'idea tutt'altro che nuova, soprattutto in ambito femminista. Quello che forse qui è più interessante è vedere la relazione tra sesso e genere, soprattutto se quest'ultimo viene inteso come significazione culturale della fatticità. In un certo senso questo problema ha riguardato anche le teorie fenomenologiche, tanto che nel saggio sopra citato Butler si chiede proprio se la fenomenologia può giovare per una ricostruzione femminista del carattere sedimentato del sesso, del genere e della sessualità a livello corporeo.

In particolare Merleau-Ponty, nella *Fenomenologia della percezione:* nella sezione dedicata a *Il corpo come essere sessuato* descrive il corpo come un'idea storica, come un'insieme di possibilità che devono essere realizzate. Non si nega il fatto che il corpo sia un elemento naturale, ma si sottolinea che anche questo assume significati culturali, li incorpora.

Per descrivere questo processo Butler forza forse un po' la concezione di atto. L'atto diventa ciò attraverso cui il significato si esplica, si attua e ancora una volta quello che la differenzia dalla posizione fenomenologica, come da quella femminista-essenzialista è la non antecedenza del soggetto. Propone infatti una grammatica che ci liberi dalla struttura soggetto-verbo la quale ci obbliga a pensare il soggetto come qualcosa di precedente alla sua materializzazione e incorporazione, mentre invece il corpo sarebbe proprio incorporazione di possibilità, di riproduzione di situazioni storiche.

Questa incorporazione, soprattutto nel caso del genere, può essere vista come una strategia. Se ci si aspetta che ci sia un'identità maschile e una femminile allora il soggetto farà di tutto per aderire e performare una delle due ed essere riconosciuto come tale.

Il punto di incontro tra fenomenologia e Studi di Genere potrebbe essere a questo punto una sorta di teoria dell'esperienza che implichi il comprendere come il mondo venga costruito attraverso l'esperienza del soggetto. Il corpo quindi, in termini di genere, sarebbe il risultato (mai compiuto) di atti sedimentati e non una struttura predeterminata, sia questa naturale, culturale o linguistica.

Seguendo questo ragionamento, allora, non solo il genere è costruito ma in qualche modo anche il sesso.

Anche in questo senso la fenomenologia può essere utile per le teorie di genere per capire come attraverso gli atti viene assunta e incorporata un'identità culturale e come il corpo

viene plasmato dal genere. Tuttavia è necessario prestare attenzione anche alle condizioni, ai contesti e alle convenzioni sociali in cui questi atti vengono compiuti, e forse proprio su queste condizioni sociali bisogna agire.
Il fatto che non si tratti di un atto singolo ma di una *performance* ripetuta che a sua volta richiama dei significati già stabiliti socialmente comporta il fatto che, anche quando agisce un singolo corpo, non agisce per sua volontà individuale ma agisce stilizzando l'uno o l'altro genere, passando da una dimensione privata a quella pubblica, esplicitando così il binarismo sessuale.
La realtà del genere è performativa: il che significa che è reale solo nella misura in cui è performata, rappresentata ripetutamente.

Il corpo non è biologicamente maschio o femmina in modo scontato ma diverse dinamiche di potere (biopotere) agiscono su questo, prima di tutto la medicalizzazione.
Il genere ha quindi attirato sempre di più l'interesse dei cosiddetti *Gender Studies*, e prima ancora del femminismo, che aveva già teorizzato la coppia sesso/genere richiamando la coppia natura/cultura già a partire dal celebre "donna non si nasce ma si diventa" di Simone de Beauvoir.

Soffermiamoci brevemente sul binomio natura-cultura. Si tratta infatti attraverso questo di capire fino a che punto questi due aspetti possano convivere assieme, come suggerisce il concetto di *natureculture*[9] di Donna Haraway. Se da una parte c'è, o almeno c'è stata, una corrente del pensiero femminista, tra cui quello italiano degli anni Settanta e Ottanta, che si basa sull'essenzialismo, l'intenzione di Haraway è invece quella di stabilire un nuovo rapporto tra il corpo e la tecnologia che superi il classico binomio natura-cultura e con esso anche quello dei generi ma anche delle specie, così alla ricerca di un'identità si sostituisce quella di un'affinità. La critica alla scienza, anche quella femminista, deriverebbe dall'idea delle dicotomie gerarchiche che a partire da Aristotele hanno caratterizzato il pensiero occidentale. Alla dicotomia si sostituisce la rete che in Rosy Braidotti, pensatrice molto vicina a Haraway, diventa un soggetto nomade, un corpo scardinato e disordinato e la tecnologia uno strumento non di potere ma che serva a soddisfare bisogni[10].
Il sesso è un fatto biologico che riguarda il corpo individuale ma all'interno della società per cui viene inevitabilmente guardato attraverso le sue lenti, tanto che Durkheim faceva

[9] D. Haraway, *The companion species manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, 2007.
[10] R. Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, Manifesto libri, Roma, 2005.

una distinzione tra il corpo fisico, che sarebbe il dato universale e naturale indagato dalla medicina e dalla biologia, e il corpo socializzato in cui al dato biologico si sommano i valori morali oggetto di studio della sociologia. Ma l'osservazione del medico non è un'osservazione passiva, è un evento che produce dei significati sociali, in particolare di genere. Allora la distinzione tra natura e cultura forse non può più essere così netta perché oggi il corpo sembra sempre più un corpo organizzato socialmente, anzi costruito. Il corpo risulta quindi come risultato della relazione tra dimensione biologica e dimensione sociale. Il corpo assume significato e identità in relazione al contesto culturale in cui si trova e, allo stesso tempo, la cultura agisce su un corpo naturale a cui dà forma, dall'altra parte rimane la parte biologica che incorpora il contesto circostante. Mutuo qui il concetto di incorporazione dagli studi di antropologia medica, un concetto che sta a indicare che il soggetto è sempre sia corporeo che intersoggettivo, e biologia e società, come natura e cultura, non sono divisibili ma si implicano reciprocamente[11]. D'altra parte un seme di questo concetto si può già trovare in Merleau-Ponty quando il corpo passa dall'essere un epifenomeno pre-discorsivo a un modo di essere in società attraverso il corpo.

Ribadiamo quindi che non c'è prima un corpo e poi una cultura che agisce su di esso ma è anche il corpo che permette alla cultura di agire, e i due concetti non sono più, se lo sono mai stati, separabili.

Il passaggio fondamentale in questo senso avviene con i *Gender Studies* che approfondiscono lo studio dell'influenza delle pratiche sociali sul corpo femminile, in particolare della medicina, e possiamo citare qui l'esempio della capacità riproduttiva della donna. Se prima del processo di medicalizzazione questo controllo veniva esercitato dalla religione, ora questo controllo spetta alla medicina e quello che succede al suo corpo riguarda lo Stato e la salute pubblica.

Il potere riproduttivo delle donne è stato sempre decisivo per la sua rappresentazione all'interno della società, sia in positivo che in negativo[12]. Se il parto è considerato una soglia in quanto momento di passaggio dalla donna alla madre[13] è anche e soprattutto per determinare un tipo di madre, decisamente una categoria storica che è mutata notevolmente anche se spesso si insiste sulla sua matrice naturale e connotazione fondamentale per la femminilità, sia in atto che in potenza. Questi studi si sono spinti al di là dell'effetto della medicina sul corpo e hanno individuato una stretta relazione tra la costruzione sociale di un ruolo, di un'identità, ad esempio quella di madre, e la medicalizzazione del corpo.

[11] T. Csordas, "Embodiment as a paradig for anthropology", in *Ethos*, 18, 2001, pp. 5-47.
[12] S. Forni, C. Pennacini, C. Pussetti, *Antropologia, genere, riproduzione*, Carrocci, Roma 2006.
[13] A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

Di contro il sesso è stato affidato completamente alle discipline scientifiche e ritenuto pertinenza quasi esclusiva della medicina e della biologia come dato certo da verificare attraverso parametri oggettivi. Troppo spesso però non si tiene conto del fatto che le discipline scientifiche non sono completamente neutre e oggettive, ogni sapere essendo coinvolto in qualche modo in dinamiche di potere che a sua volta ripropone.

Per capire la relazione tra le categorie di sesso e genere e ancor più come queste dipendano da un potere, bisogna indagare la modalità per cui le categorie d'identità che sono piuttosto l'effetto dei discorsi normativi.

Seguendo un ragionamento logico, quindi, alle caratteristiche del sesso maschile dovrebbe corrispondere un'identità di genere maschile e viceversa. Anche a costo di forzare un po' le cose, come del caso dell'intersessualità[14] ad esempio, in cui appare evidente la costrizione a ricondurre i soggetti al binarismo a cui siamo abituati.

Tuttavia, benché siano i parametri biologici a definire questa situazione è soprattutto la negoziazione di questi parametri con la società e con il concetto di normale a determinare chi è cosa[15]. Come faceva notare Georges Canguilhem nella sua opera più nota, *Il normale e il patologico*, la normalità di un individuo è definita in relazione all'ambiente, il normale diventa normativo e il maschio e la femmina sono prototipi creati dalla scienza medica più che archetipi con cui confrontarsi. L'individuo vivente è sempre in scarto rispetto all'ideale normale, l'irregolarità e l'anomalia non sono delle eccezioni da curare, ma fanno parte dell'individuo, "le forme viventi sono mostri normalizzati" ma "l'anomalo non è il patologico"[16]. Nel concreto sono il medico, il chirurgo, l'endocrinologo, il ginecologo, lo psicologo che decidono chi è un maschio e chi è una femmina, sia per il singolo che per

---

[14] Ai primi del Novecento è stato introdotto il termine *intersessuale* (anche se molti, soprattutto nel parlare comune, e una certa parte dei media continuano a usare impropriamente il termine ermafrodita) e da qualche anno anche questo termine è stato in parte sostituito con quello di DSD, stabilendo così la completa medicalizzazione della questione. Una svolta importante è avvenuta con la scoperta dei cromosomi e della natura chimica degli ormoni in seguito alla quale la complessità del corpo sessuato e le possibili differenze tra lo standard uomo e quello donna si sono moltiplicate esponenzialmente. La maggior parte delle sindromi sono state classificate intorno agli anni Cinquanta, proprio in seguito a queste scoperte.

[15] La nozione di *norma* viene introdotta da Foucault dopo la decostruzione del "discorso filosofico-giuridico" della sovranità e affianca alle categorie giuridiche di legge e diritto questa nozione di norma, mutuata invece dalle scienze umane. La norma giuridica è un enunciato che distingue ciò che è lecito da ciò che è illecito; la norma cui fa riferimento Foucault, e anche Judith Butler, si basa invece sulla contrapposizione tra normale e anormale. Proseguendo l'opera di Canguillhem (G. Canguillhem, *Le normal e le pathologique,* PUF, Paris, 1966), Foucault analizza lo sviluppo delle scienze umane mettendole in relazione con i rapporti di potere in cui si sviluppano mostrando così il carattere storico, culturale e sociale dei criteri di normalità imposti. Inizialmente (in *Storia della follia*) Foucault definisce una netta separazione tra normale e anormale in modo da isolare l'anormale dal resto della società, ma con l'evolversi del suo lavoro l'anormalità è sempre presente come minaccia alla normalità, è funzionale a legittimare il controllo, il governo (*Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*). Ne *La volontà di sapere* in particolare mostra come la produzione dell'individuo *perverso* sia un fattore di normalizzazione della sessualità di tutti gli individui.

[16] Canguilhem G. *Il normale e il patologico*,Torino, Einaudi, 1998. p. 106.

l'universale. Il genere e il sesso vengono così medicalizzati[17]. La *Queer Theory* cerca di evidenziare il superamento dei confini del genere, le ambivalenze, e le costruzioni culturali il cui cambiamento dipende dal contesto storico e sociale, inserendosi così in un approccio post-identitario. *To queer* significa allora scuotere e rompere i confini della sessualità *normale,* mettere in discussione l'eterosessualità come norma socio-sessuale naturale e uscire dai ruoli e dagli stereotipi che questa impone. Significa riconoscere altri tipi di soggettività all'interno della società, criticando le forme di disciplinamento e normalizzazione delle forme identitarie a favore di una dis-identificazione del soggetto nei ruoli di maschio e di femmina altrimenti considerati naturali[18]. Sono i regimi disciplinari a *normalizzare* la sessualità, e ogni presunta naturalità sia del genere che del sesso viene allora messa in dubbio se non addirittura respinta come ipotesi. Il sesso si *assume*, non è un mero dato biologico. Questa affermazione, che a una prima lettura potrebbe sembrare azzardata, risulta invece più comprensibile alla luce di quanto si è detto sulla medicalizzazione dei corpi intersessuali.

La concezione normativa del genere, che invade anche il campo del sesso biologico, è talmente pervasiva da annullare la personalità dell'individuo fino a rendere la sua vita invivibile. Allora forse la questione da porsi è cosa fare per rendere queste esistenze

---

[17] Il termine medicalizzazione si riferisce a quel processo per il quale la medicina ha esteso la sua influenza dal mero campo della patologia fisica a campi legati all'etica, alla morale, alla società fino al campo legale.
Il confine tra ciò che pertiene alla medicina e ciò che riguarda altri campi, anche quello privato, è divenuto sempre più sottile. Naturalmente con l'invasione della medicina in tutti i campi si è avviato un processo di normalizzazione per il quale, come già accennato sopra, i discorsi detti per l'appunto normativi definiscono uno standard di normalità per contrapposizione all'a-normale. Il normale in quanto appartenente a uno standard diventa poi normativo perché chi non rientra in quei parametri è un eccezione che deve essere modificata.
I DSD sono sindromi e non malattie. Va sottolineato non per un'eccessiva attenzione alla terminologia a cui molti non fanno caso, ma perché usare l'uno o l'altro vuol dire avere due approcci completamente diversi alla questione. La malattia è un alterazione al normale stato fisiologico del corpo che va curata per far tornare il corpo sano, quindi in quest'ottica definire un DSD una malattia significa lavorare nella prospettiva del ripristino della normalità, ovvero dell'essere maschio o femmina. Una sindrome è invece l'insieme di diverse caratteristiche clinicamente stabilite sia dal medico che dal paziente, ma che non sono necessariamente una patologia e non causano alla persona dolore o problemi di salute fisica. Seguendo questa seconda strada allora si vedrà la DSD semplicemente come una situazione in cui si trovano alcune persone che non devono essere curate ma che se lo desiderano possono cambiare il loro stato. Che questa sindrome sia spesso chiamata malattia è dovuto al fatto che la diversità è stigmatizzata e di conseguenza trasformata in malattia: il fatto che statisticamente sia più comune per una persona avere dei cromosomi XY o XX non significa che avere dei cromosomi XXY sia una malattia, si tratta semplicemente di una variazione. Se però questa variazione biologica non trova corrispondenza in un canone sociale, ovvero nei due generi, allora questo sembra diventare non solo un problema ma una malattia da curare.
In ambito anglosassone, soprattutto negli Usa, la questione della medicalizzazione è discussa già da parecchio tempo, mentre in Italia si è cominciato solo da qualche anno. Un segnale piuttosto importante in questo senso è stato dato dal Comitato Nazionale di Bioetica che ha pubblicato un documento dettagliato nel 2010 in cui si esprimevano le linee guida rispetto al comportamento medico alla nascita di un bambino intersessuale, linee che rappresentano un cambiamento rispetto alla pratiche diffuse fino a poco tempo fa.

[18] Cfr. M.J. Bertini, *Ni d'Ève ni d'Adam. Défaire la différence des sexe*, Max Milo Èditions, Paris, 2009, p.79-87.

vivibili (Butler parla di *viabilitiy*). È necessario pensare il genere non come categoria di normalizzazione ma come un ambito, un campo d'azione del singolo e della collettività, in cui si agisce con pratiche decostruttive e ricostruttive e in cui quello che è in gioco è proprio l'essere riconosciuti come soggetti. Si tratta infine di agire anche sul linguaggio, essendo anch'esso performativo, modificando il lessico legislativo, medico, psichiatrico affinché comprenda altri ruoli, oltre a quelli tradizionali di uomo e donna.
Questa azione sul linguaggio servirà anche a mantenere aperta la nozione di umano, allargando la nozione stessa e allo stesso tempo il campo dei diritti che riguardano proprio l'umano.
Se il genere è il campo in cui più agisce il potere normativo sul soggetto e sui corpi naturalizzando il femminile e il maschile, è proprio nella sua decostruzione e ricostruzione che il soggetto trova la sua pratica di resistenza più efficace, una pratica che passa anche attraverso il riconoscimento.

Interessante, anche in vista dell'approfondimento sulla confessione che faremo nel capitolo terzo, è anche la distinzione che opera Butler dei sue sensi, seppur interconnessi, della performatività di genere: Uno di tipo "drammatico", l'altro di tipo "contingente" quanto al significato[19].
Il primo starebbe ad indicare il fatto che con questa prospettiva, prescindendo da un'ontologia dell'io e del sue essere corpo sempre presente e sostanziale, la performatività di genere si realizza come un progetto, nei termini di messa in atto e ripetizione di un corpo materializzato. Questo progetto viene attuato per lo più per adottare una "strategia di sopravvivenza culturale" poiché il soggetto sessuato è inserito in un sistema in cui l'identità di genere è un'ingiunzione obbligatoria che porta il corpo a materializzarsi secondo la norma.
D'altra parte questa performatività è contingente dal punto di vista del significato, in quanto non-referenziale poiché non ha un corrispettivo in un contenuto, non si riferisce a un dato naturale pre-esistente ma riguarda un *fare* il genere.
Tanto che in *Bodies That Matter*, Butler, partendo dalla teoria dei nomi propri come designatori rigidi di Kripke, mette a confronto questi ultimi con l'interpretazione performativa che ne da Žižek partendo dalla distinzione tra descrittivo e performativo e dice:

[19] J. Butler, *Gender Trouble*, cit., 195-196.

> Nella dominazione patronimica delle donne, nello scambio e nell'estensione dell'autorità patronimica che è il fatto del matrimonio, la legge paterna mette in scena l'identità e l'autorità del patronimico […] questo potere performativo del nome, dunque, non può essere isolato dall'economia paterna entro la quale opera, e dalla diversità di potere dei sessi che istituisce e serve[20].

È il corpo quindi che si forma in divenire, che si fa genere in quanto segno culturale materializzato. E questo avviene seguendo delle regole, attenendosi ad un numero finito di possibilità, ovvero le due possibilità del maschio e della femmina previste dal binarismo sessuale.

2.2 *Un percorso tra il pensiero di Judith Butler*

Si cercherà qui di seguito di spiegare più nel dettaglio in che modo il genere è un atto performativo per quanto riguarda strettamente il linguaggio e come il linguaggio possa essere in questo senso un atto. Per farlo si rende a nostro avviso necessario un brevissimo *escursus*, o meglio una considerazione generale, su quella che è l'intera produzione di Judith Butler.
In prima battuta lo si farà con una breve descrizione delle sue opere cardine, per poi ripercorrere questa via diciamo in modo più teoretico e cercando attraverso questo percorso delle prospettive che ci facciano comprendere l'opera butleriana nella sua interezza.

Judith Butler pubblica alla fine degli anni Ottanta, *Gender Trouble,* ponendo così le basi per quella che poi è stata definita *Queer Theory.*
S'impone all'interno del dibattito teorico italiano soprattutto grazie ad Adriana Cavarero che accompagna con un'introduzione il primo testo tradotto in italiano di Butler nel 1996. In quest'introduzione Cavarero la definisce come "la più autorevole esponente del pensiero lesbico americano", "una filosofa di grande ingegno" e "una figura di primo piano nel femminismo internazionale"[21]. Noi diremmo che Judith Butler è una femminista lesbica ebrea. Una persona che *incarna* le minoranze e le molteplici identità di cui parla.
Il testo pubblicato in seguito agli avvenimenti dell'11 settembre 2001 l'ha resa anche

[20] J. Butle, *Corpi che contano*, cit., p. 149.
[21] A. Cavarero, *Prefazione*, in *Gender Trouble,* cit., p. VII.

un'importante esponente della sinistra radicale statunitense attraverso discorsi pacifisti che per certi versi si allontanano dalla sua prima produzione teorica in cui si parlava di "sovversione" e "antagonismo". C'è chi sostiene che non sia così, che ci sia un filo che collega tutte le sue opere e che questo filo sia la sua concezione di soggettività di derivazione hegeliana[22]. Noi abbiamo visto più che altro diverse soluzioni proposte a partire però da uguali premesse.

Cerchiamo di fare qui di seguito una breve presentazione dei suoi scritti.

Gender Trouble, attraverso il dialogo con teoriche femministe quali Luce Irigaray, Monique Witting e Julia Kristeva, ma soprattutto attraverso il pensiero di Lacan e quello di Foucault, si propone di mostrare come il genere sia prodotto discorsivamente come categoria del desiderio (eterosessuale), come il sesso sia prodotto discorsivamente come categoria di genere e come ogni corpo sia in qualche modo già da sempre un segno culturale. È l'eterosessualità obbligatoria a produrre le differenze di genere, non il patriarcato. Per questo un pensiero femminista che lavora con un soggetto donna, piuttosto che accogliere al suo interno e riflettere sull'omosessualità e la transessualità, finirà col sostenere le strutture che cerca di decostruire.

I testi pubblicati negli anni seguenti riformulano le intuizioni del primo libro e cercano di risolverne i problemi, in particolare *Bodies That Matter,* nella cui introduzione l'autrice dichiara esplicitamente l'intento di chiarire alcuni fraintendimenti che si erano creati dopo l'uscita del primo libro.

In *The Psychic Life of Power*[23] cerca di capire come Lacan e Foucault possano incontrarsi e quanto l'interiorità sia un prodotto di atti linguistici e discorsi culturali. Negli ultimi due testi citati l'autrice indietreggia su alcune posizioni sostenute nel suo primo libro e, piuttosto che negare la materialità del corpo o l'interiorità della psiche, cerca di contrastare la concezione che vuole corpo e psiche totalmente separati e che non considera adeguatamente il potere performativo del linguaggio.

Excitble Speech[24] sottolinea invece come una posizione che al contrario prende troppo in considerazione il potere performativo del linguaggio sia criticabile, perché in ultima analisi l'azione del linguaggio è sempre mediata dal soggetto che parlando disloca i significati, un esempio su tutti il termine *queer.*

I n *Undoing Gender,* a partire da una riflessione sul concetto di umano, propone una

[22] Cfr. L. Bernini, *Riconoscersi umani nel volto di Dio. Judith Butler tra Antigone e Hegel,* in L. Bernini, O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione,* Ombre Corte, Verona, 2009, p. 15.

[23] J. Butler, L*a vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento,* Meltemi, Roma, 1997.

[24] J. Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London-New-York, Routledge,1997.

politica della convivenza pacifica che passa attraverso l'esistenza di istituzioni democratiche.

Ricordiamo poi il testo *Antigone's Claim*[25] in cui Butler critica tanto l'interpretazione di Hegel[26] quanto quella di Luce Irigaray della figura di Antigone, per farne un soggetto che parla il linguaggio della rivendicazione.

Nello stesso anno, il 2000, pubblica, assieme a Slavoj Žižek ed Ernesto Laclau, *Contigency, Hegemony, Universality*[27], testo che analizza la democrazia radicale. Qui Butler afferma che il problema delle minoranze sessuali non può essere risolto attraverso le leggi, e che politiche discriminatorie a carattere inclusivo non possono creare un universale. Contestando la tesi di Jurgen Habermas, Butler sostiene che l'"universale" si può pensare solo in potenza, si può pensare come il risultato di rapporti di forza, e non può essere costruito dalle istituzioni. A noi sembra implicitamente dire che solo all'interno di una democrazia che crea la possibilità di una sfera pubblica libera ci siano le condizioni per quei conflitti che fanno emergere l'universalità, ne deriva che quelle istituzioni sono comunque necessarie.

Nel 2004 esce la raccolta di cinque saggi intitolati *Precarious Life*[28], nel 2009 altri cinque saggi vengono pubblicati in *Frames of War*[29]. In questi testi comincia a delinearsi l'idea di una politica basata sull'etica del perdono e sulla consapevolezza della precarietà e della vulnerabilità come elementi comuni a tutti gli esseri umani. Ciò che risulta interessante è che questo discorso parta proprio dalla critica di Foucault e Agamben, i quali hanno operato decostruzioni radicali tanto dell'idea di diritto quanto dell'idea di umanità.

Il tema della vulnerabilità compare nuovamente nelle *Spinosa Lectures* (Università di Amsterdam) del 2002, pubblicate in inglese con il titolo *Giving an Accaunt of Oneself* nel 2005. Qui appare ancora l'esigenza di un'etica universalistica della responsabilità poiché siamo tutti dipendenti dall'Altro[30], e quindi sempre in qualche modo esposti alla sua violenza.

---

[25] J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra le vita e la morte*, trad. it. I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

[26] Si riferisce alle pagine che Hegel dedica alla figura di Antigone sia nella *Fenomenologia dello spirito*, che nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che nell'*Estetica.*

[27] J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Contigency, Hegemony, Universality*, New York-London, Verso, 2000.

[28] J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, trad. it. L. Sarnelli, Meltemi, Roma, 2004.

[29] J. Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?,* London-New York, Verso, 2009.

[30] "In questo libro uso la nozione di *altro* per denotare l'altro umano nella sua specificità, a eccezione di quei casi in cui, per ragioni tecniche, il termine vuole significare qualcosa di leggermente diverso. In Lévinas, per esempio, l'Altro non solo si riferisce all'altro umano ma funziona come sostituto di un'infinita razionalità etica in generale. In quest'ultimo caso ho maiuscolizzato il temine". J. Butler, *Critica della violenza etica*, trad. it. F. Rahola, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 9.

Dopo questo percorso, esce un'altra raccolta di saggi, il già citato testo *Undoing Gender,* in cui torna a riflettere sulle minoranze sessuali. Nei diciassette anni che sono trascorsi dalla pubblicazione di *Gender Trouble* queste minoranze si sono conquistate uno spazio all'interno del movimento LGBT (movimento che comprende persone lesbiche, gay, bisessuali, trangender e transessuali) statunitense. Nel libro vengono esaminate le questioni politiche portate a galla dalle voci del transgenderismo e dell'intersessualità, indagate con strumenti teorici simili a quelli della sua prima produzione, anche se il lessico ha subito qualche modifica. La sessualità è ancora condizionata dal paradigma eterosessuale, mutano però alcune conclusioni a cui giunge Butler. L'etica della vulnerabilità di cui ha trattato, nel frattempo ha attenuato il carattere sovversivo e antagonista dei primi due testi e viene sostenuta la necessità, per chi è portatore di un'identità minoritaria, del riconoscimento e della protezione delle istituzioni democratiche[31].
Segnaliamo poi *Frames of war* e, da ultimo *Parting ways*, opere in cui la filosofa si confronta con l'eredità filosofico-religiosa dell'ebraismo.

Possiamo affermare che nel suo pensiero ci siano almeno quattro linee filosofico-politiche che non rimangono indipendenti l'una dall'altra ma che si intrecciano nelle sue ricerche e il cui risultato è proprio il complesso concetto di genere che ne risulta.
In sintesi potremmo dire che queste quattro linee sono le seguenti:
La prima è la prospettiva teoretica di taglio decostruzionista che spesso vede le sue basi nella psicoanalisi, utilizza come categorie fondanti il soggetto, il corpo, l'identità, il desiderio e attraverso queste riflette sul sesso e sul genere tenendo conto dell'ordine del discorso dei rapporti di potere che si genera e si riproduce nei soggetti sessuati.
In particolare ci riferiamo alla psicoanalisi lacaniana, specialmente nelle prime opere filtrata attraverso la lettura di Kristeva. Oltre a questo c'è un serrato confronto con con l'altropologia post-strutturalista e naturalmente con la teoria foucaultiana.

[31] Nei saggi contenuti all'interno di *Contigency, Hegemony, Universality*, Butler aveva sostenuto che le richieste del riconoscimento giuridico delle coppe omosessuali si limitano a confermare norme già esistenti, esprimendo la volontà di lesbiche e gay di diventare "umani secondo postulati universalmente accettati" (J. Butler, *Contigency, Hegemony, Universality*, cit., p. 161) e la loro rinuncia a praticare una più radicale politica di trasformazione sociale e di ridefinizione dell'umano. Nell'ultimo testo citato invece , pur denunciando il rischio di normalizzazione insito nelle richieste dei matrimoni omosessuali, non sembra più rifiutarle così radicalmente, e appare fiduciosa nella possibilità di un movimento lgbt che concili la richiesta dei matrimoni con l'impegno per la trasformazione della società. Cfr. J. Butler, *Undoing Gender*, cit., p. 30 e pp. 131-161.

La seconda linea, che è quella che abbiamo seguito più fedelmente in questa ricerca, è quella della filosofia del linguaggio declinata attraverso i lavori di Austin e Derrida e il concetto di atto linguistico e performatività del linguaggio.

La terza linea è invece costituita da un interesse etico-politico che da un lato coinvolge la filosofa anche nella pratica e dall'altro dal punto di vista teoretico le permette di costruire un ragionamento attorno al concetto di vulnerabilità in quando condizione universale del soggetto che sarà protagonista di tutta la sua produzione post 11 settembre 2001, dalla pubblicazione di vite precarie. Come avremo modo di approfondire in una parte di questo capitolo questa vulnerabilità verrà declinata in diversi modi: vulnerabilità dei soggetti alla vita, alla sua contingenza, ai limiti del linguaggio, alla responsabilità etica mantenendo come basi teoriche pensatori come Adorno e Lévinas.

C'è poi una quarta linea, forse meno evidente ma a nostro parere più continuativa e che è stata anche la linea di collegamento con i precedenti studi di chi scrive: è il rapporto con la teoria hegeliana. In particolare è il concetto di riconoscimento che interessa la filosofa americana ed è un concetto che utilizza sia nei suoi primi lavori che relativamente alla vulnerabilità in quella che potremmo definire la seconda parte della sua produzione.

Attraverso queste quattro coordinate si può avere una percezione completa della costruzione del genere, altrimenti si rischia di cadere nella tentazione di interpretare la costruzione del genere come un mero costruttivismo senza tener conto di tutte le implicazioni che conseguano dalla relazione del soggetto con il corpo e con gli altri.
Per capire allora come si costruisce il genere nella sua complessità bisognerà guardarlo attraverso queste lenti, pur tenendo presente che il focus di questa ricerca è il linguaggio.

Riprendendo il primo punto si rende necessario ripartire da molto lontano, ovvero dalla pubblicazione di *Gender Trouble* primo testo della filosofa americana nel 1990, a cui ha fatto seguito tre anni dopo *Bodies That Matter*, considerato per alcuni versi un ripensamento, o meglio un approfondimento del testo precedente sopratutto in risposta ad alcune critiche ricevute in seguito alla pubblicazione.
La prospettiva teoretica da cui muovono entrambi i lavori è quella di una rottura critica nei confronti delle teorie di genere (sarebbe meglio riferirsi a queste come *women's studies*) fino ad allora sviluppate che avevano come base teorica una lettura di tipo essenzialista a

favore del decostruttivismo alla base poi della teoria *queer* che proprio in quegli anni e con un grande contributo di Butler, prende forma.

Questa rottura non è la mera opera di una critica di una teorica ma è supportata alla base dal movimento femminista della cosiddetta Terza Ondata, che opponendosi al femminismo di Seconda Ondata, ovvero quello degli anni Settanta, pone una critica al concetto di donna come monolitico e di matrice essenzialmente naturale rispetto a un concetto di donna che tenga conto di classe, razza, orientamento sessuale e che faccia i conti con un costruttivismo sociale che non si limita ad agire superficialmente ma che agisce in ultima istanza anche sul corpo sessuato.

Le differenze allora permangono ma contestando l'identificazione dell'egemonia della differenza sessuale interpretata come differenza di genere, poiché quest'ultima ha come presupposto la relazione di potere insita nel sistema binario eteronormativo, e dando questo come scontato e naturale riproduce e rinforza questa relazione.

Principale rappresentante di questa teoria in Francia è Luce Irigaray, psicanalista e filosofa la quale rielabora le categorie fondamentali della psicoanalisi e della filosofia a partire dall'inconscio femminile, dal corpo femminile e dalla relazione della donna con la madre. L'opera principale *Speculum*, e la critica alla psicanalisi freudiana e alla filosofia (maschile) segnano proprio l'inizio del pensiero della differenza, l'obiettivo del testo e della critica che opera all'intera filosofia occidentale è quello di mostrare come il discorso patriarcale abbia ostacolato un altro discorso: quello del corpo e del linguaggio gestuale. Lo scopo è quindi quello di mettere in evidenza questo tipo di linguaggio per rendere manifesta la differenza sessuale nel pensiero. Questa differenza diviene ancora più importante in *Etica della differenza sessuale* dove vengono delineate le forme simboliche di un linguaggio aderente all'esperienza delle donne che necessitano di parole e di un simbolico che le rappresenti. Quello che si prospetta secondo questo pensiero è un modo di pensare nuovo, non fallocentrico, non logocentrico che tiene conto della differenza tra l'uomo e la donna.

Ma forse è ancora più utile dare conto del pensiero di una filosofa italiana, Adriana Cavarero, anche per il ruolo che ha avuto nell'introdurre il lavoro di Butler in Italia e per il costante dialogo che ha avuto con la pensatrice americana rendendo possibile una connessione tra il pensiero della differenza e la *Queer Theory*. Anche in questo caso si parte dalla critica al pensiero filosofico classico, in particolare a quello scientifico, che sarebbe solo apparentemente neutrale ma che si rivela qui essere sessuato, essendo prodotto di un sapere maschile che ha marginalizzato il pensiero femminile.

La difficoltà di affermare un linguaggio che abbia come soggetto sessuato la donna deriva dal fatto che "la donna non ha un linguaggio suo ma piuttosto utilizza il linguaggio dell'altro. Essa non si autorappresenta nel linguaggio, ma accoglie con questo le rappresentazioni di lei prodotte dall'uomo". Questo a causa della mancanza di una lingua materna a sua volta derivante dalla mancanza di una lingua della donna. Questa mancanza di linguaggio rende impensabile la differenza sessuale (perché mai detta dal pensiero filosofico occidentale che si fonda proprio su quella rimozione), e l'unica condizione in cui è possibile è paradossalmente proprio all'interno di quella cornice maschile che elimina la differenza. Si da quindi l'impossibilità di usare un linguaggio femminile, almeno per quanto riguarda la filosofia, possibilità e tentativi invece sono stati fatti nella narrativa e nella poesia.

La proposta è quella di costruire un linguaggio della differenza basato su una logica duale originaria, per evitare l'esclusione a cui conduce la *ratio* monistica maschile. Questo si può fare attraverso la separazione dal linguaggio sessuato maschile che ha incorporato in sé come Altro-da-sé il femminile, postulando l'universalità della ragione.

Si pone quindi qui la questione dell'Altro, forse maggior punto di congiunzione con il pensiero butleriano, il soggetto infatti si definisce sempre in relazione all'altro, si va a definire un'ontologia nella quale il sé e l'Altro stanno in una relazione costitutiva che implica dipendenza e reciprocità, in opposizione al soggetto individualista descritto dalla filosofia politica moderna.

La questione dell'Altro viene posta dalla donna proprio perché naturalmente legata al pensiero dell'Altro a partire dalla maternità (tema fondamentale nell'ambito dei *Gender Studies*) o meglio dalla sua possibilità di generare un'Altro, il primo riconoscimento dell'altro infatti si ha alla nascita.

In particolare, a proposito del linguaggio, è la pratica della narrazione (che richiama la pratica dell'autocoscienza femminista degli anni Settanta) che permette al soggetto di costituirsi e di essere riconosciuto dall'Altro. Nella relazione, quello che Cavarero appunto chiama sé relazionale, il soggetto soddisfa il proprio desiderio di senso diventando un sé narrabile. Quello che parla naturalmente non è un soggetto astratto ma un soggetto incarnato, sessuato, in costante divenire perché si definisce continuamente nella narrazione dell'Altro. L'uso di questo tipo di linguaggio si può rivelare una strategia efficace in termini di sconvolgimento dell'ordine patriarcale, se è vero che un linguaggio fallocentrico ha determinato un certo tipo di teoria e di conseguenza una prassi.

Il rischio di una soggetto basato sulla relazionalità è quello della vulnerabilità, altro tema centrale anche per la pensatrice americana.
Il "partire da sé" è stato al centro anche della riflessione di Luisa Muraro, altra protagonista della filosofia della differenza italiana, la quale ha costruito la sua teoria sulla base della prassi politica femminista degli anni Settanta e Ottanta, e viceversa si potrebbe dire. Se secondo Butler c'è una temporalità sociale che eccede la capacità narrativa del soggetto, e quindi in qualche modo il soggetto non può nemmeno del tutto rendere conto della propria responsabilità tuttavia "raccontare una storia su di sé non equivale a rendere conto di sé. […] Ma una narrazione che risponde a questa specifica domanda, a questa convocazione, deve accettare fin dal principio la possibilità che il sé sia dotato di un agire in forma causale[...]"[32].
È in *Critica della violenza etica* che Butler cita più esplicitamente Cavarero e la questione della narrazione, in particolare sottolineando il fatto che quest'ultima pone al centro della riflessione filosofica soggetto non tanto la domanda teoretica quanto quella etica, attraverso un'indagine sull'Altro nello spazio della comunicazione e della comunanza umana. Alla domanda "chi sei?" noi rispondiamo attraverso la nostra capacità narrativa. Il concetto di *accountability*, del dar conto di sé necessita quindi sempre dell'altro, anche quando la domanda è rivolta a noi stessi.

> La tesi di Cavarero […] ci indica la strada per un'altra teoria del riconoscimento. […] La prima riguarda la nostra sostanziale dipendenza dall'altro[...]. La seconda, invece, circostanzia e delimita la prima. Per quanto possiamo desiderare il riconoscimento, per quanto possiamo pretenderlo, noi non siamo la stessa cosa dell'altro, né ogni riconoscimento ha lo stesso valore[33].

È la narrazione autobiografica allora a delineare l'identità, un'identità si dà attraverso l'autonarrazione, ma condizione necessaria è la presenza dell'Altro, degli altri. Quella con cui dobbiamo metterci in relazione è una pluralità di soggetti, non un'Altro universale.
La non sovrapponibilità del sé e dell'altro dovuta alla costante eccedenza dell'altro, garantisce al soggetto un margine di autonomia.

> Lo statuto ontologico attribuito da Butler al soggetto, a dispetto delle apparenze più immediate, configura lo spazio per l'autodeterminazione nel riconoscimento. Ae la filosofia

[32] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 22
[33] J. Butler, *Giving an account of oneself,* cit., p. 48.

> speculativa hegeliana culminava in una metafisica dell'autotrasparenza del soggetto a se stesso, un'etica post-hegeliana del riconoscimento non potrà che poggiare su una sorta di metafisica dell'opacità[34].

Pur avendo questi punti in comune, la critica quindi alla distinzione netta tra le categorie di sesso e genere, in cui il primo è inteso come mero dato biologico mentre il secondo è il risultato di una costrutto culturale, e quella portata avanti nei confronti della teoria della differenza. In questo senso la critica che Butler avanza nei suoi testi è quella alla categoria di sesso biologico intesa come categoria fissa naturale.

Tenendo come base teoretica del dialogo femministe storiche quali Irigaray, Kristeva, e Witting, Butler crede che la radice materiale di questa subordinazione semiotica del femminile abbia almeno due conseguenze: la prima è che la determinazione di una sfera propria del femminile produca proprio per definizione una serie di esclusioni. Ovvero se si definisce il femminile come un corpo materico-materno, si circoscrive una sfera simbolica e normativa che esclude e rende non intellegibile, non pensabile, i corpi che non rientrano in questa definizione, quei corpi non normati, non normalmente femminili o maschili.
La seconda è che la non critica dei confini dell'intellegibilità discorsiva, data dalla collocazione obbligata dei corpi sessuati eteronormativamente, oscura la comprensione delle relazioni di potere incorporati in quella collocazione.
Si comprende così, soprattutto se si pensa all'influenza che il pensiero foucaultiano ha sulla filosofa americana, come l'intelligibilità e l'eteronormatività siano in relazione l'uno con l'altra:

> Il compito è quello di ridelineare l'esterno necessario come un orizzonte futuro, nel quale si cerca continuamente di sopraffare la violenza dell'esclusione. Ma ugualmente importante è il mantenimento dell'esterno, il luogo nel quale il discorso incontra i suoi limiti, dove l'opacità di ciò che non è incluso in un dato regime di verità opera come ambito dirompente di improprietà e irrapresentabilità linguistica, illuminando i confini violenti e contingenti del regime normativo[35].

Quello che si critica allora alle femministe della differenza, che grande influenza hanno avuto soprattutto in Italia e in Francia, e che hanno la differenza appunto come indice

[34] Lo Iacono C., *Parole che contano: vulnerabilità, narratività e obbligazione in Judith Butler*, in «Consecutio Temporum», 1,1, 2016.
[35] J. Butler, *Corpi che contano*, cit. p. 48.

specifico e fondativo del genere è la mancanza della messa in questione delle condizioni di possibilità in cui questo genere prende corpo, condizioni che sono dettate dal paradigma eterosessuale, il binarismo sessuale in cui il genere è una scelta che non è tale.

Conseguenza è che non solo il genere sia il risultato di una costruzione ma il sesso biologico stesso, un dato che si produce materializzandosi, attraverso la citazione delle norme.

È in questo punto che si inserisce il rapporto con la psicoanalisi ed in particolare con il pensiero di Lacan.

La psicoanalisi entra in gioco in questo discorso quando si considera il linguaggio come un sistema in cui il soggetto è costretto, un sistema che performa e determina ogni sua espressione.

Quello che interessa a Lacan è la *parole*[36]. Il gesto linguistico particolare è sempre rivolto a qualcuno, ad esempio lo psicanalista si rivolge al paziente stabilendo una relazione tra i due in cui la domanda diventa una richiesta di riconoscimento, la questione del soggetto si trova in ogni *atto* di parola, ma proprio nella situazione dell'analisi questo meccanismo di riconoscimento sembra bloccarsi.

> La funzione del linguaggio non è quella di informare ma di evocare. Quel che io cerco nella parola è la risposta dell'altro. Ciò che mi costituisce come soggetto è la mia questione. Per farmi riconoscere dall'altro, proferisco ciò che è stato solo in vista di ciò che sarà. Per trovarlo, lo chiamo con un nome che deve assumere o rifiutare per rispondermi[37].

E sempre sul linguaggio ritorniamo alla seconda prospettiva butleriana, ovvero quella che riguarda la performatività del linguaggio che qui accenneremo solo nella misura in cui si ci serve a capire il legame del linguaggio con la complessità generale della costruzione del genere. Si è già detto che è la teoria degli atti linguistici a interessare Butler, nel momento in cui questi performano il genere attraverso la loro ripetizione. Il soggetto di cui parla Butler però, non è un soggetto che compie un'azione volontaria e intenzionale come in Austin, ma è un soggetto opaco a se stesso che deve ripetere obbligatoriamente delle parole

[36] Saussure distingue tra *langue* (lingua) e *parole* (parola). *Langue* è l'insieme normativo che permette l'attività linguistica , è la norma a cui ci si riferisce perché ci sia un linguaggio. La *parole* è l'atto linguistico individuale. Per Saussure non è però una distinzione rigida: il piano della parola a volte contribuisce alla costruzione della struttura della lingua o viceversa, ma è la parola il punto di partenza della riflessione nell'ambito lacaniana che qui ci interessa. L. Colombo, *La struttura della parola da De Saussure a Lacan*, in D. Cosenza e M. Recalcati (a cura di), *Lacan e la filosofia – soggetto, struttura, interpretazione*, Arcipelago Edizioni, Milano 1992, pp. 43-44.

[37] J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in G.B. Contri (a cura di), *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, p. 293.

in un contesto sociale, e su questo problema della relazione tra intenzionalità e felicità dell'atto linguistico (peraltro questione che attraversa gran parte della filosofia del linguaggio) torneremo in seguito.

La terza linea è quella invece costituita da un interesse etico-politico che solitamente è fatta iniziare dalla pubblicazione di *Vite precarie* in seguito agli avvenimenti dell'11 settembre 2001 ma che a nostro parere si può già individuare a partire dai lavori che pubblica dopo *Exitable Speech*.

Il pensiero della filosofa americana si muove verso un'etica dell'alterità, che in qualche modo era già in nuce nei testi precedenti ma che ora risulta più evidente.

Il concetto centrale è quello della vulnerabilità dei corpi e della precarietà delle vite, sia per quanto riguarda i corpi dei singoli individui che quelli della comunità). La riflessione si sposta sulla costruzione del soggetto e la sua relazione con lo spazio pubblico inteso sia come collettività che come Stato. Centrale è la relazione con l'altro[38], la dipendenza dall'altro in accordo con le teorie di Lévinas del primato etico originario dell'Altro. Il contesto relazionale all'interno del quale il soggetto vive lo precede e lo forma allo stesso tempo, il linguaggio che lo costituisce come soggetto è una struttura interlocutoria che performativamente lo chiama ad essere.

Che cosa significa allora che il soggetto è sempre dipendente dall'altro? Significa che le relazioni in cui è immerso sono pre-ontologiche e pre-discorsive[39].

Questa relazionalità costitutiva del soggetto non riguarda solo il linguaggio ma anche il suo corpo, il corpo di un soggetto socialmente costituito, che è vulnerabile fisicamente in sé e rispetto agli altri corpi, vulnerabile alla violenza dei corpi che lo circondano. Questa è anche la sua condizione di intelligibilità, il riconoscimento di essere vulnerabili gli uni agli altri e il riconoscimento della vulnerabilità come condizione universale dell'umano.

È questa la condizione che rende pensabile una politica della non violenza e che delinea un nuovo paradigma dell'umano. Lontano dall'essere pensata come un difetto allora la vulnerabilità è una risorsa etica.

La quarta linea attraverso la quale capire la costruzione del genere è legata al concetto di riconoscimento hegeliano.

Come testimoniano diversi suoi testi anche Judith Butler usa la teoria hegeliana del

[38] Butler fa notare come la dipendenza dall'Altro si manifesti fin dai primi anni di vita. In questi passi rielabora il pensiero di Freud riguardo il lutto e la melanconia ma anche le tematiche della perdita, del senso di colpa e la capacità di sopravvivenza dell'io nel superare l'angoscia della separazione trattate da Kelin e Winnicott. Cfr. J. Butler, *Critica delle violenza etica*, cit. pp. 79-139.

