

## Filosofie femministe e riconoscimento delle identità plurali: dalla *differenza* alle *differenze*.

Materiali di riflessione per un Manifesto delle donne e dei saperi di genere

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI\*

Questo saggio è dedicato ad Alice Lattanzi,  
un'invincibile guerriera la cui bellezza,  
intelligenza e curiosità meritano tutto il tempo  
e lo spazio del mondo.

### L'eredità femminista nella gender theory

La nascita del *Festival delle donne e dei saperi di genere* (che a partire dalla sua terza edizione, nel 2014, trova la sua casa in «Postfilosofie» come ambito di scrittura, di riflessione e di risonanza) è un'occasione importante per cominciare ad articolare un ragionamento intorno al rapporto tra il sapere e le pratiche di genere che il femminismo ha diffuso ed esercitato, sin dalla fine degli anni Sessanta del XX secolo in Europa e negli USA e poi contagiando attivamente altre aree del mondo, e ciò che Judith Butler ha chiamato «la sovversione dell'identità», cioè il progressivo, inarrestabile emergere di istanze di riconoscimento da parte di gruppi e minoranze sessuali che non si identificano nel binarismo dell'eteronormatività obbligata.

La rivelazione di un'insopprimibile *differenza femminile*, che ha rappresentato il nerbo della rivoluzione silenziosa delle donne che le ha condotte negli ultimi cinquant'anni in Occidente, dapprima in direzione dell'emancipazione con la rivendicazione della parità, e finalmente sulla strada della liberazione, di certo incompiuta, ma almeno perseguita più consapevolmente, è consistita anche nell'annuncio di un tempo nuovo per le identità sessuali e di genere minoritarie. Vale a dire, l'affermarsi della *differenza*, in un primo tempo declinata dallo stesso femminismo unicamente nell'orizzonte paradigmatico dell'eterosessualità, ha gradualmente determinato un autotrascendimento che ha posto

\* Docente di Filosofie contemporanee e saperi di genere, Università degli Studi di Bari "A. Moro".

con risolutezza le fondamenta necessarie alla positiva attestazione di una pluralità di *differenze* nell'ambito del *gender* (*genere*, secondo il lessico grammaticale/sessuale) dotata della forza indispensabile a un superamento definitivo di quell'unico possibile modello. In un certo qual modo, lo schema normativo dell'eterosessualità, incorporato e autolegittimato da prassi millenarie di biologizzazione/naturalizzazione dei dati evolutivi socio-culturali e delle "forme di vita" rese consuetudinarie dai rapporti di potere tra uomini e donne<sup>1</sup>, si è visto successivamente confermato proprio dall'emersione dei saperi e delle pratiche femministe. Quando poi Butler, già nel 1990, ha aperto il "vaso di Pandora" del *Gender Trouble*<sup>2</sup> è stato presto chiaro che le immense potenzialità eversive del femminismo erano ancora tutte da giocare nella misura in cui la rivoluzione culturale, politica e sociale delle donne si trasformava e ispirava la medesima rivolta globale e radicale di tutte le minoranze sessuali sottoposte alle stesse forme di controllo e sottomissione subite nei millenni dalle donne. Difatti, tanto nel caso delle prime che delle seconde, ciò che limita la libera espansione ed espressione della sessualità e delle possibili varianti elettive delle esistenze individuali è quella struttura di dominio, scalfita ma ancora potente, che denominiamo patriarcato e che rappresenta il perno centrale di un'idea "naturale" o biologico-naturalistica del genere sessuale articolato sul rigido dualismo maschio/femmina.

Sin da quando Foucault, ponendo le basi della propria visione biopolitica del mondo, ha posto in evidenza come i percorsi di formazione etica ed estetica del sé passino attraverso un'interconnessione di tipo *double bind* tra sapere e potere, e quanto sia decisiva l'istituzione/normativizzazione delle espressioni della sessualità in questo spazio circoscritto<sup>3</sup>, la prospettiva filosofica, ermeneutica e politica intorno a questi nessi si è ampliata sino ad includere quel tipo di problematizzazione che fa sollevare a Butler le sue "questioni di genere" ed emergere, dal medesimo terreno, la *queer theory*. D'altra parte, proprio a partire da una disconnessione radicale della linea di confine che demarca biologia (Natura) e società (Cultura) può darsi quel principale ed ineliminabile presupposto di questo specifico ampliamento dell'orizzonte teorico e concettuale orientato al *queer*

1 Un classico sul tema è P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998.

2 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

3 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

che consiste nell'assunzione del genere come costruzione socio-culturale, ben lungi dal rappresentare un dato biologico-naturalistico. Di qui allo smantellamento della logica, del vocabolario, della sintassi e, dunque, della stessa grammatica d'uso del concetto di genere, cui siamo stati abituati dal suo radicamento semantico all'interno del sistema binario grammaticale-sessuale maschile/femminile (solo ad alcune lingue è concesso il neutro), il passo è stato breve, al punto da ampliarne la portata di senso a dismisura.

A proposito di genere. O meglio, di generi.

Genere come sguardo sul mondo. Genere come costruzione sociale. Genere come dispositivo di potere, posizionamenti, gerarchie, alterità. Genere come produttore di identità, gabbie, confini e opportunità. Generi dai confini più o meno sfumati. Generi in dialogo.<sup>4</sup>

Questa desematizzazione e risematizzazione del genere non ha solo una valenza lessicale, anzi, è un processo che ne muta ruolo e funzione, sia sul piano teorico che su quello pratico: «Il genere è il meccanismo attraverso cui vengono prodotte e naturalizzate le nozioni di maschile e di femminile, ma potrebbe anche rappresentare lo strumento tramite il quale decostruire e denaturalizzare tali termini»<sup>5</sup>. Che è per l'appunto il compito che la *queer theory* si è assunto e che porta innanzi con riscontrabile successo dal momento che non appare più affatto scontata l'applicazione a questa nozione della logica dualistico-oppositiva con cui è stata facilmente classificata per millenni, la quale implica fatalmente anche tutte quelle dinamiche escludenti e asimmetriche connesse all'egemonia normativa dell'eterosessualità.

Accanto a questo completo ripensamento funzionale della nozione di genere, un ruolo decisivo nella vigorosa svolta impressa dalla rappresentazione biopolitica al pensiero contemporaneo è quello rivestito dalla percezione/concezione del corpo dentro ai processi sociali e culturali sviluppatisi storicamente, la quale si costituisce in parallelo con la revisione a cui Foucault sottopone, riscrivendola, la "storia della sessualità" a partire dal XVIII secolo attraverso

4 A proposito di generi. *Lgbti, queer, maschilità, femminismi e altri confini*, Editoriale del n. 1 di «About Gender», Rivista on line dell'Università degli Studi di Genova, vol. I, 2012.

5 J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006, p. 69.

«quattro grandi insiemi strategici, che sviluppano a proposito del sesso dispositivi specifici di sapere e di potere. *Isterizzazione del corpo della donna* [...]. *Pedagogizzazione del sesso del bambino* [...]. *Socializzazione delle condotte procreative* [...]. *Psichiatrizzazione del piacere perverso* [...]»<sup>6</sup>.

Come è evidente, queste strategie allargate del dominio si espandono e si abbattono indiscriminatamente, con la forza delle pratiche di controllo e assoggettamento, sulla maggioranza assoluta delle soggettività, che vengono così private di essenziali libertà, nonché del principio di autodeterminazione. Il solo a esserne a malapena o parzialmente lambito è il maschio adulto eterosessuale (e soltanto nel caso in cui esso venga inglobato dentro la dimensione socialmente rilevante di coppia procreatrice), il quale resta l'unico soggetto veramente libero di potersi autodeterminare sessualmente, e dunque, seguendo sempre la lezione di Foucault, anche eticamente ed esteticamente.