[39] J. Bulter, *Critica delle violenza etica*, cit. pp. 105-106.

riconoscimento a partire da *Soggetti di desiderio,* ma soprattutto nei suoi ultimi lavori dedicati all'etica. Cercando di non allontanarci troppo dall'ambito della performatività che qui si cerca di trattare, vorrei ricordare che proprio all'interno di quest'opera Lacan, Foucault, Kojève, Hyppolite, Sartre, Derrida e Deleuze, sono individuati come eredi delle teoria hegeliana nonostante più volte la contestino e ne rovescino i significati[40]. La soggettività lacaniana resa possibile dalla Legge-del-Padre e i dispositivi di potere foucaultiani, per come li interpreta Butler, diventano qui riletture della teoria della lotta per il riconoscimento tra Servo e Padrone. Il desiderio che domina il soggetto per il riconoscimento sociale diventa in Lacan la subordinazione ad un desiderio inconscio che essa non può dominare[41]. Se per Lacan il desiderio ha origine dalla Legge-del-Padre, dalla negatività, dal divieto, per Foucault e Deleuze il soggetto deriva dalla costruzione sociale del desiderio, "dall'affermazione che caratterizza i desideri umani originari"[42]. Sia la *jouissance* (il godimento) lacaniana, che le forze generative di Deleuze, ereditano qualcosa dalla teoria hegeliana proprio perché ripropongono un *oltre* a cui si ambisce, altro rispetto al desiderio stabilito culturalmente[43].

Hegel associa il desiderio al riconoscimento poiché il desiderio sarebbe sempre un desiderio di riconoscimento dal momento che solo attraverso il riconoscimento di un soggetto da parte di un altro è possibile l'esistenza di questo all'interno dell'ambito sociale[44]. Quello che Butler obietta a questo ragionamento, su cui lei stessa ha lavorato per diverso tempo, è che le condizioni di tale riconoscimento cambiano in base al contesto sociale in cui avviene. Parlando in termini foucaultiani si potrebbe definire questo meccanismo come produzione di norme di riconoscimento[45]. Paradossalmente quello che rende riconoscibile qualcuno come soggetto rende qualcun altro irriconoscibile come tale, lo esclude attraverso la norma, tanto che Butler parla di umano e meno-che-umano. Certe esistenze non si adattano a nessuna definizione esistente di umano e dal piano culturale si passa al piano fisico in cui la violenza, la costrizione della medicalizzazione, viene giustificata dall'impossibilità di pensare il sesso in modo non binario. Naturalmente questo

[40] Per un interessante approfondimento su questi temi si veda F. Rella, *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze e Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1978.
[41] J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 210-211.
[42] Ivi, p. 227.
[43] L'ispiratore di questa critica è ovviamente Foucault che dopo questo libro avrà una parte sempre più importante nelle opere della Butler, a partire da *Gender Truble.* "Il soggetto di desiderio potrebbe essere, in realtà, una finzione utile ad una molteplicità di strategie regolative e che la verità del desiderio potrebbe trovarsi in una storia di corpi che non è stata ancora scrittà". J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 70.
[44]Cfr. J.Butler, *Subject of Desire. Hegelian Reflections in Twentiet-Century France*, Columbia University Press, New York, 1999, p. 60-64. Naturalmente anche G.W.F., *La fenomenologia dello spirito.* V. Cicero ed. Bompiani, Milano, 2000.
[45] Cfr. Butler J. *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2007, p. 26.

ricade sul piano dei diritti, poiché chi è umano li avrà automaticamente mentre gli altri ne sono esclusi. L'essere umano o meno è quindi il risultato, in questo caso, della verificabilità percettiva del sesso. Se allora il desiderio è desiderio di riconoscimento hegelianamente inteso, il genere, spinto dal desiderio, chiederà il riconoscimento. Se il desiderio di conservare il proprio essere, di autoconservarsi, il *conatus* per dirla con Spinoza, è legato all'essere riconosciuto come soggetto e quindi alle norme che determinano questo riconoscimento, allora io come soggetto dipendo da qualcosa che va al di là di me, che è altro da me. Se allora io sono determinato da qualcosa all'esterno di me, non si tratta tanto di mediare con l'esterno ma di essere costruiti da questo. Facendo i conti con le norme che dettano il riconoscimento e con l'esclusione che queste determinano, si dovrà fare i conti anche con il potere, che è appunto quello normativo.

Per i soggetti che sono rimasti fuori da questo schema di riconoscimento si tratta quindi di cercare di essere assimilati a queste norme o, diversamente, viverne l'esclusione come un valore positivo, sviluppando un rapporto critico con esse. Questo può voler dire anche creare una visione alternativa, anche se qualcuno potrebbe obiettare che questa sarebbe a sua volta un'altra norma. Un rapporto incarnato con la norma ha un potere trasformativo, immaginare altre possibilità significa partire dal corpo per andare oltre il corpo. Agire sulle norme che costruiscono il corpo non significa solo combattere contro una violenza fisica ma poter pensare altri tipi di soggetti, allargare il campo dell'umano. Non si tratta di moltiplicare il numero dei generi all'infinito, ma di rendere intellegibili soggetti che esistono già e che richiedono un riconoscimento.

Oppure posso creare qualcosa di completamente altro attraverso il mio agire, essendo io il risultato delle mie azioni. C'è un limite però a questa creazione, perché come soggetto sono sempre e comunque inserito in questo sistema normativo, la possibilità dell'*agency* stessa è data dalle condizioni sociali in cui mi trovo e che non posso mai completamente negare. In questo contesto le resistenze, le controcondotte sono già da sempre previste. Questo non significa che siano inutili, ma nel paradosso sta la loro condizione di possibilità.

2.3 *La costruzione del soggetto attraverso la parola*

Veniamo qui allora alla questione propriamente del linguaggio. Il processo di soggettivazione di cui parla Judith Butler in *Parole che provocano* avviene attraverso la prescrizioni e norme reiterate che non sono antecedenti al soggetto:

> Se un'espressione performativa ha, temporaneamente, esito positivo […] ciò non accade perché un'intenzione governa con successo l'azione del discorso, ma solo perché quell'azione riecheggia azioni precedenti, e accumula la forza dell'autorità attraverso la ripetizione o la citazione di un insieme di pratiche autoritarie precedenti. […] L'esistenza di una storia decentralizza completamente l'idea presentista di un soggetto origine e proprietario di ciò che viene detto[46].

Diversamente invece queste norme costituiscono proprio la messa in scena, la drammatizzazione del suo stesso processo di formazione, che sarebbe in ultima analisi il suo risultato.

Per essere più precisi possiamo utilizzare la categoria di "regola costitutiva" di un atto linguistico, categoria che prendiamo in prestito da Searle il quale la utilizza proprio per indicare questa capacità strutturante della norma[47].

Il soggetto, incorporando, reiterando e riproducendo le norme sociali, rappresenta (mette in scena) la riproduzione del regime di verità. D'altra parte, e qui sta la possibilità di resistenza del soggetto, è proprio nelle pieghe della ripetizione che ci può essere una destabilizzazione della norma, una critica al regime di verità.

Fondamentale anche nella formazione del soggetto attraverso il linguaggio è la teoria dell'interpellazione ideologica di Althusser[48].

Il soggetto delineato del filosofo marxista è tale in funzione di un'ideologia e viceversa, ancora più vicino al nostro discorso, i soggetti qui in questione sono "attori di questa messa in scena dell'interpellare" e il palcoscenico sono le pratiche rituali di ogni sistema material-discorsivo. Ritorna qui anche la questione del riconoscimento: il riconoscimento però è sempre riconoscimento ideologico ed è quindi funzione dell'ideologia.

Althusser parla di "gioco di doppia costituzione", ovvero da un lato è il soggetto a costituire l'ideologia, dall'altro questa è costituita attraverso l'interpellazione.

---

46 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. 168-169.

47 J.R. Searle, *Atti linguistici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 61.

48 Questa teoria è esposta dal filosofo in alcuni scritti pubblicati agli inizi degli anni Settanta e poi raccolti e rielaborati nel saggio Ideologia e apparati ideologici di stato.

Il celebre esempio, che cita anche Butler è quello del poliziotto che chiama una persona per strada dicendo "Ehi, tu laggiù" e questo si volta perché si sente chiamato/interpellato/accusato, il paradigma con cui lo confronta Butler è quello divino, poiché è una voce che è quasi impossibile rifiutare.

> In questo senso, in quanto condizione fondamentale ed essenziale per la formazione del soggetto, c'è una certa facilità a subire l'interpellazione dell'autorità, facilità che lascia intuire come una persona sia, per così dire, già in relazione vincolante con la voce divina prima ancora di soccombere al suo appello. In altre parole, si è già reclamati dalla voce che pronuncia il nome, già subordinati all'autorità cui in seguito si cede[49].

Quello che fa notare Butler è il potere creativo insito in questa voce ovvero un potere che può realizzare ciò che nomina. Il potere del poliziotto, e quindi di qualsiasi autorità, deriva invece della forza della convenzione reiterata.

> In un certo senso il poliziotto cita la convenzione dell'apostrofe […] l'atto funziona in parte proprio in virtù della dimensione citazionale dell'atto linguistico, della storicità della convenzione che eccede e autorizza il momento della sua enunciazione. Per Althusser deve esserci qualcuno che si volta, che si appropria in modo riflessivo del termine con cui è apostrofato: solo dopo che ha avuto luogo questo gesto di appropriazione l'apostrofe diventa interpellazione.

Le critiche di monismo linguistico o idealismo dei corpi e della materia, che sono considerati in ultima analisi costrutti linguistici, arrivano da diverse parti proprio dall'analisi di questo paradosso. L'accusa a Butler è quella di non riuscire a considerare una materialità indipendente dal discorso, un corpo indipendente dalla parola, la questione è quindi: come fa il soggetto a sovvertire la norma se ne è legato costitutivamente? Il potenziale sovversivo del soggetto risulterebbe quindi poco fondato argomentativamente[50].
La chiave argomentativa di Butler invece si basa sulla lettura che Derrida fa di Austin a cui abbiamo accennato nel capitolo precedente. In questa lettura lo *speech act* performativo non è solo e non tanto quell'atto di ripetizione uguale a se stessa ma è una ripetizione non-identica[51].

---

[49] J. Butler, *Parole che provocano*, cit., p. 47.
[50] C. Huskeller, *Das Paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michael Foucault*, Diskord, Tubingen, 2000.
[51] Cfr. J. Derrida, *Firma, evento, contesto*, cit., pp. 26-27.

Questo tipo di ripetizione fa si che le norme vengano continuamente mancate, modificate o citante in modo diverso. Le norme si costituiscono sì attraverso la loro stessa ripetizione e allo stesso tempo questa modalità a renderle vulnerabili[52].

A questo punto fondamentale è il contesto. Seguendo questa prospettiva Butler capisce che a questa concezione di iterabilità dell'atto linguistico è conseguente l'impossibilità di bloccare il contesto dell'atto linguistico in quanto tale. Gli effetti di queste parole non si esauriscono quindi in un solo orizzonte ma permette sempre nuove contestualizzazioni. Ulteriore conseguenza che ne risulta e la non controllabilità degli effetti di alterità che la definizione stessa di linguaggio, o meglio di comunicazione, comporta.
Quello che si verifica quindi è uno scarto tra l'enunciato prodotto nell'atto linguistico e l'intenzione del parlante ovvero quelli che Austin indica come effetti perlocutivi dell'atto linguistico che non sono legati a convenzioni linguistiche o extralinguistiche possono sempre dare luogo ad alterazioni della ripetizione, a degli eziolamenti del linguaggio ad un uso parassitario del linguaggio per continuare con i termini austiniani. Queste parole possono performare atti che non rispettano le convenzioni del linguaggio ordinario (diventerebbero quindi in questo senso atti vacui o nulli) e producono effetti altri, imprevisti.
È su questo che si basa in sostanza la teoria della risignificazione che propone Butler come vedremo poi più nel dettaglio.

2.4 *Il meccanismo dell'eteronormatività*

Qual'è la relazione tra la costruzione del genere e la prescrizione culturale dell'eterosessualità obbligatoria?
Questa domanda non emerge certo con il concetto di eteronormatività butleriano o più in genereale con le teorie del femminismo della terza ondata ma si trova già in pensatrici

[52] Cfr. N. Perullo, *La scena del senso. A partire da Wittgenstein e Derrida*, ETS, Pisa 2011, pp. 65-87 (il capitolo corrispondente alle pp. è una versione riveduta di un articolo del 1995, apparso in «aut aut», 267-268, 1995): «Per Derrida come per Wittgenstein, non solo il linguaggio e la comunicazione, ma tutta l'esperienza sono questo doppio legame: padronanza e dominio da un lato, assoggettamento e imprevedibilità dall'altro» p. 77.

come Gayle Rubin e Adrienne Rich[53]. Come osserva Frye[54] c'è un diretto legame tra l'eteronormatività e il genere nella misura in cui questo dev'essere codificato, ovvero una persone deve essere immediatamente riconoscibile come donna o come uomo affinché l'altro possa esercitare la sua eterosessualità.

Nella Prefazione all'edizione del 2008 di *Epistemology of the Closet*, testo che negli anni novanta assieme a *Gender Trouble* di Judith Butler ha dato il via alla Queer Theory, Sedgwick definisce il queer come "una forma di resistenza alla forma di categorizzazione omo/eterosessuale"[55]. La pensatrice intende il queer come una forma di resistenza basata sulla messa in discussione della necessità della norma eterosessuale con la quale si trova in un'indispensabile relazione la possibilità per l'omosessualità di essere intelligibile e che mette le basi per la costruzione di contesti, di relazioni, di pratiche incarnate "in cui le sterili astrazioni che pretendono di definire la sessualità possano perdere la propria autorevolezza" così da "rendere giustizia alla specificità, materialità e varietà delle pratiche sessuali, nonché ai diversi significati che assumono nella vita di ognuno"[56].

Che sia la norma eterosessuale, come sostiene la *Queer Theory*, a costituire i sessi e che la distinzione binaria tra essi sia essa stessa creata da questa norma non comporta necessariamente che questo, in quanto artificio si potrebbe dire, non comporti effetti materiali sui corpi differenzialmente sessualizzati. D' altra parte non si può affermare nemmeno che i corpi non abbiano una propria materialità o che si possano rimuovere facilmente le stratificazioni che si sono formate nei secoli riguardanti le modalità di pensare e usare il corpo (in particolare parti di esso), il piacere e i desideri e i ruoli di genere cui sono relativi.

Il queer è una forma di resistenza all'eteronomatività intesa come norma.

Per quanto riguarda i piaceri, ribadiamo con Foucault, che non si tratta di liberare il desiderio ma di creare nuovi piaceri[57]. Seguendo la teoria queer non c'è alcun desiderio che dev'essere liberato dalle prescrizioni eteronormative, piuttosto il desiderio si è formato in modo dialettico con quelle prescrizioni. Quello che propone allora questa teoria (o almeno la parte qui presa in considerazione) è di sospendere la necessità del desiderio, superare

---

[53] G. Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in *Towards an Antropology of Women*, R. Reiter (a cura di), Monthly Rewiew Press, New York, 1975, pp. 157-210. E A. Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" in *Journal of Women in Culture and Society*, n°5, 1980, pp. 631-660.

[54] M. Frye, *The Politics of Reality: Essay in Feminist Theory*, The Crossing press, New York, 1983, p. 22.

[55] E. K. Sedgwick, *Stanze private*, Carrocci, Roma, 2011, p. 30.

[56] *Ibidem.*

[57] Cfr., ad es., *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity*, intervista con B. Gallagher e A. Wilson (giugno 1982), in «The Advocate», n. 400, 7 agosto 1984, pp. 26-30.

questa dialettica, liberarsi dal desiderio nella ricerca di nuove forme di piacere e di relazioni.

Queste forme immanenti di resistenza avvengono nella consapevolezza che non ci può essere desiderio al di fuori delle relazioni di potere e da quello che Foucault definisce regime di verità. Un regime che consisterebbe nelle parole del filosofo nell'insieme di quei tipi di discorsi che una società determina come veri, che permettono di classificare alcuni discorsi come veri e altri come falsi, e che a loro volta includono o escludono dei soggetti.

In particolare nella sua produzione più tarda Foucault, come vedremo in modo più approfondito nel terzo capitolo, riflette sui regimi di verità e sul soggetto che dice il vero.

In questo regime è il soggetto ottiene il suo riconoscimento proprio in relazione alle norme dettate dal regime stesso. Sono parole che sono fuori dal soggetto, lo eccedono, ma proprio per questo, nella logica foucaultiana, attraverso queste parole normative il soggetto può riconoscersi. È dunque il regime di verità, per mezzo di un linguaggio preesistente, a decidere qual'è un soggetto riconoscibile e quale no, chi entra nella sfera dell'intelligibilità e chi ne rimane escluso. Queste parole non sono esattamente coercitive ma definiscono i contorni del soggetto, determinando una relazione del soggetto con il regime di verità ma anche del soggetto con se stesso.

Da questa seconda relazione è possibile per il soggetto dare il via ad un atteggiamento critico, capire la dinamica di assoggettamento in cui si trova e mettere in discussione qual'è la verità su se stessi attraverso quello che Foucault chiama un processo di disassoggettamento. Criticare un regime di verità che ci costituisce come soggetti significa quindi mettersi in discussione come soggetti e mettere in discussione lo statuto ontologico entro cui si è definiti.

Il rischio che si corre decostruendo queste norme è quello di non essere riconosciuto fuori da queste.

Nonostante Foucault non abbia mai esposto questo ragionamento in termini di eteronormatività, ci sembra che il paradigma appena descritto possa certamente funzionare relativamente alla norma eterosessuale. In questo senso i soggetti riconoscibili all'interno del paradigma eteronormativo sono quelli eterosessuali, come le relazioni (affettive, amorese, sessuali), le forme di soggettivazione di genere sono quelle binarie[58].

[58] Autrici come Lisa Duggan e Diane Richerdson hanno recentemente messo in luce il fatto che, in particolar modo in Occidente, l'omosessualità e lo status sociale ad essa relativo sia mutato a partire dagli anni Novanta. Dal punto di vista legale c'è stato un cambiamento tanto che in ormai molte nazioni è previsto il matrimonio egualitario, c'è stato quindi un mutamento nei diritti civili e anche nella percezione sociale.Questo però, fanno notare le autrici, è accompagnato dall'attenzione che molte aziende riservano agli omosessuali in quanto clienti. L'industria del divertimento, del turismo, della moda in particolare hanno visto

Cosa accade ai soggetti non previsti dalla norma? O ne rimangono esclusi o cercano di sovvertirla.

Quello che è soggetto riconoscibile in questo paradigma, nella lettura di Butler diventa l'"umano", l'effetto aggregato del potere riproduttivo normativo.

Ma, come nota Federico Zappino:

> L'umano non è il risultato di un effetto cumulativo, è invece l'umanità stessa a rappresentare una norma regolatoria costituita per mezzo della differenza di specie, nello stesso modo in cui, ad esempio, l'essere bianchi funge da norma regolatoria costruita sulla differenza razziale. L'umanità, inoltre, è una norma attraverso cui tutte le altre – quelle di razza, genere, classe, sessualità, ecc. - devono passare per potersi riprodurre come naturali[59].

Il soggetto, seguendo Butler, è il legame instaurato con la rete delle reiterazioni, si forma nel punto in cui si incontrano le diverse norme che si sostengono l'un l'altra (in una prospettiva intersezionale appunto che riguardi i diversi vettori di potere di genere, sessualità, classe, età, razza e dis-abilità). Sono queste norme a materializzare il corpo che non può essere pensato al di là di esse.

Ma che cosa sono queste pratiche reiterate? Sono il ripetersi della norma che produce la norma stessa dando il via a un potere produttivo sui corpi, è la norma che regola la costruzione del soggetto e la sua materializzazione. È questa logica che permette a Butler

---

nelle identità omosessuali nuove possibilità di profitto, creando nicchie di mercato specifiche. Come ha sostenuto tra gli altri Lisa Penaloza, la produzione culturale di soggetti LGBT come consumatori ha creato in essi "un profondo senso di validazione sociale e legittimazione" (L. Penaloza, "We're here, we 're queer and we are going shopping! A critical perspective on the accomodation of gays and lesbians in the U.S. Market place", in J. Jacobsen-A. Zeller (a cura di), *Queer Economics*, Routledge, Abingdon, 2008, p. 306. Lisa Duggan definisce l'omonormatività come "una politica che contesta le ipotesi e le istituzioni eteronormative dominanti, ma le conserva, favorendo la possibilità di una smobilitazione politica e una privatizzazione della base gay, di una cultura depoliticizzata e ancorata alla domesticità e al consumo", L. Duggan, "The New Homonormativity: the sexual politics of neoliberism", in D. Castronovo e D. Nelson (a cura di), *Materialising Democacy: Towards a Revitalized Cultural Politics*, Duke University Press, Durham, 2002, p.179. A queste politiche di normalizzazione dell'omosessuale/consumatore vanno aggiunte quelle di inclusione attuate attraverso la simbologia del matrimonio attraverso la quale diventano cittadini a tutti gli effetti (a tutti i diritti), nonché consumatori nell'ambito della domesticità secondo la logica neoliberista per cui la famiglia sarebbe il principale sito di consumo. "L'estensione dei diritti del matrimonio alle persone gay e lesbiche si iscrive quindi nella logica neoliberale di espansione del mercato. Inoltre, il riconoscimento del matrimonio e l'adozione per gay e lesbiche incoraggia la norma egemonica del modello eterosessuale come unico orizzonte dell'organizzazione della solidarietà interpersonale e della riproduzione. Da soggetti ritenuti pericolosi, malati, estranei o socialmente inutili, le lesbiche e i gay sono ora considerati come cittadini degni di inclusione in quanto capaci di apportare valori e modelli d'affetto e d'amore reciproco nell'ambito di una relazione di coppia stabile, assecondando quindi l'egemonia eteronormativa". G. Rebucini, "Omonormtività e omonazionalismo. Gli effetti della privatizzazione della sessualità", in M. Prearo (a cura di), Politiche dell'orgoglio, ETS, Pisa, 2015, pp.57-75.

[59] F. Zappino, *Norma sacrificale, norma eterosessuale*, paper presso CIRQUE, Università di Pisa, Dicembre 2015, p. 9.

di sostenere che la matrice delle relazioni di genere precede (e quindi forma) l'umano che invece risulta dalla somma delle norme del potere produttivo.

2.5 *Incorporare il genere*

L'arrivo degli Studi di Genere di stampo statunitense ed in particolare l'arrivo della *Queer Theory* ha aperto, specialmente in Italia, un dibattito sulla fine della differenza sessuale che se affrontato in modo disciplinato non può che essere utile, soprattutto nella prospettiva di una comprensione maggiore della relazione tra la performatività del linguaggio e la materialità del corpo.

La questione per altro, oltre che teorica e anche politica, lo scontro non è solo tra idee diverse ma tra due momenti del movimento diversi, tra due generazioni[60].

Questo riferimento alle fine della differenza sessuale è riconducibile proprio a uno dei saggi di Judith Butler che fa parte della raccolta di saggi intitolata *Fare e disfare il genere*.

Il richiamo, ed è un richiamo di tipo disciplinare, che spesso viene rivolto a chi si occupa di queste *nuove* teorie da parte di chi invece porta avanti la teoria della differenza sessuale è quello di essere ingenui o visionari, di non tenere affatto conto o di mettere in discussione l'esistenza e la materialità dei caratteri sessuali dei corpi (primarie e secondarie quindi sia organi che caratteristiche fisiche esterne). Ebbene, in parte questo può essere vero se si tiene conto delle ricerche sull'intersessualità di cui abbiamo accennato sopra, o se si pensa a tutto il filone dei *Trans Studies*, ma è anche vero che esistono altri modi di pensare i corpi e le differenze tra essi pur non usando il lessico della differenza sessuale, a patto che "si sia disposti ad indagare, appunto, quanto l'oggetto coincida con la sua presentazione, o quanto, al contrario, da essa possa, o debba, differire"[61].

Cosa significa questo? Significa che il fatto che ci sia un corpo e che si debba partire da esso non è in questione, quello che oggetto di critica e di rielaborazione teorica è come pensare e agire questi corpi.

E questo ci riporta alla questione della differenza sessuale: ci ha dato strumenti sufficienti (parole e pensieri) per comprendere questi corpi? E, non solo, ma in questa insufficienza di

[60] Attorno al concetto di "generazione" verte, peraltro, il dialogo tra Angela Balzano e Raffaella Lamberti, *Fare e disfare i generi e le generazioni*, apparso su "il lavoro culturale" il 23 dicembre 2014, in occasione della pubblicazione di *Fare e disfare il genere* di Judith Butler, http://www.lavoroculturale.org/fare-e-disfare/

[61] F. Zappino, *Fine della differenza sessuale*, paper presso la Libreria delle donne di Padova.

strumenti non si rischia di lasciare fuori dei corpi e marcare ancora di più questa differenza?

La risposta a questi quesiti possiamo cominciare a cercarla proprio nel saggio citato poco sopra che ci obbliga ad interrogarci su questioni che non sono trattabili al di fuori della differenza sessuale e attraverso una critica di quest'ultimo; anche questo, in qualche modo, ne attesta il valore storico e simbolico che occupa nel femminismo.
Nella lettura di Butler quindi, ma il discorso potrebbe essere ampliato, il discorso sulla differenza sessuale da una parte è imprescindibile sul piano simbolico e linguistico, e dall'altro viene *declassato* a discorso sulla mera fatticità biologica.
Durante tutti i saggi di *Fare e disfare il genere* sembra ci sia una certa apertura verso il femminismo della differenza, in particolare verso il pensiero di Luce Irigaray e Rosi Braidotti[62].
Sulla questione Butler torna in modo più puntuale nel suo testo di recente pubblicazione *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*[63]. La teoria della performatività del genere viene ribadita come base fondante del suo pensiero, e proprio attraverso questa si arriva alla questione della materialità, proprio questa ci permette di ragionare su questi corpi "irriducibilmente materiali e culturali allo stesso tempo".
Il genere in questo testo è "l'insieme delle norme di genere" ovvero l'insieme di discorsi regolativi e coercitivi che portano a stereotipi di mascolinità e femminilità a cui dobbiamo conformarci. Questa è una parte fondamentale dell'"imposizione psicosociale" ovvero di quelle norme che assumiamo in modo non del tutto involontario. Queste interpellazioni alle norme agiscono temporalmente prima della nascita del soggetto, lo creano come soggetto sessuato.

> Nel teorizzare la performatività del genere ho voluto sostenere che esso consiste in un insieme di atti; che l'apparizione del genere viene spesso fraintesa quale segno di una verità interiore, o innata; che il genere è indotto da norme coercitive, le quali richiedono che si aderisca o a un genere o all'altro (solitamente all'interno di una cornice di intelleggibilità rigidamente binaria); che la riproduzione del genere è sempre una negoziazione con il potere; che, infine, non vi sarebbe genere al di fuori della riproduzione di quelle norme che, proprio nel corso della ripetizione degli atti di genere, possono essere disfatte e rifatte in modi

[62] Cfr. in proposito, J. Butler, *Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty*, in Ead., *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York, 2014.
[63] J. Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, London-New York 2015.

inattesi, aprendo così alla possibilità del rifacimento dell'intera realtà del genere lungo nuove direttrici[64].

É la performatività del genere a questo punto a produrre retroattivamente una differenza sessuale, quindi è la performatività del genere a rendere intelliggibile la differenza sessuale, a produrla. Tutto questo ovviamente in una cornice eteronormativa. Se è ciò che la produce è anche ciò che ci consente di comprenderla.
"Se la fatticità materiale ha un significato (politico, culturale, psicosociale) e diventa un significante, essa cessa, infatti, di essere mera fatticità, e riferisce di una sedimentazione storica che deve essere indagata e problematizzata"[65].

Ma in che modo le norme eteronormative di cui parlavamo nel paragrafo precedente arrivano a far parte del corpo? Vengono per così dire incorporate, il termine inglese che si addice meglio sarebbe *embodied*.
Se riteniamo, come abbiamo sostenuto, che l'atto linguistico sia un atto corporeo e che la *forza* del performativo non sia mai completamente separabile dalla forza corporea allora ci risulta più semplice cominciare a pensare come le parole abbiano a che fare con il genere incorporato.
Come sostiene Felman, le parole in quanto atto corporeo, eccedono le intenzioni del parlante, ovvero il soggetto non può sempre prevedere gli effetti che le sue parole avranno sul soggetto corporeo a cui sono rivolte, e si mette quindi in discussione la relazione tra forze corporee e forze psichiche nell'ambito dell'atto linguistico.
Cerchiamo di capire quindi come le norme regolino il soggetto del discorso attraverso il corpo. Può esserci utile, seguendo l'indagine stessa di Butler, indagare il concetto di *habitus* di Bourdieu. Secondo il pensatore francese infatti le norme diventano qualcosa di corporeo forgiando l'habitus del corpo, ovvero lo stile del gesto e del comportamento.
Questo concetto nasce nell'ambito della prasseologica, una forma di conoscenza che ha "come oggetto non solamente il sistema delle relazioni obiettive che costituisce il mondo della conoscenza oggettivista, ma le relazioni nelle quali si attualizzano e che tendono a riprodurle, cioè nel doppio processo di interiorizzazione dell'esteriorità e di esteriorizzazione dell'interiorità"[66].

---

[64] J. Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, cit.
[65] F. Zappino, *Fine della differenza sessuale*, cit., p. 6.
[66] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 1972, p. 235.

Le fondamenta di questo concetto poggiano sul fatto che il soggetto plasma attivamente il mondo attraverso gli strumenti della costruzione cognitiva che ha incorporato e che sono a loro volta plasmati dal mondo sociale. I confini all'interno dei quali si forma l'habitus sono quelli di un atto conoscitivo di tipo pratico perché si basa sull'incorporazione di modi di agire all'interno di un determinato contesto. Questo contesto è un mondo socializzato.

> Il mondo mi comprende, mi include come una cosa tra le cose, ma, cosa per la quale ci sono delle cose [e] un mondo, io comprendo questo mondo; e questo, bisogna aggiungere, perché mi ingloba e mi comprende: è attraverso questa inclusione materiale […] che acquisisco una conoscenza e un controllo pratici dello spazio inglobante[67].

In questa dialettica l'*habitus* agisce attivamente nel mondo, che già lo abita, costruendolo e dotandolo di senso.
Se da una parte quindi risolve la relazione tra formazione del processo cognitivo e la realtà sociale, dall'altra può essere un mezzo interpretativo e uno strumento di relazione all'interno di una visione *embodied* della cognizione[68].

Quello che critica Butler in questo concetto è che non sia considerato il fatto che ciò che è corporeo nel linguaggio resista e metta in discussione le norme stesse da cui è regolato e, forse ancor più importante, la discussione fa perno sulla performatività delle norme, quindi di un discorso politico ma dimentica la performatività dei corpi stessi che le mettono in atto. Bourdieu quindi delinea un processo temporale in cui le norme sono preesistenti, e seguendo questa logica non ci può essere nessuna rottura con il contesto, e questo rappresenterebbe un problema nell'ambito di una teoria della performatività del linguaggio che vede nella risignificazione una strategia valida.

---

[67] P. Bourdieu, «L'économie des échanges linguistique» in, Lange francaise, 34, 1977, pp. 17-34, p. 189.
[68] I. D'Agostino, *Tra corpo e società: la nozione di habitus linguistico di Pierre Bourdieu e le sue dimensioni cognitive*, in «Rivista italiane di Filosofia del Linguaggio», 2012 vol.6, n.2 pp.73-87, p. 76.

2.6 *Hate speech e vulnerabilità del soggetto*

In questo paragrafo cercheremo di capire che cos'è l'*hate speech* e di definire il suo rapporto con la vulnerabilità del soggetto e, in ultima analisi, con il corpo. Per farlo riprenderemo dalla dimensione corporea che può avere a volte la comprensione delle parole e dalle pagine a questo tema dedicate da Merleau-Ponty all'interno della *Fenomenologia della percezione*.

Questa corporeità non è strettamente legata all'atto del pronunciare delle parole, banalmente a come si riproducono le parole attraverso l'apparato fonatorio, ma riguarda l'effetto che provocano sul corpo.

Questo *effetto* è quello che interviene prima (o al posto di) che la nostra mente comprenda razionalmente quelle parole, le comprende per così dire, con il corpo, le percepisce fisicamente prima che mentalmente. In particolare nelle suoi passi Merleau-Ponty porta esempi di parole che riguardano direttamente delle sensazioni. Attraverso questi esempi (umido, caldo, freddo, rosso, duro) il filosofo francese riesce a spiegare il carattere percettivo non solo degli oggetti materiali, che potremmo capire più intuitivamente, ma anche quelli che lui stesso definisce oggetti culturali, ovvero ciò che prima di essere codificato attraverso delle rappresentazioni, è sentito sul corpo.

Attraverso questo *sentire* si stabilisce e si definisce la percezione come nesso di significazione tra il soggetto e il mondo materiale. Un nesso che ci permette di "superare definitivamente la dicotomia classica del soggetto e dell'oggetto"[69].

Se pensiamo che Butler si era confrontata su questi temi proprio in uno dei suoi primi testi, come abbiamo accennato a inizio capitolo, dialogando direttamente con l'opera di Merleau-Ponty, risulta meno sorprendente il collegamento che possiamo fare con l'*hate speech*.

Quando Butler infatti parla del linguaggio ingiurioso infatti lo fa a partire dalla particolare relazione che sussiste tra le parole, in questo caso l'insulto, e la dimensione corporea del soggetto.

É il campo semantico stesso a suggerirci che c'è questo nesso, quando usiamo espressioni come "le tue parole mi feriscono" o "questa frase è un pugno allo stomaco".

Il nesso tra linguaggio e corpo è determinato a sua volta dal legame che c'è tra il linguaggio e la dimensione sociale in cui è immerso il soggetto. Nello *hate speech* manca proprio il riconoscimento dell'altro come soggetto, dell'altro come corpo che conta.

---

[69] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003, p. 244.

Anche se è Butler stessa ad affermare che non si debba dare alle parole ingiuriose il potere di non riconoscere un soggetto.
Questo meccanismo di chiamata indica il mancato controllo del soggetto sulla sua esistenza linguistica. Il soggetto sarebbe in ultima analisi fondato su un'offesa originaria, una violenza, che costituisce i soggetti come soggetti al riconoscimento dell'altro.
Il riconoscimento e l'altro ci rimandano alla riflessione sulla vulnerabilità. L'attenzione per l'Altro in Butler è relativa a quella per il corpo, alla sua finitezza e fragilità, intese non come difetti ma come condizione esistenziale del soggetto, come qualcosa che lo definisce.
Su queste basi si sviluppa un concetto di persona, di soggettività, individualità che si pone sul confine tra pubblico e privato, tra etica e politica, come è proprio del pensiero femminista.
Che cosa comporta questa vulnerabilità? Questa possibilità di essere offeso nel corpo? Ci rivela che come soggetti siamo sempre in relazione con l'Altro, che siamo sempre esposti all'Altro, non solo come soggetto metafisico ma come soggetto corporeo.

Il corpo implica mortalità, vulnerabilità azione: la pelle e la carne ci espongono allo sguardo di altri, ma anche al contatto e alla violenza, e i corpi ci espongono al rischio di diventare *agency* e strumenti di tutto ciò. Possiamo combattere per i diritti dei nostri corpi, ma gli stessi corpi per cui combattiamo non sono quasi mali solo nostri. Il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica[70].
Riprendendo ancora Hegel, Butler ricorda che la vulnerabilità del corpo rimanda al Sé che, come corpo proprio (Leib), è indisponibile anche alle pretese dell'Io, rimandando immediatamente anche all'altro, al corpo minaccioso dell'altro: l'altro lato della vulnerabilità è la possibilità di violenza.
Queste parole ingiuriose ripeterebbero quindi citandolo un trauma antico, parole d'offesa rivolte verso gruppi sociali, è in questa citazione troviamo ancora una volta la scappatoia per una possibilità di resistenza, di risignificazione.

Ma cerchiamo di capire nello specifico che cosa significa *hate speech*.
L'interesse per questa categoria ha coinvolto, in particolare negli ultimi vent'anni, diversi linguisti, filosofi del linguaggio e in parte i filosofi morale, i quali hanno cominciato ad indagare su questa classe di espressioni linguistiche[71], quella dei peggiorativi, in cui sono

[70] J. Butler, *Precarious life*, cit., p. 46.
[71] Ci riferiamo ad autori come Kaplan, Hornsby, Hom, Potts, Richard, Williamson, Anderson e Lepore, anche se il primo a tentare una riflessone in questo senso fu Michael Dummett con una ricerca sul termine

compresi gli epiteti denigratori, altrimenti detti *hate speech*, letteralmente linguaggio d'odio.

Una delle conseguenze di queste ricerche è che ci permettono una riflessione sul concetto di significato, e ci permetti di ripensare i confini tra le dicotomi del descrittivismo ed espressivismo e tra semantica e pragmatica, per quanto riguarda più strettamente la parte di linguistica e filosofia del linguaggio, ma, invadendo altri ambiti possiamo arrivare anche ad una riflessione sulla censura e sulla libertà d'espressione.

Parole ingiuriose sono quelle che comunicano[72] odio e disprezzo verso una persona o una categoria di persone, in particolare per quanto riguarda le questioni di genere l'esempio che poi sarà centrale in questa ricerca è il termine "puttana".

La differenza fondamentale con i peggiorativi è che questi comunicano odio verso un soggetto specifico, per una caratteristica particolare di quel soggetto, mentre gli epiteti denigratori si basano sull'odio per una categoria e quindi vengono rivolti ad una persona in quanto si ritiene faccia parte di quella categoria. Alcuni studiosi ritengono che per ogni categoria ci sia un epiteto ingiurioso e uno neutro, ad esempio "omosessuale" per "frocio", ma non ci risulta una controparte neutra di "puttana".

Il contenuto offensivo di queste parole può essere letto attraverso tre diverse prospettive: semantica, pragmatica, deflazionista.

Secondo la prima il contenuto offensivo dell'hate speech è insito nel suo significato letterale e non dipendente dal suo contesto di proferimento. Queste espressioni quindi dicono cose offensive[73].

Secondo la prospettiva pragmatica invece l'offensività di questi termini dipende dal contesto nel quale vengono utilizzati. In questo senso l'epiteto denigratorio e il suo neutro sarebbero sinonimi, il discrimine si avrebbe in termini di connotazione, presupposizione, nel senso che il contenuto offensivo non viene detto ma presupposto, o convenzione[74].

La terza e ultima prospettiva si differenzia nettamente dalle precedenti ed è quella proposta da Luvell Anderson ed Ernest Lepore, chiamata deflazionista[75]. Secondo i due studiosi le parole ingiurioso sono parole *proibite*, da gruppi sociali o da autorità, non sarebbe il contenuto in sé quindi a renderle tali. La parola ingiuriosa e il suo neutro non sono diverse

"Boche" Cfr. M. Dummett, *Frege's Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 454.

72 Usiamo qui, come suggerisce Claudia Bianchi sull'argomento, la parola comunicare che risulta neutra rispetto ad esprimere, quale indica un approccio semantico, e veicolare che diversamente indica un approccio pragmatico.

73 Cfr. M. Richard, *When Truth Gives Out*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 3–4.

74 R. Langton, S. Haslanger, L. Anderson, "Language and Race", in G. Russell e D. Graff Fara (a cura di), *Routledge Companion to the Philosophy of Language*, Routledge, New York, 2012, pp. 753-767.

75 L. Anderson e E. Lepore, *Slurring Words*, in «Nous», 47, 2013, pp. 25-48, p.39.

tra loro in termini di contenuto. Conseguenza di questa teoria è quella che viene definita una posizione silentista secondo la quale queste parole ingiuriose andrebbero eliminate al fine di stemperare il loro potenziale offensivo, si dovrebbe quindi evitare di usarle in ogni contesto.
Sembra, come tra l'altro dichiarano gli stessi studiosi, una posizione più radicale anche rispetto a quella di Hornsby secondo la quale gli epiteti denigratori sono completamente inutilizzabili, anche la citazione stessa di un termine ingiurioso è infatti inaccettabile.

Cerchiamo ora di capire quali siano le caratteristiche che definiscono le parole ingiuriose rispetto ad altri tipi di espressione del linguaggio.
- Gli enunciati che contengono queste espressioni sono completi, hanno un significato che può essere compreso dal parlante a cui sono rivolte.
- Queste parole hanno un potenziale offensivo in modo maggiore rispetto ai peggiorativi.
- Alcune parole ingiuriose sono considerate più offensive di altre.
- La variabilità del potenziale offensivo cambia nel tempo, quello che qualche anno fa poteva essere percepito come un termine offensivo ora non lo è più e vice versa.
- Il potenziale offensivo di un epiteto denigratorio risulta indipendente dalle convinzioni del parlante.
- Secondo alcuni studiosi, in particolare Hom[76], ci sono dei contesti non citazionali non offensivi, ad esempio quelli pedagogici. In questi contesti infatti gli epiteti offensivi sarebbero utilizzati e messi in discussione con un fine educativo.
- La spiegazione del comportamento del linguaggio ingiurioso va fornita guardando al quadro generale e non a situazioni specifiche al fine di evitare termini di approvazione[77].
- Queste parole possono essere usate in contesti riappropriativi, o risignificati secondo la proposta di Butler, in particolare dalla comunità a cui questi epiteti sono rivolti.

Ripartiamo proprio da questa ultima possibilità e dal concetti di riappropriazione. Affinché questo ragionamento risulti efficace, bisogna distinguere due contesti di utilizzo delle parole ingiuriose da parte del gruppo target e in genere considerati non offensivi:
- il primo è un contesto amicale. In questo contesto gli appartenenti al gruppo target, ovvero il gruppo sociale a cui si riferisce l'offesa, utilizzano l'epiteto denigratorio come

[76] C. Hom, *The Semantic of Racial Epithets*, in «Journal of Philosophy», 105, 2008, pp. 416-440.
[77] S. Prendelli, "From the Expressive to the Derogatory: On the Semantic Role for Non- Truth Conditional Meaning", in S.A. Sawyer (a cura di), *New Waves in Philosophy of Language*, Palgrave-MacMillan, 2010, pp. 164-185.

segno amicale appunto e di solidarietà non necessariamente con una prospettiva di consapevolezza politica.
- il secondo è un contesto di riappropriazione politicamente consapevole in cui associazioni o gruppi facenti parte di un movimento rivendicano l'uso del termine in questione, come è successo per il termine queer.
Entrambi questi usi possono essere definiti usi comunitari.
Tra le tre prospettive che abbiamo preso in considerazione precedentemente (semantica, pragmetica, delazionista) è la terza quella ammette la possibilità di risignificazione, ma vedremo come, seguendo la proposta di Claudia Bianchi, si possa adottare questa strategia anche nei primi due casi.
La principale critica che fa la strategia deflazionista alle due precedenti è che il potenziale offensivo del linguaggio ingiurioso contribuisce al contenuto in qualsiasi contesto. Il potenziale offensivo permane quindi anche in un contesto di riappropriazione?
Il problema che quindi si pone è come spiegare che non ogni occorrenza della parola ingiuriosa attui il suo potenziale offensivo, come nel caso appena sottoposto. Se poniamo che il potenziale offensivo è insito nel contenuto, come ci possono essere occorrenze non offensive? Sia la prospettiva pragmatica che quella semantica così perderebbero la loro efficacia se questa critica trovasse giustificazione[78]. La critica sarebbe quindi in altri termini: se l'offesa sta nel contenuto, cosa permette ad un gruppo di usarla e ad un'altro no? Altrimenti, se il potenziale offensivo del linguaggio offensivo rimane basato sul contenuto, si rende necessario un cambiamento di contenuto negli usi riappropriativi:

> I membri del gruppo target spesso si riappropriano di usi di epiteti denigratori per alterare i loro significati a scopi non denigratori. La riappropriazione di un epiteto denigratorio è il fenomeno in cui il gruppo target prende il controllo dell'epiteto, e altera il suo significato per un uso interno al gruppo[79].

Questa giustificazione che ci fornisce Hom riguarda proprio i termini di cambiamento di significato nella misura in cui si spezza il legame semantico esterno e causale. Con esterno si intendono le istituzioni, gruppi sociali che rivolgono a gruppi target gli epiteti denigratori.
Ad ogni modo una critica può essere rivolta anche alla terza prospettiva, quella deflazionista, la quale, in sostanza sposta solo il problema invece che definirlo, attribuendo

[78] L. Anderson e E. Lepore, *op. cit.*, p. 36.
[79] C. Hom, *op. cit.*, p. 428.

il potenziale di offensività ad una prescrizione, ma a sua volta si dovrebbe trovare la causa di questa prescrizione, cos'è che spinge un'autorità o un gruppo a definire una parola ingiuriosa ripetto che un'altra. E ancora, si è constatato l'uso di linguaggio ingiurioso ancor prima che questo fosse regolato, come abbiamo sottolineato in uno dei punti descrittivi del linguaggio ingiurioso, la potenzialità offensiva cambia nel tempo. Il termine frocio era percepito dal gruppo target offensivo prima che fosse ritenuto tale sia dalle autorità che dall'opinione pubblica.

Per quanto riguarda la riappropriazione da parte del gruppo target, questa prospettiva ritiene che questo possa accadere in virtù di una sorta di sospensione della proibizione. Questo elude una della caratteristiche che abbiamo elencato nei punti che andavano a definire gli epiteti denigratori, ovvero quella di dare spiegazioni più generali possibili e non di casi particolari. Sembrerebbe quindi che in questo caso la riappropriazione venga concepita come un'eccezione alla regola piuttosto che una precisa strategia politica di sovversione della norma.

I gruppi target che si riappropriano dei termini, in particolare quelli che lo fanno in modo politicamente consapevole, hanno invece, secondo Hom e Hornsby, un approccio diverso.

Secondo il primo[80] infatti questa strategia di riappropriazione del linguaggio ingiurioso permette sabotare il potere politico dominante (nel caso specifico di questo autore quello razzista ma crediamo di poterlo applicare anche al nostro caso) riappropriandosi di uno dei suoi mezzi di discriminazione. D'altra parte è un vantaggio anche per gli stessi membri del gruppo target che riappropriandosi del termine sentono meno la violenza dell'offesa quando viene rivolto loro da parte di un parlante esterno al gruppo.

Inoltre il gruppo target ne trae vantaggi in termine di legame di solidarietà tra i membri del gruppo, rafforzamento dell'identità del gruppo e consapevolezza della posizione di alterità e discriminazione.

Ulteriori caratteristiche della riappropriazione vengono messi in luce da Hornsby: la riappropriazione come uso di comunità è una modalità di resistenza aperta da parte di quest'ultima non essendo meramente la sostituzione del linguaggio offensivo questo non viene cancellato ma sovvertito[81].

Accenniamo qui di seguito ad un'ulteriore prospettiva che ci fornisce la studiosa italiana Claudia Bianchi, la quale a partire dalle critiche alle tre prospettive precedenti propone una

[80] Ivi, 428.

[81] Cfr. J. Hornsby, "Meaning and uselessness: how to think about derogatory words", in P. French e H. Wettstein (a cura di), *Midwest Studies in Philosophy* XXV, 2001, p. 134.

quarta soluzione in cui propone di interpretare gli usi comunitari del linguaggio ingiurioso come usi ecoici.

Precisiamo che gli usi ecoici sono una tipologia di usi attributivi o interpretativi (non descrittivi) del linguaggio. Questo significa che è un linguaggio che metarappresenta uno stato di cose e non semplicemente le rappresenta come accade invece nell'uso descrittivo.

Gli usi ecoici fanno parte della categoria degli usi attributivi o interpretativi, non tra smettono quindi una mera informazione al parlante ma ne danno una loro interpretazione.

Ad esempio gli usi ironici sono una sottocategoria degli usi ecoici volti a esprimere distacco da un'affermazione altrui, sia questo un enunciato o pensiero di altri parlanti o una rappresentazione con un contenuto concettuale (come norme culturali o sociali).

Bianchi suggerisce allora una strategia per cui gli usi comunitari sono concepiti come usi ecoici. Secondo questa interpretazione i facenti parte del gruppo target fanno eco agli usi offensivi e denigratori in un contesto dove questi non sono condivisi. In molti casi l'effetto è quello di un uso ironico, per come abbiamo descritto l'uso ironico precedentemente ovvero secondo la teoria della pertinenza, si fa quindi eco a termini ingiuriosi che il parlante attribuisce ad altri per dissociarsene.

Qualche precisazione a questa proposta che Bianchi propone nel suo testo:

> In primo luogo, come visto, la proposta non impegna a postulare l'effettiva presenza nel contesto riappropriativo di un enunciato a cui fare eco: la rappresentazione concettuale cui si fa eco non deve essere qualcosa di effettivamente proferito nel contesto precedente. […] In secondo luogo la proposta ecoica non impegna ad attribuire a ogni appartenente al gruppo target il medesimo atteggiamento di dissociazione […]. In terzo luogo molti usi comunitari non sembrano affatto usi attributivi, di menzione, ma si qualificano a pieno titolo come usi descrittivi. […] In quarto luogo, si potrebbe eccepire che una strategia in termini ecoici sembra essere compatibile solo con le strategie semantiche, e non sia in linea di principio aperta alla strategie pragmatiche, come quelle che rendono conto della componente offensiva in termini di implicature[82].

L'obiettivo di un processo di riappropriazione non è tanto quello di cancellare il significato dei termini ingiuriosi come sembrerebbero suggerire la prospettiva pragmatica e quella semantica, e nemmeno quello di agire sulla proibizione e sull'autorità che la regola. Si tratta piuttosto di riappropriarsene e attuare una risignificazione, e con essa una

[82] C. Bianchi, *Il lato oscuro della parole: epiteti denigratori e riappropriazione*, pp. 10-11, in corso di pubblicazione in *Sistemi Intelligenti*.

sovversione della norma, nel nostro caso si tratta precisamente di agire sugli insulti per agire sull'eteronormatività.

Il processo di riappropriazione che mettono in atto gli usi comunitari del linguaggio ingiurioso non eliminano il significato del termine ma il suo potenziale offensivo attraverso la sia citazione in contesti evidentemente diversi da quello offensivo da cui derivano. La fine di questo processo è segnata dalla stabilizzazione dell'uso riappropriato, a sua volta questa stabilizzazione è caratterizzata dal fatto che i parlanti che utilizzano l'epiteto ingiurioso con un nuovo significato non siano più solamente quelli del gruppo target ma il gruppo si allarghi prima al mondo accademico e all'attivismo e poi diventi di uso comune, influendo, in diacronia, sul significato del termine.

Per quanto riguarda l'attuale situazione degli epiteti denigratori che hanno tentato un processo di riappropriazione citiamo sicuramente il termine "queer" che nel contesto anglofono ha perso ormai il suo effetto ecoico e non appare più come un insulto ma è entrato a far parte dell'uso comune della lingua. Si può dire quindi che il processo di riappropriazione è terminato, indice fondamentale ne è il fatto che anche parlanti non apparteneti al gruppo target utilizzano questo termine. Seguendo la prospettiva semantica si può dire che ha subito un processo di risignificazione e, dal punto di vista pragmatico, non veicola più il suo potenziale offensivo. Per quanto riguarda la situazione italiana di questo e altri termini ingiuriosi rimandiamo all'approfondimento che verrà svolto nel quarto capitolo di questa tesi.

CAPITOLO III

CONFESSIONI DI UNA ESCORT:
TECNICHE DI CONFESSIONE E COSTRUZIONE
DELL'IDENTITA' DI GENERE

Il genere è (una) rappresentazione.
T. De Lauretis

3.1 *Introduzione*

All'interno dell'indagine sul linguaggio e del suo rapporto con i corpi e il genere che qui si svolge, una sezione in questo testo sarà dedicata alla confessione e alla sua relazione con la costruzione dell'identità di genere.

Ancora una volta, l'incontro tra le teorie di Judith Butler e quelle foucaultiane, o meglio la rilettura che la prima ci fornisce del secondo, danno origine a uno snodo teorico fondamentale che si sviluppa attorno alla pratica della confessione come atto di veridizione e soggettivazione.

Proprio sul concetto di soggettivazione, o meglio sulla relazione ambigua tra assoggettamento e soggettivazione, si gioca la comprensione di come si costruisce il soggetto.

Il capitolo inizierà con la descrizione di un *case study* riguardante la rappresentazione mediatica di alcuni casi piuttosto noti di prostituzione avvenuti qualche anno fa e delle trascrizioni a questi relative che nei paragrafi seguenti verranno analizzate, per questo si renderà necessario soffermarci su qualche nozione di *media studies* e alcune particolarità del contesto contemporaneo italiano.

La riflessione verrà condotta a partire dalle analisi foucaultiane riguardanti la confessione, le quali saranno inserite all'interno del panorama più ampio delle ricerche condotte dal filosofo sul potere e sulla costruzione del soggetto, portando poi il ragionamento sulla torsione avvenuta nel suo pensiero tra gli anni Settanta e Ottanta.
Un accento particolare verrà posto allora sulla tarda produzione foucaultiana, sul concetto di *dire-il-vero* (*dire-vrai*) su se stessi e di *parrhesia*. Proprio su questi concetti s'innesta il pensiero della filosofa americana quando tratta dell'ambivalenza tra soggetto come risultato di un processo di assoggettamento da una parte e soggettivazione dall'altra.
A tal proposito verrà qui presa in considerazione anche l'interpretazione che Butler da dell'Antigone, in cui è l'atto linguistico che è in primo luogo rivendicazione e possibilità di resistenza ed enunciato performativo e forma di veridizione.
È questo che ci permetterà di leggere la confessione non solo e non più come dispositivo di potere ma come atto di verità compiuto da soggetti linguisticamente vulnerabili.
Ci permetterà anche di capire in che relazione stanno questi corpi con le parole che pronunciano e con quelle con cui vengono interpellati.

3.2 Il *case study*

La vicenda piuttosto nota inizia il 27 maggio del 2010, quando Karima El Mahroug, meglio conosciuta come Ruby Rubacuori, viene fermata dalla Polizia perché sospettata di furto e priva di documenti di riconoscimento. In seguito a questo fatto la Polizia effettuò dei controlli dai quali risultò che la sospettata era minorenne[1]. Un'amica che si trovava con lei telefonò all'allora Primo Ministro Silvio Berlusconi, il quale chiese alla polizia di affidare Ruby al Consigliere della Regione Lombardia Nicole Minetti invece di affidarla ad una comunità per minori. Per queste ragioni Berlusconi fu indagato dalla Procura di Milano per concussione in quanto abusò della sua posizione di Primo ministro per esercitare pressioni sugli ufficiali di polizia affinché questi rilasciassero Ruby, al fine di coprire il più grave crimine di prostituzione minorile. Da ulteriori controlli effettuati da parte della Polizia emerse in seguito che nella residenza di Arcore di Silvio Berlusconi, vi furono diverse cene e feste tra Febbraio e Marzo 2010. In queste occasioni erano presenti giovani donne, incluse il consigliere regionale Nicole Minetti e Ruby. Durante queste

[1] P. Colaprico e G. D'Avanzo, *Ruby, le feste e il Cavaliere "La mia verità sulle notti ad Arcore"*, in «*la Repubblica*», 28 ottobre 2010.

serate alcune delle partecipanti avrebbero fornito servizi sessuali in cambio di soldi e/o favori[2]. Ad ogni modo nel 2014 Berlusconi fu assolto da queste accuse[3].

La ricerca che qui si porta avanti non riguarda affatto questo particolare caso, sul quale molto è stato detto e scritto e le cui implicazioni strettamente politiche o giudiziarie non sono di pertinenza per quest'analisi, ma riguarda la relazione tra la costruzione di un'identità di genere e il moltiplicarsi negli ultimi anni in Italia di episodi simili a questo, che non è stato certo un caso isolato, solamente uno dei più rappresentativi e dei più discussi a causa del ruolo istituzionale delle persone coinvolte.

I media infatti hanno parlato a lungo di questo caso. Questo ha moltiplicato le occasioni pubbliche in cui delle *escort*[4], coinvolte o meno nel caso, hanno parlato del loro lavoro, e la stessa parola *escort*, nuova nel vocabolario italiano, è divenuta di uso comune.

La parola *escort* infatti ha avuto un'improvvisa diffusione nel contesto mediatico negli ultimi anni, a seguito delle vicende sopra descritte e di altri più recenti casi di prostituzione minorile. Parallelamente si è sviluppata anche una discussione sulla mercificazione del corpo femminile, fuori e dentro i media italiani, che riprende alle basi una discussione precedente sul tema già diffusa sia in Italia che all'estero[5].

Questo periodo è stato inoltre caratterizzato da quella che alcuni hanno definito egemonia culturale berlusconiana. Questo significa che gli ultimi decenni sono stati marcati da specifici parametri socio-culturali e che in particolare le identità di genere, sia femminile che maschile, sono state modificate da questa inevitabile relazione/dipendenza con il contesto sociale in cui questi si sviluppano[6].

L'immagine della donna che la televisione italiana ha prodotto negli ultimi trent'anni è divenuta, diciamo a partire dal 2010, la cartina di tornasole della condizione più in generale delle donne in Italia e la questione dell'immaginario sessuale degradante è stata posta al centro del dibattito femminista, se non altro quello più *mainstrem*. Questo dibattito si è

---

[2] *Berlusconi indagato sul caso Ruby: "Non vedo l'ora di difendermi"*, in «*Il Sole 24 ORE*», 14 gennaio 2010.

[3] *Caso Ruby, clamorosa sentenza in appello: Berlusconi assolto da tutti i reati*, in «*la Repubblica*», 18 luglio 2014.

[4] Da qui in avanti si userà la formula *escort* e non *escorts* anche al plurale perché così viene usata principalmente nel contesto mediatico italiano. Verrà comunque mantenuto il corsivo per indicarne la provenienza straniera e la particolarità d'uso anche se è un prestito linguistico (vedi prossimo capitolo) integrato nella lingua italiana.

[5] Ci riferiamo per quanto riguarda l'estero all'articolo di Adrian Michaels, *Naked ambition*, pubblicato nel «Financial Times» il 13 luglio 2007 e per quanto riguarda l'Italia S. Ballestra, *Contro le donne nei secoli scorsi*, il Saggiatore, Milano, 2006 e G. Campani, *Veline, nyokke e cilici.Femministe pentite senza sex e senza city*, Odoya, Bologna, 2009.

[6] A. Gribaldo e G. Zapperi, *Lo schermo del potere. Femminismo e regime della visibilità*, Ombre corte, Verona, 2012.

focalizzato spesso sulla contrapposizione tra i corpi femminili visibili in televisione da un lato, riassunti nell'immagine della velina[7], e quello della donna reale dall'altro.
La narrazione di questi fatti ha coinvolto diversi media, a partire dai titoli dei quotidiani, alle riviste, ai blog, fino ai libri ma soprattutto ai *talk show* televisivi, una formula ha preso il sopravvento: confessione di una *escort*.
L'obiettivo è allora qui capire cosa questa formula significa. In che modo queste interviste hanno costruito un genere? La teoria della performatività del linguaggio di Butler e il concetto di soggettivazione, possono spiegare in che modo le parole costruiscono l'identità di genere?
Se le domande nelle interviste alle *escort* non hanno il solo scopo di accertare i fatti, ma sembrano mirare alla costruzione del soggetto attraverso quello che Foucault ha definito come dispositivo di potere della confessione, in che modo la riflessione del filosofo francese può essere valida e utile per questa indagine sui media?
Vedremo inoltre come in questa analisi il genere si intersechi con altre dimensioni del potere, come la razza, la classe, l'età e la sessualità.

3.3 *Una precisazione metodologica*

Facciamo qui di seguito nuovamente una breve riflessione sulla metodologia utilizzata per questo specifico capitolo, riprendendo in parte le considerazioni generali esposte all'inizio del testo per poi esporre nel dettaglio quali e quanti materiali sono stati analizzati e con che modalità.
Per la parte teoretica della ricerca, il riferimento è ad alcuni testi di Butler e Foucault come finora si è accennato. Questo ha influenzato naturalmente anche la metodologia alla base di questa riflessione. Ci riferiamo in particolar modo al concetto di genealogia elaborato da Foucault. Come si è già detto, questo tipo di genealogia non è un'analisi storiografica tradizionale, si tratta piuttosto di compiere un'analisi, per così dire storica, riguardante i

[7] "La velina, contemporanea declinazione della valletta, è una peculiare invenzione della televisione italiana la cui apparizione risale a metà degli anni Novanta, in perfetta continuità con il processo di erotizzazione dell'immagine televisiva iniziato della televisioni commerciali a partire dagli anni ottanta. Queste giovani donne ammiccanti, sorridenti e succintamente (s)vestite, accompagnano lo svolgersi della trasmissione con una serie di brevi balletti o anche solo con la loro presenza, indispensabile decorazione di qualsiasi trasmissione detta "di intrattenimento". A. Gribaldo e G. Zapperi, *op. cit*., p. 13.

regimi di produzione di verità tra archeologia dei saperi e genealogia della conoscenza e allo stesso tempo analizzare la verità all'interno dei dispositivi che la producono[8], nel nostro caso si tratta di dispositivi mediali, nello specifico le interviste televisive.

Per Foucault non c'è un evoluzione continua e lineare della storia e ogni nesso di continuità deve essere dimostrato. Così anche non si può mostrare l'esistenza di verità universali. Si possono mostrare invece i collegamenti tra le diverse verità. Questo tipo di ricerca, condotta in particolare negli anni Sessanta, si ferma alla superficie delle forme discorsive e prende il nome di *archeologia*. La teoria dell'enunciato esposta ne *L'archeologia del sapere,* si pone poi al servizio della *genealogia.* Nella produzione degli anni Settanta, *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*, Foucault riconosce, con Nietzsche, l'importanza del potere nella determinazione della produzione dei saperi e la sua indagine si rivolge all'articolazione tra pratiche discorsive e pratiche non discorsive. La genealogia foucaultiana ricerca le complesse relazioni che intercorrono tra potere e sapere[9]. In *Nietzsche, la genealogia, la storia,* Foucault parla del corpo come superficie, come territorio di un'iscrizione culturale, la genealogia deve mostrare questo corpo impresso di storia, e per i corpi protagonisti della nostra ricerca questo è particolarmente importante. Bisogna decostruire il corpo per avere un soggetto parlante con le sue significazioni. Il filosofo francese sottolinea inoltre anche la costanza e la continuità dell'iscrizione culturale come "opera recitata" che agisce sul corpo (ma, aggiungeremo noi, sono anche gli stessi corpi che la agiscono, che la performano). La modalità storica della significazione richiede la distruzione del corpo[10] ma affinché questo sia possibile è necessario, dice Foucault, un corpo preesistente, "stabile e identico a se stesso, soggetto a quella distruzione sacrificale", ma questa preesisteza in qualche modo qui, attraverso la Queer Theory, verrà messo in discussione. Sono questi i corpi a cui qui si rivolgono domande e si mettono in questione.

La genealogia problematizza il presente e pone domande al presente, è una rivalutazione del passato che serve per capire cosa accade oggi.

La genealogia è condotta muovendosi all'indietro in un processo di declino e di emergenza piuttosto che un'evoluzione o un processo di sviluppo. Forma una critica ontologica di noi stessi: "For Foucault, living in one's own time involved the ethical constitution of self through a critical reflexiveness about the culture and forces that operated to constitute it"[11].

---

[8] Cfr. S. Chignola, *L'impossibile del sovrano*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, cit., pp. 42-43.

[9] Cfr. L. Bernini, *Le pecore e il pastore*, cit., pp. 62-63.

[10] "Quasi come lo strumento di tortura della *Colonia penale* di Kafka distrugge il corpo su cui scrive". *Ibidem.*

[11] "Per Foucault, vivere nel proprio tempo, prevede la costituzione etica del sé attraverso una riflessività

In accordo con questa teoria allora in questo capitolo si andranno ad analizzare alcune interviste condotte all'interno di *talk show* televisivi per vedere che cosa hanno in comune con le tecnologie di confessione esaminate da Foucault e come queste abbiano aiutato a costruire le correnti tecniche di confessione, come queste tecniche si siano infine inscritte sui corpi sessuati.

Per analizzare i media sono state utilizzate le trascrizioni di dialoghi in accordo con la metodologia relativa all'analisi critica del discorso, in questo modo si enfatizzerà il linguaggio più che gli aspetti visuali.

L'analisi tiene conto di alcune interviste (una ventina, di cui alcune molto brevi) condotte principalmente da maggio 2010 a ottobre 2010 in tre diversi *talk show* in tre rispettivi diversi canali: Rai 1 (televisione pubblica), Canale 5 (televisione privata appartenente allo stesso Silvio Berlusconi) e La7 (televisione privata). Le intervistate sono giovani donne coinvolte in casi di prostituzione sia correlati con il caso sopra citato che indipendenti da esso. L'analisi tiene conto inoltre delle interviste condotte nel Novembre 2013 in relazione al caso delle "baby-escort", andate in onda come report televisivo su Rai 3.

Nonostante le interviste quindi siano 23, molte delle quali della durata di qualche minuto, in questo capitolo si prendono in esame nel dettaglio solo tre di queste, considerate le più rappresentative, e in cui il meccanismo della costruzione del soggetto emerge in modo più chiaro.

Si userà quindi un approccio qualitativo e si studierà il linguaggio non come la descrizione di qualcosa ma come una pratica sociale[12]. Queste interviste producono significati, specialmente identità di genere e soggetti.

Da un lato l'attenzione sarà posta sul testo e sul materiale empirico, ovvero le trascrizione delle interviste, ma, dall'altro lato, l'obiettivo della ricerca rimane il discorso e le pratiche sociali che producono, essendo queste pratiche stesse parte del discorso.

Così, nell'analisi dei testi, si cercherà l'emergere di parole come "prostituta", "escort", "showgirl", "vera donna". Queste parole sono state scelte perché sono tutte in relazione con il genere o la sessualità, specialmente in prospettiva eteronormativa. È una scelta effettuata a priori che ci aiuta nel limitare il numero delle interviste da analizzare. Si è anche esaminata la struttura base della conversazione, il turno dei parlanti, i silenzi e le pause e il contesto. Specialmente nelle interviste ci sono significativi tipi di difesa e giustificazioni.

---

critica sulla cultura e sulle forze che operano nel costruirla", trad. it. mia, Besley, *op.cit*. p. 27.

[12] N. Fairclough, "Discourse and Text: Linguistic Intertextual Analysis within Discourse Analysis" in *Discourse and Society* 3(2), 1992, pp. 193–217.

Come è stato già detto non è una ricerca quantitativa ma qualitativa. Si è scelto di analizzare le interviste che nell'opinione di chi conduce questa ricerca mostrano più efficacemente come il linguaggio costruisce il genere.

Ulteriore materiale è stato analizzato, sempre con lo stesso metodo, per comprendere la genealogia del termine *escort* in Italia. Si sono prese in considerazione quindi alcune interviste sempre avvenute nei talk show sia a delle *escort* che alle partecipanti del movimento *Se non ora quando*, oltre che un comunicato stampa relativo allo stesso movimento.

La ricerca ha inoltre una prospettiva intersezionale in modo da capire come le differenze sono socialmente costruite e come diversi discorsi normativi agiscano sullo stesso soggetto, in accordo con la teoria postmoderna e il concetto di molteplicità del soggetto. È anche confermato dalle teorie del potere foucaultiano che implica processi dinamici e la decostruzione della norma e delle categorie omologate.

Si ritiene questo metodo molto utile nell'analisi di genere e in questa parte della ricerca in particolare. In pratica si andrà a "ask the other question"[13]. Si comincerà prendendo in considerazione la prospettiva di genere per poi proseguire con la razza, l'età, la classe e la sessualità e vedere come queste interagiscono con la categoria di genere.

L'assunto è che il genere non possa essere mai analizzato come una categoria monolitica ma sempre in relazione con altre differenze e vicendevolmente costruito da queste altre differenze. "The deconstruction of essential identities should be seen as the necessary condition for an adequate understanding of the variety of social relations"[14].

La parte più difficile di questo lavoro è dare un senso alle connessioni tra tutte le categorie ed interpretarle in termini di potere. Per ottenere questo le interviste sono state lette tante volte quante sono le categorie interpretative. In seguito si sono comparate le narrative e trovate le risonanze tra queste. Alla fine si è tornati alla prospettiva di genere per spiegare come le altre differenza agiscano su di essa[15].

---

[13] M.J. Matsuda, *Beside my sister, facing the enemy: Legal theory out of coalition*, cit.

[14] C. Mouffe, "Feminism, citizenship, and radical democratic politics" in L.Nicholson e S. Seidman (Eds.), *Social postmodernism: Beyond identity politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 315-332.

[15] N.Y. Davis, *Intersectionality and Feminist Politics*, in «European Journal of Women's Studies», SAGE Publications (UK and US), 2006, 13 (3), pp.193-209.

3.4 *L'analisi foucaultiana delle tecniche di confessione*

Si procederà qui facendo una breve introduzione alle teorie foucaultiane sulla confessione in moda da comprendere poi più facilmente le sue implicazioni nelle analisi delle interviste che si andranno a svolgere.

Probabilmente la tesi più conosciuta a riguardo è quella che Foucault ha sviluppato ne *La volontà di sapere* e per noi qui interessante perché in quel testo la pratica della confessione riguarda proprio il tema della sessualità, anche se la prima trattazione riguardante gli atti di confessione risale al 1962 nell'introduzione all'edizione Colin di *Rousseau giudice di Jean-Jacques* e dei *Dialoghi* di Jean-Jacques Rousseau[16].

Ne *La volontà di sapere* parla della confessione come di una estorsione forzata della verità sulla sessualità, una pratica al servizio del del potere normalizzatore. La tesi fondamentale di questo libro è che non c'è una sessualità originaria repressa. La sessualità piuttosto è prodotta attraverso discorsi normativi, attraverso dispositivi di potere, come quello della confessione. La confessione è ciò che unisce l'obbligo di dire la verità nel sacramento cattolico con la pratica psicanalitica, s'interpreta così la teoria psicanalitica freudiana come un'ulteriore richiesta di dire la verità sulla propria soggettività, piuttosto che una rivoluzione.

Partiamo quindi dalla riflessione che lì viene fatta sulla costruzione della sessualità ma anche sul sesso come categoria biologica, e quindi dell'agire dei discorsi normativi sui corpi.

Nell'ultimo capitolo del primo volume di *Storia della sessualità,* come nell'introduzione a *Herculine Barbin*[17], Foucault afferma che il sesso è antecedente alla differenza sessuale nella modalità storicamente specifica del binarismo sessuale. Nell'introduzione sopra citata emerge quindi il fatto che la categoria monolitica del sesso dipende involontariamente da

[16] Cfr. M. Foucault, *Introduction*, in J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Colin, Paris 1962, pp. VII-XXIV (ora in M. Foucault, *Dits et Ecrites* I. 1954-1975, Quarto Gallimard, Paris, 2001, pp. 200-216).

[17] Nel 1978 Foucault riunisce, per pubblicarli assieme ad un'introduzione, i principali documenti riguardanti Adélaide Herculine Barbin, il testo riprodotto è quello pubblicato Ambroise Tardieu nel 1874 in *Question médico-légale de l'identité dans le rapports avec les vices de conformation des organes sexuels* la cui prima parte era apparsa nelle "Annales d'hygiène publique" del 1872. Il documento, probabilmente ricevuto dalle mani del dottor Régnier, il quale aveva stilato il certificato di morte e fatto l'autopsia, è stato da lui pubblicato solo in parte, eliminando le ultime parti della vita di Alexina che poi non sono più state recuperate. Cfr. M. Foucault, *Presentazione* in *Herculine Barbin detta Alexina B. Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault,* trad. it. di B. Schisa, Einaudi, Torino, 1979. Questo il riferimento bibliografico di quando parliamo delle memorie. L'introduzione a cui fa riferimento Butler invece è l'introduzione all'edizione americana, pubblicato anche come testo francese con il nome di *Le vrai sex,* cit.

pratiche sessuali che non trovano giustificazione nel discorso medico-legale di un'eterosessualità naturalizzata[18].

In particolare nell'introduzione inglese al testo, Foucault mette in dubbio la necessità della nozione di un *vero sesso*. Da una parte questo sembra la prosecuzione della critica della categoria del *sesso* esposta nelle ultime pagine della *Storia della sessualità*, dall'altra però, e questa è una critica che avanza Butler, in quest'opera l'autore non vede le relazioni di potere che costruiscono, e allo stesso tempo condannano, la sessualità di Herculine, e lo accusa di idealizzare lo stato della protagonista come "limbo felice di una non-identità", romanticizzando lo stato di chi ha superato le categorie del sesso e dell'identità[19].

Nella *Volontà di sapere* la costruzione univoca del sesso, ovvero il fatto che ognuno appartenga a uno o all'altro sesso, funzionale al controllo della sessualità, raggruppa funzioni sessuali diverse, si mostra causa quando invece è effetto. In queste pagine Foucault non parla più di sesso ma di sessualità come sistema storico del discorso e del potere che lo nomina sesso in quanto parte di una strategia che cela le relazioni di potere[20].

Se essere sessuati vuol dire essere soggetti a norme sociali, allora la categoria di sesso è necessariamente regolativa[21].

Ricorrendo ancora alla critica butleriana, possiamo individuare questa tensione già all'interno de *La volontà di sapere* perché, se da un lato non c'è *sesso* che non sia costruito, dall'altro Foucault parla di una "molteplicità" di piaceri per così dire originaria, presupponendo una sessualità prima della legge, pur sostenendo in altri passi che il ricorso a una sessualità prima delle legge è un'idea illusoria, perché non esiste una sessualità originaria antecedente temporalmente al condizionamento dei discorsi normativi.

Le memorie di Herculine sono occasione, per Foucault, di mostrare un campo di piaceri

---

[18] Attraverso la rilettura di Foucault, Butler crede di poter criticare le teorie lacaniane, e quelle che ad esse sono succedute, che delineano forme di sessualità considerate marginali. Per farlo si riferisce ai testi in cui Foucault parla di una sessualità satura di potere e della rivendicazione di una sessualità prima e dopo la legge. Butler individua una contraddizione tra la teoria esposta nel primo volume della Storia della sessualità e ciò che invece viene detto nell'introduzione alle memorie di Herculine Barbin. "Quando consideriamo le occasioni testuali in cui Foucault critica le categorie del sesso e del regime di potere della sessualità, è tuttavia chiaro che la sua teoria mantiene un ideale emancipatore misconosciuto che si rivela sempre più difficile da mantenere, anche entro le restrizioni del suo apparato critico". J. Butler, *Corpi che contano,* cit., p. 137.

[19] Cfr. ivi, p. 138.

[20] M. Foucault, *Le volonté de savoir. Historie de la sexualité I,* Gallimard, Paris, 1976; trad.it. P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano, p. 138.

[21] Il corpo di un ermafrodita esce, involontariamente, da queste norme. In questo caso i piaceri vanno al di là del regolamento imposto, ed è proprio qui, nelle poche righe dell'introduzione alle memorie di Herculine, che Butler individua la contraddizione con la *Volontà di sapere*, "Secondo questo modello foucaultiano di politica sessuale emancipatrice, il rovesciamento del "sesso" sfocia nella liberazione di una molteplicità sessuale primaria, una nozione non troppo lontana dal postulato psicanalitico del polimorfismo primario o dalla nozione, proposta da Marcuse, di un Eros bisessuale creativo e originario represso da una cultura strumentalista" Ivi, p. 140.

non ancora regolamentati, tuttavia, secondo Butler, questo è un "travisamento del modo in cui quei piaceri sono sempre già radicati nella legge pervasiva ma inarticolata, anzi generati dalla stessa legge che sfidano"[22].

Ma quali sono allora le norme che producono la sessualità qui narrata?

Proprio Foucault dedica molte pagine nella *Volontà di sapere* alla modalità della confessione che qui ci interessa. La storia della confessione si intreccia con quella del potere pastorale[23]. Se la sessualità è un dispositivo biopolitico, albero motore di questo dispositivo è la *confessione,* il sesso (inteso dalla religione come tentazione o peccato e dalla biologia come istinto funzionale alla riproduzione, o ancora, dalla psicologia come principio di piacere e desiderio) gli è correlato[24]. Le società occidentali vengono rappresentate ne *La volontà di sapere* come il campo della confessione generalizzata diretta dal potere pastorale. Lo scopo di questa confessione è prendere la verità dal sesso degli individui, sviluppando una *scientia sexualis* piuttosto che un'*ars erotica* come hanno fatto altre civiltà. Il sesso è l'oggetto privilegiato della confessione, costituito come segreto dal dispositivo di sessualità proprio perché possa essere confessato[25]. Attraverso la confessione, quindi attraverso il rapporto con un confessore (un prete, un giudice, uno psicanalista), l'individuo può conoscere se stesso, può far emergere la verità del sesso[26].

Secondo i dettami della pastorale cristiana, tutto ciò che riguardava il sesso doveva passare attraverso la parola[27]. La confessione è diventata così un mezzo di individualizzazione da parte del potere tanto che l'obbligo della confessione si è talmente sedimentato in noi da non sembrare più il risultato della costrizione del potere ma un modo per far emergere la verità e ha coinvolto anche l'ambito della letteratura e quello, più vicino a noi, dei media. La confessione condurrebbe così alla libertà, se fossimo soggetti ad un potere, si potrebbe pensare, rimarremmo in silenzio, il moltiplicarsi di queste interviste, ad un primo sguardo, sembrerebbe un segnale di libertà sul tema.

---

[22] Ivi, p. 142.

[23] La biopolitica di cui si è parlato fino ad ora ha un carattere oblativo, difende e governa la società attraverso la protezione e la cura degli individui. La bipolitica avrebbe ereditato la preoccupazione dalla chiesa cattolica per la salvezza dell'anima dei suoi fedeli, per trasformarla in preoccupazione per la salute del corpo degli individui e della società. Avrebbe secolarizzato le funzioni di quello che Foucault chiama potere pastorale. Cfr. L. Bernini, *Le pecore e il pastore,* cit., p. 147. Nella lezione del 1° Febbraio 1978, per indicare il volto assunto dal potere pastorale nel mondo moderno Foucault conia il termine *governamentalità,* si riferisce con questa categoria al potere amministrativo dello stato e al processo storico della sua costituzione. Già pubblicata con il titolo *La "governamentalità"* in "aut-aut", nn. 167-168, settembre 1978, ora anche in *Dits et écrits,* cit., vol. II, testo n° 239, e in *Sicurezza, territorio, popolazione*, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2004.

[24] Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere,* cit., p. 138.

[25] Cfr. ivi, pp. 35-36.

[26] Cfr. ivi, p. 62.

[27] Cfr. ivi, p. 22.

"Bisogna esser presi in trappola da questa astuzia interna della confessione, per assegnare alla censura, al divieto di dire e di pensare, un ruolo fondamentale. […] I famosi divieti di linguaggio ai quali si da tanta importanza dovrebbero forse far dimenticare questo giogo millenari della confessione?"[28] La confessione sessuale si è trasposta anche in forme scientifiche attraverso una codificazione clinica del "far parlare", attraverso l'idea che si debba dire tutto e che la sessualità sia insita in ogni cosa e vada interpretata e attraverso la medicalizzazione degli effetti della confessione[29].

Ne *La volontà di sapere* Foucault va ancora più a fondo nella critica alla psicoanalisi. Contestando il freudomarxismo, Foucault non nega che la sessualità sia repressa, ma afferma che, ancor prima di essere repressa, è prodotta, e le due operazioni in realtà fanno parte dello stesso meccanismo. Dalla macchina desiderante passiamo a un *dispositivo* del bio-potere, ovvero un insieme di pratiche e saperi che governano la vita degli individui attraverso il controllo dei comportamenti sessuali e dei desideri. L'interiorità dell'uomo, soprattutto la parte che la psicanalisi chiama sessualità, anche questa è una costruzione, un dispositivo. A partire dalle pratiche cristiane della confessione e della direzione di coscienza (legate al *potere pastorale* che i sacerdoti esercitano sui fedeli) l'individuo comincia a riflettere sulla propria interiorità e si crea la necessità di una confessione a un'autorità morale[30].

Nella critica genealogica il potere non solo reprime qualcosa di preesistente ma produce sapere e quindi anche ciò che reprime. Il dispositivo di sessualità qui preso in esame produce l'interiorità degli individui, il "dentro è un fuori ripiegato"[31] dai dispositivi di potere. Seguendo quest'analisi, il freudomarxismo, rimanendo legato all'"ipotesi repressiva", nasconde il funzionamento della società moderna e se ne rende quindi complice.

Nel testo la critica è esplicita nei confronti di Reich[32] ma non in quelli di Marcuse[33] ma si riferisce anche alla psicoanalisi lacaniana, anche se non nomina direttamente Lacan, per la

---

[28] Ivi, p. 56.

[29] Cfr. ivi, pp. 54-65.

[30] Il dispositivo di sessualità poi si sviluppa in tre varianti: la confessione cristiana, in cui si cerca il peccato per poi poterlo espiare; la psicoanalisi, in cui si cerca di interpretare dei sintomi, ricostruirne l'origine e curarli rivolgendosi all'analista; il freudomarxismo, in cui si riconosce lo sfruttamento e la repressione dei propri desideri e si cerca di liberarli attraverso la ribellione. Cfr. L. Bernini, *Le pecore e il pastore,* cit., pp. 92-93.

[31] "La piega del fuori costituisce un sé, e il fuori stesso costituisce un dentro coestensivo. Bisognava passare attraverso l'intreccio stratico-strategico per giungere alla piega ontologica. Si tratta proprio di tre dimensioni irriducibili e che però si implicano costantemente: sapere, potere, sé". G. Deleuze, *Foucault,* trad. it. P. A. Rovatti, Cronopio, Napoli, 2002, p. 115.

[32] Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere,* cit., p. 117.

[33] La critica a Marcuse verrà esplicitata nella conferenza del 1978 *Sessualità e potere,* cit., p. 128.

sua insistenza nella funzione della legge nella costituzione del desiderio[34].
La critica di Foucault all'"ipotesi repressiva" ha come obbiettivo la decostruzione del mito di una rivoluzione che riporterebbe l'uomo a una condizione originaria di felicità[35]. Propone piuttosto un azione creativa, che deve pur sempre fare i conti col potere, "'invenzione di qualcosa di nuovo sulla superficie dei corpi e del mondo, tra gli individui e non al loro interno"[36]. Forse anticipando l'etica della *cura di sé* di cui parlerà negli altri due volumi della *Storia della sessualità, Foucault* chiude il testo proponendo il binomio corpi-piaceri al posto di quello sesso-desiderio[37].

Tre anni più tardi Foucault torna nuovamente sulle sue tesi riguardanti la confessione e l'antica Grecia[38]. Nei testi che scrive in questi anni comincia un percorso che inizia dall'esame di coscienza reso al direttorio nella tarda Antichità fino alla pratica in uso nei monasteri della *discretio*, al sacramento della confessione Cattolica regolato dopo il Concilio di Trento alla giuridizzazione della confessione in ambito penale e in fine alla sua relazione/sostituzione con il discorso medico-legale.
Prima di entrare qui più nel dettaglio della produzione foucaultiana degli anni Ottanta, si farà un breve cenno ad alcune opere scritte precedentemente al fine comprendere al meglio

[34] "Sotto il tema generale che il potere reprime il sesso, come sotto l'idea della legge costitutiva del desiderio, si trova l'immagine della stessa meccanica del potere. Essa è definita in modo stranamente limitativo. Innanzitutto perché sarebbe un potere povero nelle sue risorse, economo nei suoi procedimenti, monotono nelle tattiche che usa, incapace d'invenzione e in un certo senso condannato a ripetersi sempre. In secondo luogo perché è un potere che non avrebbe praticamente altro che la potenza del "no"; incapace di produrre alcunché, atto solo a porre limiti, sarebbe essenzialmente anti-energia; il paradosso della sua efficacia sarebbe di non potere nulla , se non far sì che ciò che sottomette non possa a sua volta fare niente, se non quel che gli permette di fare. E infine perché è un potere il cui modello sarebbe essenzialmente giuridico, centrato sul solo enunciato della legge e sul solo funzionamento del divieto. Tutti i modi di dominio, di sottomissione, di assoggettamento si ridurrebbero in fin dei conti all'effetto di obbedienza". M. Foucault, *La volontà di sapere,* cit., p. 76.
[35] Cfr. L. Bernini, *Le pecore e il pastore,* cit., p. 95.
[36] Ivi, p. 96.
[37] Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere,* cit., p. 140.
[38]L'attenzione per la filosofia, ma anche la tragedia, greca accompagna la ricerca sulla pratica della confessione, in particolare le diverse riletture dell'Edipo re di Sofocle che viene letto da Foucault in chiave antipsicanalitica come una drammaturgia della verità e non come repressione dei desideri di Edipo. Questa drammaturgia della verità sarebbe il risultato degli atti del dir-vrai (profezie, testimonianze ammisioni) fino ad arrivare alla confessione del re di Tebe. Cfr. M. Foucault, *Le savoir d'Œdipe* in *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Gallimard/Seuil, Paris, 2011, pp.223-253; in Id., La vérité et les formes juridiques (Conférence à l'Université pontificale catolique de Rio de Janeiro, du 21 au25 mai 1973) in Id. Dits et Écrits I. 1954-1975, Quarto Gallimard, Paris 2001, pp. 1406-1514; Id. Du gouvernament des vivants.Cours au Collège de France 1979-1980, Gallimard/Seuil, Paris, 2012, pp. 23-90; Id., Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aceu en justice, Presses universitaires de Louvain, Louvaine-la-Neuve, 2012, pp. 47-89. Per approfondimenti sul tema vedi L. Cremonesi, "L'Edipo re e lo Ione. Foucault lettore della tragedia greca", in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, Gli antichi e i moderni. Parrhesìa, Aufklarung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa, pp.13-45 e G. Rametta, "Autocnonia e parrhesìa. Foucault lettore dello Ione", in P. Cesaroni e S. Chignola (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Ombre Corte, Verona, 2013.

alcuni passaggi che si svilupperanno nelle opere che riguardano più specificatamente la confessione e lo stretto legame con gli atti linguistici.

Un punto importante in questo senso è l'analisi delle *scene* terapeutiche come tattiche produttive di enunciati (sia da medici che da pazienti), concetto trattato all'interno del ragionamento sulla definizione di una analitica o "microfisica del potere"[39] che Foucault analizza durante il corso del 1973-1974 al Collège de France *Le puvoire psychiatrique.* Entra in gioco qui la dinamica sapere-potere che Foucault cerca di rintracciare all'interno del mondo psichiatrico attraverso il metodo genealogico studiando gli atti linguistici che vengono pronunciati tra lo psichiatra e il paziente tra i quali si instaura un rapporto di dipendenza, di potere.

La ricerca che Foucault aveva cominciato anni prima sulla follia si sposta qui dalla rappresentazione alle parole che vengono pronunciate, in particolare sulla verità che il malato è tenuto a dire su se stesso attraverso un atto di confessione. La confessione è quindi qui pratica psichiatrica (e in seguito psicanalitica) vista come inizio di un percorso di guarigione e fine di un percorso di assogettamento del paziente al potere-sapere del medico, un potere disciplinare che investe il corpo, i gesti, la parola del paziente[40]. L'atto di verità del paziente ottenuto con la forza (in questi testi il periodo di riferimento è metà Ottocento) è la verifica del fatto che il paziente riconosce la sua malattia e solo attraverso questo riconoscimento può arrivare alla guarigione. Il medico, attraverso il potere psichiatrico, agisce come "operatore di realtà"[41] perché è un operatore di verità che vede nella confessione il suo medium fondamentale.

> Ciò che gli si domanda- ed è in questo che l'enunciato di verità diviene operativo- è che egli confessi. Non occorre che si percepisca, ma che ciò sia detto, anche tramite la coercizione della doccia. Il solo fatto di dire qualcosa che sia la verità ha in se stesso una funzione; una confessione, anche sotto costrizione, è più operativa nella terapeutica di un'idea giusta o con un'esatta percezione, quando resta silenziosa. Dunque, carattere performativo di questo enunciato di verità nel gioco della guarigione[42].

Quello che si evidenzia in questo passo è che è l'atto del dire il vero a produrre effetti, quello che nei testi successivi verrà definito come atto di *veridizione*, al di là del contenuto

[39]M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Seuil/Gallimard, Paris, 2003 (trad. it. *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano, 2004), p. 18.
[40] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 48.
[41] Ivi. p. 143.
[42] Ivi. p. 158.

stesso o dei mezzi con cui sia ottenuta questa confessione, ovvero più o meno volontaria. Questo apre, a nostro avviso, la possibilità di vedere una continuità, o meglio una torsione, nel lavoro foucaultiano, come si spiegherà tra poco, e non un cambio radicale.

L'operatività di cui qui si parla, si riferisce a quest'atto di parola che sposta il soggetto-paziente da una stato di malattia ad uno stato di guarigione.

Questo atto linguistico, che si ha nella confessione del paziente, si potrebbe quindi definire performativo nel senso che al termine abbiamo dato qui fin ora, perché le parole pronunciate nella confessione producono un effetto nella realtà, nel caso di questo testo la performatività è intesa come un'adesione del paziente all'identità tra la biografia e la sua malattia[43], in questo caso l'atto di verità, derivante da un atto di forza, opera la realtà assegnando al soggetto l'identità di malato o meno.

Nell'analisi di questa pratica emerge chiaramente il carattere di assoggettamento insito nella confessione stessa[44] ma si apre anche lo spazio per la domanda sul ruolo che ha qui la "verità".

Nella distinzione tra *vérité démonstrative* e *vérité-événement*[45], ovvero tra la verità scientifica e una verità più intuitiva che destabilizza l'ordine del metodo scientifico e non si attiene alla logica di conoscenza del soggetto sull'oggetto, la verità della confessione si inserisce nella seconda categoria come una tecnologia del sé, una strategia del soggetto.

Se consideriamo allora le indagini foucaultiane sulla confessione come parte della ricerca sul rapporto tra potere e sapere (in questo caso potere psichiatrico) ci risulta più semplice legare questo tema a quello più ampio del potere disciplinare che attraversa gran parte della produzione del filosofo[46].

---

[43]Il caso a cui si fa riferimento è quello del paziente Dupré che crede di essere Napoleone.

[44]Nell'analisi che Attilio Bragantini fa di questo tema in Confessioni precarie il "focus sull'assoggettamento politico ci pare rappresentare meno una pista di lavoro in cui convergerebbero quelle relative ad altre pratiche di direzione e di tecnologie del sé, in una sorta di comprensiva genealogia della psichiatria e poi della psicanalisi, quanto piuttosto in uno dei campi in cui si misurano e l'esercizio del «sapere-potere» e, al suo interno, la centralità degli atti linguistici di verità come produzione discorsiva propria ad un certo ambito dell'assoggettamento dell'individuo". A. Bragantini, *Confessioni precarie. Veridizione di sé e vulnerabilità delle norme in Michel Foucault e Judith Butler*, Materiali Foucaultiani, 2, 4, 2014, p. 119.

[45] M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 234-265.

[46] Una comparazione per quanto riguarda gli atti linguistici si può fare tra la ricerca copiuta sulla confessione e quella sull'esame portata avanti da Foucault in *Sorvegliare e punire*. Il controllo che la pratica dell'esame esercita sul soggetto avviene tramite atti linguistici richiesti all'esaminato che deve dire quello che sa. In questo senso la confessione si colloca in quella ricerca delle dinamiche sapere-potere e del potere disciplinare e della normalizzazione dei corpi e delle condotte che attraversa, seppur in diverse forme, tutta la produzione foucaultiana. Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975 (trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976).

Come abbiamo detto quindi a partire dagli anni Ottanta le pratiche di confessione diventano ancor più centrali all'interno del lavoro foucaultiano. Filo conduttore, in particolare in questa sede, sono gli atti linguistici e perno centrale è il tema della costituzione del soggetto, sempre all'interno di un'analitica del potere. Le parole che vengono pronunciate sono le risposte che vengono chieste al soggetto.

Quello che cambia è forse lo spostamento del discorso dai dispositivi di assoggettamento alle pratiche di veridizione che partono da sé, al di là della coercizione.

Foucault stesso indica questo cambiamento nella lezione inaugurale del corso alla College de France *Du gouvernemet du vivants* come cambiamento dal concetto di sapere-potere a quello di governo mediante la verità[47], questo comporta il passaggio da potere a governo[48] e da sapere a verità.

Dal tema della biopolitica le indagini approdano negli anni successivi allo studio del pensiero antico, tardoantico e cristiano ma questa svolta, da alcuni percepita come ritirata, ripiego, disimpegno, come abbiamo visto viene invece rivendicata dall'autore stesso[49].

Il primo spostamento che avviene ne *Il governo dei viventi*, riguarda la costruzione dell'identità che non deriva da un discorso vero sull'individuo imposto dall'esterno ma è l'individuo in quanto tale ad essere "invitato" a produrre un discorso vero su sé stesso.

Come si costruisce quindi il soggetto attraverso questi atti di verità, queste confessioni?

Le risposte si trovano attorno alla confessione e la *parrhesia*.

Cominciamo quindi qui un percorso che descrive una serie di spostamenti che vanno dallo studio delle pratiche di penitenza e di confessione cristiana, nel 1980, fino alla *parrhesia* critica dell'ultimo corso tenuto dal filosofo.

---

[47] "Si tratterà di spostare le cose rispetto al tema ormai molto battuto del sapere-potere. Anche il tema del sapere-potere non era altro che una maniera di spostare le cose rispetto a un tipo di analisi, nell'ambito della storia del pensiero, che era grosso modo organizzato o girava intorno alla nozione di ideologia dominante. Due spostamenti successivi se volete: uno andava dalla nozione di ideologia dominante a quella di sapere-potere, e ora un secondo spostamento che va dalla nozione di sapere-potere alla nozione di governo attraverso la verità". M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France* (1979-1980), Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 22-23.

[48] Sul tema della ridefinizione dell'analitica del potere in termini governamentali si veda S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France* (1977-1979), cit.