Ciò chiarisce in modo inequivocabile perché la visione biopolitica poststrutturalista, coniugata con la critica femminista all'androcentrismo e quella postcoloniale al mito delle gerarchie razziali, costituisca il fondamento teorico di un ripensamento radicale del ruolo dei corpi sessuati, nonché delle pratiche relative alla "cura di sé" che li attraversano, dentro lo spazio sociale e politico comune. D'altra parte, come aveva già spiegato Lévinas, l'«incatenamento (*être rivé*)» che ci vincola alla nostra natura corporea è indissolubile e insuperabile, e questo vale sia quando esso venga osservato dal lato della sessualità, sia quando venga inteso nel senso della vulnerabilità ontologica (l'esposizione immanente del corpo al dolore e al piacere) che ci contraddistingue.

Solamente i soggetti che si riconoscono principalmente come corpi incarnati e, dunque sessuati, possono operare quella rivoluzione prospettica che, indebolendo e destrutturando i dispositivi del potere patriarcale, attivino pratiche di riconoscimento e di restituzione di spazi di libertà e autodeterminazione che svincolino i corpi dalle aspettative e dagli stigmi sociali. In tal senso, la riflessione intorno al corpo, alla sua percezione collettiva, alla sua trasformazione, alla sua "costruzione sociale"<sup>7</sup>, a cosa definisca la sua condizione "normale" oppure "eccezionale" o ancora "patologica" e così via, è ineludibile dal contesto

6 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 92-94.

7 R. W. Connell, *Questioni di genere*, trad. it. il Mulino, Bologna 2006, in particolare, pp. 95-103.

dei saperi di genere, poiché – come sostiene Franco Rella nell'intervento contenuto in questo numero di «Postfilosofie» – quello che è in gioco, nel confronto serrato con le logiche del sapere/potere è propriamente «la cancellazione della soggettività e del corpo», la «negazione del soggetto» come «negazione della storia, individuale e collettiva, che è un tratto identitario e dunque di soggettivazione [perché include] le azioni che il soggetto [...] compie nel mondo».

Per di più, essendo i soggetti non solo corpi, ma soprattutto corpi in relazione, è principalmente questa interconnessione relazionale che vincola, collega, “incatena” le soggettività tra loro, le une con le altre, che va scandagliata come sostrato nel quale si annidano sia le logiche dei rapporti di forza e di dominio/sottomissione, che il potenziale emancipativo e liberatorio che può scardinarle. Questa constatazione consente di superare l'essentialismo personalistico e/o l'ontologia mitica del singolo individuo monadico capace di agire separatamente rendendo invece protagonisti quei soggetti che, proprio a partire dalla relazionalità anche sessuale del proprio corpo, rompono quelle regole di «coerenza e continuità» che l'idea stessa di “persona” che agisce dentro il contesto sociale implicherebbe e si identificano con collettività e gruppi determinati dal genere sessuale non normato e, pertanto, disturbante. È il caso di quelle «identità di genere» che sfuggono alla norma, sottraendosi al disciplinamento imposto dalle «leggi culturali che stabiliscono e regolano la forma e il significato della sessualità», e così disfano le «nozioni culturalmente intellegibili di identità [...] socialmente istituite e conservate».

I generi “intellegibili” sono quelli che in un certo senso istituiscono e mantengono relazioni di coerenza e continuità tra sesso, genere, pratica sessuale e desiderio. In altre parole, gli spettri della discontinuità e dell'incoerenza, pensabili solo in relazione alle norme di coerenza e continuità vigenti, sono costantemente sottoposti a divieto e prodotti da quelle stesse leggi che cercano di stabilire linee di connessione causale o espressiva tra sesso biologico, generi culturalmente costituiti e la loro “espressione” o “effetto” nella manifestazione del desiderio sessuale attraverso la pratica sessuale.<sup>8</sup>

Cosa significa? Significa che «sesso, genere, pratica sessuale e desiderio» non

8 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 27.

stabiliscono più un *continuum* logico definito dalla natura o dalla biologia, anzi vengono investiti e travolti dalla rivelazione del loro stesso radicamento socio-culturale che impedisce di concepirli come equivalenti simbolici o funzionali di ruoli sociali o biologici, o come segmenti di una processualità predittiva stabilita a priori sulla base di un determinismo fisiologico-causale. Diventano, piuttosto, le forme mutanti che assume il corpo desiderante di un soggetto incarnato, attraverso le quali quella soggettività stabilisce le proprie relazioni e instaura le proprie interconnessioni vitali, vale a dire, tornano a essere libere determinazioni del soggetto del desiderio piuttosto che funzioni del corpo sociale.