[49]Importante a questo proposito anche il testo *The subject and the Power* in cui si sottolina come anche se nell'analitica del potere è la resistenza a essere parte fondamentale, è anche vero che questa resistenza è caratterizzata da lotte (ci si riferisce qui ai movimenti degli anni Settanta e primi Ottanta che aveva appena vissuto) trasversali e non settoriali, da lotte "che mettono in questione lo statuto dell'individuo"Aggiunge "Queste lotte non sono esattamente a favore o contro l'individuo, ma si oppongono piuttosto a ciò che potremmo chiamare 'governo per individuazione" . M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir* (1982) ora in *Dits et Ecrits*, édition étabilie sous la direction de Daniel Defert et Francois Ewald avec la collaboration de Jaques Lagrange, 2 volumi, Gallimard, Paris, 2001, II (1976-1988), pp. 1041-1062, p. 1045; trad. it. in H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, D. Benati, M. Bertani, I. Levrini (a cura di) La casa Usher, Firenze, 2010, pp. 277-298, p. 282-283.

L'analisi che Foucault fa ne *Il governo dei viventi* dei primi monasteri cristiani è volta a mostrare come questa verbalizzazione, costante ed esaustiva, di sé stessi davanti all'altro funzioni solo all'interno di un meccanismo di obbedienza, e suggerisce, alla fine del corso, che questa sia la matrice genealogica delle pratiche psicologiche di introspezione che non è altro che una modalità di obbedire del soggetto occidentale.

Al contrario, i Pitagorici, gli Stoici e gli Epicurei, prima dell'avvento del Cristianesimo, avevano le loro proprie pratiche di confessione. Queste pratiche, a differenza della loro versione cristiana, non sono legate a pratiche di dominazione. Le pratiche stoiche sono fondamentalmente diverse, il discorso su se stessi, la confessione, e le tecniche greche non possono essere messe sullo stesso piano e non possono essere comprese in una singola categoria.

Secondo diversi critici, inclusa Butler, questo rappresenta una svolta radicale, per altri, questa è un'evoluzione del suo pensiero, una torsione, non un cambiamento.

La questione della veridizione che Foucault affronta negli ultimi anni della sua vita, in particolare durante le lezioni tenute al College de France *Il governo dei viventi* e i seminari tenuti a Lovanio l'anno seguente, è una questione che investe diverse aree, importanti per lui, come la psichiatria e la giustizia. In questi testi la questione della veridizione è legata alla pratica della confessione. Queste pratiche sono descritte esaminando gli usi dal primo cristianesimo fino al XVI secolo.

Partendo dall'analisi della direzione del dire il vero, l'idea centrale di tutto il corso del 1980 è che il tipo di governo del sé derivante da questo, non solo implichi obbedienza ma l'obbligo di manifestazione della verità. Questo non solo perché la confessione è uno strumento utile per conoscere la verità ma anche perché cambia le persone che subiscono l'effetto della confessione[50]. L'autoaleturgia, termine coniato da Foucault, non ha la mera funzione di farci conoscere quello che è successo, il potere non impone la verità ma il manifestarsi della stessa in questa forma.

Sono tre gli elementi costitutivi della confessione:

Il primo è che sia un atto linguistico, condizione necessaria è che si dica il vero, che si dica il vero su sé stessi.

Secondo elemento caratterizzante è che ci sia un interlocutore per questo atto linguistico, che ci si confessi a qualcuno, con qualcuno. Il rapporto che si ha con l'interlocutore non è necessariamente coercitivo ma instaura comunque una relazione di potere. Dire, confessare, cosa si è fatto o meglio chi si é, è un atto linguistico produttivo di un rapporto

[50] M, Foucault, *Il governo dei viventi*, cit., p. 82.

di governo di un soggetto su un altro creando così una costituzione soggettiva. Il soggetto è quindi prodotto in questa pratica linguistica, assoggettato nella relazione di potere tra che dice la verità su sé stesso e chi ascolta. Questo assoggettamento, ribadiamo, avviene anche se il soggetto non è costretto a parlare.

La coercizione a parlare si presenta nell'analisi foucaultiana sotto diverse sfumature che vanno dalla *discretio* monastica in cui si ha una volontaria sottomissione al confessore alla confessione penale che è di fatto un'imposizione dell'atto di verità che richiede però l'ammissione convinta da parte dell'accusato, fino ad arrivare all'esame della tortura che servirebbe a testare la resistenza del torturato e con cui si mantiene comunque la validità della confessione[51].

Durante il ciclo di sei lezione tenute a alla Scuola di Criminologia dell'Università Cattolica di Lovanio, il punto su cui Foucault insiste, e che è particolarmente importante anche ai fini di questa ricerca, è che la Giustizia, come dispositivo di potere, chiede al soggetto non solo l'ammissione di aver commesso un crimine ma anche di ammettere di essere una persona colpevole. La confessione quindi non è solo riguardo al fatto ma riguardo l'identità.

Questo atto verbale non si esaurisce con la comunicazione del fatto o di chi si è all'altro, ma le parole stesse, nel momento in cui vengono pronunciate, hanno un effetto trasformativo sul soggetto.

Saremmo quindi qui tentati di parlare di effetto performativo delle parole sul soggetto ma siamo costretti a procedere con cautela su questo punto. Contrariamente a quanto aveva sostenuto ne *Il potere psichiatrico*, di cui abbiamo parlato sopra, l'atto della confessione non è qui considerato performativo. Nonostante queste parole né il nome di Austin vengano pronunciate esplicitamente, anche se nella prima lezione dei seminari tenuti a Lovanio la ricerca sulla confessione è analisi dello *speech act*.

> La confessione è uno strano modo di dire il vero. In un certo senso è sempre vera (se è falsa non è una confessione). E le sue conseguenze sono completamente differenti – sia per il locutore sia per il ricevente- da quelle di un'asserzione come ad esempio: il cielo è blu. Essa costituisce una certa maniera di dire, un certo modo di veridizione. Sappiamo bene che, quando qualcuno enuncia qualcosa, bisogna distinguere enunciato ed enunciazione; allo stesso modo, quando qualcuno afferma una verità, si deve distinguere l'asserzione (vera o falsa) e *l'atto* di dir vero, la veridizione (il *Wahrsagen* direbbe Nietzsche)[52].

[51] M. Foucault, *Mal fare dire il vero*, Einaudi, Milano, 2013, p. 204.
[52] M. Foucault, *Mal fare, dire il vero*, cit., p.11.

Foucault distingue la confessione sia da un atto simbolico che da un atto performativo nonostante la confessione sia in questo caso l'atto linguistico per cui il soggetto dicendo chi è e cosa ha fatto subisce una trasformazione. È chiaro quindi perché non sia un atto simbolico ma non perché non sia un performativo. Ci viene qui in soccorso la distinzione che Foucault opera con l'atto drammatico.

> Bisogna dire allora che si tratta di un elemento performativo? Vale a dire di un atto verbale costitutivo di una modificazione definita nel reale? Non credo neanche che sia esattamente questo. C'è si qualcosa di performativo nella procedura penale, ma […] lo costituisce dal punti di vista della legge e delle istituzioni come effettivamente colpevole. C'è del performativo quando la corte dichiara che qualcuno è condannato, perché effettivamente, a partire da quel momento è condannato. Al contrario, quando l'accusato si dichiara colpevole, si tratta di qualcosa di più simbolico, se volete, e non si tratta di performativo: l'accusato che si dichiara colpevole non si trasforma per ciò stesso in colpevole. […] la confessione appartiene all'ordine del drammatico o della drammaturgia. Se si può chiamare "drammatico" non un qualunque accessorio ornamentale ma ogni elemento che, in una scena, fa apparire il fondamento di legittimità e di senso di quanto vi si svolge, allora direi che la confessione fa parte della drammatica giudiziaria e penale[53].

Le parole pronunciate nella confessione producono quindi un effetto ma non per questo sono performative, questo perché Foucault, a differenza di Butler, si attiene ad una nozione puntuale di performativo, ovvero l'effetto immediato delle parole pronunciate come nel classico esempio del battesimo e del matrimonio citati da Austin.
Quello che si mette in atto nel soggetto che confessa è un processo di trasformazione, non un cambiamento immediato. Proprio qui entra in gioco la nozione di drammaturgia[54] che meglio riesce a dare spiegazione di ciò che accade con la confessione.
Quello che viene quindi suggerito è l'inserimento della confessione in diverse scene corrispondenti ad altrettanti processi di assoggettamento/soggettivazione.

Questa identità che così si costruisce, non riguarda solo il soggetto individuale ma il corpo sociale. Come spiega durante la lezione del 30 maggio a Lovanio, la responsabilità individuale diventa rischio sociale. Il crimine commesso non è solo un singolo atto ma

[53] M. Foucault, *Mal fare, dire il vero*, cit., p. 202.
[54] Il riferimento teorico qui sembra essere alla *Poetica* di Aristotele, in particolare all'azione (linguistica) come δράμα. Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1448a 29-30 (trad.it Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 7).

diventa un atto significativo che riflette la malattia dell'intero corpo sociale.
In questo ambito, affinché la pratica della veridizione abbia successo, la confessione deve essere libera, non può essere il risultato di coercizione o di violenza. L' atto di verità che deriva da queste confessioni non è in realtà libero ma sembra tale perché l'età moderna ha cercato di cambiare la diverse forme di confessione in libere espressioni di se stessi, in opposizione alla confessione tradizionale[55].
Ma cosa significa questa libertà se siamo sempre all'interno di una relazione di potere anche se non ci sono pratiche coercitive?
Gli esempi che ci fornisce Foucault riguardano ancora una volta l'ambito psichiatrico e quello giudiziario.

In particolare di questo aspetto ci sembra interessante il lavoro svolto sul testo di Pierre Riviere in cui riporta le memorie che l'omicida ha scritto in prigione (nell'ambito di un'indagine sui rapporti tra psichiatria e giustizia penale) ma aggiunge anche una prefazione in cui emerge il tema della confessione e dell'autoanalisi del soggetto[56]. L'eccezionalità del dossier relativo al caso Rivière è rilevata da Foucault proprio nell'insieme di riassunto dei fatti, rapporti medici, atti giudiziari e la memoria redatta dall'imputato stesso che erano stati pubblicati nelle «Annales d'hygiene publique et de médicine légale» del 1836[57].

> Tutti parlano, o hanno l'aria di parlare, della stessa cosa: in ogni caso, è proprio all'avvenimento del 3 giugno che si riferiscono tutti questi discorsi. Ma nel loro insieme, e nella loro eterogeneità, essi non formano né un'opera né un testo, ma una lotta singolare, uno scontro, un rapporto di potere, una battaglia di discorsi e attraverso discorsi. […] Documenti come quelli del processo Rivière devono permettere di analizzare la formazione e il gioco di un sapere (come quello della medicina, della psichiatria, della psicopatologia) nei suoi rapporti con certe istituzioni e i ruoli che vi sono stabiliti (come l'istituzione giudiziaria, con l'esperto, l'imputato, il pazzo criminale ecc.).Essi permettono di decifrare le relazioni di potere, di dominio e di lotta, all'interno delle quali i discorsi vengono a stabilirsi e

[55] M. Foucault, *Mal fare, dire il vero*, cit., p.108.

[56] M. Foucault (a cura di), *Io, Pierre Rivière avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino, 1976.

[57] Nel particolare il dossier comprendeva: tre rapporti medici con conclusioni, metodologie e origini diverse. Uno infatti proveniva da un medico di campagna, un rapporto era di un medico di città addetto di un grande manicomio, e uno da un illustre rappresentante della psichiatria dell'epoca. Poi c'era un insieme di atti giudiziari tra cui le testimonianze degli abitanti del suo villaggio riguardanti la sua "follia" e la sua "imbecillità". Infine l'importantissima memoria redatta dall'imputato stesso che, sebbene praticamente analfabeta, forniva dettagli sull'assassinio di sua madre, della sorella e del fratello.

> funzionano; permettono dunque all'analisi del discorso (e anche dei discorsi scientifici) che sia insieme legata all'avvenimento (*événementielle*) e politica, dunque strategica[58].

Ci sembra allora dall'analisi svolta fin qui che ci siano almeno due modi di dire la verità su se stessi se si guarda all'intera produzione foucaultiana sulla confessione. Nei testi dei primi anni Ottanta, quelli che abbiamo trattato fino ad ora, dire la verità su se stessi era qualcosa legato all'obbligazione, seppur in diversi modi, ma negli ultimi lavori, *Il coraggio della verità* e *Discorso e verità* (risultato delle lezioni che ha tenuto a Berkeley)[59], dire la verità implica uno stile di vita, come il concetto di *parrhesia*, che è un modo di opporsi al potere, non di rispondere alle sue domande. La *parrehsia* dei cinici descritta da Foucault è un tentativo di scappare dal regime di verità.

La nozione di "regime di verità", già introdotta e ampiamente analizzata durante i corsi *Il governo dei viventi*, è qui rappresentata dall'obbligo per gli individui di creare una relazione permanente di conoscenza su se stessi, di investigare su se stessi e poi mostrare questa verità in pubblico. E si suppone che questo abbia un effetto liberatorio.

Il discorso dominante agisce attraverso la sua relazione con la verità. Questa dev'essere il risultato di una ricerca dentro se stessi che ci permette di disvelare (come ricorda l'origine origine etimologica di *aletheia*) la verità e così la nostra soggettività, ed è questa tecnica che ereditiamo dal cristianesimo. La *parresia* costituisce

> una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre

[58] *Idem*, pp. XVIII-XIX.

[59] M. Foucalt, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 2005. In queste lezioni traccia un arco argomentativo sul dire la verità che parte dal regime democratico ateniese (dei tempi di Euripide, Socrate e Platone) alle filosofie ellenistiche e alle pratiche del sé dello stoicismo dell'età romana, per concludere con l'inizio del monachesimo cristiano. Le lezioni cominciano descrivendo la situazione dell'Atene classica raccontata nell'Oreste di Euripide in cui dire la verità a chi detiene il potere risulta pericoloso e, in democrazia, la *parresia* può facilmente trasformarsi in demagogia, è questa l'occasione per un dibattito sulla relazione tra democrazia ragione e verità. Con Socrate poi si passa dalla libertà di parola nel pubblico al privato, la *parresia* si sposta dal suo uso pubblico mediante il *logos* al privato mediante la scelta del *bios*, dello stile di vita, dell'obbligo verso se stessi di dire la verità. In seguito, con Diogene e i Cinici, l'identificazione tra quello che si dice e quello che si fa diventa completa. Ma è con lo stoicismo romano che si ha un passo decisivo per la genealogia del soggetto moderno, proprio perché in assenza di una politica che lo guidi, l'individuo deve concentrarsi sempre più su se stesso. L'esame di coscienza nel monachesimo invece è un tema qui appena accennato, si mette in luce solo la differenza con lo stoico per cui l'esame di coscienza è un metodo per migliorarsi mentre per il monaco è una strategia per introdurre una verità nascosta dentro di sé ma a contatto diretto con la divinità. Si è chiamati qui a dire la verità su se stessi ed in particolare sulla propria sessualità, e sempre di più in età moderna, epoca in cui la sessualità diviene lo snodo cruciale tra le questioni relative al corpo e la popolazione, ritorna così il collegamento con la biopolitica foucaultiana, e, lungi da essere un allontanamento dai suoi lavori precedenti, queste letture non ne sono che un diverso sviluppo.

persone), e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere. Più precisamente, la *parresia* è un'attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità[60].

In questo modello di confessione può avvenire la relazione tra il soggetto, la verità e il potere. L'ipotesi che guida l'ultima parte della ricerca di Foucault è che il soggetto occidentale sia essenzialmente cristiano, il risultato delle forme di veridizione e del regime di verità stabilito dal cristianesimo. Attraverso l'esame di queste tecniche noi possiamo interpretare la parola soggetto da due lati: il soggetto in un processo di soggettivazione e il soggetto che dice la verità. Nella confessione questi due aspetti coesistono e questo permette a Foucault di sottolineare la questione attraverso la storia della confessione e del dire il vero. Il confessore è colui il quale può rendere possibile questo processo. Foucault chiama questa figura il pastore, da cui deriva la forma di governo che lui identifica come pastorato.

Nelle confessione delle *escort*, che si andranno ad analizzare nelle pagine seguenti, si possono intravedere i segnali di questa tecnologia del sé in una linea che va dalla confessione cristiana al *dir vrai*. Questa produzione del soggetto attraverso il racconto di sé stesso in equilibrio tra conversione ed identificazione, tra obbligazione e desiderio di dichiarare la propria identità.

3.5 *La costruzione dell'identità di genere attraverso la confessione*

Sul concetto di assoggettamento e sulla produzione discorsiva del soggetto ruota, almeno per quanto riguarda questa ricerca, il confronto tra Butler e Foucault.
Per capire come questo dispositivo, o meglio le diverse modalità di confessione, siano in relazione con il genere è necessario brevemente ritornare sulla teoria della performatività di Butler a partire dall'assunzione secondo la quale ogni identità di genere è il risultato di una costruzione socio-culturale e non è una stato naturale. La realtà del genere è performativa: il che significa che è reale solo nella ripetizione della performance.

[60] *Ibid.*, p. 9.

Attraverso le parole si possono veicolare immagini della donna e dell'uomo (ovviamente questo è ancor più evidente nell'ambito mediatico qui preso in considerazione): il genere è il risultato di un discorso pubblico e di rappresentazioni sociali. Essere una donna o un uomo è allora assumere delle rappresentazioni già presenti nel sistema linguistico e perpetrate nella vita di ogni giorno. Il genere diventa concreto attraverso le parole, non c'è identità di genere che preceda il linguaggio. Ma Butler sostiene anche che la costruzione del genere vada oltre la mera costruzione culturale. Il genere è incorporato attraverso la ripetizione degli atti (atti che includono l'atto linguistico) che non sono necessariamente il risultato della volontà del soggetto.

La teoria dell'atto linguistico di Austin è allora funzionale a Butler per cominciare una riflessione etica e politica. Come abbiamo già detto, per Austin l'atto linguistico è una pratica discorsiva che produce quello che dice, il linguaggio performativo è un'azione, fai qualcosa dicendo qualcosa. La teoria della performatività di Butler è una generalizzazione dell'idea di performativo, utile a spiegare il concetto di costruzione del genere, dato che il concetto di Austin funziona solo in condizioni specifiche, in determinati contesti linguistici come i riti.

Occuparsi di linguaggio e identità di genere significa anche, e sopratutto in questa ricerca, occuparsi di linguaggio e sessualità, anche se a volte ciò che è rilevante per l'uno può non esserlo per l'altro. Sessualità e genere sono legati perché la costruzione del genere, sia maschile che femminile, lavora all'interno dell'eteronormatività, ovvero all'interno di una cornice in cui l'eterosessualità è data per scontata, normale e naturale, e in cui i ruoli della donna e dell'uomo sono ben definiti in relazione a questa norma[61].

Se si legge allora l'eterosessualità come un mezzo per mantenere il dominio dell'uomo sulla donna attraverso il controllo di un certo tipo di sessualità e di femminilità, l'analisi della sessualità e del linguaggio ad essa legato non può essere separato dal piano politico. La sessualità e il genere sono collegati attraverso la costruzione del genere, sia maschile che femminile, che lavora in una prospettiva eteronormativa in cui l'eterosessualità è data per scontata, normale e naturale, e in cui i ruoli di uomo e donna sono definiti in relazione ad uno standard.

Nella ricerca accademica riguardo la rappresentazione sessista in Italia, i primi risultati mostrano come la rappresentazione della donna avvenga all'interno della dicotomia oggetto erotico/madre[62]. In seguito, nei primi Ottanta, la figura della madre e casalinga viene

[61] Cfr. D. Cameron e D. Kulick, *Language and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

[62] Ricordo solo alcuni lavori: L. Pignotti e E. Mucci, *Marchio e femmina: la donna inventata dalla pubblicità*, Vallecchi, Firenze, 1978; M. Buonanno, *L'immagine inattesa. La donna nei programmi televisivi*

sostituita dalla donna emancipata che lavora, ma la luce rimane puntata sul suo corpo come oggetto erotico[63].
Questi studi si concentrano soprattutto sulle immagini, sulla rappresentazione visuale. Quello che ci si propone qui di fare è sottolineare come questi meccanismi possano essere messi in atto anche attraverso le parole.

Poiché il linguaggio, come abbiamo stabilito, ha una funzione performativa, raccontare la verità su se stessi costruisce e forma il soggetto stesso. Attraverso questi discorsi e attraverso le tecnologie del sé, un essere umano diventa soggetto. Attraverso l'atto linguistico della confessione, una persona costruisce se stessa. Ma Butler aggiunge qualcosa alla teoria foucaultiana della confessione. Entrambi hanno come punto di partenza l'osservazione del fatto che non c'è alcuno spazio fuori dalle relazioni di potere, non c'è alcuno spazio libero dal Potere. Allo stesso tempo per entrambi il soggetto non solo è regolato da queste relazioni ma anche prodotto dalla ripetizione.
Butler nei suoi testi sottolinea più volte la struttura ambivalente del potere: "La parola soggetto indica sia quel processo di sottomissione al potere, sia il processo di diventare soggetto"[64]. In particolare in *La vita psichica del potere*, la filosofa americana accenna all'ultima produzione foucaultiana a riguardo[65].
Nel testo viene riconsiderato il concetto di relazione di potere che indica qualcosa che agisce sulle azioni dei soggetti e non immediatamente sui soggetti stessi e mostra qui la sua ambivalenza, il suo agire attraverso la produzione piuttosto che attraverso la repressione.

> Se assumiamo il paradigma "assoggettamento/soggettivazione" come soggezione e allo stesso tempo come costituzione del soggetto, allora il potere è, in quanto agente subordinatore, un insieme di condizioni che precedono il soggetto e lo influenzano dall'esterno. Questa formulazione, però, vacilla se ci soffermiamo a riflettere sul fatto che il soggetto non esiste prima di questo effetto. Il potere infatti non solo *agisce* sul soggetto, ma ne *stabilisce* l'esistenza. Il potere in quanto condizione, anticipa il soggetto; tuttavia, perde

tra reale e immaginario, RAI, Roma, 1982; G. Di Cristofaro Longo, *Immagine donna. Modelli di donna emergenti nei mezzi di comunicazione di massa*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1986; L. Corradi, *Specchio delle sue brame. Analisi socio-politica delle pubblicità: genere, classe, razza, età ed etero sessismo*, Ediesse, Roma, 2012.
[63] S. Copecchi, *Il corpo erotizzato delle donne negli spot pubblicitari e nelle riviste di moda femminile*, in «Polis», 3, 2011, pp. 393-417.
[64]J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 41.
[65]In particolare il riferimento è ai saggi raccolti in *Il soggetto e il potere* risultato di due interventi tenuti dal filosofo negli stati uniti. Cfr. M. Foucault, *The subject and the Power*, in H. Dreyfus-P. Rabinow, Michel Foucault, cit., pp. 208-226.

> questo carattere ne momento in cui viene assunto attivamente da soggetto, e questa situazione dà avvio a quella opposto prospettiva secondo cui è il soggetto a esercitare il potere e, dunque, il potere è in generale la sommatoria di ciò che i soggetti fanno[66].

L'assogettamento è un potere esercitato sul soggetto ma allo stesso tempo assunto dal soggetto, l'assunzione di questo potere avviene tramite l'azione.

La performatività come ripetizione è anche una teoria dell'*agency*[67], nel senso post-strutturalista che assume questo termine nei testi di Butler. È un termine che si riferisce ad un'azione etico-politica, non immediatamente riconducibile ad un soggetto agente direttamente responsabile dell'azione, è una teoria che ha il potere come condizione della propria possibilità, perché non c'è un soggetto sovrano che controlla ogni effetto dell'azione da lui compiuta ma c'è un modo "impersonale" e culturalmente costruito di agire, dipendente appunto da questo potere delle norme. Ed è proprio questo a creare quello spazio per la sovversione della norma. In Butler questo è in relazione con la performatività e l'*agency*[68] (intesa come azione non direttamente conducibile ad un soggetto agente, un'azione impersonale culturalmente costruita), eccede sempre la logica del potere che lo ha prodotto, il concetto di *parrhesia*, in particolare, è direttamente associato con il concetto di performatività, così quando il soggetto dice la verità su se stesso, allo stesso tempo, usando queste parole, il soggetto costruisce se stesso come soggetto con un genere. In questa prospettiva, il soggetto è sempre legato all'Altro, il soggetto è parte di una scena abitata dall'altro. L'ultimo lavoro di Foucault è importante per Butler ma lei aggiunge la questione del riconoscimento assente nel filosofo francese. Con chi parla la persona che sceglie di dire la verità su se stessa?

É negli atti linguistici del soggetto che si gioca l'ambivalenza del potere i quali sono assoggettati al potere che li rende possibili da un lato e dall'altro attraverso le stesse parole possono contestare quel potere.

---

[66] J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 51-51.

[67] "Non esiste alcuna possibilità di *agency* fuori dalle pratiche discorsive che conferiscono a quei termini l'intelligibilità di cui sono provvisti. Il compito non consiste nel capire se ripetere, bensì nel capire come ripetere, anzi nel ripetere e, mediante una radicale proliferazione del genere, nel dislocare le norme di genere che permettono la ripetizione stessa". J. Butler, *Scambi di genere*, cit., p. 213.

[68] "Il termine *agency* è di difficile traduzione in italiano perché rimanda a una polisemia complessa: esso implica, allo stesso tempo, i concetti di azione, di auto-posizionamento del soggetto agente, di assunzione di responsabilità (anche in senso etico-politico) rispetto all'azione stessa. Nel lessico politico post-strutturalista, *agency* rimanda soprattutto a un'idea di azione non direttamente riconducibile a un soggetto agente, consapevole e responsabile, ma a una modalità di agire che mette in crisi la nozione stessa di soggettività, slegando l'azione da un soggetto sovrano in grado di controllarne ogni effetto. *Agency,* nel senso prediletto da Butler, rimanda quindi a una nozione "impersonale" o culturalmente costruita di agire, non immediatamente, o esclusivamente imputabile a un unico soggetto." O. Guaraldo, *Glossario,* in L. Bernini – O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e ripetizione,* cit., p. 135.

3.6 *La confessione di Antigone*

Incontriamo il tema della confessione anche nell'analisi butleriana dell'Antigone, ed è un'analisi che ci permette di compiere ulteriori riflessioni sulla costruzione del soggetto.
È una rilettura provocatoria e non sempre filologicamente corretta quella che ci propone Butler in *Antigone's Claim*. Decostruendo il tratto comune di tutte le interpretazioni di questa figura che ci sono state date fin ora, ovvero un ideale universale declinato come opposizione tra parentela e Stato o come rivendicazione femminista, qui Antigone non è per nulla universale, anzi è il soggetto singolo e molteplice che all'universalità cerca di opporsi.
Nonostante quindi si possa criticare questa interpretazione in quanto poco accurata dal punto di vista filologico, come la stessa autrice ammette, l'innovazione di questa lettura non può non essere tenuta in considerazione, e prende le mosse proprio dalla critica alla posizione hegeliana. La grande portata di questo testo sta per lo più nell'uso che se ne fa in un discorso di attualità politica anche rispetto alla linea di pensiero entro il quale esso nasce. Fin dalle prime righe si rivela un'interpretazione singolare e destrutturante anche rispetto alle precedenti letture filosofiche, a partire dal principio di fondo che le accomuna. Se fino ad ora Antigone rappresentava un principio universale, sia nella forma di matrice hegeliana di conflitto tra Stato e famiglia, sia come normatività dei rapporti di parentela che regolano gli scambi sociali, sia come rivendicazione femminista, con Butler Antigone invece diventa proprio chi contro l'universalità di un ideale cerca di opporsi.
Scrive Butler: "in quanto figura per la politica, essa punta il dito altrove, non verso la politica come questione di rappresentazione ma verso quella possibilità politica che si delinea quando si palesano i limiti della rappresentazione e della rappresentabilità"[69].
La filosofa californiana avvia la sua riflessione a partire da necessità politiche relative al mutamento della famiglia occidentale contemporanea, in particolare per quanto riguarda la richiesta di regolamentazione legislativa per le nuove forme di convivenza e relazioni omoaffettive. È un dibattito che in qualche modo riguarda la questione della vita e della morte anche nell'ambito della ritualità (matrimonio, trasmissione del nome, eredità, cura, sepoltura) e per questo i personaggi di Sofocle vengono chiamati in causa ancora una volta, perché rappresentano la famiglia e lo Stato nel momento in cui devono affrontare la vita e la morte. Butler attraverso Antigone affronta quindi questioni d'attualità, cercando un

[69] J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 12.

equilibrio tra denuncia e proposta, critica e creazione. È un'interpretazione che parte da un'analisi della realtà più che da una lettura filologica-interpratativa, per cercare poi di delineare una sorta di nuova antropologia del presente.

Butler in questo testo ci porta a ripensare ancora il rapporto tra Stato e famiglia, tra pubblico e privato, tra *polis* e *oikos*. È un tentativo di ripensare la regolamentazione della famiglia nella società attuale, una famiglia che è decisamente mutata in percentuale considerevole, ma che comunque nelle sue nuove forme viene considerata a-normale rispetto ai parametri definiti dalla biopolitica e rimane sospesa tra umano e non umano. A questo proposito Butler parla del problema del riconoscimento: è necessario riconoscere qualcosa affinchè esso entri nella sfera del diritto. L'agire di Antigone diventa così l'azione di opposizione alle leggi già prestabilite giudicate come necessarie, nel tentativo di rivendicare quegli spazi che non sono contemplati dalla legge. Antigone è ciò che non è in nessun modo rappresentabile da alcuna legge simbolica.

"Antigone raffigura il punto di passaggio tra la parentela e lo stato, un passaggio che nella Fenomenologia non è precisamente un *Aufebung*, poiché Antigone viene superata senza neppure essere conservata quando emerge l'ordine etico"[70]. Se in Hegel allora si presume che Stato e famiglia siano separabili, ore, pur essendoci un legame fondamentale tra i due, il rapporto tra Stato e famiglia si ha solo come contaminazione reciproca.

I mutamenti avvenuti obbligano a un ripensamento del legame tra ordine sociale e quello simbolico, tra l'ordine della parentela e quello della *polis*, tra l'ordine fallocentrico della sessualità incentrato sul tabù dell'incesto e l'ordine della legge e della normatività. Per questo Antigone qui non è un'eroina che resiste al potere, né tantomeno colei che rappresenta la famiglia come voleva Hegel, figlia-sorella di Edipo rappresenta la crisi della famiglia, o meglio, le novità della famiglia. Si rovescia qui il paradigma della femminilità come custode di leggi pre-politiche che devono inevitabilmente piegarsi alla *polis*.

L'interpretazione hegeliana considera Antigone colpevole di un crimine pubblico e allo stesso tempo emblema della femminilità, il che la relega, per definizione, nell'ambito esclusivamente privato negandole la possibilità di qualsiasi rivendicazione di tipo politico. L'Antigone di Hegel non può parlare il linguaggio della politica, tuttavia Antigone lo fa[71].

Al contrario, Butler sostiene l'impossibilità di identificare Antigone con l'ideale puro della famiglia, insiste sulla contaminazione dei due ambiti che si manifesta nel momento in cui Antigone pronuncia la sua rivendicazione: essa non può essere espressa a meno che non

[70] J. Butelr, *La rivendicazione diAntigone*, cit., p. 16.
[71] Cfr. *Ivi*, p. 55.

utilizzi il linguaggio di colui contro cui si oppone. Secondo Butler Antigone e Creonte non possono essere due figure contrastanti, dato che sono reciprocamente implicati a livello metaforico. Antigone nel momento in cui ammette davanti a Creonte di aver sepolto Polinice dice (v. 443): "si sono stata io, non lo nego"[72]. Con queste parole, secondo Butler, Antigone riconosce l'autorità di Creonte. Proseguendo il dialogo Antigone non nega la sua colpa, ripetendo così la sua azione di disobbedienza rifiutando di negare di essere stata lei a commetterlo. Il linguaggio di Antigone si appropria così della retorica e degli stessi toni della legge a cui si oppone[73]. L'appello di Antigone è ad una legge *non scritta* (v. 453) il cui potere, per essere comunicabile, deve usare il linguaggio dell'altro. Antigone usando quelle parole rinuncia alla sua autonomia perché pur rifiutandosi di obbedire alla legge deve rivendicare il suo atto proprio accettando l'autorità; il problema della sua azione politica è che non può esistere perché per farlo usa un linguaggio che non è il suo e quindi si autonega. Inoltre Antigone si trova in una posizione impura, e quindi inintelligibile, ben lontano dall'ideale della famiglia. Antigone è figlia di un legame incestuoso e il suo amore per Polinice forse va al di là dell'amore sororale. Se questa posizione non è definibile e non corrisponde a nessuna legge, bisogna ripensare, proprio a partire da questo *soggetto eccentrico* come lo definirebbe Teresa De Lauretis, l'azione politica di chi non trova nessuna forma normativa definitiva, soggetti le cui relazioni, escluse da quello che Butler chiama paradigma eterosessuale dominante, vengono escluse nella sfera del non umano fino alla melanconia.

Il lamento di Antigone era per Hegel l'emblema del puro e immediato rapporto tra sorella e fratello, un rapporto disinteressato perché privo di desiderio, grazie al quale ci può essere riconoscimento e quindi l'avanzamento della coscienza nel cammino verso lo Spirito Assoluto. Butler va oltre leggendo l'impossibilità del desiderio tra fratello e sorella come la base della legge della proibizione dell'incesto alla base della legge della parentela[74]. Poco più avanti Butler sottolinea la presenza di quello che a suo parere è un paradosso nella teoria hegeliana del riconoscimento: il riconoscimento, dato che l'autocoscienza è *desiderio* in generale, non può avvenire senza desiderio[75].

Al fine di evidenziare l'origine impura di Antigone e quindi l'impossibilità di incarnare l'ideale familiare, Butler va a scavare a fondo fino all'etimologia del suo nome: *anti-genos*,

[72] La traduzione inglese di D. Grene e R. Lattimore, *Sophocles I: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, University of Chicago Press, Chicago, 1991 a cui Butler si rifà, recita: «yes I confess: I will not deny my deed» J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 21.
[73] Cfr. J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 17.
[74] Cfr. J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., pp. 27-28.
[75] Cfr. F. W. G. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 263.

ovvero antigenerazione, concetto particolarmente evidente nel suo amore per il fratello che invece di portarla alla generazione la porta verso la morte.

Butler nel suo testo polemizza principalmente con la teoria strutturalista di Lévi-Strauss che sostiene l'esistenza di leggi, per quanto riguarda la parentela, universali e necessarie e naturalmente con lo sviluppo psicoanalitico di questa teoria di Jaques Lacan. Nel *Seminario VII, L'etica della psicoanalisi*,[76] Lacan legge la storia di Antigone come l'emblema del tabù dell'incesto, ovvero, secondo quanto diceva Lévi-Struass in *Le strutture elementari della parentela*, lo spartiacque tra natura e cultura. Appare ovvio il debito di Lacan nei confronti dell'antropologo quando il tabù dell'incesto viene da lui situato al confine della sfera del *simbolico*, che corrisponde, semplificando, con la sfera del linguaggio dell'uomo[77]. Antigone è per Lacan colei che ha cercato di forzare quel limite e il suo destino è stato inevitabile. Un destino già annunciato alla principessa tebana dal suo essere figlia incestuosa di Edipo. Il dubbio di Butler è se lo strutturalismo della parentela "può realmente avere effetto, non importa quanto efficacemente, senza generare e mantenere lo spettro della propria trasgressione"[78]. Critica che riprende quelle famose di Gayle Rubin, David M. Schneider, Pierre Clastres e Pierre Bourdieu. E forse ancora di più su questa critica ha pesato la formazione foucaultiana di Butler e in particolare la lettura de *La volontà di sapere*, testo in cui Foucault sottolineava la dimensione produttiva ed eccessiva delle regole dello strutturalismo, che, in fin dei conti, proibiva parte della sessualità o comunque la regolamentava.

Sia la concezione di Hegel che quella di Lacan rendono necessario l'annullamento dell'individuale, la differenza è che nello strutturalismo la contingenza del singolo viene trasformata nella necessità della norma che fonda il linguaggio. Quello che fa Butler va oltre la difesa della contingenza dell'individuo e delle regole della sua famiglia, è piuttosto una critica ad una necessità rappresentabile attraverso la sua ripetizione.

In Lacan non c'è l'opposizione Stato-famiglia che c'era in Hegel, ma è un conflitto interno al desiderio sia di Antigone che di Creonte. L'essere tra la vita e la morte (*entre-la-vie-e-la mort*) appartiene sia ad Antigone che a Creonte poiché la prima si affida alle leggi non scritte degli dei, e anche il secondo, dice Lacan, in qualche modo, si affida a leggi non scritte poiché il suo editto è proclamato a voce ed è arbitrario, anzi sfida le leggi

[76] Cfr. J. Lacan, *Seminario VII, L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 285-336.

[77] L'ordine simbolico di Lacan deriva come ho già accennato dallo strutturalismo di Lévi-Strauss per il quale la struttura della parentela, fondata sul tabù dell'incesto, non ha basi biologiche naturali, ma deriva dal complesso di rapporti linguistici in cui ogni parola ha uno e un solo significato ed è sempre legata ad altri termini, il problema forse è l'origine di questo sistema.

[78] J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 32.

dell'umano come gli imputa Emone. Nel destino dei protagonisti della tragedia, Lacan non vede un superamento dialettico perché l'ambiguità e il desiderio di entrambi possono solo portare alla morte. La divisione interna al personaggio è conseguente alla stessa definizione di ordine simbolico il quale crea una scissione (*Spaltung*) all'interno del soggetto come diretta conseguenza del linguaggio, scissione che ricorda quella tra natura e cultura data dal tabù dell'incesto come già menzionato. Antigone cerca di superare questa scissione, ma le sue leggi, in quanto non scritte, non appartengono all'ordine del linguaggio. La sua è quindi una sfida all'ordine simbolico, all'ordine del linguaggio, una sfida che conduce inevitabilmente alla morte. Ma è la maledizione che Edipo pronuncia nell'Edipo a Colono, le sue parole, che la portano a questo.

Secondo Lacan il limite insopportabile che porta Antigone alla morte è costitutivo del suo desiderio, ma "non sono proprio i limiti della parentela, registrati come intollerabilità del desiderio, che volgono il desiderio verso la morte?"[79].

La vicenda di Antigone si rivela paradossale nel momento in cui la sua contingenza, secondo Lacan, invece che mettere in discussione la legge non fa altro che confermarne l'universalità. Stesso paradosso che troviamo in Hegel nel momento in cui il suo discorso si sposta improvvisamente dalla singolarità del personaggio all'universalità della condizione di donna e sorella, quindi all'universalità delle leggi di parentela e di genere. Paradosso che emerge in modo ancor più manifesto quando una donna, elemento naturale, quindi inconsapevole, della realtà famigliare, affronta consapevolmente la legge della città, commettendo così il più puro dei crimini.

Bisogna forse interrogarsi e ripensare le forme di vivibilità all'interno del simbolico, questo non vuol dire sostenere banalmente che la perversione è necessaria alla legge, perché questo non sposta il confine tra natura e cultura e non lascia spazia aperti a nuove forme di organizzazione sociale e culturale. Il destino di Antigone, nel testo di Butler non è ineluttabile, non è la conferma della necessità della legge, perché nulla di Antigone permette di inferire a tale legge.

L'azione di Antigone viene nullificata. Da una parte Hegel la vede schiacciata dall'ineluttabile destino, dall'altra Lacan le prospetta quella che definisce la seconda morte, seconda perché definitiva.

In realtà è il linguaggio di Antigone più che l'azione a lasciare veramente il segno proclamando l'impossibilità della sua rappresentabilità. È Butler più di tutti a evidenziare questo tema spiegando che l'impossibilità della funzione rappresentativa di Antigone è

[79] *Ivi*, p. 77.

conseguente all'impossibilità di scindere le parole dalle azioni relative a queste. Per questo la legge quando si ripete, si cita, lo fa sempre in forma deviata, *aberrante*. Quest'ultimo termine rimanda ancora una volta a Lacan, in particolare al modo in cui le parole del padre istituiscono l'ordine del simbolico. Ma lo psicanalista francese non porta fino in fondo le conseguenze di questa trasmissione in forma aberrante. Butler sottolinea più volte l'ambiguità delle parole che hanno sempre bisogno di un'azione ripetuta per assumere il loro pieno significato. Questa caratteristica del linguaggio, quella che Butler chiama performatività, mette in dubbio il diretto controllo di Antigone sulle sue azioni, sempre a metà tra la parole di Edipo che incombono su di lei come una maledizione e il proprio desiderio nei confronti del fratello Polinice.

C'è una forza performativa esercitata da questa maledizione che fa accadere l'azione stessa che nomina, ma quando le parole vengono pronunciate prendono la forma del desiderio di coloro che esse nominano, desiderio che necessariamente che le fraintende.

Si capisce quindi che è la norma a creare l'aberrazione. Tuttavia non basta prenderne atto e subirla a favore dell'universalità delle leggi, come la perversione necessaria perché la legge funzioni come tale. Se così fosse avremmo delle relazioni fuori dalla norma, che tentano invece di esporre la loro rivendicazione.

Butler nelle ultime pagine del testo scrive: "la parentela strutturalista è forse la maledizione che piomba sulla teoria critica contemporanea quando questa cerca di affrontare la questione della normatività sessuale, della socialità e dello statuto della legge"[80]. Mentre lei cerca di spiegare che: "in natura non esiste una base definitiva per la struttura della famiglia monogama, eterosessuale e normativa […] essa non ha neppure una base di questo genere nel linguaggio"[81].

La sovversione che si insinua negli spazi lasciati aperti dalla ripetizione della norma, può prospettare delle nuove relazioni e posizioni che non sono rappresentabili. Come quella di Antigone, che non è alcun modo rappresentabile nella legge dello Stato.

Sono quindi gli atti linguistici di Antigone ad essere al centro dell'analisi butleriana, in Antigone il corpo e la parole, l'essere sessuato e l'atto linguistico del soggetto, producono il rivolgimento nella tragedia.

Antigone compie una quasi-confessione, termine che Foucault utilizza come *quasi-aveu* riferito all'eroe omerico Archiloco quando ammette indirettamente la sua colpa rifiutando il

[80] *Ivi*, pp. 89-90.
[81] *Ivi*, pp. 99-100.

giuramento[82]. E la filosofa americana sottolinea questa caratteristica della parzialità, dell'ambiguità che è propria anche della protagonista e, potremmo aggiungere, del soggetto. Ribadiamo l'ambiguità che sta nel comportarsi come un uomo violando la legge ma senza rivendicare un'identità di genere o identificarsi con la posizione del femminile, mantenendo così la propria duplicità, nella tradizione del soggetto queer butleriano.

Antigone, per poterla contestare, rimane all'interno della norma, accettando che la sua sia definita colpa, rivendicando il crimine che compie, è una "voce che entra nel linguaggio della legge per spezzarne i meccanismi univoci"[83].

La sovversione di una norma necessita di questa voce, del linguaggio, di un atto linguistico.

La quasi confessione di Antigone non è allora solo un'ammissione di colpa o la risposta all'interrogatorio ma ha una funzione performativa, la confessione nel linguaggio di Antigone non è un atto perlocutorio ma illocutorio[84]. É anche il compimento di una complessa performance, di un dramma nel suo senso etimologico. Antigone pronunciando quelle parole non descrive il fatto, ovvero l'aver sepolto suo fratello Polinice, ma ne completa la portata.

Il dramma mette in pratica un azione performativa il cui centro è proprio l'atto linguistico della confessione.

Caratteristica pregnante, già più volta sottolineata, è l'ambivalenza (del genere, del potere, del soggetto) che rimane in perpetua tensione. Proprio in questa tensione gli atti linguistici del soggetto si rivelano come atti di resistenza, gli unici possibili.

É qui che ritorna l'ambivalenza del assoggettamento/soggettivazione, dell'*agency* come pratica politica possibile al soggetto.

E quindi, riallacciandoci a Foucault, l'atto linguistico di Antigone non performa solo una relazione di potere, ma mette in atto una manifestazione di verità, confessando ciò che ha fatto e quindi dicendoci chi è.

Più chiaramente possiamo vedere in che modo questo è un atto di veridizione nell'Antigone presentata in *Undoing Gender* in cui la confessione è vista in chiave psicanalitica. Butler traccia qui una linea, potremmo dire un percorso genealogico, che va dalla confessione nella tardo-antichità, al cristianesimo, fino alla psicoanalisi, e questo grazie all'interpretazione foucaultiana del tema[85].

---

[82] M. Foucault, *Mal fare, dire il vero*, cit., p. 32.
[83] J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 94.
[84] *Ivi*, pp. 85-88.
[85] J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 193.

La confessione e la sua forza performativa sono qui pensate come forza di verità, una forza che trasforma il soggetto.
La questione qui vira anche sul tema della consapevolezza del soggetto e del rapporto tra chi confessa e colui al quale la confessione viene rivolta, riformulando, sul modello delineato da Foucault nei seminari di Lovanio, la relazione in termini di assoggettamento/soggettivazione, il soggetto prodotto attraverso l'atto di veridizione.
Il soggetto di cui qui si parla è un soggetto vulnerabile, vulnerabile al potere, alla norma, al lutto, all'ingiuria, ma che rivendica la propria vulnerabilità.
In particolare siamo qui interessati all'ingiuria, al momento in cui il discorso pubblico mette in atto l'assoggettamento e la violenza (verbale?).
L'*hate speech*, di cui abbiamo già parlato nei capitoli precedenti, non riguarda la vulnerabilità dell'individuo ma mette in atto una dinamica di assoggettamento attraverso l'insulto.
Queste parole ingiuriose fanno parte di una condotta verbale[86] che riguarda non la singola azione ma appunto la condotta di vita del soggetto attraverso cui il soggetto stesso viene interpellato. Proprio attraverso questa interpellazione paradossalmente riconosce il soggetto che può opporsi alla norma rivendicando quell'insulto.
In qualche modo quindi già in *Excitable Speech* la rivendicazione dell'insulto può essere intesa come un atto di veridizione, come dire il vero su sé stessi. La rivendicazione di Antigone, la confessione pubblica, la risignificazione sono tutti modi per mettere in discussione la norma.
Il soggetto attraverso l'atto linguistico, attraverso la confessione, costruisce sé stesso a partire dall'Altro, da quello che c'è fuori dal sé, sia pure una parola ingiuriosa.

3.7 *La confessione in TV*

Cominciamo ora a dare qualche coordinata per capire l'aspetto mediatico della questione. I casi di prostituzione a cui abbiamo accennato a inizio capitolo, hanno creato l'occasione per il proliferare di molte interviste televisive, principalmente all'interno di programmi come *talk show*, in cui le giovani donne protagoniste sono coinvolte, molte delle quali

[86] J. Butler, *Parole che provocano*, cit., p. 101.

identificate/si come *escort*. L'interesse nelle emozioni e nella vita privata di altre persone, famose o meno, è tipico della cultura contemporanea, come il bisogno di condividere emozioni e parlare di queste sia in privato che in pubblico[87].

Qualcuno l'ha definita addirittura come "confessional or therapeutic era"[88]. Questo sta ad indicare la tendenza ad enfatizzare i sentimenti dell'individuo, le rivelazioni intime e il linguaggio tipico della terapia psicanalitica.

Il ruolo dei media e dei programmi televisivi in particolare, come mezzo di confessione, è centrale, sempre più persone vogliono parlare in questa modalità.

Questo è legato inoltre alla preoccupazione del sé[89]. La televisione, puntualmente chiamata "macchina terapeutica"[90], è il mezzo con il quale questa autenticità del soggetto può essere mostrata.

Essere se stessi è un requisito fondamentale nelle relazioni sociali dell'età contemporanea, una società orientata attorno alle norme dell'individualità, della scelta, della responsabilità e del reinventarsi: il soggetto neoliberale viene calcolato su sé stesso e lavora su se stesso per migliorarsi[91].

Da vent'anni i reality in televisione hanno reinventato i monologhi del confessionale e i dialoghi che, con dovute varianti, diventano il palco per l'espressione emozionale e l'autorivelazione.

Come sostiene Rose, gli individui sono governati attraverso queste pratiche della costruzione del sé, spinti a essere coinvolti in queste tecniche di autoconoscimento e auto-esame per realizzare il loro vero sé.

Questo accade soprattutto ai giovani partecipanti ai reality che mirano all'autenticità e nel farlo sottolineano la propria posizione sociale, autenticità che si rivela centrale nella morale economica della persona e nel processo della costruzione della classe[92].

Questa confessione richiede un'Altro che può essere reale o virtuale. Questo Altro può essere il pubblico, è qualcuno che può capire, giudicare, punire accettare o perdonare chi

---

[87] D. Lupton, *The Emotional Self: A Sociocultural Exploration*, Sage, London, 1998.

[88] F. Furedi, *The Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain*, in «British Educational Research Journal»,Vol. 34, No. 1., 2004.

[89] A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Standford University Press, Standford, 1991.

[90] M. White M., "Television, Therapy and Social Subject; or The TV Therapy Machine", in J. Friedman (ed.) *Reality Squared, Televisual Discourse on the Real*, pp 313-21, New Brunswick, Rutjers University Press, 2002.

[91] P. Du Gay, *Consumption and Identity at Work*, SAGE, 1991.

[92] K. Allen e H. Mendick, *Celebrity culture and young people's aspirations: a resource for careers education?*, in «Jurnal of the National Institute for Career Education and Counselling», April 20015, Issue 34. Vedi anche K. Allen e H. Mendick, *Keep it Real? Social Class, Young People and Autenticity*, in «Reality TV in Socioloy», 43 (3), Sage, 2012, pp. 460-476.

parla e allo stesso tempo è lo specchio di chi siamo[93].

Mimi White[94] sottolinea che la confessione in televisione è diversa da quella religiosa o terapeutica perché cambia i classici confini tra pubblico e privato. Questa distinzione è ancora presente ma funzione in modo diverso. Ogni situazione è una combinazione di entrambe le sfere perché ogni storia è privata ma non può essere separata dalle norme pubbliche che agiscono sul soggetto. La volontà, la scelta e la decisone sono private, sono fatte dal soggetto, ma le performance sono pubbliche perché loro sottostanno a delle condizioni specifiche e a delle norme etico politiche di un regime che provvede alla "grammar of the citizen's conduct" [95].

Si può capire come i *reality* e i *talk show* funzionino come banco di prova per il soggetto e le identità sociali[96], come performative, permettendo alle persone giovani di posizionare se stesse rispetto all'Altro.

3.8 *La parola* escort *nel contesto italiano*

Iniziamo qui, prima dell'analisi delle trascrizioni, facendo qualche accenno al macrocontesto in cui viene usata la parola *escort* e specifichiamo prima di tutto la differenza con il termine prostituzione:

> Sex worker o prostitute nel senso più corretto e neutro del termine, sono le molte donne (e poi, sempre più a partire dagli anni settanta, anche persone trans e uomini) che si trovano ad offrire servizi sessuali agli uomini (e in misura piccolissima alle donne) in modo netto, trasparente e negoziato, che configura lo scambio come distinto e anzi in rottura con le categorie di "amante", "protetta" e così via. Per una prestazione negoziata e definita le (ed i) sex worker chiedono una retribuzione anticipata, in denaro o in beni materiali, ma in ogni caso non una promessa di "favori" e "appoggi"- non per esempio contratti, promozioni, esami universitari, posti in consiglio comunale, sostegno familiare e via dicendo. È per

[93] Besley T. e Peters M., *Subjectivity and Truth: Foucault, Education, and the Culture of Self*, Peter Lang, New-York, 2007.

[94] M. White, *op.cit.*, p. 118.

[95] C. Mouffe, *op.cit.*

[96] R.L. Rose e S.L. Wood, *Paradox and Consumption of Autenticity though Reality Television*, in «Journal of Consumer Research», V. 32, 2, 2005, p. 295.

questo tipo di scambio che la legge punisce e la società isola, come invece non necessariamente avviene con lo scambio di favori e appoggi in cambio di sesso.

D'altra parte la parola *escort* (originariamente escorting) indica:

> un tipo di prostituzione particolare, per così dire borghese, e in cui la (o il) sex worker è in grado di offrire non solo servizi in privato- di sesso, massaggi, conversazioni ecc.-, come è il caso di molti tipi di prostituzione, ma anche tipicamente, un servizio di accompagnamento in pubblico, per esempio al ristorante, a una festa, o in un club. In italiano corrente però il senso si è esteso a descrivere anche le giovani donne che forniscono servizi sessuali e accompagnamento a uomini politici e dirigenti in cambio non solo di remunerazione – senso originario della parola nell'industria del sesso- ma anche di posti di lavoro, raccomandazioni, in particolare nei media e nello spettacolo, e di rappresentanza politica, secondo una pratica diffusa di corruzione e abuso di potere della classe politica e dirigente italiana, che in realtà esula ampliamente dalle questioni legate alla prostituzione[97].

Si riferisce quindi generalmente allo scambio tra sesso e denaro/potere fatto da giovani donne, alcune delle quali rivendicano la possibilità di fare questo scambio, richiamando in qualche modo i movimenti di autodeterminazione delle femministe degli anni Settanta. Queste donne rivendicano il potere che il sesso conferisce loro: attraverso la seduzione, sfruttano la debolezza ritenuta stereotipicamente maschile di non saper rinunciare al sesso e identificano così la libertà sessuale con il libero mercato[98]. Questo avviene come risultato di un neoliberismo che ha prodotto una sovrapposizione tra la sfera dell'intimità e quella del mercato. Il corpo, in tutte le sue parti e le sue funzioni, è diventato merce.

Lo stesso corpo, in particolare quello femminile, viene spettacolarizzato ed erotizzato con lo scopo di spingere al consumo attraverso una simbolica coincidenza tra il consumo e il desiderio/piacere sessuale. Una delle conseguenze è la normalizzazione del commercio sessuale[99].

Da un lato quindi una nuova rivendicazione del proprio corpo da parte delle donne che include la possibilità della vendita di prestazioni sessuali, dall'altro il concetto di capitale erotico[100] come conseguenza del rapporto del neoliberalismo con il corpo. Nell'attuale

---

[97] G. Garofalo Geymonant, *Vendere e comprare sesso. Tra picere lavoro e prevaricazione*, il Mulino, Bologna, 2014, pp. 9-10.

[98] A. Gribaldo e G. Zapperi, *op. cit*.

[99] G. Brents e T. Sanders, *The Mainstreaming of the Sex industry: Economic Inclusion and Social Ambivalence*, in «Journal of Law & Society», 37, 1, 2010.

[100] C. Hakim, *Erotic Capital*, in «European Sociological Review», 2010, Vol. 26(5), 2010, pp. 499-518.

panorama italiano, all'interno del dibattito sulla mercificazione del corpo, si è aggiunta inoltre una parte che ha assunto tratti moralizzanti in cui la donna viene rappresentata come vittima e necessita dell'intervento dello Stato e dell'aiuto delle donne che ritengono di agire correttamente.

Questo dibattito è stato particolarmente vivace nel 2011, soprattutto da parte del movimento *Se non ora quando* e in seguito al documentario *Il corpo delle donne* di Lorella Zanardo[101] - una denuncia della mercificazione del corpo femminile nella cultura mediatica italiana. Non si può negare che la televisione italiana rappresenti le donne in posizione subordinata attraverso strumenti iconografici e simbolici consolidati quali la posizione nell'inquadratura, le luci, i testi, il tono di voce usato o addirittura il silenzio imposto. Ancora una volta la rappresentazione non è un fatto lontano dalla realtà ma qualcosa che la condiziona: se le donne vengono rappresentate come un gruppo subordinato e privo di potere anche nel contesto politico e sociale avranno meno potere. Per questo ogni critica a questo tipo di rappresentazione è più che legittima. Ma in questa critica, in particolare nei movimenti femministi che l'hanno portata avanti, emerge soprattutto un aspetto: la ricerca della *vera* donna. Secondo questa interpretazione i media non rappresenterebbero la *vera* donna che invece sarebbe quella che studia, lavora, ha una famiglia e si sacrifica. Premesso che qui si ritiene che in nessun caso, non solo quando riguarda le donne, la tv abbia come obbiettivo principale la rappresentazione del vero (nemmeno nei *reality* in cui i personaggi sono sì persone che non recitano ma sono evidentemente caricaturali), è un giudizio morale quello che indica come donne reali, vere donne, quelle che basano la loro vita quotidiana sull'etica del sacrificio in opposizione alle ragazze pettinate e truccate in tv. È quello che Valeria Ottonelli ha definito "femminismo moralista"[102], un femminismo che assume un atteggiamento censorio soprattutto nei confronti delle donne che non rispettano i loro canoni, vittime di un maschilismo che accettano passivamente. Questioni poste dall'appello di Concita de Gregorio sull'Unità o dall'appello in rete per la manifestazione del 13 febbraio 2011 di *Se non ora, quando*.

Proprio dall'analisi di un discorso fatto in questo contesto si vuole qui partire per evidenziare uno dei significati che assume la parola *escort.*

[101] L. Zanardo, *Il corpo delle donne*, Feltrinelli, Milano, 2010.
[102] V. Ottonelli, *La libertà delle donne. Contro il femminismo moralista*, Il melangolo, Genova, 2011.

Esempio 1a:

Trascrizione di un'intervista in piazza a una partecipante del movimento *Se non ora quando* il 13 Febbraio 2011.

Domanda: "Perché se non ora quando?"

Risposta: "Per dire basta a quest'idea delle donne, non necessariamente se una ragazza è carina è per forza anche una *escort*, anzi una puttana per dirla tutta".

Qui la parola *escort* viene immediatamente associata a puttana, non in quanto prostituta, e quindi consapevole lavoratrice del sesso, ma in senso denigratorio. Questo commento si inserisce in un contesto le cui premesse sono date dal seguente appello di Concita de Gregorio pubblicato sull'Unità.

Esempio 1b:

Concita De Gregorio, «L'Unità», 28 Settembre 2009.

"Sono sicura, so con certezza che la maggior parte delle donne italiane non è in fila per il *bunga bunga*. Sono certa che la prostituzione consapevole sia la scelta, se scelta a queste condizioni si può chiamare, di una minima minoranza. È dunque alle altre, a tutte le altre donne che mi rivolgo. È il momento di rispondere forte: dove siete, ragazze? Madri, nonne, figlie, nipoti, dove siete. Di destra o di sinistra che siate, povere o ricche, del Nord o del Sud, donne figlie di un tempo che altre donne prima di voi hanno reso ricco di possibilità uguale e libero, dove siete? È il momento di dire: "Ora basta".

Esempio 1c:

Il direttore de L'Unità Concita De Gregorio a dibattito con le colleghe di *Varesenews.*

"Molte donne fanno da autista per dieci-quindici anni scarrozzando i figli da un corso a un altro... non entusiasmerà tutte. I miei figli mi dicono: la domenica sei nervosissima perché stai troppo a casa. Mia madre lavorava, non ne ho mai sofferto. I modelli non sono solo Mamma Rosa o le *escort*. Ci sono altri tipi di donne, che non si relazionano solo su una funzione della vita, che hanno altri interessi".

Se si confrontano questi tre esempi, appartenenti allo stesso contesto, emerge proprio la contrapposizione tra la donna normale, indicata attraverso il grado di appartenenza in una famiglia (*es. 1b*: "madri, nonne, figlie, nipoti") e la *escort.* La citazione del termine *escort*

all'interno di questo contesto crea performativamente l'identità di una donna che vende il proprio corpo per il guadagno facile opposta invece a quella che deve destreggiarsi tra lavoro e famiglia (es 1c: "Mia madre lavorava, non ne ho mai sofferto"). "Ci sono altri tipi di donne" (es. 1c) è la frase che chiarifica più di tutte la divisione in due categorie in cui l'*escort* non è semplicemente un lavoro, ma diventa un'identità che comprende tutta una serie di caratteristiche che le si attribuiscono, prima di tutte quelle di essere subordinata all'uomo e al denaro.

Il secondo contesto riguarda invece, per così dire, la parte opposta:

Esempio 2a:
Trascrizione dell'intervista a Francesca D'Addario da Annozero 24/09/2009.
D: "Secondo te era maggioranza di *escort* o di veline?"
R: "Ma c'era un insieme... non capisco poi la differenza tra veline o *escort*, perché se una per far carriera in televisione o diventare una velina...(pausa) penso capisci cosa voglio dire... quindi alla fine non vedo la differenza, lui mi ha chiesto di andare in televisione e io gli ho detto che in quel momento non mi interessava".

Esempio 2b:
Trascrizione dell'intervista a Nadia Macrì da Annozero 20/01/2011
R: "Mi chiese che cosa faccio nella vita e io gli dissi: sono un'*escort*, e lui mi disse: no Nadia non dire queste cose per favore, quando esci da qua non dire queste cose"
D: "Quindi lui non sapeva che lei era una *escort*?"
R: "No! Eh vabbè... non lo sapeva penso... forse pensava... io gli dicessi sono una ragazza che voglio fare la velina che ne so... non so... cioè..."
D: "Ma lei..."
R: "Ma comunque... perché non lo sapeva? Alla fine lui paga"
D: "Ma lei ha chiuso con questo lavoro?"
R: "Sì"
D: "Non fa più la *escort*?"
R: "No, se capita sì, però non penso".

Entrambe le protagoniste delle interviste sono state coinvolte in tempi diversi nelle vicende riguardanti l'ex premier Silvio Berlusconi. In entrambi i casi le intervistate si mostrano consapevoli della propria scelta rivendicando il diritto di usare il proprio corpo per ottenere denaro e/o favori di altro genere. Il termine *escort* però non viene mai direttamente messo in relazione con la prostituzione, viene piuttosto affiancato al lavoro di velina che in qualche modo rende la mercificazione del corpo più legittima, legittimazione data anche dal fatto di apparire in tv.

La sovrapposizione tra velinismo, escortismo e prostituzione e l'attribuzione ad essi di determinati effetti sociali emerge chiaramente in queste parole. Le veline ("vallette televisive che si esibiscono in abiti succinti, in appositi stacchetti musicali e in qualche altro intervento di contorno"[103]) vivono una mercificazione del corpo non diversa da quella della *escort* e rappresentano uno dei modelli di carriera più ambito tra le giovani[104].

L'identificazione tra *escort* e velina indica che fare la velina e offrire prestazione sessuali è uguale nella misura in cui in entrambi i casi alla base c'è la seduzione e la scomparsa di ciò che separa corpo, sessualità e immagine e in cui l'illusione del sesso viene equiparata al sesso. Alcuni attribuiscono questo a un contesto culturale di *backlash* ovvero di una sorta di reazione al femminismo che viene portata avanti dagli anni Ottanta in Occidente[105]. In particolare in Italia, secondo Campani, questo si è tradotto nel contesto mediatico in una paradossale combinazione di immagini della donna tradizionale e libero commercio del corpo sostenuto da contenuti satirici e da riferimenti scherzosi a sfondo sessista.

Si è cercato qui di mostrare attraverso questi esempi come il termine *escort*, attraverso la sua ripetizione in due diversi contesti, costruisca due identità di genere diverse, una che rivendica la propria libertà di agire e una costruita negativamente in opposizione alle donne *normali*, che serve anche a rafforzare i valori di queste ultime. Entrambe funzionano all'interno della cornice eteronormativa. Ci sembra quindi di poter affermare che il termine *escort* abbia una valenza performativa, che tragga la sua forza dalla ripetizione, dalla citazione, ma anche dallo spostamento in diversi contesti. Ci sembra al momento ancora difficile parlare di risignificazione o di riappropriazione del termine per una decostruzione dell'identità come la intenderebbe Butler, tuttavia è una questione che rimane aperta.

---

[103] Dalla definizione di velina della *Treccani*. Nate con il programma televisivo *Striscia la notizia* il termine è ora esteso allo stesso tipo di ruolo (secondario) in altri programmi televisivi.

[104] Per un'interessante ricerca sul tema si veda R. Ghigi, *Nude ambizioni. Il velinismo secondo gli adolescenti*, in «Studi culturali», 3, il Mulino, Bologna, 2013, pp.431-455.

[105] S. Faludi, *Contrattacco*. *La guerra non dichiarata contro le donne*, Baldini-Castoldi, Milano, 1992.

La parola *escort* viene usata quindi in due diversi contesti, e proprio dallo spostamento di contesto trae la sua forza performativa. Attraverso questo meccanismo si sono create due identità di genere diverse, che sono di genere perché riguardano le donne e la loro sessualità e sono diverse perché proprio sul campo della sessualità avviene la negoziazione dell'identità. Da una parte l'assunzione e la rivendicazione di quest'identità, dall'altra la celebrazione della donna *reale* che si crea proprio attraverso la denigrazione della *escort*. Quest'insistenza sulla donna *reale*, *vera* in opposizione alla donna rappresentata dai media, ci è sembra interessante e a tratti ironica perché proprio quella donna che si vorrebbe reale e autentica altro non è che il contrappunto della *escort* che appare nelle trasmissioni televisive, da cui si definisce per contrasto. È anch'essa frutto di un *fare* il genere che lavora attraverso linguaggi sempre più complessi e stereotipi più variegati e per questo meno riconoscibili come tali e che ci danno l'illusione che ci sia ancora una differenza tra realtà e rappresentazione.

3.9 *Confessioni di una* escort

Dopo aver visto quindi che cosa significhi la parola *escort* e come è stata recentemente utilizzata nell'ambito mediatico italiano, procediamo qui con l'analisi di alcune interviste dove più chiaramente si mostrerà il dispositivo di confessione.

Le interviste qui analizzate sono per la maggior parte composte da qualche minuto di domande che cercano di appurare i fatti di cui si sta parlando. Segue un tempo, di solito maggiore, in cui le domande sono volte ad indagare la personalità della donna in questione.

L'esempio che segue è una trascrizione di un'intervista con Ruby, una delle donne più famose coinvolte nel caso. L'intervista avviene circa due anni dopo l'inizio del caso.

L'intervista è condotta da un uomo di circa 50 anni, un giornalista piuttosto rinomato. Ma non è solo questo a determinare la relazione di potere tra i due. Una più complessa gerarchia di potere si manifesta tra l'autorità e il confessore. Secondo quanto sostiene Nick Coundry "it is not even the authority of the host of the show or the audience that sanctions the confessions; rather the authority who requires the confession is the authority of television itself". Il set è una stanza scura. Il tono di voce dell'intervistatore è calmo e parla lentamente. Tutti gli elementi ci ricordano l'ambiente del confessionale e/o confidenziale.

Questa è la mia verità

D: "Quando è salita sulle scale del tribunale, la scorsa settimana, ha avuto un attimo di commozione vera, quando ha ricordato l'episodio della messa, è andata a messa col suo compagno, con suo marito, e con la bambina, con Sofia, e una donna le ha apostrofato.."

R: "L'ennesima persona, dopo c'è stato..."

D: "Speriamo.. guardando la bambina.. speriamo che non diventi come sua madre. L'ha ferita?"

R: "Si, abbastanza, credo che ferirebbe qualsiasi persona. Quello è un pezzo di me e non va toccato come non vado toccata neanche io, né giudicata fino a prova contraria, perché mi devono ancora sentire.."

D: "E perché lei alla domanda della nostra Francesca, che le chiese, se la ricorda no, se Sofia ti dicesse a diciasette anni voglio andare ad Arcore con uno pseudo Berlusconi, lei rispose: assolutamente no"

R: "Ma io se mia figlia vuole andare ad Arcore ci può anche andare ma spero che mia figlia non abbia bisogno di un aiuto da una persona come Berlusconi per quanto sia una brava persona"

D: "Non l'aiuto..alle feste di Arcore, non l'aiuto economico"

R: "Sarà una scelta di mia figlia"

Il titolo dell'intervista *Questa è la mia verità* risulta per noi emblematico. Ruby racconta la sua verità, lei vuole essere riconosciuta come lei si descrive nell'intervista, lei vuole essere il soggetto della storia, non l'oggetto. La verbalizzazione è il metodo principale attraverso il quale queste persone diventano visibili agli altri. Allo stesso tempo si può conoscere se stessi attraverso la verbalizzazione. Come Foucault aveva già sostenuto ne *La volontà di sapere*, la confessione aveva una relazione con la psicoanalisi. Oggigiorno possiamo trovare diversi esempi di questa verbalizzazione nei programmi televisivi. Ruby sembra davvero emozionalmente coinvolta. Furedi[106] collega quest'etica delle emozioni con quella che lui definisce cultura della terapia che è interessata alla mancanza di emozioni piuttosto che alle emozioni in sé. Le emozioni certamente sono collegate all'individuo, ma anche medicalizzate. Dall'altra parte in questo tipo di scandali politici, le emozioni sono anche qualcosa che può giustificare certe azioni, in opposizione al comportamento razionale. Quest'etica delle emozioni cambia i confini tra pubblico e privato, la vita privata di Ruby

[106] Furedi, *op. cit.*

diventa qualcosa che concerne lo spazio pubblico. Ruby non crede di avere un problema, ma il problema e il soggetto emergono attraverso l'atto di disvelamento che il soggetto è incoraggiato a fare. Questo corrisponde alla politica del pastorato e della confessione che abbiamo trattato precedentemente in questo capitolo. D'altra parte qui è l'intervistatore ad incoraggiare la confessione, la confessione è diretta da un altro che rappresenta la norma, ancora più evidente nella società dei media in cui si è guardati da un pubblico invisibile.

La parte dell'intervista che qui non è stata trascritta riassume gli eventi che sono stati brevemente esposti ad inizio capitolo.

Si è ritenuto qui importante ai fini della ricerca enfatizzare questa parte dove l'intervistatore, attraverso le sue domande, delinea un certo tipo di persona, un certo tipo di donna.

L'intervistatore comincia con una domanda riguardante un episodio che avvenne sulle scalinate di una Chiesa. Ruby è nata in Marocco, suo padre è Musulmano ma lei si è convertita qualche anno fa[107]. Come sostenuto da Foucault, la conversione del soggetto è una parte importante del dispositivo della confessione. Ora Ruby, che sta raccontando la verità, è cambiata, lei è cambiata così profondamente che ha anche cambiato religione. Naturalmente qui ha un peso importante anche la questione della *razza*, il fatto che una persona straniera, di origine marocchina, abbia cambiato religione, una religione che marca fortemente anche la sua nazionalità, rende questa conversione ancora più radicale.

Davanti alla Chiesa nel racconto di questo episodio c'è anche suo marito. L'intervistatore si riferisce a lui prima come “compagno” e poi come “marito”. In questo cambio di terminologia si sottolinea un altro cambiamento: lei adesso è una normale donna sposata che rispetta le consuetudine eteronormative.

Attraverso le domande che seguono l'intervistatore cerca di definire la sua maternità. Lui cerca di figurare quale tipo di madre possa essere una donna che solo due anni prima è stata coinvolta in un caso di prostituzione.

I termini utilizzati dall'intervistatore nell'ultima domanda, sottolineano la differenza tra prostituzione per necessità economica e prostituzione svolta per altri motivi, a significare il fatto che Ruby potrebbe eventualmente essere giustificata per quello che ha fatto solo nel caso in cui l'avesse fatto per stretta necessità economica. Si delinea qui anche una determinata idea relativa alla classe, ovvero che sia più abituale per una donna che non proviene da una classe medio-alta prostituirsi.

[107] Ruby rilasciò un'intervista due anni precedente a questa in cui sosteneva di essere scappata da casa sua perché suo padre non voleva che lei si convertisse al cattolicesimo. Il padre, d'altra parte, ha sempre negato questo fatto.

L'intervistatore è dominante e spesso interrompe la donna intervistata. Utilizza un tono paternalistico, è lui il pastore che perdona una giovane donna che ora rispetta i canoni del discorso dominante.
La donna intervistata non riesce a parlare molto, a causa delle continue interruzioni da parte dell'intervistatore, non sembra che lei riesca ad esprimersi come vorrebbe e che riesca a raccontare la sua verità. Eccetto forse nell'ultima frase in cui lei dice che il futuro comportamento si sua figlia sarà una scelta di sua figlia.
È l'unica frase ma è molto importante. Ci sembra che in questa intervista possiamo vedere i due lati della confessione. Da un lato c'è il dispositivo della confessione che definisce una certa identità di genere e un orientamento sessuale. Il soggetto è creato attraverso questo assoggettamento. Dall'altra parte la donna parla della propria volontà, parla della propria scelta. Questo è il momento in cui il soggetto parla e dice la verità su se stesso come un soggetto che autodetermina la propria identità di genere.

Il tema della necessità economica già sottolineato nella precedente trascrizione, emerge ripetutamente nella maggior parte delle interviste che sono state analizzate per questa ricerca. La seguente trascrizione è stata presa da un altro programma televisivo (messo in onda da un'emittente appartenente al gruppo Mediaset) e l'intervista ha luogo in un *set* completamente diverso.
L'intervista questa volta ha luogo all'aperto, al tavolino di un bar. È giorno e c'è molta luce, la situazione è amichevole e informale. L'intervistatrice è una giovane donna, sembra quasi coetanea dell'intervistata. Le circostanze amichevoli e informali favoriscono l'atto di disvelamento del soggetto, anche il fatto che l'intervistatrice abbia la stessa età e genere dell'intervistata può essere più efficace di una figura più distante e professionale. La persona intervistata è una delle giovani donne coinvolte nello scandalo delle feste di Arcore. È italiana e non era minorenne all'epoca dei fatti. La sua posizione sociale è molto diversa dalla persona protagonista della precedente intervista. Forse è per questa ragione che l'intervistatrice sembra non poter capire il suo comportamento. Non può capire come un'altra donna possa fare questa scelta senza una forte necessità economica. Questo risulta essere un tema tipico di quello che è stato da alcuni definito femminismo moralista italiano (di cui abbiamo accennato poco sopra e di cui le rappresentanti sono non a caso appartenenti a una classe sociale medio-alta) che si è manifestato con un movimento sviluppatosi proprio in risposta a questi fatti. A dispetto del tentativo di svolgere l'intervista in un ambiente amichevole l'impressione è invece quella di un tono giudicante.

Da una lato lo spettatore non può prendere le distanze dalla donna intervistata, riconoscerla, vedere il potere della trasformazione. Dall'altro lato lo spettatore può distanziarsi e sentirsi normale grazie al confronto con essa.

Trascrizione dell'intervista:

D: "Lei continuava ad andare a queste feste e continuava a vedere, da quello che capisco, spettacoli che la mettevano a disagio, no? Ma perché andava?"

R: "Andavo per arrivare al mio scopo, andavo..."

D: "Erano soldi o programmi?"

R: "...perché ho ricevuto una proposta lavorativa, come?"

D: "Programma televisivo, no?"

R: "Si si assolutamente, tant'è che io dieci volte sono andata ed è successo solo due volte che ho ricevuto dei soldi, per il resto, la terza volta, quando stava per succedere ed ero arrivata al culmine, ho detto "senti io prendere delle buste così a gratis non è che mi piaccia molto, preferisco dato che mi hai fatto una proposta lavorativa, preferisco che mi dai un lavoro, che mi guadagno il pane, cioè.."

D: "Lei in qualche modo però ha cercato di entrare in questo sistema che denuncia?"

R: "Si, ho cercato.."

D: "E dal di dentro..."

R: "Ma ho cercato di farlo perché volevo farlo per merito.. non perché..."

D: "Ma non le sembra strano che una ragazza per entrare a lavorare in televisione debba passare per le feste del premier? È normale secondo lei?"

R: "Guardi.. non lo so"

L'intervistatrice insiste, continua a fare domande riguardanti il perché lei abbia partecipato a queste feste nonostante sapesse già cosa succedeva in quelle situazioni. Lo chiede diverse volte, fino a quando l'intervistata *confessa* e nel farlo sembra confusa. All'inizio dell'intervista l'intervistata sembrava molto sicura di sé e delle scelte che ha compiuto, ma ora, dopo le numerose domande, dice di non sapere perché lo ha fatto.

Il proposito dell'intervistatrice sembra essere quello di forzarla a riconoscere la sua colpa. Nella confessione cristiana la conoscenza di se stessi è necessaria alla purificazione. Lo stato di peccatore era reso pubblico, non tanto per spiegare le sue colpe ma proprio per

presetarsi ed essere riconosciuto pubblicamente come peccatore[108]. Questa pratica è rimasta nella verbalizzazione fino al XVIII secolo, la differenza è che qui non c'è più una rinuncia del se ma la costruzione di un nuovo se.

Questa funzione dell'intervista in parte come narrazione collettiva ha anche una funzione performativa di costruire un soggetto come normale, che rifiuta gli eccessi (come le feste, gli abiti costosi...) come inautentici. Questi giudizi risultano centrali nella negoziazione del paradosso dell'identificazione delle giovani donne con l'intervistata perché da una parte non sono come lei e dall'altra rinforzano la loro identità come normale.

C'è anche qualcosa riguardo l'identità nazionale e l'appartenenza, la produzione collettiva di "italianità", come parte di un banale nazionalismo, un nazionalismo di tutti i giorni che incorpora abitudine della vita sociale. L'eccesso è rifiutato perché associato con una fama illegittima e provoca vergogna, anche perché la retorica della meritocrazia è molto importante nel contesto neoliberale. Si tratta inoltre anche di abiezione. attraverso questo processo le *escort* sono rifiutate e si costruisce così qualcosa fuori dall'umano e per opposizione la donna normale.

Quello che chiede il neoliberalismo è di migliorarsi, di trasformare se stessi attraverso i valori propri della classe media, da una parte c'è l'apparenza e lo stile di vita ma allo stesso tempo bisogna essere autentici e bisogna lavorare duramente per raggiungere i propri obiettivi. Forse questo risuta ancora più evidente nella costruzione della femminilità contemporanea, specialmente nella cosiddetta "celebrity culture". Il rischio associato nel adeguarsi a questa femminilità idealizzata neoliberista che richiede di essere belle e intelligenti, attraenti ma non in modo eccessivo.

Trascrizione dell'intervista:

D: "Quando lei andava alle feste ad Arcore lo diceva alla sua famiglia?"

R: "Certo la mia famiglia è sempre stata consapevole"

D: "E loro che le dicevano?"

[108]Foucault sottolinea che nel primo secolo D.C., due principali forme di disvelamento del sé emersero tra i primi cristiani: l'*exomologesis* e l'exagoreusis. Nonostante siano molto diverse tra loro, la prima è una forma drammatica mentre la seconda è in forma verbale, quello che hanno in comune è che il disvelamento del sé coinvolge la rinuncia di se stessi e della volontà. L'*exomologenesis* o riconoscimento del fatto era una pratica pubblica portata avanti fino al XV-XVI secolo, durante la quale i Cristiani mostravano se stressi attraverso il pubblico riconoscimento di se stessi sia come peccatori che come penitenti (M. Foucault, *Il governo dei viventi*, cit., p.41). Era una pratica pubblica, simbolica, rituale e teatrale ma non verbale. Invece l'exagoreusis, l'auto-esame, prende la forma di un esercizio verbale o preghiera. Era una verbalizzazione continua e analitica che si svolgeva attraverso la completa obbedienza ad un altro.

R: “Loro sapevano benissimo quello che accadeva”

D: “Ah, lei ha raccontato tutto?”

R: “Mmm.. Più o meno. Non a tutti però per esempio... beh certo.. che non... la mia famiglia grazie a dio non è una famiglia a cui posso nasconder le cose, la mia famiglia sa tutto di me”

D: “E non erano...”

R: “E nonostante tutto, lei dice, come mai allora non le hanno detto di non andare più? Ok, no, perché mi conoscono bene sanno che tipo sono io”

D: “mmm... e comunque non sembrava strano che comunque ecco lei oggi ha 27 anni, è comunque una ragazza, partecipasse...”

R: “Beh chiaramente a mia mamma non racconto proprio tutte le cose.. cioè sa che sono andata là”

Di nuovo qui l'intervistata inizia parlando in modo molto determinato, descrive una famiglia perfetta con cui è in ottimi rapporti e a cui può dire la verità. E ancora, dopo qualche domanda pressante, è spinta ad ammettere che la sua famiglia non sa tutto. Per l'intervistatrice è strano che una normale famiglia della classe media italiana permetta a sua figlia di essere coinvolta in un caso come questo. Ci sembra qui che la costruzione dell'identità di genere dell'intervistata avvenga qui attraverso l'intersezione con la classe e la razza. Lei è una donna bianca nata in Italia quindi l'intervistatrice da per assunto che, diversamente dalle altre donne straniere coinvolte nel caso, lei abbia una famiglia che le trasmette i valori in accordo con la sua posizione sociale.

La seguente trascrizione è presa da un programma televisivo andato in onda su di un canale della televisione pubblica. È un programma d'inchiesta sociale e politica considerato tradizionalmente di sinistra.
È una ricostruzione fatta con l'aiuto di un gruppo di attori, dell'indagine svolta dai Carabinieri di Roma su due ragazze di 14 e 15 anni che si prostituivano in un appartamento dei Parioli, considerato un quartiere benestante di Roma. Diverse decine di uomini adulti sono stati coinvolti nell'inchiesta.
All'inizio del programma il presentatore fa un breve riassunto dei fatti e dice che queste “ragazzine” si prostituivano “per entrare in una discoteca, per un *drink*, per fumare una canna, cioè praticamente per niente”. Durante la trasmissione le due minorenni continuano ad essere nominate come ragazzine in opposizione al termine *baby escort* utilizzato da gran

parte dei media e considerato offensivo dal presentatore di questo programma[109]. La ripetizione di entrambi questi termini performa una certa identità di genere.
Nella ricostruzione dei dialoghi tra le ragazze e la donna che interpreta il ruolo di procuratore ancora una volta emerge la volontà di indagare il soggetto e la volontà di avere una confessione, di forzare il soggetto ad ammettere cosa ha fatto e cos'è.

Trascrizione:
D: "Tu non mi vuoi dire cosa avete fatto per tanto tempo con molti uomini, perché?"
R: "Perché è inutile, lo sapete già"
D: "Si ma io mi sto domandando perché tu non vuoi dirlo"

Più volte la voce fuori campo sottolinea che la ragazza più giovane è più disponibile a parlare, che lei vuole veramente raccontare tutta la verità. Sembra così che il dispositivo di confessione funzioni meglio con lei che con l'altra ragazza.
Come suggerisce Murdock, questo genere di confessioni, in particolar modo riguardanti esperienze dolorose, sono basate sulla promessa di intimità e autenticità, così si suppone che le due ragazze siano realmente emotivamente coinvolte, per questa ragione ci sono una serie di domande riguardanti i loro sentimenti.
Come si è già sottolineato precedentemente, il ruolo della confessione come atto purificatorio e liberatorio per chi confessa è centrale nella formazione della soggettività.

Ancora emerge il tema del denaro e di quale motivazione economica le abbia spinte ad agire così. Tutte le persone coinvolte nel caso provengono dalla classe media. Le due ragazze studiano in un liceo considerato prestigioso e la maggior parte dei loro clienti sono persone ricche e conosciute nella capitale. Come abbiamo fatto notare nel secondo esempio, la classe e la razza sono elementi fondamentali nella costruzione del soggetto. Allo stesso tempo la classe e la razza permettono alle due ragazze di parlare in un certo modo, di avere diverse prospettive e diversi desideri.

R: "Noi vogliamo tanto e penso anche tutti gli adolescenti, soprattutto io e Aurora. Io voglio tutto, voglio la macchina... voglio tanti vestiti, e niente ho provato questo incontro"

[109] Recentemente è stata fatta una petizione indirizzata all'Ordine dei Giornalisti per chiedere che questo termine non venga più utilizzato dagli iscritti all'Albo. Le motivazioni addotte riguardano il fatto che il termine sposterebbe l'attenzione dai colpevoli alle vittime, trattandosi infatti di prostituzione minorile dal punto di vista legale questa infatti non può essere considerata una scelta dei minori.

D: e com'è successo?

[…] segue descrizione

La risposta a questa domanda è ricca di dettagli riguardanti gli atti sessuali compiuti, il prezzo per ciascuno di questi e la quantità. Probabilmente questi dettagli sono importanti ai fini dell'indagine, ma perché questo programma televisivo ha scelto di mostrarci tutti questi particolari? È qualcosa che ci ricorda la quantità di dettagli dell'auto-esame.

D: "Quante volte hai avuto rapporti sessuali con lui?"
R: "Non me lo ricordo, tendo a dimenticare queste cose"
D: "Cioè tu dici che ti sdoppi?"
R: "Sì, divento un'altra persona, cioè non penso a niente. Torno me stessa solo nel momento in cui entro in casa"

A questo punto il P.M. pone altre domande riguardanti gli atti sessuali e interpreta le risposte dell'interrogata come indizi di una possibile infermità mentale. Il Pubblico Ministero descrive la ragazza come una persona non razionale a causa della sua età e a causa dell'instabilità mentale. Anche questo è in qualche modo in relazione con la funzione della confessione nella giustizia e la condizione mentale dei criminali come Foucault ha sostenuto nelle lezioni tenute a Lovanio: se la Giustizia non può comprendere la volontà del soggetto allora è più facile identificare quest'ultimo come pazzo, come non razionale, come anormale. Nonostante questo, ad ogni modo, le due ragazze intervistate ripetono più volte che è stata una loro scelta e che non sono sicure del fatto che non lo rifarebbero ancora. Sembra così che autodeterminino la propria volontà.

Tutte queste confessioni possono essere interpretate come vere o come costruzioni mediatiche, o come il risultato di un'internalizzazione delle istruzioni date dai produttori dei programmi televisivi o come l'esperienza cumulativa delle convenzioni sulle identità di genere. Ma possono essere anche viste come il risultato di tutte le tecniche descritte da Foucault. Ci sembra che in queste interviste ci siano molte similitudini con quelle tecniche di confessione viste come tecnologie di potere volte alla costruzione del soggetto.
Sono stati individuati anche alcuni temi ricorrenti come l'importanza della famiglia tradizionale, la classe che determina o meno la necessità di prostituirsi, la necessità di

confessare e pentirsi, il bisogno di dire la verità e purificare così se stessi, la possibilità dell'infermità mentale in accordo con il discorso medico-legale.

Ma i dispositivi di potere hanno sempre una controparte, c'è sempre la possibilità di resistenza, specialmente che pensiamo le interviste alle *escort* nella prospettiva della performatività del linguaggio, possiamo dire che anche le loro parole performano il genere, non solo quelle dell'intervistatore, e che non solo confessano quello che hanno fatto ma in qualche modo, come aveva fatto Antigone, lo rivendicano nello spazio pubblico.

In questa prospettiva dire la verità su se stessi, la *parrhesia*, è costruire il genere con le proprie parole. Poiché non possiamo esistere come soggetti al di fuori delle relazioni di potere, poiché siamo sempre prodotti da queste dinamiche, ma non necessariamente rimaniamo soggiogati al discorso dominante. Ma, seguendo Butler, noi cerchiamo sempre il riconoscimento, noi siamo sempre soggetti vulnerabili e abbiamo sempre una relazione con l'Altro. Chi ascolta la persona che sta dicendo la verità?

Queste confessioni sembrano avere le stesse caratteristiche di quelle che Foucault descrive come tecnologie del sé. L'opportunità per la persona di dire la verità come scelta di libertà. Libertà come prerequisito dell'esercizio del potere e l'opposizione ad esso.

Come Pierre Riviere queste donne, accusate di atti scandalosi, non cercano scuse per quello che hanno fatto ma in certe risposte scelgono di raccontare la loro storia, raccontano di aver agito per propria scelta, dichiarano i loro desideri anche se questi non sono conformi alla norma.

CAPITOLO IV

LA COSTRUZIONE DELL'ETERONORMATIVITA' ATTRAVERSO L'INSULTO E ANALISI DI POSSIBILI RISIGNIFICAZIONI

Coloro che si propongono di codificare i significati delle parola
combattono una battaglia perduta, poiché le parole,
così come le idee e le cose che sono chiamate ad esprimere,
hanno una storia.
J. Scott

4.1 *Introduzione*

Il seguente capitolo sarà dedicato a capire che cosa sia l'eteronormatività e come questa norma agisca attraverso una forma particolare di linguaggio che è quella del linguaggio ingiurioso. Certamente abbiamo già avuto modo di esplorare questo tema dal punto di vista teorico nel secondo capitolo, ma in queste pagine cercheremo di entrare nello specifico esaminando l'uso di alcuni termini.

Cominceremo quindi qui di seguito riprendendo brevemente la nozione di eteronormatività per vedere poi come si sviluppa nel nostro caso specifico.

Abbiamo visto che è a partire dal saggio di Adrienne Rich *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*[1] che, soprattutto negli Stati Uniti, si comincia a riflettere più a fondo sull'impatto dell'eterosessualità normativa sulla vita degli stessi eterosessuali, anticipando attraverso il concetto di 'eterosessualità compulsiva' quello di eteronormatività. Questo saggio infatti parte da un'analisi di alcuni testi, primo tra tutti *La funzione materna* di

[1] A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in «Nuova DWF», n. 23-24, 1980, pp. 35-40.

Nancy Chodorow[2], per muovere una critica al femminismo tradizionale che avrebbe, fino a quel momento, trascurato le tematiche lesbiche, capaci invece di resistenza al sistema patriarcale fondato sull'imposizione dell'eterosessualità e sul riconoscimento di un'unica sessualità possibile.

In seguito Judith Butler delinea il concetto di matrice eterosessuale o eterosessualità obbligatoria, la quale si sviluppa all'interno di un pensiero che lavora su una logica binaria secondo cui viene imposta una sessualità normale, ovvero quella eterosessuale, per contrapposizione a quella omosessuale considerata anormale[3]. Non è difficile individuare ancora una volta l'influenza del pensiero foucaultiano, in particolare del primo volume della *Storia della sessualità*, *La volontà di sapere*, in cui Foucault mostra come la sessualità sia regolata da un dispositivo di sapere-potere, ovvero da un insieme di norme/leggi che agiscono in diversi ambiti (etico, medico, linguistico, giuridico) e regolano i rapporti dell'individuo all'interno della società. Queste si chiamano norme perché attraverso la ripetizione, la citazione, stabiliscono ciò che è normale e ciò che non lo è, o meglio: qualcosa è normale proprio in virtù di ciò che non lo è. Lo stesso dispositivo binario agisce anche sul sesso biologico, che viene immediatamente identificato con i due generi del maschile e del femminile. L'esistenza del maschile e del femminile sarebbe così all'origine del desiderio sessuale.

Butler invece rovescia i termini e pone l'eteronormatività come origine della relazione binaria all'interno della quale si crea la disparità di genere. L'eteronormatività quindi precede il patriarcato instaurando una dinamica di potere che impone un solo tipo di relazione tra sesso, genere e pratiche sessuali.

In questo quadro l'omosessualità, come altre eccezioni alla regola, sono funzionali a rafforzare la regola stessa. Per altre eccezioni alla regola si intendono modi di vivere la sessualità che pur rientrando nell'ambito dell'eterosessualità non ne rispettano i canoni.

In questo ragionamento quindi né i generi né tantomeno le relazioni tra loro e il desiderio sarebbero naturali ma costruiti. Sono performativi, ovvero il risultato di una serie di citazioni e di ripetizioni di atti che attraverso la loro reiterazione danno la parvenza di naturalità del genere. Nelle seguenti pagine il genere non sarà inteso semplicemente come maschile e femminile ma la definizione di un certo tipo di femminile.

L'insistenza sull'eteronormatività e su come questo sia una modalità di costruzione dei generi è qui funzionale alla comprensione di come questi, in particolare quello femminile,

[2] N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, trad. it. *La funzione materna: psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, Milano, La Tartaruga, 1991.
[3] J. Butler, *Gender Trouble*, cit., p. 30.

debbano essere costruiti in relazione alla coppia eterosessuale in cui c'è un solo tipo di femminilità possibile.

Come abbiamo già più volte sottolineato, un dispositivo fondamentale in questo senso è il linguaggio.

In quest'ottica si cercherà quindi di capire come il linguaggio costruisce il genere all'interno del sistema eteronormativo. In parte è un lavoro che abbiamo già svolto nello scorso capitolo con la parola *escort*, qui si prenderanno in analisi altre tre parole: *slut*, *queer*, *gender*, esaminate non dal punto di vista della rivendicazione di un singolo o usate all'interno di un dispositivo di confessione come abbiamo visto prima, ma analizzate con una prospettiva sociolinguistica.

La discussione prenderà avvio da una panoramica teoretica del fenomeno del contatto linguistico di cui il prestito e l'interferenza sono fenomeni particolarmente diffusi. Considerando qui il prestito come una sottocategoria dell'interferenza, si analizzerà in particolar modo il prestito lessicale o forestierismo come processo linguistico. Si proseguirà facendo una distinzione tra prestiti di necessità e prestiti di lusso, facendo attenzione anche alle problematiche che questa distinzione comporta.

La seconda parte della discussione si concentrerà quindi sull'analisi linguistica di tre forestierismi accolti di recente nella lingua italiana (seppur in diverso grado): *gender*, *queer* e *slut*. Contestualizzando questi tre termini all'interno dell'attuale panorama dei Gender e Queer Studies e allo stesso tempo lavorando sulla loro provenienza, si cercherà di capire se si tratta di prestiti di necessità o di lusso, e in base a quali fattori sociolinguistici. Obiettivo della discussione è mostrare come nei tre casi esposti alcuni fattori sociolinguistici siano determinanti nell'accoglienza del forestierismo, e in quali modalità, e come di conseguenza sia influenzata la percezione a livello culturale dei concetti che questi termini veicolano.

Particolare attenzione sarà rivolta all'insulto *slut*. La scelta di questa parola permetterà di dimostrare come l'eteronormatività non si costruisca solo per opposizione all'omosessualità ma anche dall'interno dell'eteronormatività stessa attraverso l'abiezione e l'insulto. Sarà inoltre l'occasione per prendere in considerazione il concetto di risignificazione a partire proprio dall'analisi dal movimento delle *SlutWalks*.

Da una parte quindi si prenderanno in considerazione i movimenti che dell'insulto e di una possibile risignificazione hanno fatto una strategia e dall'altro le conseguenze del loro "trasferimento" in Italia utilizzando il concetto di prestito linguistico.

Parallelamente si analizzerà il percorso che queste parole hanno avuto nel mondo

accademico, prima anglofono e poi Italiano, per capirne il funzionamento sempre attraverso paramentri sociolinguistici.
In entrambi i casi ancora una volta si faranno i conti con le teoria di Judith Butler in particolare riguardo alla performatività e alla possibilità di risignificazione.
Procediamo quindi nei prossimi paragrafi dando qualche coordinata teorica sui concetti che siamo intenzionati ad utilizzare per poi svilupparli nell'analisi delle tre parole scelte.