Questo snodo fondamentale è un portato storico del femminismo, ed è anche il punto di partenza di ogni possibile evoluzione della teoria relativa al corpo e al suo posizionamento liminare sul margine tra natura e cultura, a partire dal quale si ridisegnano inevitabilmente tutte le “questioni di genere”.

In sintonia con quanto afferma Adrienne Rich ritengo che la ridefinizione del soggetto femminile femminista debba partire dalla rivalutazione delle radici corporee della soggettività e dal rifiuto della concezione tradizionale del soggetto cosciente come universale, neutro e quindi privo di genere sessuale. Questo modo “posizionale” o situato di considerare il soggetto porta ad affermare che la collocazione o il posizionamento più importante è il radicamento del soggetto nella struttura spaziale del corpo. La primissima collocazione di ciascuna/o nella realtà è la propria incarnazione.<sup>9</sup>

Ecco come, secondo Rosi Braidotti, decenni di femminismo hanno costretto il pensiero razionale a rileggere la realtà attraverso le lenti di esseri corporei che si autodefiniscono prioritariamente in quanto soggetti incarnati e (dunque) sessuati. Protagonista di questa rivoluzione del senso è pertanto *in primis* «l'identità come luogo di differenze»<sup>10</sup>, approdo al quale si giunge attraverso una rideterminazione del baricentro dello spazio teorico che diviene propriamente «il corpo o l'incarnazione del soggetto», intesi come «i termini chiave nella lotta del femminismo per la ridefinizione della soggettività»<sup>11</sup>. «Il soggetto femmi-

9 R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella ed., Roma 2002, p. 75.

10 Ivi, p. 101.

11 Ivi, p. 78.

nista è nomade perché è intensivo, multiplo, incarnato e quindi perfettamente culturale»<sup>12</sup>.

Questo «soggetto nomade» postdeleuziano, che Rosi Braidotti concepisce come soggettività trasformativa, “in divenire”, ma al contempo «incarnato» e «situato», è il solo capace di concepire un’identità frantumata, plurale e relazionale, poiché è nelle condizioni, a partire dalla *differenza sessuale*, di pensare *ogni altra differenza*, di concepire la molteplicità delle *differenze*. E anche, dopo averlo ripensato, di mettere a tema dentro nuovi processi discorsivi, *il genere/i generi*.

[...] il gender è uno strumento che consente una messa a fuoco delle interconnessioni tra il sé e l’altro, la cultura e la società, il sociale e il simbolico o la dimensione della rappresentazione. Più specificamente, esso sottolinea l’importanza cruciale della disidentificazione dalle norme canoniche e dominanti dell’identità come passo verso la ridefinizione del ruolo, tra i sessi ma anche all’interno dei sessi.<sup>13</sup>

La soggettività “nomadica”, non consequenziale, non lineare, a-deterministica, è strutturalmente postidentitaria, e si definisce, sia dentro il pensiero femminista che negli *gender studies* (Luce Irigaray, Donna Haraway, Teresa De Lauretis, Judith Butler), attraverso la *politicizzazione del desiderio*. In tal senso, le “lotte per il riconoscimento” (Axel Honneth) che agitano le società contemporanee sono istanze mosse da soggetti politici incarnati, desideranti, relazionali.