4.2 *La performatività dell'insulto legata al contesto*

Abbiamo già ribadito più volte il fatto che Butler, in molti suoi testi, in particolare a partire d a *Exitable Speech*, parli di performatività del linguaggio, ovvero di come determinate espressioni linguistiche abbiano il potere di realizzare il compimento di un atto nel momento in cui sono enunciate, anzi proprio attraverso la loro enunciazione. La ripetizione, la citazione di questi enunciati performativi costruiscono il maschile e il femminile eterosessuale, descrivendo il resto in termini di abiezione, di esclusione, principalmente attraverso epiteti dispregiativi.
Le parole delimitano uno spazio pubblico[4], creano un'identità che può vivere in questo spazio e mette gli altri nello *stanzino*.
Ciò che distingue un enunciato performativo è il fatto che non descrive semplicemente qualcosa, ma la compie. Affinché l'enunciato sia valido, felice, è necessario che sia pronunciato nel contesto adatto, in circostanze appropriate. Altra condizione è che l'enunciazione sia autentica. Entrano quindi in campo concetti come l'intenzione, la volontà e la comunicazione intesa come *uptake*, recezione dell'atto illocutorio da parte di chi ascolta[5]. Il fatto che le circostanze debbano essere appropriate è particolarmente importante perché questo significa che il contesto è fondamentale nel valutare la riuscita o meno del performativo, e in secondo luogo il contesto sembra diventare parte dell'atto, il quale non è quindi più responsabilità del singolo individuo.

[4] M. Pasquino, "Doing-Undoing Language. Corpo-linguaggio", in Pasquino M. e Plastina S. (a cura di), *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, Milano, Mimesis, pp. 15-40.
[5] C. Bianchi, *Atti linguistici e contesti: filosofia del linguaggio femminista*, cit.

Prima ancora di Butler e di tutti gli studi sviluppatisi dal pensiero di Austin, che vanno sotto il nome di *Speech Act Theory*, è Derrida, nel saggio *Firma evento contesto,* a dare una diversa lettura di questa teoria, concentrandosi proprio sul contesto[6]. Derrida cerca infatti di dimostrare che la forza di rottura con il contesto originario è la parte importante e innovativa del concetto di performatività. Quello che critica ad Austin è di non aver previsto la possibilità di prelievo e innesto citazionale di un segno al di là delle circostanze appropriate.

> Le analisi di Austin richiedono permanentemente un valore di contesto, e anzi di contesto determinabile esaustivamente, in via di diritto o teleologicamente; e la lunga lista di infelicità di vario tipo che possono affettare l'evento del performativo si riporta sempre ad un elemento di quello che Austin chiama il contesto totale. Uno di questi elementi essenziali – e non uno tra gli altri- resta classicamente la coscienza, la presenza cosciente dell'intenzione del soggetto parlante alla totalità del suo atto locutorio[7].

Il contesto descritto da Austin appare limitante perché implica un'intenzione chiara da parte di chi parla e di chi ascolta. Per Derrida ogni parola può essere citata anche in contesti non adatti, ed è questo ciò che è fondamentale nel linguaggio e ciò che chiama iterabilità del segno linguistico.

Proprio questo meccanismo dell'iterabilità permette a Butler di parlare di potenziale sovversivo del linguaggio, perché nella citazione, nella ripetizione, c'è la possibilità di un cambiamento di significato, di una risignificazione[8], concetto che sta alla base dei movimenti che stiamo per analizzare.

Ma prima ancora spiega come la ripetizione delle parole costruisca l'identità di genere. Tutto ciò che è normale, permesso e accettato nell'ambito del sesso è legato al linguaggio. Lo studio del linguaggio e della sessualità è legato indissolubilmente all'identità sessuale e di conseguenza al genere; la corrispondenza creata tra sesso, genere e desiderio attraverso le parole contribuisce alla costruzione sociale del desiderio erotico e dell'identità sessuale. La costruzione di sé come etero, gay, lesbica, bisessuale va inquadrata proprio all'interno di queste corrispondenze o mancate tali. Senza dubbio ogni incontro sessuale implica quello che in sociolinguistica si chiama atto di identità, ma un contributo determinante all'identità sessuale viene anche da tutta un'altra serie di atti verbali. La classificazione dei

[6] J. Derrida, *Firma evento contesto*, cit.
[7] J. Derrida, *Firma, evento, contesto*, cit., p. 413.
[8] J. Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, cit.

desideri sessuali produce delle categorie e le etichetta. La domanda centrale sulla relazione tra linguaggio e desiderio riguarda le pratiche semantiche attraverso le quali il desiderio viene verbalizzato. Il discorso sulla performatività del linguaggio è quindi legato indissolubilmente alla questione dell'identità e del genere[9].
L'interesse intorno a questo discorso probabilmente è dovuto al fatto che tra gli anni Ottanta e Novanta era diffusa una certa *identity politics*, termine con cui si intende il fatto che ci si identificasse con un particolare gruppo i cui membri avevano caratteristiche simili (esempi di questa politica si possono trovare già negli anni Sessanta nel movimento femminista e in quello omosessuale). Negli anni Novanta c'è poi stato un grande rilancio dei movimenti radicali che sottolineavano la comprensione delle diversità e il rispetto per le diverse identità uniche e irripetibili, il riferimento è principalmente al movimento *queer*. Per quanto riguarda gli studi sul linguaggio questo si traduce nella ricerca di come le identità siano costruite sia dell'esterno che all'interno di questi gruppi[10].

Ma che cos'è esattamente il contesto quando parliamo di linguaggio? Per rispondere a questa domanda si rende necessaria qui una precisazione sui concetti di gergo e comunità linguistica. Questo perché, se come abbiamo detto, la forza del performativo deriva proprio dalla sua decontestualizzazione, dalla rottura con il contesto precedente e dalla sua capacità di assumerne di nuovi, allora è necessario capire quali sono i confini di questi contesti.
Inoltre, presupposto teorico, è che l'iterazione verbale sia un processo sociale in cui gli enunciati dipendono da norme e aspettative socialmente riconosciute. Questo comporta che i fenomeni linguistici debbano essere analizzati alla luce del più ampio contesto sociale (a meno che non si scelga di analizzare un particolare corpus linguistico con un'analisi di tipo formale astratta dal contesto), se si pensa, come in questa ricerca, che il linguaggio sia formato e formi le norme di comportamento del contesto sociale oggetto dello studio.

Cominciamo allora dal gergo, riportando qui di seguito la definizione che ci da il Grande dizionario Italiano dell'Uso (Gradit):

> Gergo: Linguaggio fondato su trasformazioni convenzionali delle parole di una lingua o d'uno o più dialetti con inserzioni di elementi lessicali esotici o di un nuovo conio, usato da chi appartiene a determinati gruppi professionali, come ad es. girovaghi, o gruppi sociali,

[9] K. Hall e M. Bucholtz, *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*, Routladge, London-New York 1995.
[10] D. Cameron e D. Kulick, *Language and Sexuality*, cit.

come ad es. sette religiose o politiche, malviventi, carcerati, ecc., allo scopo di garantire l'identità di gruppo e di non farsi intendere da coloro che ne sono estranei| CO estens. modo di parlare allusivo, oscuro, enigmatico. 2 CO estens., modo speciale di usare una lingua tipico di certi ambienti o categorie: g. giovanile, studentesco, g. sindacale, burocratico, g. medico, filosofico DER. gergale, gergante, sottogergo COMP. Gergo afasia[11].

Per quanto concerne la letteratura italiana a riguardo possiamo affermare che il termine "linguaggio" non è più usato come sostituto di gergo, d'altra parte si usa "lingua"[12] o "trasformazione convenzionale"[13], o "una lingua convenzionale"[14], "varietà di lingua"[15], "varietà sociale"[16], "registro"[17], "lessico"[18], "travestimento linguistico"[19].

Abbiamo segnalato molteplici varianti poiché ognuna di queste si focalizza su aspetti diversi del gergo, anche se alcune non tengono conto degli aspetti più aggiornati che delineano il concetto. Questo non significa necessariamente solo la difficoltà di accordarsi su di una definizione condivisa, ma rappresenta la caratteristica del gergo come fenomeno di confine, anche dal punto di vista metodologico-disciplinare che varia dalla semantica, alla fonetica, alla pragmatica[20]. Per alcuni infatti si tratta di un linguaggio che si comporta come forma di comunicazione extralinguistica, per altri di una lingua e quindi di un sistema linguistico indipendente, per altri di trasformazione concentrata su singoli livelli linguistici facilmente distinguibili, per altri di forme comprensibili da chi non è parte del dato gruppo sociale perché varietà di lingua.

Negli ultimi anni la prevalenza d'uso è stata data all'accezione di "gergo" come contrapposto a "linguaggio specialistico".

In questo senso, e forse quello che si adatta di più a questa ricerca, riportiamo la definizione dal Vocabolario della Lingua Italiana della Treccani:

Gergo, (ant. gergone / er gone/) s.m. [dal fr. ant. jergon, jargon, in origine <<cinguettio>>] (pl. -ghi). -1. (ling.) a. Forma di linguaggio propria di un determinato gruppo sociale, usata

[11] Ideato, curato e diretto da Tullio De Mauro, *Il Grande dizionario italiano dell'uso-GRADIT*, UTET, Torino, 2000 p. 194.
[12] Dubois (a cura di), *Dizionario di linguistica*, Zanichelli, Milano, 1979.
[13] T. De Mauro, GRADIT, cit..
[14] G.L. Beccaria, *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica,* Einaudi, Milano, 1996.
[15] G. Berruto, *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
[16] A. Sobrero e A. Miglietta, *Introduzione alla linguistica italiana*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
[17] G. Sanga, "Il gergo e il rapporto lingua-classe", in G. Berruto (a cura di), *Fondamenti di sociolinguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1977.
[18] T. De Mauro, "Lessico dell'omosessualità", in R. Reim, L. Di Nola, A. Veneziani (a cura di), *Pratiche innominabili, violenza pubblica e privata contro gli omosessuali*, 1979.
[19] T. De Mauro, GRADIT, cit., 2000.
[20] M. Sanga, *op. cit*.

per non farsi capire da persone estranee al gruppo; il g. della malavita. b. Linguaggio tipico di determinati ambienti: g. burocratico, politico, studentesco. 2. (estens.) Parlare allusivo, indiretto, enigmatico: parlare in gergo[21].

Una delle considerazioni per noi di grande rilevanza che fa De Mauro riguardo all'uso e all'importanza del gergo è quella riguardante i prestiti linguistici (concetto che avremmo modo di approfondire tra poco). Secondo lo studioso infatti uno degli errori che spesso si compiono è quello di non considerare i forestierismi, in particolare quelli anglofoni, sia in ambito gergale che in quello comunitario. Si parla quindi di una scorrettezza di espressione nelle occasioni tematiche nelle quali l'orientamento sessuale e l'identità di genere passa dal linguaggio gergale a quello comunitario e viene utilizzato in modo improprio.
Anche il GRADIT individua tra le diverse caratteristiche[22] che definiscono il gergo quella della presenza di prestiti linguistici, ma anche, quella di avere come scopo la creazione, o la consolidazione, di un'identità di gruppo che si basa sulla differenziazione dal resto della comunità linguistica.
Proprio sulla questione della comunità linguistica si concentra allora un'alta definizione di gergo:

Lingua usata da una comunità, da un gruppo i cui membri hanno necessità di comunicare tra loro senza essere capiti da altri, oppure se ne servono per distinguersi; g. della malavita, g. carcerario, g. giovanile. 2 estens. Lingua che fa largo uso di termini settoriali scientifici, di mestieri, oppure linguaggio deformato, allusivo, poco comprensibile[23].

La questione del gergo quindi è legata al sistema linguistico, il quale è a sua volta caratterizzato dalla sistematicità, l'univocità e la spontaneità con cui il parlante comunica gergalmente e dall'inconsapevolezza di questo parlare.
Come ultime definizioni che si riveleranno poi importanti per la nostra analisi, segnaliamo qui di seguito quelle raccolte nella *Storia della lingua italiana* curata da Luca Serianni e Pietro Tifone, in particolare ci interessa la parte dedicata ai linguaggi settoriali nella quale lo specchio per l'individuazione del gergo è l'esistenza di un gruppo di utenti specifico che

[21] Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
[22] Citiamo qui di seguito per completezza le altre caratteristiche: la relazione con uno o più sistemi linguistici considerati contemporaneamente lingua e dialetto, la presenza di neologismi, la definizione di un parallelismo tra gergo e linguaggio specialistico che si differenziano a seconda della categorizzazione sociologica del gruppo dei parlanti, il parallelismo tra gergo e stile che si distinguono per la differenziazione derivata dall'ambiente e dalla categoria dei parlanti, la rottura tra l'ambiente e la categoria in cui si collocano i parlanti gergali.
[23] F. Sabatini e V. Coletti (a cura di), *Dizionario Italiano-DISC*, Giunti, Editore, Firenze, 2008.

fa in modo che ci sia un gergo utilizzato da un gruppo e incomprensibile a chi ne è al di fuori. Questo deriverebbe dalla necessità di rielaborazione del linguaggio rispondente alla funzione sociolinguistica del gergo come "controlingua" esprimente l'identità di una controcultura, di un gruppo alternativo o minoranza che si è formata all'interno della società. Questo gergo avrebbe quindi la funzione, anch'essa sociolinguistica di essere un segno di riconoscimento del gruppo stesso.
Nello stesso capitolo Marcato parla anche di come dei termini gergali possano integrarsi nella lingua (intesa come sistema linguistico), rilevando che questa integrazione avviene attraverso diverse modalità. Il gergo infatti ha trasmesso parole che si sono integrate facilmente e in breve tempo, in particolare attraverso l'utilizzo di media come cinema, televisione e quotidiani, fondamentali nel processo di degergalizzazione (il momento il cui un termine passa dall'essere gergale in un gruppo sociale ad essere utilizzato in una comunità linguistica viene definito semigergalità). Altrettanto importanti per la degergalizzazione risultano essere il contatto e l'imitazione.
Il fatto che il processo di degergalizzazione si porti a termine non significa necessariamente che questo termine perda il suo stato nel gruppo sociale, ovvero che non venga più utilizzato da quel gruppo per gli stessi propositi identificativi, d'altra parte per la nostra ricerca può essere letta come una delle condizioni necessarie per la risignificazione dei termini.

Spieghiamo in breve, anche perché concetto molto meno discusso di quello di gergo, cosa s'intende qui per comunità linguistica.
Dal *Dizionario di linguistica* curato da Beccaria riprendiamo alcuni cenni storici che servono a delineare meglio questo concetto. Sarebbe infatti inizialmente legato all'idea romantica di Stato-nazione di cui una delle caratteristiche è la biunivocità tra lingua e nazione. Si tratta però di un principio utopico per cui i linguisti hanno continuato a cercare un'altra definizione più realistica.
La comunità linguistica cominciò quindi con l'essere identificata con l'insieme di parlanti che si riconoscono in una certa lingua. Attraverso la sociolinguistica e con gli strumenti variazionisti è stato possibile analizzare aspetti della lingua i quali hanno mostrato che, partendo da presupposto che non ci sono lingue monolitiche, l'identificazione tra nazione e comunità linguistica non è possibile.
Dal punto di vista sociolinguistico si è conservata la nozione di comunità linguistica la perché ci permette di fare una distinzione di matrice sociologica tra i concetti di gruppo e

stato sociale ma nella prospettiva della doppia dialettica tra individuo e società e tra varietà e unità. A sua volta la varietà può essere intesa come varietà di codice o di repertorio.

Essendo quest'ultima la più comune

> Si dovrà consentire una pluralità di interpretazioni per il nostro concetto, da quella di "insieme di persone che condivide una varietà di una lingua" (interpretazione restrittiva), fino a quella di "insieme di persone che condivide un intero repertorio" (interpretazione più larga). È chiaro che i caratteri di coesione e di sentimento di appartenenza saranno maggiori in quest'ultimo caso, anche se in realtà anche la condivisione dei diversi codici di un repertorio linguistico non garantisce ancora una perfetta identità: assumono infatti a questo punto grande rilievo le diverse collocazioni repertoriali (ai livelli alto, medio, basso) dei codici.

Si rivela quindi essere importante non tanto l'appartenenza ad una nazione ma possedere un codice comune e ancora, utilizzare lo stesso codice ad ogni livello dell'attività sociale (lavoro, divertimento, sfera pubblica e privata). Allo stesso tempo è questo codice che deve rappresentare la coesione sociale della comunità e la sua identità.
Più in generale possiamo dire, riprendendo la definizione di Gumperz, che la comunità linguistica è

> Ogni aggregato umano caratterizzato da un'interazione regolare e frequente per mezzo di un insieme condiviso di segni verbali e distinto da altri aggregati simili a causa di differenze significative nell'uso del linguaggio[24].

Per ogni aggregato umano nel saggio di Gumperz s'intende ogni tipo di gruppo che si può formare all'interno della società, sia questa uno Stato-nazione o un gruppo che rappresenta una minoranza, ogni gruppo costituisce quindi un sistema linguistico che presuppone l'esistenza di relazioni regolari fra l'uso del linguaggio e la struttura sociale.

> Prima di poter giudicare l'intento sociale di un parlante dobbiamo sapere qualcosa circa le norme che definiscono l'appropriatezza delle alternative linguisticamente accettabili per particolari tipi di parlanti. Queste norme variano da sottogruppo a sottogruppo, e da un contesto sociale all'altro. Quando la relazione fra scelta linguistica e appropriatezza sociale

[24] J.J. Gumperz, "La comunità linguistica", in P.P. Giglioli e G. Fele (a cura di), *Linguaggio e contesto sociale*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 172.

possono essere formalizzate, è possibile raggruppare forme linguistiche rilevanti in dialetti, stili **gerghi** o altri linguaggi speciali distinti[25].

Cominciamo quindi qui a vedere più chiaramente la relazione tra comunità linguistica e gergo, ovvero come il secondo possa essere considerato una tipologia di comunità linguistica.
In particolare sempre in Gumpertz ci può essere utile anche il concetto di fedeltà linguistica:

> Si parla di fedeltà linguistica quando una varietà letteraria acquista prestigio come simbolo di un particolare gruppo nazionale o di un particolare movimento sociale. La fedeltà linguistica tende a unire classi sociali e gruppi locali diversi, i cui membri possono continuare a usare i propri vernacoli nell'ambito della famiglia. L'idioma letterario serve per la lettura e per l'interazione in pubblico e incorpora la tradizione culturale della nazione o di parte di essa. Si sceglie di usare tale idioma come simbolo della propria fedeltà a un più vasto insieme di ideali politici rispetto a quelli della famiglia o del gruppo di parentela.
> La fedeltà linguistica può diventare un problema politico in una società in via di modernizzazione quando minoranze socialmente isolate si mobilitano. Le loro richieste di una più stretta partecipazione politica sono spesso accompagnate da richieste per una riforma della lingua […] Quando un cambiamento sociale provoca la caduta delle strutture sociali tradizionali e la creazione di nuove, vengono a crollare anche le barriere linguistiche tra le varietà[26].

Risulta sempre più evidente quindi il ruolo dei fattori sociali nell'evoluzione linguistica, in particolare per quanto riguarda le variabili linguistiche più vicine alla struttura superficiale. Inoltre questo concetto di fedeltà linguistica può essere da noi tenuto in considerazione per spiegare in parte la volontà di risignificazione di un termine.
Come fa notare Labov, un particolare mutamento linguistico avviene solitamente all'interno di un singolo gruppo e, con il passare del tempo, la forma più nuova si diffonde in cerchi più larghi e ad altri gruppi[27], come vedremo in modo più dettagliato nelle

[25] *Idem*.
[26] *Ivi*, pp.181-182.
[27] "Gli indicatori linguistici, che presentano una distribuzione sociale ma non un cambiamento di stile, rappresentano i primi stadi di questo processo, mentre i contrassegni, che mostrano sia una stratificazione sociale sia una stratificazione stilistica, rappresentano lo sviluppo di una reazione sociale al mutamento e l'attribuzione di un valore sociale alle varianti considerate. Gli stereotipi, che hanno raggiunto un completo riconoscimento sociale, possono essere basati su mutamenti più antichi che possono essere ormai completati, oppure possono rappresentare opposizioni stabili di forme linguistiche sostenute da due gruppi antagonistici di valori sociali sottostanti". W. Labov, "Lo studio del linguaggio nel suo contesto sociale", in P.P. Giglioli e

prossime pagine essere accaduto ai termini da noi presi in analisi.
E ancora concordiamo con Bernstein quando afferma che il linguaggio è un insieme di regole alle quali tutti i codici sociolinguistici devono sottostare. Data questa premessa si deve anche considerare il fatto che quali di questi codici sociolingistici vengano realizzati dipende da un fattore culturale che agisce attraverso rapporti sociali in contesti specifici, come ad esempio vedremo meglio nel meccanismo del prestito linguistico. Quali codici sociolinguistici vengano scelti, in altre parole quale linguaggio si usa, rappresentano la dinamica del rapporto sociale, regolano il carattere degli scambi linguistici e delineano una gerarchia di relazioni tra i parlanti o gruppi di parlanti. La forma linguistica è quindi qui considerata come una conseguenza della forma sociale. Dato questo assunto, Bernstein ammette anche la possibilità che la forma linguistica stessa possa modificare a sua volta la struttura sociale da cui è stata generata, avvicinandosi così al concetto di performatività che noi qui stiamo trattando. Da qui pone questa domanda: "sotto quali condizioni una data forma linguistica si rende sufficientemente indipendente da suo legame con la struttura sociale da realizzare un sistema di significati che mirano a realtà alternative, a ordini alternativi negli affari umani?"[28] E naturalmente questa è una domanda a cui cercheremo di rispondere con l'analisi dei nostri *case studies*, e più in generale la domanda che ci poniamo quando pensiamo alle possibilità di risignificazione di un termine.
Nella sua analisi Bernstein utilizza anche il concetto di socializzazione, ovvero quel processo secondo il quale un bambino acquista un'identità culturale specifica e attraverso cui un'entità biologica diventa un essere culturalmente specifico, è un mezzo per controllare la struttura sociale[29]. Notiamo in questo concetto ancora una volta delle affinità con il concetto di performatività per come qui lo si intende. L'identità culturale a cui Bernstein si riferisce è per noi l'identità di genere, e nel fatto che individui in questo processo una modalità di controllo della società è per noi un riferimento all'eteronormatività. Naturalmente una delle modalità con cui avviene questo processo di socializzazione è il linguaggio.

Emerge quindi anche da queste definizioni che il linguaggio definisce per inclusione ed esclusione, dall'interno e dall'esterno di questi gruppi che si riconoscono in una certa identità sessuale, significa che lavora anche nello spazio, in particolare nello spazio

G. Fele (a cura di), *Linguaggio e contesto sociale*, cit., p. 222.
[28] B. Bernstein, "Classe sociale, linguaggio e socializzazione", in in P.P. Giglioli e G. Fele (a cura di), *Linguaggio e contesto sociale*, cit., p. 236.
[29] *Ivi*, p. 240.

pubblico, formando identità individuali e collettive, attraverso la narrazione pubblica della nostra vita. Il raccontarsi, il dar conto di sé, l'*accountability* funziona all'interno di una struttura di formazione del soggetto di assoggettamento, cioè, come fa notare Butler[30], di un soggetto che è tale in quanto assoggettato alle norme. Nonostante questo rimane un margine per l'azione del soggetto, o meglio per l'*agency.* Margine che si ritaglia proprio all'interno della citazione della norma, tra una ripetizione e l'altra. La narrazione che il soggetto fa di se stesso risponde a una domanda, a un'interpellazione[31], meccanismo per il quale è il linguaggio ad attuare la subordinazione del soggetto attraverso la voce dell'autorità che richiama l'individuo.

È una domanda a cui il soggetto risponde ripetutamente, tante volte quante sono necessarie per normalizzare la sua identità.

È il linguaggio quindi a rendere intellegibile il soggetto, che diviene tale attraverso l'enunciazione e viene riconosciuto dagli altri per mezzo di questa. Questo significa che per essere un soggetto bisogna nominarsi ed essere nominati attraverso un procedimento di continue negoziazioni linguistiche. La lotta per il riconoscimento che il soggetto ingaggia costantemente è un problema vitale per chi si trova escluso, nel senso che il prezzo da pagare per il non riconoscimento è ciò che Butler[32] definisce una vita invivibile.

Il concetto di riconoscimento fa chiaramente riferimento alla teoria hegeliana esposta nella *Fenomenologia dello Spirito*, come la lotta per il riconoscimento ricorda quella tra il servo e il padrone. Secondo questa prospettiva il divenire umano è una formazione del soggetto che avviene all'interno di schemi che determinano il suo riconoscimento o meno.

La teoria hegeliana è in questo caso funzionale a comprendere il riconoscimento come una lotta costante e non come la rivendicazione di un diritto naturale che precederebbe la società e le sue leggi. Fondamentale è la presenza dell'Altro, che si pone davanti a noi in una dialettica continua.

C'è un duplice movimento che si può vedere soprattutto se si guarda la produzione butleriana nella sua complessità e interezza: se prima di *Vite precarie*, ovvero il testo sugli avvenimenti legati all'11 settembre erano i soggetti a rivendicare la loro identità, i corpi

[30] J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, cit.

[31] Il concetto di interpellazione è delineato da Althusser nel saggio *Ideologia e apparati ideologici di stato*, Dedalo, Bari, 1995. Il celebre esempio riguarda un poliziotto che richiama un passante per la strada, il quale si gira al richiamo e riconosce se stesso come colui che viene chiamato. Attraverso l'interpellazione quindi si produce discorsivamente il soggetto sociale che accetta la subordinazione e la normalizzazione. In *La vita psichica del potere*, Butler poi si chiede perché quel soggetto si volta e si interroga sulla possibilità di una teoria della coscienza, intesa come l'operazione psichica di una norma regolativa, per comprendere più a fondo come agisce questo potere.

[32] J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, cit.

che affermavano di contare, da quel testo in poi sarà l'Altro che avrà il dovere di riconoscerci[33].

4.3 *I prestiti linguistici*

L'ultima nozione che ci è necessaria prima di affrontare l'analisi dei *case studies* è quella di prestito linguistico, che è legata alle precedenti nozioni di gergo e comunità linguistica proprio perché grazie alla definizione di quei confini si può parlare di prestito.
Nell'italiano di oggi ci sono molti prestiti linguistici provenienti da altre lingue, da altre comunità linguistiche, tra tutte risulta prevalente l'inglese. Quella che Sobrero definisce *internazionalizzazione*[34] delle lingue deriva dal contatto sempre più massiccio tra le diverse culture e lingue in particolar modo nell'ambito della scienza e della tecnica e, seguendo questa teoria, la lingua da cui prendiamo più prestiti è quella di una nazione considerata all'avanguardia in questi campi.
Ma i prestiti naturalmente non riguardano solo questi ambiti. I prestiti che in questo capitolo verranno presi in considerazione sono di altra natura e derivano dall'ambito accademico e/o dell'attivismo (l'importanza di questo e/o verrà poi evidenziata) e nella nostra lingua vengono riproposti negli stessi ambiti ma anche in contesti più *mainstream*.
Le tre parole qui analizzate saranno: *gender*, *queer* e *slut*.
La scelta di questi termini è in parte dettata dal fatto che sono diventati termini molto comuni, in particolare "gender" nell'ultimo anno è diventato molto diffuso conseguentemente alla discussione sulla cosiddetta "ideologia del gender". Inoltre derivano tutti dallo stesso linguaggio settoriale.

Lo scopo di questa indagine è capire, partendo dal concetto di prestito linguistico e dalla sua distinzione tra prestito di necessità e prestito di lusso, il percorso che hanno fatto queste parole all'interno della nostra lingua e come questo percorso sia stato dettato da fenomeni sociolinguistici e quali siano stati. L'analisi del modo in cui questi forestierismi sono stati introdotti ci interessa qui tanto quanto il perché.

[33] C. Lo Iacono, *Parole che contano: Vulnerabilità, narratività e obbligazione in Judith Butler*, in «Consecutio temporum», vol. 3, n. 5, 2013.
[34] Sobrero, Alberto A., "Lingue speciali", in *Introduzione all'italiano contemporaneo, la variazione e gli usi*, Sobrero Alberto A. (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1993.

Obiettivo finale dell'articolo è mostrare come la scelta di usare i termini in inglese o nella loro traduzione italiana abbia un effetto sul loro impatto socio politico, in alcuni casi sarà fondamentale anche tenere presente il concetto di gergo e comunità linguistica per capire come la degergalizzazione o l'uscita da una comunità linguistica abbiano effetto sulla risignificazione del termine, ovvero come il gergo e la comunità linguistica possano essere considerati contesti.

Un'analisi della storia di queste parole, sostenuta dalla teoria della performatività del linguaggio e della possibilità di risignificazione dei termini mostrerà come di volta in volta la scelta di usare il termine in italiano o in inglese ne aumenti o ne diminuisca la forza, o quantomeno comporti un impatto comunicativo diverso.

Il capitolo da qui in poi sarà quindi così strutturato: si inizierà dalla spiegazione di che cos'è un prestito linguistico e quali sono le distinzioni all'interno di questo concetto, prendendo in rassegna le teorie dei principali linguisti a riguardo. Si procederà poi nell'analisi dei termini *gender*, *queer*, *slut* delineandone brevemente la storia e inserendole nel contesto contemporaneo e prendendo in considerazione i movimenti e le teorie in cui sono stati protagonisti.

Iniziamo qui da una breve panoramica teoretica riguardante il fenomeno del contatto linguistico di cui il prestito e l'interferenza sono fenomeni particolarmente diffusi.

Il contatto tra culture e, quindi lingue, diverse, dà il via al fenomeno del prestito linguistico la cui importanza è riscontrabile nell'arricchimento culturale di cui beneficiano i popoli protagonisti dello scambio.

"Il fenomeno del prestito, comune a tutte le lingue, è dovuto a fattori extralinguistici: il contatto tra lingue diverse si può avere per contiguità territoriale o in seguito a movimenti demografici, a eventi politici, a scambi economici, a rapporti culturali [...]"[35]

Per contatto tra lingue si intende una sovrapposizione di diversi codici nell'atto linguistico individuale, altrimenti detto interferenza, che si può classificare in diverse tipologie.

Secondo la classificazione di Bloomfield si tratta di *cultural borrowing*, ovvero di una comunità su un'altra (se invece il contatto avviene all'interno della stessa comunità si parla di *intimate borrowings*) e incidono quasi esclusivamente sul patrimonio lessicale.

Alcuni considerano il prestito una sottocategoria dell'interferenza, ad ogni modo dare una definizione di prestito linguistico[36] non è semplice poiché non esiste una definizione

[35] P. D'Achille, *L'italiano contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 66.

[36] Generalmente, e in modo particolare in questo testo, con prestito linguistico ci riferiamo al prestito lessicale, che è il più frequente, il più evidente e il più noto ai parlanti. Gli altri tipi di prestiti di natura

univoca dato che il prestito non indica un concetto unitario ma una tipologia di fenomeni linguistici.

Per cominciare qui a dare una definizione possiamo dire che il prestito linguistico, detto anche adattamento o forestierismo, è un termine che viene utilizzato nell'ambito della sociolinguistica ed è il prodotto nella lingua replica (nel nostro caso l'italiano) di un'imitazione pedissequa di un termine preso dalla lingua modello (nel nostro caso l'inglese).

Secondo Dardano[37] e D'Achille[38], un prestito linguistico è una parola presa da un'altra lingua.

Seguendo ancora Dardano possiamo dire che le parole prese da noi in esame sono prestiti non integrati[39] perché rimangono nella loro forma originaria anche dopo il contatto linguistico.

La maggior parte dei prestiti lessicali sono sostantivi[40], grazie alla facilità con cui possono essere usati in quanto designano oggetti e nozioni.

Collocandoci in una prospettiva saussuriana, possiamo dire con Deroy che la lingua è un sistema in continua evoluzione che di volta in volta ristabilisce il suo equilibrio interno[41]

Al di fuori del prestito in termini tecnici, il prestito perde i connotati caratterizzanti il modello in quanto opposto ad altri termini concorrenti, viceversa può aggiungerne di nuovi.

La concorrenza si stabilisce tra il neologismo e uno dei termini già presenti nel sistema. Essa si può evolvere in due direzioni: verso la sostituzione o verso l'abbandono del termine. Un'altra possibilità è la cosiddetta neutralizzazione di termini quasi sinonimi, quando nella sostituzione di un lessema prevale uno die più significati che la parola possedeva.

Una terza variante si realizza nella polarizzazione semantica, quando la concorrenza tra un termine straniero e indigeno si stabilizza con ripartizione funzionale nell'area semantica[42].

---

fonetica, morfologica, grammaticale, sintattica e semantica, si sviluppano successivamente (eventualmente) e con un processo più lungo.

[37] Cfr. M. Dardano, *Nuovo manualetto di linguistica italiana*, Zanichelli, Bologna, 2005.

[38] P. D'Achille, *L'italiano contemporaneo*, cit.

[39] Graffi e Scalise parlano in questo caso di prestiti adattati e prestiti non adattati. Cfr. G.,Graffi e S. Scalise, *Le lingue e il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, Il Mulino, Bologna, 2002.

[40] Oggetto del prestito deve essere un'unità significativa: lessema, nesso semanticamente unitario, parola frase, nessi più complessi. Unità di rango inferiore, prive di autonomia semantica, non possono essere oggetto di prestito, ma solo di fenomeni di induzione.

[41] L. Deroy, *L'emprunt linguistique*, Les Belles Lettres, Pais, 1956.

[42] Cfr. R. Giusmani, *Saggi sull'interferenza linguistica*, Le lettere, Firenze, 1986.

Ma perché si verificano questi prestiti?

Nello studio compiuto da Zolli[43] riguardante la storia delle parole straniere introdotte nella lingua italiana, il prestito è considerato un arricchimento dovuto a fattori extralinguistici come ad esempio rapporti culturali scambi economici, invasioni militari. Ne consegue secondo il suo ragionamento che tanto quanto più stretti saranno i contatti tra le popolazioni parlanti quelle lingue tanto maggiore sarà la quantità di prestiti linguistici. Aggiunge inoltre che "il fenomeno sia strettamente legato alla superiorità di un popolo in un determinato campo"[44].

Ma già prima di lui Wind aveva sostenuto che lo sviluppo del lessico andasse di pari passo con la civilizzazione di un popolo. Individuava così nel prestito la maggiore espressione di innovazione concettuale che nasceva dalla necessità dei parlanti, fattore determinante nella spinta a questo fenomeno è il prestigio culturale. Concetto quest'ultimo introdotto già da Ascoli e poi rimasto presente in gran parte dei linguisti. Sempre secondo Wind i contatti tra popoli che ottengono maggiori risultati, o meglio più prestiti, sono quelli favoriti da movimenti sociali, economici e politici grazie alle frequenti relazione che si instaurano tra i parlanti consapevoli del contatto linguistico. L'adozione definitiva, ovvero il fatto che un prestito diventi tale dopo molti impieghi isolati, invece è dettata da fattoti psicologici. Il prestito diventerà parte integrante della lingua modello nel momento in cui il termine diventerà di uso comune[45].

In tempi molto più recenti Guilbert affronta questo tema con uno studio riguardante la lingua francese. Il focus è su l'integrazione del prestito all'interno del sistema linguistico che lo assorbe e su quali siano i fattori sociolinguistici che lo permettono. Nella sua ricerca un ruolo fondamentale lo giocano la storia e la politica contemporanea[46].

Il parlante che utillizza un prestito linguistico, nella visione di Guilbert, non crea nulla di nuovo ma si limita ad adottare un nuovo termine nella sua ripetizione. L'integrazione di un termine, che quindi non viene più percepito come forestierismo[47], dipende anche da processi fonologici, morfo-sintattici e semantici.

---

[43] P. Zolli, *Le parole straniere*, Zanichelli, Bologna 1976.
[44] P. Zolli, *Le parole straniere*, cit., p. 1.
[45] B. H. Wind, *Mots Italiens introduits au XVI siècle*, Kluwer, Deventer, 1928.
[46] L. Guilbert, *La créativité lexicale*, Larousse, Paris, 1975, pp. 88-101.
[47] Giulbert inoltre stabilisce anche un'altra ripartizione tra prestito, xenismo e peregrinismo. Questi tre termini indicano prograssivamente il diverso grado del prestito linguistico nella lingua modello.

Per ultimo sull'argomento citiamo brevemente Gusmani, il quale a sua volta fa riferimento al lavoro intrapreso da Malikiel e Lehmann[48], i quali distinguono tra cause singole e multiple del mutamento linguistico, tra fattori primari e secondari, ma la cosa forse più interessante è l'importanza data alla consapevolezza e alla volontarietà dei parlanti, trattando così della partecipazione attiva dei parlati al cambiamento della loro lingua, ed è questo anche al centro del lavoro di Gusmani.
Secondo lo studioso è l'interferenza che sta alla base del prestito lessicale. L'interferenza è un atto di *parole* che si attua solo nell'atto linguistico individuale, durante questo atto la parola viene utilizzata come segno grazie alla sua autonomia e individualità. Se parlante può prendere questi segni da un codice lessicale diverso da quello consueto, d'altra parte anche l'ascoltatore può riconoscerne la forma e il significato, questa la ragione per cui un prestito lessicale si diffonde a livello individuale. Il prestito non è sentito come estraneo da chi ne fa uso, al contrario è una scelta volontaria determinata dal fatto che quella è la parola sentita come più adatta nell'esprimersi.
Nell'analisi di Gusmani, ma anche più in generale nelle altre prospettive finora analizzate, i l prestito linguistico è il risultato di un processo i cui fattori concorrenti sono: influssi stranieri, spinte assimilatrici del sistema linguistico interessato nell'interferenza e scelte operate dal parlante.

4.4 *Lusso o necessità?*

Riprendiamo questa distinzione che sarà importante per l'analisi dei termini qui presi in considerazione a partire nuovamente da Wind. Secondo il linguista i termini classificati come "emprunts de necessité" (in base alla terminologia di Tappolet), indicano oggetti nuovi e sono generalmente termini tecnici. Altri termini, pur indicando idee e concetti nuovi, trascorrono un periodo intermedio in cui convivono con altri termini che sono sinonimi, e poi se ne differenziano sul piano semantico. In questo caso si tratterebbe allora di "emprunts de commodité", dovuto alla tendenza della lingua al minimo sforzo[49].

[48] Sono rappresentanti della cosiddetta linguistica strutturale diacronica. Cfr. W. P. Lehmann, e Malkien, *Directions for Historical Linguistics. A symposium*, University of Texas Press, Austin and London, 1968, pp. 27-41.
[49] B. H. Wind, *Mots Italiens introduits au XVI siècle*, cit., pp. 24-26.

Similmente Deroy compie una distinzione simile indicata come “prestito di necessità” e “prestito di lusso”. Questa distinzione di basa sul fatto che il prestito linguistico viene pensato come causato da uno stato di bisogno, ovvero si prende in prestito ciò che manca. Secondo questo principio il prestito di necessità è individuabile più facilmente e indica la ricezione di un oggetto o di un concetto nuovi accompagnati dalla parola proveniente dalla lingua madre che li designa. I prestiti di lusso invece, deriverebbero al contrario da ragioni psicologiche e non da necessità, infatti ci nella lingua modello ci sarebbe già una parola da poter usare al posto del prestito e si sovrappongono a questa in maniera mutevole.
Una classificazione minore sempre identificata da Deroy è quella tra “prestito di senso” e il “calco”. In particolare il primo, detto anche “prestito semantico” riguarda il livello superficiale del sistema linguistico poiché non produce una forma nuova e appare come un'evoluzione semantica della lingua e consiste nel prendere da una lingua straniera nuovi significati che si aggiungono a quelli già esistenti. Il “calco” invece, anche detto “prestito per traduzione”, produce un termine nuovo creando un equivalente indigeno sulla base del materiale già esistente nel sistema linguistico.
Il prestito deriverebbe quindi dalla necessità di utilizzare nuove parole per nuove idee, od oggetti.
In questa particolare indagine è fondamentale considerare il prestito come un fenomeno linguistico nato dal contatto tra due popoli e di cui una delle cause fondamentali è il concetto di mutuazione dovuta al prestigio di una cultura rispetto ad un'altra.
Cominciamo quindi qui di seguito l'analisi dei tre termini precedentemente annunciati usando come coordinate da una parte i concetti di prestiti di lusso e di necessità e dall'altra la teoria della performatività del linguaggio e la proposta di risignificazione dei termini.

4.5 “Slut”

Come abbiamo visto, è a partire dal testo *Excitable Speech* che Butler comincia a riflettere sul cosiddetto *hate speech*, in particolare analizzando le offese razziste, sessiste e omofobe. Sono proprio queste offese a creare performativamente la subordinazione sociale che nominano.
L’*hate speech*, così come le azioni violente, contribuisce alla costruzione di una gerarchia di identità e di soggetti in cui la parte egemonica si afferma simultaneamente con la

marginalizzazione dell'Altro[50]. D'altra parte queste non sono posizioni fisse ma continuamente negoziabili[51].

Il linguaggio offensivo, soprattutto da parte del gruppo dominante, costruisce l'Altro non solo come individuo ma come parte di un gruppo, come fa notare Gail Mason[52], riprendendo la distinzione operata da Hannah Arendt tra "cosa" siamo e "chi" siamo[53]. Il "cosa" sarebbe l'effetto della costruzione dei discorsi dominanti, come veniamo definiti, attraverso un meccanismo di soggettivazione. Nel caso specifico dell'*hate speech* la persona offesa diventa una vittima. Questo a volte corrisponde a chi siamo, nel senso che anche al di là della sfera pubblica ci sentiamo vittime, ci sentiamo vulnerabili.

Come sostiene Butler in *Vite precarie*, le parole degli altri ci possono ferire e chi le pronuncia è responsabile di questo, anche se l'effetto delle parole pronunciate può eccedere la volontà e l'intenzione di chi le pronuncia.

Nell'approfondire poi il concetto in *Frames of War*, Butler prosegue il lavoro cominciato con *Vite precarie*, mostrando come, in occasione delle recenti guerre intraprese dagli Stati Uniti in Iraq, le immagini e le parole violente a cui ci hanno abituato i media abbiano cambiato la percezione della violenza su quei corpi, facendola apparire meno grave se non addirittura giustificata. Inoltre è lo stesso confine tra violenza fisica e violenza verbale a diventare labile, come mostrano diversi studi sull'omofobia e sulla violenza ad essa legata, secondo i quali la violenza fisica è spesso correlata a insulti verbali[54]. I soggetti sono anche corpi che possono essere feriti fisicamente, esposti all'altro in quanto presenza corporea.

Quando il modo in cui veniamo definiti è in contraddizione con chi siamo, si aprono degli spazi di *agency* per la costruzione della propria identità[55]. Così a volte il tentativo di insultarci e renderci vittime rimane solo tale.

Questo è quanto sembra essere accaduto con il termine offensivo *slut*. La parola *slut* indica una donna che ha rapporti sessuali con partner occasionali e per questo ha una cattiva reputazione, sia per gli uomini che per le altre donne. L'uso di questo insulto è uno strumento molto efficace per screditare attraverso lo stigma le donne non conformi alla

---

[50] B. Perry, *In the Name of Hate: Understanding Hate Crimes*, Routledge, London, 2001.

[51] R.W. Connell, *Masculinities*, Polity, Cambridge, 2005.

[52] G. Mason, *The Spectacle of Violence: Homophobia, Gender and Knowledge*, Routledge, London, 2002.

[53] H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

[54] N. Chakraborti e J. Garland, *Hate Crime: Impact, Causes and Responses*, SAGE, London, 2009.

[55] A. Harvey, *Regulating Homophobic Hate Speech: Back to Basics about Language and Politics?* in «Sexualities», 15:191, 2012.

norma o semplicemente screditare l'opinione della donna più in generale[56]. Al contrario, all'interno della comunità *lgbtqi* non è un termine offensivo ma si riferisce a chi decide di avere molti partner sessuali e sceglie così consapevolmente uno stile di vita non monogamo[57].

L'etimologia di questa parola viene fatta risalire da alcuni al Medioevo inglese, quando indicava una persona sciatta (il riferimento è a Chauser che la usa per la prima volta nel 1386). Jane Mills spiega che sebbene l'origine del termine sia sconosciuta, il termine "sluttish" era usato nel XIV secolo sia per donne che per uomini e indicava una persona "sporca e disordinata". Nel XV secolo ha assunto il significato di "ragazza che lavora in cucina" ma contemporaneamente ha cominciato a diffondersi anche una connotazione peggiorativa di genere di "ragazza sfacciata e impudente". Più tardi questo termine è stato associato esclusivamente al genere femminile nel senso di "donna promiscua". Sempre secondo la stessa autrice, nel XX secolo è diventato un termine per le donne che non accettano il doppio standard che la società impone per il comportamento maschile e femminile.

La diffusione attuale di questo termine è provata anche attraverso gli studi sul gergo linguistico (Sutton 1995). Schulz sostiene che questo slittamento semantico verso la denigrazione nei confronti della donna si fondi primariamente sulla paura da parte dell'uomo della sessualità della donna.

Chiaramente è un termine che descrive un'identità di genere eteronormativa il cui uso si traduce in una pratica precisa chiamata *slut shaming*, ovvero parlar male di una donna per una presunta attività sessuale che eccede la normalità, stigmatizzandola[58]. È una pratica molto comune sia da parte degli uomini contro le donne che da parte di un gruppo di donne contro un'altra. Alcuni interpretano questo secondo uso come un chiaro segnale dell'internalizzazione dell'oppressione. Il fatto che una donna venga chiamata *puttana* (termine con cui credo si possa tradurre *slut*) e che l'abbondanza, o presunta tale, di partner sessuali sia motivo di offesa, dipende dal noto doppio standard per uomini e donne[59]. Le donne sono vulnerabili allo stigma che le qualifica come puttane e questo rinforza ed è contemporaneamente rinforzato dalla disparità di genere e dal dominio dell'uomo sulla

[56] J. Kitzinger, *'I'm sexually attractive but I'm powerful' Yung Women Negotiating Sexual Reputation*, in «Women's Studies Inernational Forum», vol. 18, n. 2, 1995, pp.187-196.

[57] D. Easton e A. Catherine A, *The Ethical Slut: A Guide to Polyamory, Open Relationships, and ther Adventures*, Greenery Press, San Francisco, 1997.

[58] E. Armstrong e L. Hamilton, *'Good Girls': Gender, Social Class, and Slut Discourse on Campus*, in «Social Psychology Quarterly», 77, 100, 2004.

[59] L.C. Bell, *Hard to Get: Twenty- Something Women and the Paradox of Sexual Freedom*, University of California Press, Berkeley, 2013.

donna[60]. In un'interessante ricerca etnometodologica condotta in un campus statunitense, si cerca inoltre di dimostrare come questo stigma non riguardi solamente la questione della sessualità, ma coinvolga anche altre dinamiche riguardanti, oltre al genere, la razza e in particolare la classe sociale[61], aprendo così le porte ad un'analisi dal punto di vista intersezionale di questo termine.

Dal punto di vista della psicologia sociale l'attribuzione di un significato negativo a una persona che sfugge alla norma dà inizio a un processo di stigmatizzazione[62]. Questo processo spiegherebbe anche perché ciò avviene all'interno dello stesso genere femminile, come una sorta di difesa preventiva (*defensive othering*) da parte delle donne che non vogliono essere definite così e definiscono il loro essere virtuose per contrasto alle cattive ragazze. Invece dal un punto di vista delle teorie di genere questo stigma regola e riguarda tutte le donne e l'essere definita *puttana* deriva dal non aver rispettato la performatività del femminile che ci si aspetta, questo perché attraverso l'offesa si cerca di regolare la *performance* di genere definendo lo standard delle pratiche sessuali. Attraverso questo stigma le donne regolano loro stesse e gli altri. Non è necessaria l'esistenza di una *vera puttana,* ma è necessaria la parola per creare questo meccanismo di disciplinamento, è cioè una *posizione* più che un *essere*.

Per capire meglio questo meccanismo bisogna ragionare su quella che Butler chiama la strategia di *abiezione*. Quest'ultima risulta essere costitutiva delle modalità di fondazione della norma messe in atto dal paradigma eterosessuale dominante, proprio perché una norma è tale perché esclude qualcos'altro. Si attua attraverso un ripudio, attraverso la creazione di un luogo di abiezione, un'esclusione da cui emerge il soggetto che minaccia la normalità.

Abiezione (dal latino *ab-iacere*) significa scartare, ed è un verbo che presuppone e produce un ambito di azione dal quale differisce. Il riferimento teorico è a Julia Kristeva, secondo la quale l'abbietto non è soggetto né oggetto. Dell'oggetto riprende il fatto di opporsi all'Io che lo ha esiliato all'esterno[63].

Ma l'abiezione crea anche il soggetto, lo *recinta,* ne evidenzia i limiti, e l'abiezione di sé è la prova che essa è anche riconoscimento della mancanza come elemento fondante di ogni

---

[60] A. Nack, *Bad Girls and Fallen Women: Chronic STD Diagnoses as Gate- ways to Tribal Stigma*, in «Symbolic Interaction», 25(4), 2002, pp. 463-485.

[61] E. Armstrong e L. Hamilton, op. cit.

[62] J.W. Lucas e C. Phelan, *Stigma and Status: The Interrelation of Two Theoretical Perspectives*, in «Social Psychology Quarterly», 75(4), 2012, pp. 310-333.

[63] J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*; trad. it. *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali Edizioni, Milano, 1981.

soggetto che si rende conto che il desiderio di qualcosa che non ha è costitutivo proprio del suo essere[64].

È Bataille a precisare che l'abiezione si dà sul piano del rapporto tra soggetto e oggetto e non su quello del rapporto tra due soggetti[65] quasi come se l'abbietto prendesse caratteristiche inumane. A questo è collegata quella politica del disgusto che distingue ciò che è puro da ciò che non lo è, agendo su un binario di inclusione/esclusione fondato non su leggi scritte ma su reazione istintive che distinguono ciò che è accettabile da ciò che non lo è − non a caso il termine *slut* si riferiva originariamente alla sporcizia. Proprio da questi corpi abietti, in quanto tali, in quanto esclusi, può venire un tentativo di rivolta[66]).

4.6 SlutWalk: *una possibilità di risignificazione*

Un tentativo di usare in modo diverso la parola *slut* è stato compiuto dal movimento delle *SlutWalks,* che è iniziato in Canada nel 2011 e che protesta proprio contro la violenza sessuale, il *victim-blaming* e la cultura dello *slut-shaming,* propria non solo del patriarcato come già indicavano le femministe di seconda ondata, ma anche dell'eteronormatività. La prima di queste marce è stata una reazione alla dichiarazione dell'agente di polizia Michael Sanguinetti che il 24 gennaio del 2011, durante un incontro con gli studenti alla *Osgoode Hall Law Shool* di Toronto, dichiarò che le donne non dovrebbero vestirsi come puttane (*sluts*) se non vogliono diventare vittime, quindi essere stuprate[67]. La risposta è arrivata il 3 aprile seguente con la prima e partecipatissima *SlutWalk*[68].

---

[64] Il concetto di abiezione, fa notare Kristeva, è spesso presente nelle religioni, in particolar modo nella religione ebraica come *esclusione.* Più in generale nelle religioni monoteistiche si presenta anche sotto forma d i *trasgressione* della Legge, tanto che il Cristianesimo elabora dialetticamente il concetto di *peccato* rendendolo una minaccia sempre presente.

[65] G. Bataille, *L'abjection et les formes misérables*, in *Oeuvres completes*, Paris, Gallimard, Vol. II, 1970, pp. 220-245.

[66] Molte delle riflessioni contenute in questo articolo sono dovute alla mia partecipazione al laboratorio della Prof.ssa Bunella Casalini all'interno della Scuola Estiva della Società Italiana delle Storiche e quindi a Casalini, *Dal corpo rivoltante al corpo in rivolta. Note su femminismo, abiezione e politica*, in «About Gender», vol. 3, n. 6, 2014.

[67] «I've been told I'm not supposed to say this, however, women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized» (Rush, 2011).

[68] «Whether a fellow slut or simply an ally, you don't have to wear your sexual proclivities on your sleeve: we just ask that you come. Any gender-identification, any age. Singles, couples, parents, sister, brothers, children, friends. Come walk or roll or strut or holler or stomp with us». Era il testo del comunicato originale della manifestazione (http://www.slutwalktoronto.com/about/why).

Rapidamente queste marce si sono diffuse in tutto il mondo, in oltre 200 città. Questo tipo di protesta parodia lo stereotipo della *slut* dal punto di vista dell'immagine (ad esempio con abiti vistosi, provocatori), ma agisce anche attraverso il linguaggio attuando una risignificazione della parola *slut*, oltre a ridefinire il problema della violenza e la figura della vittima ragionando sul senso di vulnerabilità e di *injurability*[69].

Dal punto di vista storico questo movimento affonda in parte le sue radici nei movimenti contro la violenza di genere (in particolare lo stupro) degli anni Sessanta e Settanta, quando cominciarono le marce chiamate *Take Back the Night*. In Europa la prima marcia di questo tipo fu fatta nel 1976 presso il *Tribunale Internazionale dei crimini contro le donne* a Bruxelles. Nello stesso periodo ci furono marce in altri paesi tra cui l'Italia con il nome di *Riprendiamo ci la notte*, che si concentravano sulla violenza sessuale[70].

Il tentativo di risignificazione della parola *slut* è già molto diffuso nei primi anni Novanta. Alcuni esempi sono lo *Slut Manifesto* di Lizzard Amazon, le storie di Pat Califia in *Macho Sluts*, il video *The Sluts e Goddesses Video Workshop*, e l'ironica guida allo stile di vita e sessuale *The Ethical Slut*. Più celebre forse l'uso che ne ha fatto il movimento delle *Riot Grrrl*, composto principalmente da gruppi musicali e riviste indipendenti. Le *SlutWalks* si inserirebbero quindi nel filone del cosiddetto femminismo di terza ondata, in cui giocare con la propria femminilità e il proprio corpo diventa l'acquisizione di una posizione di potere e un punto di resistenza da attuare attraverso la risignificazione e la parodia.

Quello che si rivendica durante le *SlutWalks* non è semplicemente la lotta contro la cultura dello stupro, ma più in generale si cerca di capovolgere il discorso dominante eteronormativo che limita il sesso all'interno del matrimonio (o della coppia) eterosessuale. La differenza con le marce degli anni Sessanta a cui si accennava prima è forse anche il contesto in cui queste marce avvengono. Si tratta di un contesto in cui il sesso, un certo tipo di sesso, è molto diffuso nei *media mainstream*, di una cultura ipersessualizzata, in cui allo stesso tempo vengono continuamente messi in discussione i diritti riproduttivi della donna e la violenza di genere non accenna a diminuire.

Forse proprio per questo alcune ritengono che la rivendicazione del termine *slut* non sia possibile all'interno di un contesto simile, perché è ancora troppo legato al binomio di matrice patriarcale madonna/puttana per poter essere risignificato[71].

---

[69] K. Bella, *Bodies in Alliance: Gender Theorist Judith Butler on the Occupy and SlutWalk Movements*, in «Truthout», 2011, 15 Dicembre http://www.truth-out.org/news/item/5588:bodies-in-alliance-gender--theorist-judith- butler-on-the-occupy-and-slutwalk-movements (consultato il 3 settembre 2014).

[70] J.L. Carr, *The SlutWalk Movement: A Study in Transnational Feminist Activism*, in «Journal of Feminist Scholarship», n. 4, 2013.

[71] G Dines, e J.M. Wendy, *SlutWalk Is Not Sexual Liberation*, «The Guardian», 8 Maggio, 2011,

Un altro problema attorno al quale si è creato un importante dibattito è stato sollevato dal gruppo delle Black Women nella *Open Letter from Black Women to the SlutWalk* in cui sostengono che per loro è impossibile rivendicare la parola *slut* perché questa porta con sé secoli di schiavitù e di stupri per le donne di colore. Questa critica ha portato a una riflessione all'interno del movimento e al tentativo di una maggior inclusione.

Una simile problematica si è presentata anche nell'adozione di questa marcia da parte del movimento indiano secondo il quale questo tipo di protesta è occidentale, elitario e urbano. In un contesto nel quale la violenza sessuale è un problema radicato e che si combatte sistematicamente, risulta difficile rivendicare la parola *slut*. D'altra parte, come sottolinea l'attivista indiana Jaya Sharma, si tratta qui di proporre una visione diversa della sessualità anche per la donna indiana, non solo di una battaglia contro la violenza sessuale.

Interessante come critica è anche l'analisi autoetnografica di Jo Reger[72], attivista della seconda ondata e docente alla *Oakland University*, che ha partecipato a una *SlutWalk* a Northampton, in Massachusetts, nell'ottobre del 2011. La sua esperienza e il disagio che ha provato durante la marcia mettono bene in evidenza i contrasti del movimento con le attiviste della cosiddetta seconda ondata. L'articolo si apre con la descrizione di una coppia che lei definisce *vintage and bondage*, vistosamente *slut*, non per ridurre la manifestazione a questo ma per mostrare come il marciare accanto a questa coppia abbia fatto emergere e reso ancora più evidenti le problematiche e le contraddizioni di questo movimento.

Anche se nel sito web dell'organizzazione della prima marcia a Toronto si chiedeva ai partecipanti di vestirsi con abiti di tutti i giorni, proprio a significare la natura quotidiana dello stupro, alcuni partecipanti hanno scelto di vestirsi "come *sluts*". Naturalmente è stato questo ad attirare l'attenzione dei media. Se da un lato ricevere attenzione da parte dei media *mainstream* è positivo per la diffusione del movimento, d'altra parte a questa attenzione non è seguito il raggiungimento di nessun obbiettivo specifico rivendicato.

L'ipervisibilità del movimento e di questo tipo di *performance* pone queste ultime in un circuito commerciale in cui la protesta rischia di diventare moda, come già successo in parte al movimento delle *Riot Grrrl* o alle *Suicide Girls*.

Un'altra domanda da porsi è quella sull'accettazione della pornificazione del corpo. Come accennavamo prima, in un contesto mediatico ipersessualizzato come quello attuale, questo tipo di rivendicazione riguarda davvero la propria sessualità o piuttosto continua a

---

http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/may/08/slutwalk-not-sexual-liberation (consultato il 17 settembre 2014).

[72] J. Reger, *The Story of a Slut Walk: Sexuality, Race, and Generational Divisions in Contemporary Feminist Activism*, in «Journal of Contemporary Ethnography», 2 Aprile, 2014.

riproporre una sessualità eteronormativa vista ancora una volta con lo sguardo maschile?
Se questo uso di *slut* può essere criticato in quanto non del tutto svincolato dal significato originario del termine, è l'accostamento alla parola *walk* a rafforzare la risignificazione. *Walk* infatti richiama il concetto di *agency* e di azione vera e propria, in contrasto con il corpo oggettificato della donna.
Come ha fatto notare Astrid Henry, molto spesso le femministe della terza ondata si definiscono per negazione rispetto alla seconda ondata: mentre le prime mirano a un cambiamento culturale, le seconde si concentrano ora su riforme istituzionali interagendo con figure professionalizzate che lavorano nell'ambito della parità di genere.
Un contrasto ben espresso dalle parole di Naomi Wolf, quando comincia a usare il termine postfemminismo nel 1982, in contrapposizione al femminismo di seconda ondata che a suo dire vittimizzava le donne. Ora che la battaglia per l'equità è stata vinta è il tempo di un "power feminism" il quale «believes women deserve to feel that the qualities of starlets and queens, of sensuality and beauty, can be theirs...[and which] knows that making social change does not contradict the principle that girls just want to have fun» (1993, 137-138). Il riferimento è alla possibilità di giocare con la propria sessualità, di vivere la femminilità in modo ironico e allo stesso tempo essere consapevoli delle dinamiche di potere che agiscono sul e tra i generi.
Le contraddizioni elencate indicano che molte questioni del femminismo non sono affatto superate, anche se dal punto di vista teorico sembravano aver avuto soluzione con il femminismo di terza ondata. La categoria monolitica di donna bianca, eterosessuale e borghese che negli anni Novanta era stata imputata al femminismo di seconda ondata e decostruita, è di nuovo al centro delle critiche che molti rivolgono alle SlutWalks vent'anni dopo.
Anche dal punto di vista del linguaggio, i problemi relativi alla risignificazione dei termini rimangono comunque molti, e quello che avviene con il termine *queer* lo dimostra. Nonostante l'intenzione degli attivisti, questo termine rimane ancora un'offesa per chi non ha familiarità con il movimento *lgbtqi* (ci sarebbe da riflettere sul fatto che in Italia non è nemmeno stato tradotto e che, quindi, il definirsi *queer* perde tutto l'effetto della risignificazione e rimane più che altro legato alla teoria *queer*). Quello che può essere utile fare è individuare una serie di criteri per la risignificazione. Quelli individuati da Amy Adler sono lo status artistico, il contesto, l'effetto o la valutazione del danno da parte della vittima e l'intenzione del parlante. Naturalmente tutti questi criteri sono difficili da definire

e soprattutto il terzo e il quarto possono spesso essere in contraddizione[73]. Butler stessa riconosce alcuni limiti della risignificazione: «neither power nor discourse are rendered a new at every moment; they are not as weightless as the utopics of radical resignification might imply»[74].

L'intento qui è stato quello di mostrare come l'eteronormatività non si costruisca solo per opposizione all'omosessualità ma anche attraverso discorsi normativi interni ad essa. Si è evidenziato come il linguaggio sia uno di questi discorsi normativi e, a tal proposito, si è presa in esame la parola *slut*. È anche attraverso l'insulto infatti che si costruisce per opposizione la *vera* donna eterosessuale. Essendo questo un meccanismo performativo, la chiave di sovversione della norma si trova tra le ripetizioni di questa. Così il movimento delle *SlutWalks* compie un tentativo di risignificazione del termine riappropriandosi di quella che dovrebbe essere una parola offensiva con l'intento di annullarne l'effetto.
Si è cercato qui di prendere in esame alcune delle principali critiche rivolte al movimento delle *SlutWalks.* Nonostante si concordi certamente con molte di esse, rimane il fatto che queste marce hanno creato nuovi legami tra le attiviste e hanno dato nuova vita ad un dibattito da tempo assopito. Forse il problema principale è che il testo parodico, così come la parola risignificata, non si stacca mai completamente dalla sua fonte, se lo facesse smetterebbe per definizione di essere parodico. Se seguiamo quindi il ragionamento di Derrida, alla fine la parodia è impossibile. Il paradosso è che la trasgressione è sempre autorizzata, e in un certo senso la parodia rinforza l'originale pur con l'intento di essere critica[75].
Ciò detto, si ritiene sia ancora troppo presto per decretare il fallimento di questo tentativo. Forse anche grazie a questi movimenti si sta creando un contesto sociale sempre più favorevole ad esso e in cui *slut* apparirà sempre meno come un insulto.

[73] A. Adler, *What's left? Hate speech, pornography, and the problem for artistic expres-sion*, in «California Law Review», 84(6), 1996, pp. 1499–1572.
[74] J. Butler, *Bodies That Matter*, cit. p. 224.
[75] L. Hutcheon, *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, University of Illinois Press, Urbana, 2000.

4.7 *Quando le* Slutwalk *arrivano in Italia*

Cosa succede quindi quando la parola *slut* arriva in Italia? Come già abbiamo avuto modo di accennare infatti le *SlutWalk* si sono diffuse in tutto il mondo e anche in Italia. In particolare una molto partecipata ha avuto luogo a Roma nell'aprile del 2013. La *SlutWalk* romana, prima manifestazione di questo tipo organizzata in Italia, è stata realizzata all'interno del festival queer "Da Mieli a queer. Culture e pratiche LGBTI in movimento". Risultato della collaborazione tra diversi gruppi romani, in particolare lo storico Circolo Mario Mieli, la *Slutwalk* nello specifico è stata organizzata dal collettivo femminista radicale Le Ribellule[76], nato nel 2005. Un'importante ricerca entnografica a riguardo è stata portata avanti dallo studioso Kostantinos Eleftheriadis, il quale giustamente ha sottolineato il valore delle parodie di genere e delle performance di strada in questo movimento e in generale nella politica LGBTQ. Jose Munoz ha descritto il modo nel quale le performance "ripropongono quelle identità che la sfera pubblica dominante ha reso tossiche, […] ristrutturandole, seppur non ripulendole, in modo da offrire nozioni reimmaginate del sé e del sociale"[77]. Continua poi lo stesso autore segnalando la disidentificazione come una delle strade percorribili per raggiungere questo scopo: "la disidentificazione è una modalità performativa del riconoscimento tattico che vari soggetti minoritari usano nello sforzo di resistere al discorso oppressivo e normalizzante dell'ideologia dominante"[78]. Nella politiche queer più in generale, e in questo particolare movimento, il profilo identitario dei soggetti protagonisti viene destabilizzato e messo in discussione. La performance diventa modalità di azione politica. Il discorso allora qui va inteso non solo come un insieme di "fenomeni puramente linguistici ma [come] l'intera densità materiale delle istituzioni, dei rituali e delle pratiche molteplici attraverso le quali una formazione discorsiva è strutturata"[79].
Queste performance, ovvero questa attività politica, è produttrice di un *counterpublics* sia attraverso la produzione sia attraverso la ricezione di queste performance questo contro-pubblico queer è inteso come

> un pubblico il cui accesso alla sfera pubblica ufficiale è strutturalmente interdetto. Il carattere esterno dei testi performativi diventa particolarmente importante se riferito al contro-pubblico in quanto, da una parte, mostra come il privato sia costruito pubblicamente e,

[76]Vedi http://leribellule.noblogs.org/
[77] J. E. Munoz, "The White to Be Angry": Vaginal Davis's Terrorist Drag, in Social Text, LII(1997), n°3, pp. 80-103, p. 83.
[78] *Idem*.
[79] E. Laclau e C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, il Melangolo, Genova, 2011, p. 178.

> dall'altra mette alla prova "la nostra comprensione di come la vita privata può essere resa pubblicamente rilevante"[80].

In particolare la dimensione performativa della *SlutWalk* romana è rivolta verso il pubblico, verso l'esterno, passando per le strade si rivolge ai passanti cercando così di uscire dal suo contesto, portando il messaggio di protesta fuori dai confini del movimento radicale. Allo stesso tempo incarna[81] il significato che produce e agisce così su se stessa e sui suoi partecipanti.
Dalla ricerca etnografica su citata riprendiamo questa affermazione di una delle organizzatrici:

> è stata un'occasione per provare a esprimere noi stesse in strada. Non è una cosa che ognuna ha fatto da sé, ma che abbiamo voluto fare tutte insieme. La *SlutWalk* ha una sua storia, non l'abbiamo inventata noi. È cominciata in Canada, durante un corso di autodifesa, quando un poliziotto ha detto che, se noi donne non vogliamo essere stuprate, è meglio che non ci vestiamo da puttane. Ecco il perché della *Slutwalk*. Perché siamo tutte puttane[82].

Partendo da un contesto internazionale, la manifestazione di Roma presentava comunque le sue specificità, passando attraverso il centro storico, attraverso la zona più turistica si voleva mostrare un'immagine diversa della città, sfidando anche la presenza cattolica nella capitale, ha invaso le strade della città uscendo dai confini del corteo autorizzato.
Sempre dall'indagine etnografica è emerso anche la percezione di un cambiamento all'interno del movimento spesso soprattutto per i collettivi non strettamente queer.
Sono diversi allora i punti per noi interessanti riguardanti questo movimento.
Il primo è che il linguaggio performativo qui non è strettamente inteso come linguaggio verbale ma ha uno stretto legame con i corpi e con le performance che questi mettono in atto. L'insulto che si vuole risignificare in questo caso è accompagnato da una performance che a sua volta riprende uno stereotipo e lo esagera annullandone l'effetto come nella parodia *drag*.
Il secondo punto riguarda il fatto che l'effetto di questa risignificazione è composto da due movimenti: uno verso l'estero, l'invasione della città, la relazione con lo spazio pubblico, la

---

[80] K. Eleftheriadis, "Politica performativa e identità queer nello spazio pubblico: la Slutwalk romana del 2013", in *Politiche dell'orgoglio*, ETS, Pisa, 2015, p.130.
[81] J. Juris, "Embodying protest: Culture and Performance within Social Movements", in B. Baumgarten, P. Daphi e P. Ullrich (a cura di), *Conceptualizing Culture in Social Movements Reserch*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014, pp. 227-247, p. 229.
[82] K. Eleftheriadis, *op. cit.*, p. 132.

comunicazione di un messaggio; l'altro è verso l'interno, è un effetto liberatorio per gli stessi corpi che lo mettono in atto.

Il terzo e ultimo punto riguarda la percezione del termine *slut* in Italia. Secondo i parametri che abbiamo individuato precedentemente in questo capitolo non possiamo definirlo strettamente un prestito di necessità. Traduzioni possibili del termine *slut* infatti non mancano. Per quando riguarda ancor più precisamente l'ambito del femminismo troviamo addirittura, come accennato precedentemente, il collettivo romano delle Cagne Sciolte che ha tradotto quindi il termine *slut* con *cagna* attenendosi così anche al campo semantico dell'insulto sessista con il tentativo di richiamare anche lo stesso ambito semantico dell'origine etimologica del termine con il riferimento all'animalità e alla sporcizia. Si potrebbe piuttosto definire un prestito di lusso se consideriamo il fatto che nel momento in cui è arrivato in Italia la modalità e l'accezione con cui il termine veniva utilizzato era già più che nota negli Stati uniti da due anni e si era diffusa in tutto il mondo. Si tratta quindi di un prestito di lusso relativo alla mutuazione dovuta al prestigio di una cultura rispetto ad un'altra.

Per chiudere però bisogna considerare il fatto che pur godendo del prestigio di un'altra cultura il fatto che questo termine non sia largamente conosciuto nel nostro paese causa una perdita della forza (ci riferiamo chiaramente al concetto di Derrida) nei suoi effetti di risignificazione.

4.8 “Gender”

La nozione di “gender” emerge con gli studi dello psicologo John Money attorno agli anni Cinquanta, il quale si dedica a delle ricerche su transessualità e intersessualità e sviluppa l'idea che ci sia un'identità di genere distinta dal sesso biologico.

In realtà l'origine del concetto si può far risalire ancora più indietro, ricordando il “donne si diventa” di Simone de Beauvoir[83] ma prima ancora *Déclaration des droits des femme set des citoyennes* di Olimpia de Gouges nel 1791 e la *Vindication of Rights of Women* di Mary Wollstonecraft del 1792, documenti in cui si denuncia l’esclusione della donna dalla cittadinanza universale sulla base del suo sesso, motivazione che sottintendeva il fatto che

[83] S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it. R. Cantini, M. Adreose, Il Saggiatore, Milano, 1961.

avere un corpo femminile implicasse caratteristiche culturali predefinite (da parte dell'uomo).

Durante gli anni Settanta, negli Stati Uniti, Gayle Rubin, formatasi con l'antropologia culturale di Lévi-Strauss, introduce, con il saggio *The Traffic in Women,* il termine "gender" all'interno dell'espressione *sex gender system* con cui s'intende l'insieme di dispositivi con cui la società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana creando appunto il genere. Compie il primo tentativo sistematico di individuare il nesso tra natura e cultura nel fatto che gli esseri umani esistono come corpi sessuati[84].

Donna Haraway rintraccia la genesi del concetto di *gender* nel lavoro che nel 1958 un'equipe di ricerca dell'Università della California (Los Angeles) dedicò allo studio delle persone transessuali: il Gender Identity Research Project. Qui gender viene utilizzato in contrapposizione a sesso biologico (sex), e indica quei condizionamenti sociali e psicologici che non dipendono dal dato naturale e prestabilito della differenza sessuale[85].

Nell'ambito femminista quindi il sostantivo gender è stato utilizzato per riferisrsi all'organizzazione sociale del rapporto tra i sessi. L'esplicita connessione con la grammatica implica l'applicazione di regole formali dipendenti dal fatto che il nome sia maschile o femminile, d'alta parte questo non vale per tutte le lingue, escluse ad esempio quelle che hanno una terza categoria come il neutro.

Di matrice quindi americana il termine ribadisce anche il rifiuto a un determinismo biologico che ad esempio si trova nella formula della "differenza sessuale".

In italiano con lo stesso termine, ovvero il corrispettivo "genere", non riusciamo a cogliere sempre la specificità a cui il dibattito femminista anglo-americano ci ha abituato, poiché non si riferisce immediatamente alla dimensione sessuata, e quindi bisogna, traducendo, ricordare il sesso per spiegare il genere.

Lorenza Perini ad esempio in un'intervista sostiene che:

> "Gender" quindi è una parola che con l'italiano "genere" non si è mai riusciti a tradurre perfettamente, perché "genere" ha anche altri precipui significati, legati grammaticalmente al maschile e femminile in quanto "sessi" differenti. E qui sta il punto. Lasciata in inglese, la parola "gender" invece di tradurre solo "costruzione culturale di ciò che intendiamo per femminile e per maschile in un contesto sociale dato" e quindi fare riferimento a un rapporto, lascia intendere di poter assumere su di sé anche il significato biologico, cioè le

[84] Cfr. G. Rubin, *The Traffic in women: Notes on the Political Economy of Sex*, cit.
[85] Cfr. D. Haraway, *op.cit.,* pp.73-74.

caratteristiche naturali che descrivono l'appartenenza a un sesso o all'altro, la differenza tra "maschile" e "femminile" quindi, l'identità sessuale. "Gender" sarebbe quindi tutto questo, sia relazione socialmente e culturalmente costruita che emblema della differenza biologica tra i sessi… Naturale e culturale insieme, mescolato confuso, equivoco. Differenza biologica tra i sessi e costruzione culturale dei comportamenti e dei ruoli (e quindi degli stereotipi) che la società si aspetta da ognuno di noi in quanto uomo o donna sono due invece concetti NON intercambiabili. Il primo infatti si traduce con "sesso" e il secondo con "genere". *Gender* traduce solo il secondo. Per il primo c'è "sesso". *Sex* and *gender*. La confusione è solo in italiano. Per grammatica, certo, ma anche e soprattutto per cultura…

Tuttavia il termine genere in italiano si è diffuso con il femminismo di seconda ondata prima, e con l'arrivo degli Studi di Genere poi a partire dagli anni Duemila e sempre più diffusi nell'ultimo decennio.

Paola di Cori individua tre aspetti peculiari del termine gender che ci possono essere utili nel capire le sue vicende di traduzione in italiano.

Il primo riguarda le caratteristiche che questo termine di volta in volta assume: è mero vocabolo, e in quanto tale viene usato in inglese come aggettivo, come verbo e sostantivo, mentre nelle lingue romanze è usato come sostantivo e accompagnato dal "di" e "di genere". O, nel suo secondo aspetto, è concetto, categoria interpretativa e di conseguenza responsabile e strumento della spiegazione teorica da un lato, e origine di interpretazioni ad esso concernenti dall'altro che ne permettono le diverse applicazioni nell'ambito delle diverse discipline. A posteriori, dopo cinquant'anni dalla nascita di questo concetto e della sua diffusione, possiamo constatarne la storicità, ovvero la sua caratteristica di mutare in base alle interpretazioni, usi, discipline e contesto storico e socioculturale, la sua natura ibrida per così dire. Questa caratteristica se da una parte risulta molto utile nella sua applicazione, dall'altra rende difficile la sua definizione e di conseguenza la sua traduzione, il cercare un termine equivalente che possa funzionare in tutti i casi.

Esempio noto ne è la traduzione italiana del saggio citato di Gayle Rubin, pubblicato poco dopo l'uscita dell'originale sulla rivista di studi di genere DWF. All'epoca il saggio risulto di difficile comprensione proprio a causa della difficoltà che si aveva allora nel rendere il termine chiave gender, nuovo nelle lingue romanze. Il termine "genere" si impone in Italia successivamente alla pubblicazione di quel saggio, in Italia, ma anche in Francia, comincia a diffondersi dopo la pubblicazione del saggio storico di Joan Scott, Gender. A useful category of Analysis uscito nel nostro paese nel 1987, un anno dopo la sua pubblicazione

originale. Tra i due saggi citati quindi ci sono dieci anni in cui questo concetto viene elaborato ed assimilato, anni in cui il concetto si diffonde nel mondo accademico anglosassone e compie quei grandi cambiamenti descritti in questa ricerca nell'analisi della nascita dei Gender Studies come disciplina. È proprio questo cambiamento nel mondo accademico anglofono, che si appropria di teorie come il post-strutturalismo francese, che crea un ponte tra quel mondo e le accademie europee e permette quindi la diffusione, e la comprensione del concetto.

Per quanto riguarda le indagini sul genere questo sposta l'interesse e anche la metodologia delle ricerche da un'analisi storico-sociologica ad un'analisi che usa categorie della linguistica, psicoanalitiche e filosofiche, tanto che alcuni l'hanno definita svolta linguistica.

Il secondo aspetto che individua di Cori è specificatamente legato alla questione della traduzione, da una lingua e dal contesto culturale. Attraverso questa, come accennavamo prima, si moltiplicano i suoi usi e le sue funzioni. Rosi Braidotti riassume efficacemente la questione:

> Si tratta di una controversia che vede schierate da una parte i movimenti femministi, che interpretano il gender nel senso della costruzione sociale delle differenze tra i sessi, mettendo l'accento sui fattori culturali che influenzano la costruzione. D'altra parte si trovano invece le posizioni essenzialiste capitanate dal Vaticano, che si battono per far combaciare in modo naturalistico l'identità di genere (sociale) con l'identità sessuale (data per naturale). Mentre nel primo caso la nozione di gender ricopre come minimo cinque categorie: uomini eterosessuali, donne eterosessuali, donne omosessuali e transessuali; nel secondo, ci si ritrova nel binomio classico, di stampo metafisico, del maschile e del femminile.

Questo punto ci porta direttamente a considerare i contesti di provenienza, ovvero la dipendenza culturale che abbiamo descritto nel delineare il concetto di forestierismo.

La questione che qui si viene a porre, soprattutto alla luce della diffusione della recente formula “ideologia del gender” è la seguente: il termine gender è traducibile o meno con il temine genere i italiano? Ovvero, seguendo la nostra prospettiva, l'uso del termine gender è un prestito di lusso o un prestito di necessità?

Facciamo innanzitutto un breve inquadramento della questione della cosiddetta "ideologia del gender" che ci serve qui per districarci nell'individuare le caratteristiche del prestito linguistico.

Questa espressione è stata utilizzata per la prima volta all'inizio degli anni Duemila da parte del Consiglio Pontificio in alcuni testi riguardanti la Famiglia con l'intento di mettere in discussione (se non addirittura delegittimare) le ricerche e le teorie prodotte fino a quel momento nell'ambito appunto dei Gender Studies. In seguito questa formula ha avuto un'enorme diffusione, in particolare a partire dal 2012, sia in ambiente cattolico che più in generale in ambito mediale e sociopolitico. È stato utilizzato dai manifestanti di matrice cattolica sia in Francia che in Italia in occasione delle proteste contro le riforme giuridiche riguardanti il matrimonio tra persone dello stesso sesso, il riconoscimento dell'omogenitorialità e le leggi di contrasto alle violenze omotransfobiche. Gli stessi manifestanti si definiscono "anti-gender" e hanno così "contributito alla metamorfosi di un'etichetta priva di referente in una categoria di mobilitazione politica produttrice di effetti politici"[86].

Da parte del mondo accademico c'è stato un tentativo di chiarificare l'uso di questa formula. Il Direttivo della Società delle Storiche, nell'aprile del 2014, ha inviato una lettera[87] alla Ministra dell'Istruzione Stefania Giannini in cui si faceva presente che l'espressione "teoria del gender" non ha un riscontro teorico nel mondo accademico. La maggior parte degli interventi a riguardo sono stati fatti però da parte degli attivisti anche nella modalità dell'organizzazione di Convegni e seminari che hanno coinvolto diverse figure accademiche, diversamente da quanto è avvenuto all'estero. Questo è in parte dovuto alla situazione e al grado di sviluppo che questi studi hanno in Italia e alla loro posizione non sempre altamente legittimata all'interno dell'Accademia. Le rappresentanti del femminismo di seconda ondata[88] d'altra parte, pur avendo posizioni più stabili nelle Università o in genere nel mondo intellettuale non ha preso posizione contraria all'uso di questo sintagma.

I dibattiti politici dal 2011 al 2013, sia in Italia che oltralpe, hanno il loro *focus* sulla questione dei diritti LGBT. Con il polarizzarsi della discussione è aumentata anche la

[86] S. Garbagnoli, "L'ideologia del gender:l'irresistibile ascesa di un invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale" in «About Gender», Vol. 3 n°6, 2014, pp. 250-262, p. 251.

[87] Per il testo vedi http://www.immaginiamicheravenna.it/wpcontent/uploads/2014/05/LetteraSIS_genere.pdf.

[88] Il riferimento in particolare è alla filosofa Luisa Muraro che in una lettera al quotidiano il Manifesto diceva di essere sollevata dal ritiro in Francia di una "riforma educativa ispirata alla teoria di genere". http://dev.ilmanifesto.info/lettere/luisa-muraro-e-alba-sasso-ma-che-genere-di-scuola/.

diffusione dell'uso della frase "ideologia del gender" o "teoria del gender", tra l'altro con una pericolosa identificazione dei concetti di "ideologia" e "teoria".
Tuttavia non sono scelte casualmente. A partire dalla metà degli anni Novanta, qualche anno dopo l'inizio della diffusione dei *Gender Studies* nei Dipartimenti, è cominciata da parte del Vaticano una sistematica delegittimazione delle suddette teorie. In particolare un punto centrale di questo processo può essere individuato nella pubblicazione della lettera a cui abbiamo accennato sopra dal titolo *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, diffusa dal Vaticano in Italia nel 2003 e due anni dopo in Francia, in seguito in altre otto diverse lingue. É un dizionario enciclopedico formato da più di novanta lemmi riguardante genere, sessualità e bioetica. La redazione del documento ha coinvolto circa settanta autori i quali sono consiglieri del Vaticano e lavorano nell'ambito delle sue istituzioni di insegnamento. In particolare prendiamo in considerazione sei lemmi che ci sembrano delineare i contorni di quella che poi viene definita ideologia del gender:

- genere: pericoli e portata di questa ideologia
- genere (gender)
- genere: nuove definizioni
- confusioni affettive e ideologiche che attraversano la coppia contemporaneamente
- omogenitorialità
- identità e differenza sessuale[89]

Secondo questi lemmi, e l'introduzione che li precede, questa nuova ideologia sostituirebbe quella marxista, anzi sarebbe ancor più pericolosa perché si presenta "sotto le vesti di un discorso di liberazione da un'oppressione, di libertà, di uguaglianza" e ancora "si tratta di un costrutto concettuale che non ha nulla a che vedere con la scienza: è tutt'al più un'opinione […] il genere è una teoria idealista e disincarnata. Una tale ideologia approfitta, per imporsi, del clima intellettuale della supremazia dell'idealismo, del soggettivismo".
Al di là della delegittimazione accademica e scientifica, quello che sembra spaventare in queste teorie è l'utilizzo di una categoria analitica, il genere appunto, che mette in crisi la naturalità dell'ordine tra i sessi attraverso la sua iscrizione nell'ambito del sociale-culturale.
Questa formula risulta insomma un dispositivo retorico, costruito come reazione, come

[89] Gli articoli sono introdotti da alcune pagine scritte da Monsignor Tony Anatrella, psicanalista francese già oppositore dei Pa.C.S. Sulla base del sostegno a un ordine simbolico che lui identifica con quello naturale, poi ripubblicati nel 2011 in Francia in un libro dal titolo Gender. La controverse.

risposta, all'avanzare di teorie e richieste di diritti da parte o riguardanti le minoranze sessuali che mettono in discussione il cosiddetto ordine naturale.
Dopo la pubblicazione del *Lexicon*, l'espressione Ideologia *gender* viene ripresa, in particolare in Italia e in Francia, da quotidiani legati alla destra conservatrice o al cattolicesimo, usata come parola chiave nei convegni organizzati dall'associazionismo cattolico addirittura ripresa da Joseph Ratzinger in diverse occasioni tra le quali ricordiamo il discorso alla Curia Romana pronunciato nel dicembre 2012.
La diffusione ampia a livello mediatico avviene però definitivamente e massicciamente nel maggio del 2013 in Francia in risposta all'approvazione della legge estensiva dell'istituto matrimoniale alle coppie formate dallo stesso sesso. I manifestanti, ma più in generale l'opinione pubblica contraria alla legge, hanno adottato questa espressione per indicare una coalizione composta da chi era favorevole alla legge compresi parlamentare, militanti e ricercatori nell'ambito degli studi di genere. I contrari alla legge si sono raccolti sotto il nome di Manif pour tous e hanno creato così una diretta conseguenza tra le teorie di genere e i cambiamenti legislativi in atto.
In Italia invece è nell'estate del 2013 che l'espressione ha visto la sua massima diffusione in particolare tra il corrispettivo dei *Manif pur Tous* chiamato *Sentinelle in piedi* che si oppongono sia all'iter legislativo che sta portando verso le Unioni Civili sia a qualunque forma di intervento in ambito scolastico volto a promuovere formazioni per gli insegnanti o brevi lezioni per studenti riguardanti gli stereotipi di genere, l'omofobia e l'omoaffettività.
Storicamente le Sentinelle fanno capo ai gruppi nati in occasione del *Family Day* del 2007. Dall'altra pare gli interventi nelle scuole che vengono osteggiati da queste associazioni seguono le linee guida della convenzione di Istanbul e le direttive europee.

L'uso del termine *gender* è divenuto in Italia quindi sempre più insistente. Questa parola nel sintagma "ideologia del gender" è quindi un prestito linguistico dall'inglese. Le organizzazioni cattoliche e chi di seguito ha usato quest'espressione, vorrebbe così sostenere che non è possibile tradurla in italiano perché rappresenta un'idea altra, straniera, imposta da fuori e non autoctona. Sarebbe figlia di un imperialismo culturale di matrice anglofona che andrebbe così a minare le tradizioni europee/italiane. È considerata quindi un prestito necessario.
Questa supposta intraducibilità del termine *gender*, se da una parte ci fa individuare una precisa strategia politica alla quale abbiamo sin ora fatto riferimento, dall'altra ci impone di

riflettere su ciò che è dato o meno importare, ridire o rifare in Italia quando utilizziamo la parola *gender* dentro e fuori l'ambito accademico.

Questo problema è emerso anche attraverso le prime e le seconde traduzioni dei testi di Butler. Diversi suoi testi infatti sono stati tradotti due volte[90] e, al di là delle motivazioni editoriali che pur stanno dietro a questa scelta, questo ha significato un ripensamento dell'originale inglese.

Le traduzioni dei libri di Butler, che hanno visto un incremento più che notevole negli ultimi anni in Italia – quasi inspiegabile il divario con altri autori e autrici della stessa tematica e dello stesso successo sia accademico che editoriale oltreoceano – sono una cartina di tornasole per l'interesse che viene rivolto ai suoi studi e più in generale agli studi di genere. Ma chiediamo ancora, da cosa deriva questa necessità di ri-tradurre, di ri-dire?

Se pensiamo il genere come come qualcosa che non costruiamo in solitudine ma come un agire di concerto, non come una decisione volontaria del singolo ma come il risultati di ripetizioni agite in un sistema di relazioni allora questo ci fornisce uno spunto interessante anche sul concetto di traduzione. Da una parte perché ci fa pensare la traduzione stessa come performativa, e dall'altra perché ci permette di appoggiarci al concetto di "relazionalità dialogica".

Tra gli studiosi che si occupano di traduzioni è ormai sempre più diffusa la convinzione che la traduzione comporti prima un disfacimento e poi un rifacimento della cultura originale che quella lingua porta con sé, piuttosto che un movimento dalla prima cultura alla seconda. In particolare negli ultimi vent'anni (si pensi ad autori come Basnnett, Bush, Tymoczko e Baker) l'idea dominante in materia di traduzioni è stata quella di vedere la traduzione non come una replica minore di un originale, né come la ricodificazione di un discorso in un altro codice.

La traduzione sarebbe invece un atto creativo essa stessa e allo stesso tempo trasformativo. Con trasformativo intendiamo qui il potere che ha la traduzione di influenzare dei cambiamenti sociali.

[90] *Undoing Gender* è stato ritradotto da Federico Zappino come Fare e disfare il genere, la prima traduzione portava invece il titolo di La disfatta del genere. Nel 2013 lo stesso Zappino ha ritradotto La vita psichica del potere sempre per mimesis. Olivia Guaraldo ha ritradotto *Vite precarie* per Postmedia Books. Sergia Adamo ha invece ritradotto *Gender Trouble* con il titolo di Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità quando nella prima traduzione il titolo era Scambi di genere. Identità sesso e desiderio.

Citando Michela Baldo possiamo dire che

> se applichiamo dunque la teorizzazione del genere di Butler alla pratica di traduzione, potremmo dire che questa è la copia di un originale che non esiste, ma che viene costantemente costruito dalla traduzione stessa. Ovviamente opero questo paragone sul piano discorsivo, sul piano cioè della costruzione dell'idea che ci facciamo di traduzione, senza rinnegare l'esistenza materiale di testi su cui le traduzioni si basano o ispirano

Questo paragone però mette in campo anche la questione dell'autorialità il cui concetto per come lo conosciamo fin ora viene messo in crisi. Se infatti la traduzione è un continuo farsi e disfarsi del linguaggio e questo linguaggio è il prodotto non di un solo soggetto ma di una pluralità come abbiamo affermato precedentemente, e allo stesso tempo è ciò che determina performativamente questi soggetti allora l'originale e la traduzione non sono più il prima e il dopo ma rappresentano un lavoro incessante, un dialogo, una relazione che produce il soggetto.

I concetti su cui qui possiamo lavorare sono due: quello di performatività, filo conduttore di tutta la ricerca, e quello di affettività.

Per quanto riguarda il primo, se teniamo a mente quello che abbiamo detto sin ora, ci risulta facile capire il passaggio secondo il quale se la traduzione è il risultato di una costante citazione di un originale è in questo che risiede la sua performatività e le sue molteplici possibilità di apertura.

Il processo ritenuto derivativo della traduzione è in realtà quello che permette all'originale di essere tale. Ma se ancora più a fondo sosteniamo derridianamente che anche l'originale non è tale ma è il prodotto di qualcosa, ovvero di altre idee e discorsi, allora l'originalità e di conseguenza anche l'autorialità può essere pensata solo all'interno della dinamica di traduzione.

A questo punto è chiaro come la traduzione non sia una copia ma sia essa stessa l'originale per qualcosa d'altro: crea un autore, ri-mette in circolo delle idee, crea un nuovo dibattito (le traduzioni dei libri di Butler ad esempio hanno dato il via a un preciso campo di ricerca in ambito accademico ma hanno anche dato nuovo vigore all'attivismo queer femminista dotandolo di nuove parole chiave).

Il secondo punto è invece quello dell'affettività. Liana Borghi ha infatti sottolineato come le reti sociali che creano queste traduzioni e che si creano attorno a queste sono in realtà reti affettive. Queste reti mettono assieme corpi, l'affetto è performativo nel momento in

cui è il motore che spinge un corpo verso un altro, corpi che assieme producono saperi, producono traduzioni.
Tornando allora più strettamente sulla traduzione in Italia, ci sembra particolarmente utile leggere la situazione attraverso queste due coordinate: il corpi sono mossi dall'affettività con dinamiche particolari soprattutto nella situazione di precariato accademica come ben sottolinea la raccolta di saggi *L'amore al tempo dello Tsunami* in cui diverse ricercatrici tentano di tracciare delle relazioni tra precariato, ricerca, produzione di saperi e affetti.
E la performatività per come attraverso la traduzione, la riproduzione di traduzioni si sia creato un sapere diverso in cui un ruolo determinante ha giocato la cultura di arrivo (provvisorio).
Questa determina quali siano i concetti che hanno maggior rilevanza, le ri-traduzioni di Butler ad esempio si sono trasforma nell'incontro con le necessità dell'attuale movimento LGBT italiano, il momento storico, l'eredità del femminismo della differenza, la necessità di capire e far capire questo concetto di *gender*.

A questo punto abbiamo quindi due fronti: il primo che non traduce il termine come strategia politica, e il secondo che invece non solo lo traduce non ritenendolo un prestito necessario, ma fa questa traduzione uno strumento per il ripensamento del concetto.
Il concetto di genere non solo quindi è una buona traduzione di quello di *gender* ma la sua traduzione porta con se decenni di movimenti politici e di ricerche accademiche che non hanno ingenuamente importato un termine e una teoria anglofona ma lo hanno ripensato in dialogo con il contesto circostante.

4.9 “Queer”

Nel senso di “strano, inusuale” il termine *queer* è stato usato per la prima volta nel XVI secolo per descrivere una persona dallo stile di vita eccentrico. Nel XIX secolo ha assunto un'accezione negativa, denigratoria e sessualmente connotata, e così è rimasto per molti anche nel XX secolo. Qualcosa di interessante però è avvenuto proprio negli anni Novanta, periodo in cui questo termine è mutato da insulto in strumento di autodeterminazione a indicare chi rivendica una sessualità e un genere che sfugge alle regole

dell'eteronormatività. L'aggiunta del termine *Theory* è usualmente fatta risalire a una conferenza Teresa de Lauretis proprio del 1990[91]. Secondo la teorica italoamericana ogni categoria non dovrebbe essere considerata solo per se stessa, ma in relazione a tutti gli altri aspetti dell'identità (come ad esempio classe sociale o gruppo etnico o ancora il periodo storico). Così anche la donna, l'omosessuale o la lesbica non sono categorie o identità monolitiche, ma è necessario esplorare i diversi significati di ogni termine dell'identificazione personale e collettiva. Non si tratta quindi di definire e stabilire generi e identità sessuali ma di focalizzarsi su come certe categorie apparentemente naturali siano diventate tali e sul modo in cui queste funzionano negli specifici contesti culturali. Questo spostamento nei *Gay and Lesbian Studies* si deve anche alla grande influenza del post-strutturalismo che dalla metà degli anni Ottanta si impone nei *Gender Studies*, e più in generale nei *Cultural Sudies*, e contribuisce all'idea che ogni identità sia il risultato di una costruzione socio-culturale e non un dato naturale.