Questi approdi teorici della riflessione contemporanea inducono, una volta per tutte, a «tematizzare la problematica del femminismo come uno snodo strategico del pensiero filosofico contemporaneo, come uno spazio teorico di ibridazione tra tradizioni filosofiche diverse, sia di provenienza continentale sia di ascendenza statunitense». Un crogiuolo in cui giungono al punto di fusione le versioni più influenti del postmodernismo e delle filosofie ispirate alla “svolta linguistica”, insieme naturalmente al poststrutturalismo e alla psicoanalisi, ai *cultural studies* e ai *postcolonial studies*, un luogo interstiziale nel quale s’incrociano Wittgenstein e Heidegger, Lacan e Foucault, Adorno e Deleuze, Derrida e Rorty, Fraser e Honneth e dal quale il pensiero filosofico contemporaneo trae

12 Ivi, p. 121.

13 Ivi, p. 175.

nuova linfa<sup>14</sup>.

L'opera di "traduzione culturale" rivendicata da Butler e che, nel suo caso, ha condotto alla riattivazione del poststrutturalismo francese in chiave postfemminista e alla problematizzazione del concetto di *gender*, era già iniziata in Europa col potente femminismo teorico e militante degli anni Settanta, sia con quello italiano (Carla Lonzi in particolare, un pensiero di fatto il suo sottoposto sino a tempi recentissimi ad una sorta di *damnatio memoriae*), che con quello francese (in particolare, con Kristeva e Irigaray). Gli esiti di questo meritorio lavoro, da un lato, di positiva trasposizione teoretica di concetti-grimaldello, dall'altro, di serrata denuncia del "fallologocentrismo" della tradizione della razionalità occidentale, ha corrisposto, nella realtà, all'apertura di un cantiere, foriero di importanti sviluppi in ambito sociale e politico, che ha già impresso, e non smette di farlo, una svolta rivoluzionaria alla storia del *logos* occidentale.

Natascia Mattucci, nel suo contributo a questa rivista, ricorda che «se, come suggerisce Françoise Collin, guardassimo al modo in cui il problema delle donne si posiziona nei dispositivi filosofici del secolo scorso, ci troveremmo a dare conto di tracce spesso periferiche che il pensiero femminista ha dissotterrato e ripercorso con archeologica attenzione a partire dagli anni Settanta del Novecento». Il che riesce solo parzialmente a «rendere ragione di come la sfera filosofica sia rimasta a lungo lo specchio della norma maschile», poiché di fatto ciò che ha contrassegnato la storia filosofica della ragione occidentale è la neutralizzazione/normalizzazione del pensiero incarnato, situato, sessuato. È per questo che quella che è stata definita «l'ermeneutica poststrutturalista» di Judith Butler rifonda sul corpo come «sinonimo di vulnerabilità, mortalità e capacità di agire» non solo la possibilità stessa di filosofare, ma anche quella di attivare processi trasformativi a livello sociale, poiché «se postuliamo un'idea siffatta di soggetto/corpo, va da sé che essa reclama una nuova concezione di comunità»<sup>15</sup>.

14 Nella riscrittura della storia della filosofia del Novecento e del primo decennio del XXI secolo occupa un posto di assoluto rilievo la rivoluzione filosofica e culturale del femminismo e della *gender theory*, come ha evidenziato dettagliatamente Francesco Fistetti nel suo *Il Novecento nello specchio dei filosofi*, D'Anna-Loescher, Torino 2013, la citazione si trova a p. 223.

15 Ivi, p. 237.

## Violenza de-genere

La rivoluzione in corso è teorica, ma la sua risonanza nella sfera pubblica dell'interazione sociale e politica nel pluriverso contemporaneo multirazziale, multireligioso, multicultural, multisessuale è immensa.

A partire da questo piano della riflessione postdialettica e postidentitaria si può sviluppare, infatti, un ragionamento che dissipi anche un altro fatale nesso che innesca dinamiche di potere e pratiche di sopraffazione generalizzate a livello dei rapporti tra nazioni e popoli, luogo di congiunzione tra le letture femministe e quelle postcoloniali. Quel «punto di innesto tra razzismo e sessismo» – messo in evidenza da Natascia Mattucci nel suo saggio in questa rivista –, «che sembra dare conto di come la nascita sessuata, in particolare la differenza sessuale, possa fungere da criterio per discriminare tra un sesso superiore e uno inferiore, tra un dominatore e un dominato», è anche il *punctum dolens* di una concezione del soggetto equivalente ad «un Uomo come dagherrotipo universale», cioè come l'«esito di un processo di astrazione che disincarna *gli* uomini e rispetto al quale il differire in termini sessuali richiama un'umanità mancata».