Negli stessi anni escono anche i lavori di Judith Butler e Eve Kosofsky-Sedgwick, considerati capisaldi di questa teoria, e molte riviste dedicano articoli al concetto di *queer*, fino a farlo diventare un vero e proprio strumento d'analisi[92]. Nonostante questo non si può dire che ci sia un progetto preciso o dei parametri che definiscono cos'è *queer* e cosa no[93], per sua stessa definizione, soprattutto alla luce dei più recenti sviluppi della teorie antisociali[94].

Alcuni studiosi si sono occupati di mostrare come l'eterosessualità non sia affatto naturale da una prospettiva teoretica o filosofica, altri hanno cercato di mostrare il *queerness* già presente nella società a dispetto dell'eteronormatività, altri ancora cercano di decostruire e denaturalizzare ogni tipo di genere e identità sessuale analizzando i loro cambiamenti come un processo performativo, il cui successo dipende dalle leggi socialmente imposte, sia quelle che agiscono nel particolare che quelle che vengono interiorizzate come norme di comportamento. Altri infine celebrano forme di molteplicità sessuale o pluralità di identità di genere come cambiamento socio-politico[95].

Ciò che si può individuare come tratto comune è da una parte il concentrarsi sulla sessualità come uno dei maggiori principi organizzativi della società e dell'individuo al

[91] T. de Lauretis, *Queer theory: Lesbian and gay studies*, in Differences, III-XVIII, 1991.
[92] A. Doty, *Making Things Perfectly Queer: Intrpreting Mass Culture*, The University of Minnesota Press, Minneapolis,1993. Ma anche J.R. Ringer, *Queer Words, Queer Images: Communication and the Costruction of Homosexuality*, New York University Press, New York and London, 1994.
[93] W. B. Turner, *A Genealogy of Queer Theory*, Temple University Press, Philadelphia, 2000.
[94] L. Bernini, *Apocalissi queer*, ETS, Pisa, 2013.
[95] R. C. Hoogland, "The tomboy and queer studies", in *Doing gender in media, art and culture*, Routledge, London, 2009, pp. 99-112.

tempo stesso, dall'altra parte una decisa critica all'eteronormatività che agirebbe non solo come divieto dell'omosessualità ma come principio regolatore della costruzione dei generi, in altre parole i concetti di femminilità e mascolinità funzionerebbero solo all'interno di una cornice eterosessuale, obbligatoria perché ritenuta naturale.

Un decennio dopo l'inizio della diffusione di queste teorie, il termine *queer* è arrivato in Italia. In un primo momento è arrivato proprio come *Teoria Queer* all'interno del mondo accademico con le prime traduzioni di Sedgwick e Butler; le opere di quest'ultima hanno visto un proliferare di traduzione come abbiamo mostrato nel capitolo precedente.
Oltre alle traduzioni naturalmente c'è stata una rielaborazione teorica e seppur non ci siano dipartimenti dedicati, in particolare nell'ultimi anni molti studiosi hanno dedicato il loro lavoro a questa tematica e sono nati due centri di ricerca (il centro Politesse di Verona e il CIRQUE di Pisa). Con il proliferare dell'elaborazione teorica e il modificarsi del concetto in relazione al contesto italiano, c'è stato quindi chi ha cominciato a chiedersi se e come si potesse tradurre questo termine nella nostra lingua.
Alcuni studiosi hanno cominciato quindi a definire le loro ricerche Teoria Frocia, utilizzando così un termine in linea con il concetto di risignificazione dell'insulto ma un po' lontano semanticamente.

Nonostante gli sforzi fatti, si può ancora definire "oscura" l'etimologia di questo termine ormai diffuso.
L'origine sembra essere individuabile nell'ambito gergale (in particolare ci riferiamo al dialetto romano) e per questo troviamo difficoltà nell'individuare una precisa origine, a causa dell'oralità della stessa e della conseguente mancanza di testimonianze scritte.
A partire dall'Ottocento possiamo invece seguire testimonianze più certe anche se ci portano ancora su numerose tracce che conducono ad origini diverse.
Massimo Consoli (*Feroce, floscio o al limite gay*, "Paese sera", 22 ott. 1985, p. 5) ne propone tre:
- La prima da *feroci*, epiteto lanciato contro i lanzichenecchi che misero a sacco Roma nel 1527 e che nella loro furia stuprarono indistintamente uomini e donne.
- La seconda fa riferimento a una non meglio identificata "fontana delle froge" (narici) presso cui anticamente si sarebbero riuniti gli omosessuali romani.
- La terza infine si richiama a *floscio* (a sua volta dallo spagnolo *flojo*) con la tipica rotacizzazione del romanesco (in cui *altra volta* diviene *artra vorta*, e *floscio, froscio*), e

che indicherebbe sia l'incapacità dei froci ad averlo "tosto" con le donne, sia la loro mollezza.

L'opinione più diffusa è però quella delineata da Chiappini (in seguito avvalorata anche da Battaglia e da De Mauro), la quale collega il termine froscio / frocio ai costumi (sessuali e non) dei lanzichenecchi del Papa, i quali sarebbero stati dediti all'alcol ed avevano quindi le "froge" (narici) del naso rosse e gonfie. Da qui l'epiteto di *frogioni / frocioni* che nella seconda forma è ancora in uso (seppur con il nuovo significato) a Roma.

Due alternative meno diffuse si riferiscono all'uso ottocentesco del termine, (si veda Battaglia *sub voce*) parola dispregiativa per definire i francesi. La prima attestazione del termine per come viene usato ai giorni nostri (a noi nota) la troviamo nelle schede che Filippo Chiappini lasciò inedite alla sua morte, avvenuta nel 1905. Ancora una volta si tratta di un termine appartenete al gergo e la cui provenienza, secondo lo stesso autore, non sarebbe antica.

L'uso odierno sarebbe dovuto quindi ad uno slittamento dei significati e non sarebbe stata usata nel senso di omosessuale alle sue origini.

Un'ulteriore etimologia ci conduce alla provenienza da un'altra lingua, un forestierismo quindi, e suggerisce una derivazione diretta da *français*. I romani avrebbero pronunciato il termine in modo canzonatorio, riproducendolo come attraverso come "*fronsce*", imitando quello che dalla pronuncia francese suonava come "*fronsé*" (l'abbondare nel fonema "sc" sarebbe tipico di chi imita burlescamente la pronuncia francese).

La seconda tesi derivante da un forestierismo sarebbe riferita al tedesco *frosch* ("ranocchio"), che ritroviamo nell'inglese *frog* ("ranocchio" e "francese"). Anche questoa ci riporta al gergo, ad un uso popolare[96] relativa a sua volta ad un fattore di satira , ad esempio *Friese*, "frisone", passato a indicare spregiativamente gli stranieri in genere. *Friese* infatti, secondo Mieli, in tedesco significa proprio "straniero"in senso dispregiativo.

L'uso di “frocio” come termine ingiurioso rivolto agli stranieri slitta poi semanticamente. Si verifica infatti poi l'entrata del termine nel gergo della malavita, luogo in cui cambia nuovamente di significato.

In questo periodo la parola acquista in prima battuta il significato di "uomo spregevole" (spregevole come uno straniero si può ipotizzare), per approdare all'uso del termine come "uomo infame" relativo all'escluso per antonomasia, ovvero l'omosessuale, nel particolare

[96] Come suggerisce Aldo Mieli in "Rassegna di studi sessuali", II 1922, p. 374.

il sodomita passivo, significato su cui si assestò definitivamente nel 1910.

Emanuele Mirabella registra infatti in quell'anno nel gergo dei criminali questo termine (oscillando tra la grafia *frocio* e quella *froscio*) e lo glossa come "effeminato": “Nel gergo sono numerose le frasi e le espressioni dapprima platoniche, poi crudamente oscene: “Ninello mio” significa “giovane caro ed amato” […] “frocio” “cianciuso” sicgnificano effemminato”[97].

L'uscita di questa parola dal gergo di quel particolare gruppo sociale si attesta negli anni del dopoguerra attraverso film e narrativa dallo stampo neorealista, che proprio grazie all'intento di riprodurre fedelmente la realtà riportano diverse terminologie gergali.

Attualmente il termine è diffuso in tutta Italia, nonostante qualche variabile dovuta all'uso dialettale che possiamo trovare in nord Italia come finocchio e ricchione al sud.

Ma c'è un'ulteriore questione da considerare per quanto riguarda la possibilità di traduzione al di là delle difficoltà etimologiche: il fatto che non abbia il caso neutro, come la parola queer, e che anche tutta la sua storia etimologica sia basata sull'omosessualità maschile.

Da un'indagine sullo sviluppo degli Studi *queer* in Italia condotta da Marco Prearo[98] risulta che dopo i primi tentativi di traduzione ci si sia resi conto delle difficoltà e ora è largamente preferito l'uso del termine *queer* mantenuto in corsivo per sottolineare il fatto che sia comunque un forestierismo, seppur necessario.

Percorso analogo è stato fatto per quanto riguarda l'uso di questo termine all'interno dei movimenti. Diffusosi qualche anno dopo rispetto al suo uso in Accademia molti sono ora i collettivi politici che si definiscono *queer*, ma non solo la lettera Q è entrata anche nel più conosciuto acronimo LGBT (ora LGBTQ). Molti sono anche quelli che hanno scelto di tradurlo con “frocio”, ma i problemi che si presentano sono gli stessi che hanno incontrato gli accademici.

Crediamo quindi qui di poter definire *queer* un prestito di necessità seppur con gli i limiti dovuti alla perdita della forza di risignificazione che abbiamo incontrato precedentemente con la parola *slut*. Se in lingua inglese ha effettuato un processo di degergalizzazione e ora viene utilizzato da una comunità linguistica più ambia rispetto a quella ristretta in cui era utilizzato prima, in Italia questo processo non è stato ancora portato a termine.

---

[97] E. Mirabella, *Mala vita*, Perrella, Napoli, 1910, p. 232.

[98] M. Prearo, *Il queer in Italia*, ETS, Pisa, 2010.

In questi tre casi il cambiamento più importante è stato quello da una lingua all'altra che abbiamo analizzato attraverso il concetto di prestito linguistico, ma ci sembra di poter parlare anche di cambiamento da una comunità linguistica ad un'altra e, sopratutto per la parola “queer” possiamo parlare di gergo e di degergalizzazione. Se consideriamo allora il gergo e la comunità linguistica come contesto, possiamo cominciare a ragionare in termini di risignificazione di queste parole, nel momento in cui vengono tolte da un contesto e portante in un altro. Quello che nella teoria butleriana di performatività era quindi indicato generalmente come contesto, lo precisiamo qui con parametri sociolinguistici che ci rendono forse più facile individuare le caratteristiche di questo processo di risignificazione.

CONCLUSIONI

Le pagine conclusive di questo lavoro vengono scritte proprio nei giorni in cui si diffonde la notizia della strage di Orlando, una strage di matrice omofobica in cui sono morte quarantanove persone.
Alle parole di cordoglio che hanno accompagnato la notizia, si sono aggiunte parole d'odio, in particolar modo sui *social media*, parole d'odio che l'hanno preceduta e in qualche modo *creata*.
Mai corpi ci sono parsi più vulnerabili, e mai come in questo caso il legame tra il linguaggio ingiurioso e il corpo ci è sembrato più evidente.

In questa ricerca si è compiuto un percorso che aveva il proposito di indagare il concetto di performatività del linguaggio nei tratti con cui è stato delineato dalla filosofa americana Judith Butler. L'ambito disciplinare entro il quale si è lavorato, pur con le dovute difficoltà che abbiamo messo in evidenza, è stato quindi quello dei *Gender Studies* e della *Queer Theory*. Le difficoltà a cui abbiamo accennato si sono però rivelate punti di forza, l'indisciplinarietà di questi studi ci ha permesso infatti di compiere un percorso non sempre lineare ma che ha avuto, crediamo, il pregio di mettere in evidenza aspetti diversi della performatività, di guardarla cioè attraverso le lenti della filosofia, della linguistica e della sociolinguistica.
Anche in questo senso si è definita questa ricerca una ricerca di teoria *queer*, non tanto per i temi trattati che sono più tipici dei *Gender Studies*, quanto per la metodologia e la modalità con cui si è condotta la ricerca.

Ci siamo interrogati sul modo in cui il genere può essere concepito come un atto linguistico performativo e quali sono le sue relazioni con il corpo, per cercare infine una risposta riguardante la possibilità di risignificazione dei termini nelle modalità indicate da Butler stessa.
La breve panoramica che abbiamo fatto sui *Gender Studies*, a partire dal loro luogo di

nascita fino al loro arrivo in Italia, ci ha aiutati innanzitutto ad introdurci nell'argomento centrale della ricerca ma anche a districare alcuni nodi teorici e metodologici a partire dalle specificità teoriche e storiche del femminismo italiano ma anche a partire dalla diversa situazione accademica che questi studi hanno nel nostro paese.

Abbiamo quindi esaminato nel dettaglio la *speech act theory* partendo da John Austin per poi evidenziare delle criticità nel modo in cui è stata elaborata da Butler.

Una riflessione sul nuovo materialismo femminista ci ha introdotto alla questione del corpo, in particolare del corpo sessuato, e alla sua relazione con le parole, tema che è stato poi approfondito nel secondo capitolo. Abbiamo cominciato lì infatti a riflettere su un soggetto non astratto, un soggetto che è materiale e posizionato socialmente.

Si è infatti poi indagato sul genere come atto performativo e sulla sua relazione con la teoria della performatività del linguaggio e per capire come questo avvenga in un ambito eteronormativo. In particolare analizzare il concetto di atto e del corpo come sedimentazione storica di atti attraverso la fenomenologia ci ha aiutato nello sviluppare poi la visione di un genere incorporato e di *agitare* un po' quella distinzione tra genere culturale e sesso biologico.

Una parte fondamentale del capitolo è stata dedicata alla definizione dell'*hate speech* dal punto di vista strettamente linguistico, per poi, attraverso il concetto di vulnerabilità, capire come questo agisca sui corpi. Pensare il soggetto come vulnerabile e sempre in relazione con l'Altro perché soggetto che si definisce nel riconoscimento ci ha portati nuovamente ad un confronto tra le teorie butleriane e la teoria della differenza sessuale in cui è in gioco proprio il corpo. Se è vero che siamo partiti considerandole due teorie lontane, appartenenti a due decenni e due continenti diversi, è vero anche che nella relazione, nella vulnerabilità nella narrazione abbiamo trovato dei punti in comune, e sebbene il corpo sia visto in maniere diversa rimane sempre il punto centrale della discussione da cui non si può prescindere.

L'intersezione tra linguaggio e materia è stato il focus della prima parte della ricerca ma anche il filo conduttore dell'intero lavoro, come l'intersezionalità in quanto concetto e in quanto metodo, abbiamo cercato infatti di portare avanti il nostro discorso dal punto in cui copo e parola si incontrano, di non dimenticare mai che il soggetto che parla è un corpo con determinate caratteristiche in un determinato spazio.

Nella seconda parte della ricerca si è cercato di far emergere i concetti indagati precedentemente attraverso alcuni esempi. In particolare attraverso l'analisi critica del

discorso applicata ad alcune interviste televisive a giovani donna coinvolte in casi di prostituzione e approfondendo il concetto di confessione, veridizione e *parrhesia* di Foucault, quindi come dispositivo di potere o viceversa come narrazione della verità su se stessi e autodeterminazione. Sono temi questi che ancora una volta sono punto d'incontro tra il pensatore francese e Butler che tratta la questione della confessione in termini di performatività del linguaggio.

Quello che abbiamo potuto affermare è che delle identità di genere, un particolare tipo di donna eteronormata, venga costruito attraverso le domande di queste interviste che non sono volte ad indagare i fatti ma a costruire appunto un'identità. Dall'altra parte però c'è la volontà del soggetto di dire la verità su sé stesso, di autonarrarsi e così autodefinirsi, in un certo senso di rivendicare la parola *escort* e risignificarla, anche se naturalmente è un tipo di risignificazione diversa da quella che abbiamo analizzato poi nell'ultimo capitolo.

È stata questa infatti l'occasione per cominciare a parlare della possibilità di risignificazione dei termini e, nel particolare caso trattato, dei limiti di questa possibilità quando il corpo e la parola sono, per così dire, allineati.

Nell'ultimo capitolo ci siamo concentrati sull'analisi delle *SlutWalk* per capire come ha agito qui il concetto di risignificazione, ancora una volta sono stati fondamentali i corpi che hanno portato per la strada questa risignificazione.

Abbiamo quindi potuto sostenere che in primo luogo la risignificazione di un termine agisca sul soggetto stesso che la *dice*, nella sua autonarrazione, e in secondo luogo abbiamo potuto vedere come questa sia relativa alla forza di rottura con il contesto da cui proviene il termine.

Perché la risignificazione abbia successo è anche importante che sia nota ad il maggior numero di persone possibile, ad esempio attraverso un movimento internazionale, come è accaduto in questo caso. Se però importiamo un termine da un'altra lingua la sua forza di rottura perde di efficacia.

A tal proposito ci è stata utile la categoria di prestito linguistico nella sua doppia versione di prestito di lusso e prestito di necessità. Attraverso queste coordinate infatti abbiamo preso in considerazione i forestierismi “gender”, “queer” e “slut”, per mostrare quali fattori sociali siano stati determinanti nel processo di accoglienza del prestito linguistico e di conseguenza quali effetti socio politici abbia avuto la traduzione, o mancata tale, della parola.

Se i soggetti si costituiscono sempre in una doppia dinamica di soggettivazione e assoggettamento, se sono corpi vulnerabili ma anche capaci di *agency*, le identità di questi corpi sessuati possono essere sì costruite dalle parole performativamente ma possono essere anche gli stessi soggetti a parlare e a cambiare quindi l'ordine di quel discorso.

BIBLIOGRAFIA

Adams R., e Savran D., (a cura di) *The Masculinity Studies Reader*, Blackwell Publishers, Malden, 2002.

Adler A., *What's left? Hate speech, pornography, and the problem for artistic expres-sion*, in «California Law Review», 84, 6, 1996, pp. 1499-1572.

Albertazzi S. e Vecchi R., (a cura di), *Abbecedario postcoloniale: dieci voci per un lessico della postcolonialità*, Quodlibet, Macerata, 2001.

Allen K. e Mendick H., *Celebrity culture and young people's aspirations: a resource for careers education?*, in «Jurnal of the National Institute for Career Education and Counselling», 34, 2015.

Allen K. e Mendick H., *Keep it Real? Social Class, Young People and Autenticity*, in «Reality TV in Socioloy», 43, 3, Sage, 2012, pp. 460-476.

Althusser L., *Ideologia e apparati ideologici di stato*, Dedalo, Bari, 1995.

Anderson L. e Lepore E., *Slurring Words*, in «Nous», 47, 2013, pp. 25-48.

Andreani M., "Pensiero delle donne in filosofia. Il caso italiano", in *Gli studi delle donne in Italia*, pp. 259-276.

Arendt, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

Aristotele, *Poetica*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Armstrong, E. e Hamilton L., *'Good Girls': Gender, Social Class, and Slut Discourse on Campus*, in «Social Psychology Quarterly», 77, 100, 2014.

Austin J.L., *Ci sono concetti a priori?* in Leonardi P. (a cura di), *Saggi filosofici*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, 1990, pp. 37-56.

Austin J.L., *Come fare cose con le parole,* trad. it. C. Villata, Casa Editrice Marietti, Genova, 1987.

Austin J. L., *Enunciati performativi*, in Leonardi P. (a cura di), in *Saggi filosofici*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, 1990, pp. 221-236.

Austin J.L., *Il significato di una parola*, in Leonardi P. (a cura di), *Saggi filosofici* Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, 1990, pp. 57-76.

Ballestra S., *Contro le donne nei secoli scorsi*, il Saggiatore, Milano, 2006.

Barrett M. e MCIntosh M., *Christine Delphy: Towards a materialist feminism*, in «Feminist Review», 1, pp. 95-106.

Barrett M., "Words and things: Materialism and method in contemporary feminist analysis", in M. Barret e A. Philips (a cura di) *Destabilizing theory: Contemporary Feminist Debate*, Polity, Oxford, 1992, pp. 201-219.

Bataille G., *L'abjection et les formes misérables*, in *Oeuvres completes*, Paris, Gallimard, Vol. II, 1970, pp. 220-245.

Beaud O., *Academic Freedom: Les chemins américains de la liberté universitarie*, in «Critique», Les Editions de Minuti, Paris,, 2010, pp. 126-134.

Beccaria G.L., *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica,* Einaudi, Milano, 1996.

Bell, L.C. (2013), *Hard to Get: Twenty- Something Women and the Paradox of Sex- ual Freedom*, Berkeley, University of California Press.

Bella, K., *Bodies in Alliance: Gender Theorist Judith Butler on the Occupy and SlutWalk Movements*, in «Truthout», 15 Dicembre, 2011, http://www.truth--out.org/news/item/5588:bodies-in-alliance-gender-theorist-judith- butler-on-the-occupy--and-slutwalk-movements (consultato il 3 settembre 2014).

Bernini L., *Le pecore e il pastore,* Liguori Editore, Napoli, 2008.

Bernini L., "Riconoscersi umani nel volto di Dio. Judith Butler tra Antigone e Hegel", in L. Bernini e O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione,* Ombre Corte, Verona, 2009.

Bernini L., "Glossario", *in Differenza e relazione,* L. Bernini - O. Guaraldo (a cura di), Ombre Corte, Verona, 2009, pp. 135-146.

Bernstein B., "Classe sociale, linguaggio e socializzazione", in P.P. Giglioli e G. Fele (a cura di), *Linguaggio e contesto sociale*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 233-254.

Berruto G., *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

Bertini M.J., *Ni d'Ève ni d'Adam. Défaire la différence des sexe*, Max Milo Èditions, Paris, 2009.

Bertone C., *Formazione attraverso i confini*, in «Inchiesta», 125, 1999, pp. 86-88.

Besley T. e Peters M., *Subjectivity and Truth: Foucault, Education, and the Culture of Self*, Peter Lang, New-York, 2007.

Bianchi C., "La parola", in N. Vassallo (a cura di) *Donna m'apparve*, Torino, Codice Edizioni, pp. 83-99.

Bianchi C., “Atti linguistici e contesti: filosofia del linguaggio femminista”, in *Filosofia*, LVIII, fasc. I, 2007, pp. 39-58.

Bianchi C., “Il lato oscuro della parole: epiteti denigratori e riappropriazione”, in corso di pubblicazione in *Sistemi Intelligenti*.

Birdwistell R., *Kinesics and Context*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1970.

Boellstroff T., *Queer Methods and Methodologies*, Ashgate, 2010.

Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 1972.

Bourdieu P., *L'économie des échanges linguistique*, in «Lange francaise», 34, 1977.

Braidotti R., *Soggetto nomade*, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma, 1985.

Braidotti R., *Dissonanze*, La Tartaruga Edizioni, Milano, 1994.

Braidotti R., “Parole chiave e problemi nella formazione dei women's studies europei”, in *Gli studi delle donne in Italia*, (a cura di) P. di Cori e D. Barazetti, Carocci, Roma, 2001, pp. 79-95.

Braidotti R., *Madri, mostri e macchine*, Manifesto libri, Roma, 2005.

Brah, Avtar A., “Questions of difference and international feminism”, in J. Aaron e S. Walby (a cura di), *Out of the margins: Women’s studies in the nineties,* Falmer, London, 1991, pp. 168– 176.

Brents G. e Sanders T., *The Mainstreaming of the Sex industry: Economic Inclusion and Social Ambivalence*, in «Journal of Law & Society», 37, 1, 2010.

Buonanno M., *L'immagine inattesa. La donna nei programmi televisivi tra reale e immaginario*, RAI, Roma, 1982.

Butler J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London, 1990. [trad. it. R. Zuppet, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano, 2004].

Butler J., *Feminists Theorize the Political*, (with Joan W. Scott), Routledge, New York-London,1992.

Butler J., *Bodies That Matter. On the Discursive Limit of “Sex”*, Routledge, New York-London, 1993. [trad.it. S. Cappelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del* sesso, Feltrinelli, Milano, 1996].

Butler J., *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York-London, 1997. [trad. it. S. Adamo, *Parole che provocano. Per una politica del performativo,* Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010].

Butler J., *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997. [trad.it. E. Bonini - C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento,* Meltemi, Roma, 2005].

Butler J.,*Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1999 (1987). [trad. it. G. Giuliani, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari, 2009].

Butler J., *Revisiting Body and Pleasures, "*Theory, Culture and Society", 2, 1999.

Butler J.,*Antigonene's Claim. Kinship Between Life and* Death, Columbia University Press, New York, 2000. [trad. it. I. Negri, La *rivendicazione di Antigone. La parentela tra le vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003].

Butler J., *Contigency, Hegemony, Universality*, (with E. Laclau, S. Žižek), Verso, New York-London, 2000.

Butler J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and* Violence, Verso, London-New York, 2004. [trad. it. L. Sarnelli, Vite *precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma, 2004].

Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York-London, 2004. [trad. it. P. Maffezzoli, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006].

Butler J., *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005. [trad.it. F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006].

Butler J., *Who Sings the Nation-State?*, (with G. C. Spivak), Seagull Books, London, 2007. [trad. it. A Pirri, *Che fine ha fatto lo stato nazione?*, Meltemi, Roma, 2009].

Butler J., *Frames of War. When Is Life Grievable?,* Verso, London-New York, 2009.

Butler J., *Merely cultural*, in «Social Text», 15, pp. 265-278.

Butler J., "Atti performativi e costituzione del genere", in E. Arfini e C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso*, ETS, Pisa, 2012.

Butler J., *Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty*, in Ead., *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York, 2014. J. Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, London-New York 2015.

Butler, J. *Performative acts and gender constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in «Thetre Journal», 40, 4, December 1988, pp. 519-531.

Cameron D., “The language-gender interface: Challenging co-optation”, in Bergavall V., Bing J. e Freed A., (a cura di), *Rethinking Language and Gender Research: Theory and Practice*, Longman, London, 1996, p. 41.

Cameron D. e Kulick D., *Language and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Campani G., *Veline, nyokke e cilici.Femministe pentite senza sex e senza city*, Odoya, Bologna, 2009.

Carr J.L., *The SlutWalk Movement: A Study in Transnational Feminist Activism*, in «Journal of Feminist Scholarship», n. 4, 2013.

Cavarero A. e Restaino F.*, Le filosofie femministe,* Mondadori, Milano, 2002.

Chakraborti, N. e Garland, J., *Hate Crime: Impact, Causes and Responses*, London, SAGE, 2009.

Chignola S., *L’impossibile del sovrano*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre corte, Verona, 2006, pp. 42-43.

Canguillhem G., *Le normal e le pathologique*, PUF, Paris, 1966.

Casalini B., *Dal corpo rivoltante al corpo in rivolta. Note su femminismo, abiezione e politica*, in «About Gender», vol. 3, n. 6, 2014.

Chodorow N., *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, trad. it. *La funzione materna: psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, Milano, La Tartaruga, 1991.

Colombo L., *La struttura della parola da De Saussure a Lacan*, in D. Cosenza e M. Recalcati (a cura di), *Lacan e la filosofia – soggetto, struttura, interpretazione*, Arcipelago Edizioni, Milano 1992, pp. 43-44.

Connell R.W., *Masculinities*, Cambridge, Polity, 2005.

Copecchi S., *Il corpo erotizzato delle donne negli spot pubblicitari e nelle riviste di moda femminile*, in «Polis», 3, 2011, pp. 393-417.

Corradi L., *Specchio delle sue brame. Analisi socio-politica delle pubblicità: genere, classe, razza, età ed etero sessismo*, Ediesse, Roma, 2012.

Cremonesi L., “L'Edipo re e lo Ione. Foucault lettore della tragedia greca”, in L. Bernini (a cura di), *Michel Foucault, Gli antichi e i moderni. Parrhesìa, Aufklarung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa, 2011.

Csordas T., “Embodiment as a paradig for anthropology”, in *Ethos*, 18, 2001, pp. 5-47.

D'Achille P., *L'italiano contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2003.

Dardano M. e Trifone P., *La nuova grammatica italiana*, Zanichelli, Bologna, 1985.

Dardano M., *Nuovo manualetto di linguistica italiana*, Zanichelli, Bologna, 2005.

D'Agostino I., *Tra corpo e società: la nozione di habitus linguistico di Pierre Bourdieu e le sue dimensioni cognitive*, in «Rivista italiane di Filosofia del Linguaggio», 2012 vol.6, n.2 pp.73-87.

De Beauvoir S., *Il secondo sesso*, trad. it. R. Cantini, M. Adreose, Il Saggiatore, Milano, 1961.

De Lauretis T., *Queer theory: Lesbian and gay studies*, in «Differences», III-XVIII, 1991.

Deleuze G., *Nietzsche e la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; trad.it. *Nietzsche e la filosofia*, Firenze, Colportage, 1979.

Deleuze G., *Foucault,* trad. it. P. A. Rovatti, Cronopio, Napoli, 2002, p. 115.

Delphy C., "L'ennemi principal", in «Partisans», n. 54-55, 1970, pp.157-172.

Delphy C., *A materialist feminist is possible*, «Feminist Review», 4, 1980, pp.79-104.

Delphy C., *Close to home: A materialist analysis of women's oppression*, London, Hutchinson, 1984.

De Lucia D., *Prospettive italiane di linguistica lavanda*, Tesi di dottorato.

De Mauro T., "Lessico dell'omosessualità", in R. Reim, L. Di Nola, A. Veneziani (a cura di), *Pratiche innominabili, violenza pubblica e privata contro gli omosessuali*, 1979.

De Mauro T., *Il Grande dizionario italiano dell'uso-GRADIT*, UTET, Torino, 2000.

Derrida J., *Firma evento contesto*, in *Margini della filosofia*, trad. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997.

Doty A., *Making Things Perfectly Queer: Intrpreting Mass Culture*, The University of Minnesota Press, Minneapolis,1993.

Eckert P. e McConnell-Ginet S., *Language and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Davis N. Y., *Intersectionality and Feminist Politics*, in «European Journal of Women's Studies», SAGE Publications (UK and US), 2006, 13 (3), pp.193-209.

Deroy L., *L'emprunt linguistique*, Les Belles Lettres, Pais, 1956.

Di Cori P., "French Feminism: tra Christine Delphy e Gayatri Spivak. Appunti" in S. Garbagnoli e V. Perilli, *Non si nasce donna. Persorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, cit., pp. 13-20.

Di Cori P., “Sotto mentite spoglie. Gender Studies in Italia”, in *On ne naît pas… on le devient. Les gender studies et le cas italien*, Lisa El Ghaoui e Filippo Fonio (a cura di), Grenoble, Ellug, 2013.

Di Cristofaro Longo G., *Immagine donna. Modelli di donna emergenti nei mezzi di comunicazione di massa*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1986.

Dines, G. e Wendy J.M. (2011), *SlutWalk Is Not Sexual Liberation*, «The Guardian», 8 Maggio, http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/may/08/slutwalk-not-sexual--liberation (consultato il 17 settembre 2014).

Duggan L., “The New Homonormativity: the sexual politics of neoliberism”, in D. Castronovo e D. Nelson (a cura di), *Materialising Democacy: Towards a Revitalized Cultural Politics*, Duke University Press, Durham, 2002, pp. 175-194.

Dummett M., *Frege's Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

Dubois J., (a cura di), *Dizionario di linguistica*, Zanichelli, Milano, 1979.

Du Gay P., *Consumption and Identity at Work*, SAGE, 1991.

Easton, D. e Catherine A., *The Ethical Slut: A Guide to Polyamory, Open Relationships, and ther Adventures*, San Francisco, Greenery Press, San Francisco, 1997.

Eleftheriadis K., “Politica performativa e identità queer nello spazio pubblico: la Slutwalk romana del 2013”, in *Politiche dell'orgoglio*, ETS, Pisa, 2015, pp. 123-138.

Fairclough N., “Discourse and Text: Linguistic Intertextual Analysis within Discourse Analysis” in *Discourse and Society* 3(2), 1992, pp. 193–217.

Faludi S., *Contrattacco. La guerra non dichiarata contro le donne*, Baldini-Castoldi, Milano,1992.

Flax J., *Postmodernism and gender in feminist theory*, in L. Nicholson (Ed.), *Feminism/postmodernism*, Routledge New York, 1990, pp. 39–62.

Forni S., Pennacini C., Pussetti C., *Antropologia, genere, riproduzione*, Carrocci, Roma 2006.

Foucault M., *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1994.

Foucault M., *Le savoir d'Œdipe* in *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Gallimard/Seuil, Paris, 2011.

Foucault M., (a cura di), *Io, Pierre Rivière avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino, 1976.

Foucault M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 2005.

Foucault M., *Introduction*, in J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Colin, Paris 1962, pp. VII-XXIV (ora in M. Foucault, *Dits et Ecrites* I. 1954-1975, Quarto Gallimard, Paris, 2001, pp. 200-216).

Foucault M., *Le volonté de savoir. Historie de la sexualité I,* Gallimard, Paris, 1976; trad.it. P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano.

Foucault M., *Presentazione* in *Herculine Barbin detta Alexina B. Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault,* trad. it. di B. Schisa, Einaudi, Torino, 1979.

Foucault M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Seuil/Gallimard, Paris, 2003 (trad. it. *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano, 2004).

Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975 (trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976).

Foucault M., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France* (1979-1980), Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 22-23.

Foucault M., *Le sujet et le pouvoir* (1982) ora in *Dits et Ecrits*, édition étabilie sous la direction de Daniel Defert et Francois Ewald avec la collaboration de Jaques Lagrange, 2 volumi, Gallimard, Paris, 2001, II (1976-1988), pp. 1041-1062, p. 1045; trad. it. in H.L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, D. Benati, M. Bertani, I. Levrini (a cura di) La casa Usher, Firenze, 2010, pp. 277-298.

Foucault M., *Mal fare dire il vero*, Einaudi, Milano, 2013.

Michel Foucault, an Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity, intervista con B. Gallagher e A. Wilson (giugno 1982), in «The Advocate», n. 400, 7 agosto 1984, pp. 26-30.

Fraser N., *Heterosexism, misrecognition and capitalism: A response to Judith Butler*, in «Social Text», 15, 1997, pp. 279–289.

Frye M., *The Politics of Reality: Essay in Feminist Theory*, The Crossing press, New York, 1983.

Furedi F., *The Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain*, in «British Educational Research Journal»,Vol. 34, No. 1., 2004.

Garbagnoli S., "L'ideologia del gender:l'irresistibile ascesa di un invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale" in «About Gender», Vol. 3 n°6, 2014, pp. 250-262.

Garbagnoli S. e Perilli V., *Non si nasce donna. Persorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Quaderni Viola, n. 5, Alegre, Roma, 2013.

Garofalo Geymonant G., *Vendere e comprare sesso. Tra piacere lavoro e prevaricazione*, il Mulino, Bologna, 2014.

Ghigi R., *Nude ambizioni. Il velinismo secondo gli adolescenti*, in «Studi culturali», 3, il Mulino, Bologna, 2013, pp.431-455.

Giddens A., *Modernity and Self-Identity*, Standford University Press, Standford, 1991.

Giusmani R., *Saggi sull'interferenza linguistica*, Le lettere, Firenze, 1986.

Goffmann E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City, 1959; trad. it. di M. Ciacci, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969.

Graffi G. e Scalise S., *Le lingue e il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, Il Mulino, Bologna, 2002.

Greco L., *Les recherches linguistiques sur le genre: un état de l'art*, in «Langage et societé», n. 148, Juin 2014.

Grene D. e Lattimore R., *Sophocles I: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Gribaldo A. e Zapperi G., *Lo schermo del potere. Femminismo e regime della visibilità*, Ombre Corte, Verona, 2012.

Grice H., *Meaning*, in «Philosophical Review», 66, 1957, pp. 377-88.

Guilbert L., *La créativité lexicale*, Larousse, Paris, 1975.

Guillaumin C., *L'Ideologie reciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Parigi, 1972.

Gumperz J.J., "La comunità linguistica", in P.P. Giglioli e G. Fele (a cura di), *Linguaggio e contesto sociale*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 171-184.

Hakim G., *Erotic Capital*, in «European Sociological Review», 2010, Vol. 26(5), 2010, pp. 499-518.

Hall K. e Bucholtz M., *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*, Routladge, London-New York 1995.

Haraway D., *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective Author*, in «Feminist Studies», Vol. 14, 3, 1988.

Haraway D., *The companion species manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, 2007.

Harding S., *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press and Open University Press, Ithaka and London, 1986.

Harvey A., *Regulating Homophobic Hate Speech: Back to Basics about Language and Politics?*, in «Sexualities», 15, 191, 2012.

Hegel, G.W.F., *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000.

Hennessy R., *Materialist feminist and the politic of discourse, Routledge*, New York, 1993.

Hennessy R. e Ingraham C., "Introduction", in R. Hennessy e C. Ingraham (a cura di), *Materialist feminism: A reader in class, difference and women's lives*, pp. 1–14, Routledge, New York, 1997.

Holmes J., *Women, Men and Politeness*, Longman, London, 1995.

Hom C., *The Semantic of Racial Epithets*, in «Journal of Philosophy», 105, 2008, pp. 416-440.

Hoogland R.C., "The tomboy and queer studies", in *Doing gender in media, art and culture*, Routledge, London, 2009, pp. 99-112.

Hornsby J., *Speech Acts and Pornography*, in «Women's Philosophy Review», 10, 1993, pp. 38-45.

Hornsby J., "Meaning and uselessness: how to think about derogatory words", in P. French e H. Wettstein (a cura di), *Midwest Studies in Philosophy* XXV, 2001, pp. 128-141.

Hutcheon L., *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, University of Illinois Press, Urbana, 2000.

Huskeller C., *Das Paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michael Foucault*, Diskord, Tubingen, 2000.

Jaggar A.M. e Yaung I.M. (a cura di), *A companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2000.

Juris J., "Embodying protest: Culture and Performance within Social Movements", in B. Baumgarten, P. Daphi e P. Ullrich (a cura di), *Conceptualizing Culture in Social Movements Reserch*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014.

Kay R., *Male/Female Language*, Scarecrow Press, Metuchen, 1975.

Kemp S. e Squires J., *Feminism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998.

Kitzinger J., *'I'm sexually attractive but I'm powerful' Yung Women Negotiating Sexual Reputation*, in «Women's Studies Inernational Forum», vol. 18, n. 2, 1995, pp.187-196.

Kristeva, J., *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*; trad. it. *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali Edizioni, Milano, 1981.

Labov W., "Lo studio del linguaggio nel suo contesto sociale", in P.P. Giglioli e G. Fele (a cura di), *Linguaggio e contesto sociale*, Mulino, Bologna, 2000, pp. 207-232.

Lacan J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in G.B. Contri (a cura di), *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974.

Lacan J., *Seminario VII, L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2008.

Lakoff R., *Language and Woman's Place*, Harper and Row, New York, 1975.

Laclau E. e Mouffe C., *Egemonia e strategia socialista*, il Melangolo, Genova, 2011.

LangtonR., Haslanger S., Anderson L., "Language and Race", in G. Russell e D. Graff Fara (a cura di), *Routledge Companion to the Philosophy of Language*, Routledge, New York, 2012, pp. 753-767.

Lehmann W.P., e Malkien, *Directions for Historical Linguistics. A symposium*, University of Texas Press, Austin and London, 1968.

Liinason M. e Kulpa R., *Queer Studies: Methodological approches*, in «Graduate Journal of Social Science», Vol. 5, 2, 2008.

Lupton M., *The Emotional Self: A Sociocultural Exploration*, Sage, London, 1998.

Lucas, J.W. e Phelan C., *Stigma and Status: The Interrelation of Two Theoretical Perspectives*, in «Social Psychology Quarterly», 75(4), 2012, pp. 310-333.

Lo Iacono C., *Parole che contano: Vulnerabilità, narratività e obbligazione in Judith Butler*, in «Consecutio temporum», vol. 3, n. 5, 2013.

Mathieu M.C., *L'Anatomie Politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Coté-femmes Editions, Paris, 1991.

Matsuda M.J., *Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition*, in «Standford Law Review», 43, 6, 1991, pp. 1183-92.

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.

Mason, G., *The Spectacle of Violence: Homophobia, Gender and Knowledge*, Routledge, London, 2002.

Mirabella E., *Mala vita*, Perrella, Napoli, 1910.

Mouffe C., "Feminism, citizenship, and radical democratic politics", in L.Nicholson e S. Seidman (a cura di), *Social postmodernism: Beyond identity politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 315-332.

Munoz J.E., *"The White to Be Angry": Vaginal Davis's Terrorist Drag*, in «Social Text», LII, 1997, n°3, pp. 80-103.

Nack A., *Bad Girls and Fallen Women: Chronic STD Diagnoses as Gate- ways to Tribal Stigma*, in «Symbolic Interaction», 25(4), 2002, pp. 463-485.

Ottonelli V., *La libertà delle donne. Contro il femminismo moralista*, Il melangolo, Genova, 2011.

Pasquino M., "Doing-Undoing Language. Corpo-linguaggio", in Pasquino, M. e Plastina, S. (a cura di), *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, Mimesis, Milano, 2008.

Penaloza L., "We're here, we 're queer and we are going shopping! A critical perspective on the accomodation of gays and lesbians in the U.S. Market place", in J. Jacobsen-A. Zeller (a cura di), *Queer Economics*, Routledge, Abingdon, 2008.

Perry, B., *In the Name of Hate: Understanding Hate Crimes*, Routledge, London, 2001.

Perullo N., *La scena del senso. A partire da Wittgenstein e Derrida*, ETS, Pisa 2011.

Prendelli S., "From the Expressive to the Derogatory: On the Semantic Role for Non-Truth Conditional Meaning", in S.A. Sawyer (a cura di), *New Waves in Philosophy of Language*, Palgrave-MacMillan, 2010, pp. 164-185.

Pignotti L. e Mucci E., *Marchio e femmina: la donna inventata dalla pubblicità*, Vallecchi, Firenze, 1978.

Prearo. M., *Il queer in Italia*, ETS, Pisa, 2010.

Pustianaz, M., "The "White Hole" of Gay Studies in Italy", conferenza.

Ramazanoglu C., "Back to basics: Heterosexuality, biology and why men stay on top", in M. Maynard e J. Purvis (a cura di), *(Hetero)sexual politics*, Taylor & Francis, London, 1998, pp. 27– 41.

Rametta G., "Autocnonia e parrhesìa. Foucault lettore dello Ione", in P. Cesaroni e S. Chignola (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Ombre Corte, Verona, 2013.

Rebucini G., "Omonormtività e omonazionalismo. Gli effetti della privatizzazione della sessualità", in M. Prearo (a cura di), *Politiche dell'orgoglio*, ETS, Pisa, 2015, pp.57-75.

Reger J., *The Story of a Slut Walk: Sexuality, Race, and Generational Divisions in Contemporary Feminist Activism*, in «Journal of Contemporary Ethnography», 2 Aprile, 2014.

Rella F., *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze e Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1978.

Rich A., *A politics of location*, Norton & Company, New York London, 1983.

Rich A., *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in «Journal of Women in Culture and Society», n°5, 1980, pp. 631-660; trad. it., *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in «Nuova DWF», n. 23-24, 1980.

Richard A., *When Truth Gives Out*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

Ringer J.R., *Queer Words, Queer Images: Communication and the Costruction of Homosexuality*, New York University Press, New York - London, 1994.

Rose R.L. e Wood S.L., *Paradox and Consumption of Autenticity though Reality Television*, in «Journal of Consumer Research», V. 32, 2, 2005, pp. 284-296.

Rubin G., "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in *Towards an Antropology of Women,* R. Reiter (a cura di), Monthly Rewiew Press, New York, 1975, pp. 157-210.

Sabatini F. e Coletti V. (a cura di), *Dizionario Italiano-DISC*, Giunti, Editore, Firenze, 2008.

Sabatini A., *Il sessismo nella lingua italiana*, per la Presidenza del Consiglio dei Ministri e Commissione Nazionale per la Parità e le Pari Opportunità tra uomo e donna, 1987.

Said E.W., *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1978.

Sanga G., "Il gergo e il rapporto lingua-classe", in G. Berruto (a cura di), *Fondamenti di sociolinguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1977.

Sapegno M.S., "Uno sguardo di genere su canone e tradizione", in *Dentro/fuori sopra/sotto: critica femminista e canone letterario negli studi di italianistica*, A. Ronchetti e M.S. Sarapegno (a cura di), Longo Editore, Ravenna, 2007, pp. 13-23.

Sapegno M.S., (a cura di), *Che genere di lingua? Sessismo e potere discriminatorio delle parole*, Carocci, Roma, 2010.

Searle J.R., *Atti linguistici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

Sedgwick E.K., *Stanze private*, Carrocci, Roma, 2011.

Sobrero A. A., "Lingue speciali", in *Introduzione all'italiano contemporaneo, la variazione e gli usi*, Sobrero A. A. (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1993.

Sobrero A. e Miglietta A., *Introduzione alla linguistica italiana*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Spender D., *Man Made Language*, Routledge and Kegan Paul, London, 1980.

Spivak G.C., *In other worlds: Essays in cultural politics*, Routledge, London, 1987.

Spivak, G.C., *Critica della ragione postcoloniale*, (a cura di) P. Calefato, Roma, Meltemi, 2004.

Tabet P., "Riproduzione imposta, sessualità mutilata", in «DWF», n.23-24, 1985, pp.117-138.

Talbot M., *Language and Gender: An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 1998.

Tannen M., *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, William Morrow, New York, 1990.

Turner V., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

Turner W.B., *A Genealogy of Queer Theory*, Temple University Press, Philadelphia, 2000.

Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

Wanrooij B., *Italian Masculinities* in «Journal of Modern Italian Studies», n.10, 2005, pp. 277-280.

West C. e Zimmermann D.H., *Doing gender*, in «Gender and Society», Vol.1, II, 1987, pp. 125-151.

White M., "Television, Therapy and Social Subject or The TV Therapy Machine", in J. Friedman (a cura di) *Reality Squared, Televisual Discourse on the Real*, pp 313-21, Rutjers University Press, New Brunswick, 2002.

Wind B.H., *Mots Italiens introduits au XVI siècle*, Kluwer, Deventer, 1928.

Zanardo L., *Il corpo delle donne*, Feltrinelli, Milano, 2010.

Zolli P., *Le parole straniere*, Zanichelli, Bologna 1976.