Questo tratto è quel che connota il paradigma patriarcale, vale a dire quel modello originario e aurorale del potere che si è strutturato, secondo Carla Lonzi, intorno all'«archetipo della proprietà, il primo oggetto concepito dall'uomo: l'oggetto sessuale», nella misura in cui la donna ha rappresentato per l'uomo «la sua prima preda»<sup>16</sup>, cioè il primo soggetto umano subordinato nella storia dell'umanità.

Il perpetuarsi nel tempo di questo schema prototipico dei rapporti di forza tra uomini e donne, attraverso legami di dominio e assoggettamento, di controllo e inferiorizzazione («l'oppressione della donna è il risultato di millenni»<sup>17</sup>), ha finito per legittimare e regolarizzare (attraverso la strutturazione dei ruoli economici e sociali, l'imposizione di sovrastrutture etico-religiose e culturali adeguate allo scopo, l'istituzione di conseguenti norme giuridiche) tale forma originaria della sopraffazione consolidandola, sostiene Lonzi, come modello archetipico di tutte le possibili varianti storiche del possesso e del potere, compresa quella economica.

16 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974, p. 22.

17 *Ibidem*.

Il punto di vista di Anna Vanzan, che nel suo saggio incluso in questa raccolta descrive alcune caratteristiche delle rivoluzioni femminili che stanno più o meno sotterraneamente agitando i paesi arabi, ci consente, pur puntando lo sguardo su un universo altro dal nostro (ove nondimeno sono ancora aperte le ferite inflitte dal razzismo e dal colonialismo occidentale esercitati per secoli), di constatare, per l'appunto, come anche in queste situazioni la questione dell'autodeterminazione femminile si confermi tra le più complesse e irrisolte tra quelle che debbono essere affrontate quando si intraprenda la modernizzazione e la democratizzazione di un paese. Cosa peraltro confermata dal fatto che all'interno delle cosiddette società multiculturali, le donne sono quasi sempre vittime di doppie, triple, multiple discriminazioni, determinato dal fatto puro e semplice di essere donne.

La disuguaglianza originaria e la primordiale subordinazione subite dalle donne appaiono quasi come invarianti culturali, una sorta di universale antropologico, di costante storico-evolutiva riscontrabile ripetutamente nel millenario sviluppo delle civiltà umane. Questa specie di "stato di natura" socio-culturale che inchioda le donne a un destino di sottomissione, insieme all'ancestrale apparato culturale che le ha stigmatizzate in quanto portatrici di minacciose forme perverse e polimorfe di sessualità (Cristiano Maria Bellei in questo numero di «Postfilosofie»), costituiscono quelle «radici culturali della violenza», di cui parla Stefano Ciccone, che profilano le condizioni nelle quali taluni uomini si sentono autorizzati a violare la dignità e talvolta anche il corpo delle donne, financo a sopprimerle. In tal senso, è «un errore rappresentare la violenza come frutto di un disordine, della rottura di un'armonia tra i sessi. Innanzitutto perché quest'armonia è esistita, appunto, come ordine gerarchico. La nostalgia di una relazione di incontro armonico tra i sessi rimanda a un ideale in cui la differenza è in realtà complementarietà, corrispondenza a ruoli fissi e a relative attitudini assegnate ai sessi: un femminile accogliente, riflessivo e dedito alla cura delle relazioni ed un maschile protettivo, progettuale, intraprendente e proiettato nel governo del mondo» (ancora Ciccone, nel saggio incluso in questa rivista).

Occorrerebbe, pertanto, ribaltando l'ordine del discorso, riformulare la *vexata quaestio* femminile a partire dal maschile e dal suo universo simbolico. Infatti, il radicamento culturale del dominio esercitato dagli uomini sulle donne, delle pratiche di sottomissione e disciplinamento che subiscono, della violenza

che viene adoperata contro di esse sta sul versante del virilismo e del patriarcato, il quale tuttavia non è solo quello agito dagli uomini, ma anche quello subito/introiettato dalle donne. Come sostiene Lea Melandri nel suo intervento in questa rivista, «il dominio che il potere ha esercitato sui corpi è intanto il potere che viene da una cultura maschile, da una comunità storica di uomini», e infatti «la violenza è maschile, la violenza che si esercita sui corpi delle donne è maschile, viene da una cultura maschile che gli uomini stessi hanno ereditato, spesso inconsapevolmente». La sessuofobia, l'accanimento sui corpi non omologati, l'esercizio della forza dinanzi al corpo che esibisce la propria differenza deriva da un'unica matrice, ed è la stessa che ferisce, mutila, uccide le donne. Scrive ancora Lea Melandri: «Oggi è facile riconoscere che siamo di fronte a un dominio maschile particolarissimo, ambiguo; è un dominio che si è intrecciato nelle vicende più intime degli esseri umani. Gli uomini sono i figli delle donne, l'uomo si accanisce sul corpo che l'ha generato, sul corpo che incontra nella relazione amorosa adulta».

Un ruolo rilevante dentro a questo schema tradizionale di organizzazione sociale dei rapporti tra le donne e gli uomini è giocato, come è evidente, dalla sessualità femminile, anzi sarebbe meglio specificare da una reale e perdurante *rimozione del desiderio femminile*<sup>18</sup>. Per dirla con le parole di Paola Tabet (citata da Ciccone): «La posta in gioco è il non diritto delle donne a una sessualità propria, la trasformazione obbligata della sessualità delle donne in sessualità di servizio», proprio in quanto la donna, priva di un proprio desiderio, «non è pensata né pensabile come soggetto di sessualità e desiderio»<sup>19</sup>.

La questione della sessualità, del desiderio e dell'amore va allora affrontata per quello che è, il vero nodo che occorre sciogliere per ripensare e liberare le relazioni tra donne e uomini, ma anche tra persone dello stesso sesso, tra soggetti desideranti e soggetti di desiderio di qualsiasi genere, portatori di qualunque *differenza*.

Come spiega Mary Nicotra nel suo saggio in questa rivista: «Che sia etero o lesbica, una donna ama colui o colei che intercetta la risposta alla questione “chi

18 Già Carla Lonzi nel suo *La donna clitoridea e la donna vaginale* (ivi, pp. 77-140) aveva rilevato come la sessualità femminile fosse stata relegata dentro al desiderio maschile e uniformata ad esso, e come, per una soggettività femminile femminista la liberazione del proprio autentico desiderio fosse una tappa fondamentale per raggiungere l'autodeterminazione.

19 P. Tabet, *La grande Beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, p. 157.

sono io”?»), poiché qualsiasi genere o differenza sessuale sia in ballo, «il partner dell'amore è colei o colui che fa segno di un risveglio di entrambi come soggetti di desiderio, come esseri aperti all'incontro con l'alterità radicale dell'Altro e non semplicemente come esseri ridotti alla ricerca di una pienezza chiusa su se stessa».

Questo passaggio implica due conseguenze. Da un lato, proprio la negazione di un desiderio altro da quello maschile eterosessuale fa sì che la violenza omotransfobica abbia la medesima radice culturale di quella contro le donne, in quanto violenza agita e subita dentro una struttura atavica di potere che trova nelle tradizioni e nella sfera simbolica del patriarcato le proprie coordinate teoriche e pratiche, connotandosi in tal senso come violenza *de-genere*, nella misura in cui annienta le differenze in nome di un'unica possibilità di impossessamento e di controllo feroce su tutto ciò che non rispetta le regole patriarcali e l'eterocrazia<sup>20</sup> che esse veicolano. Dall'altro, proprio la liberazione del desiderio e l'esercizio di una sessualità non eteronormata, insieme alle pratiche di autodeterminazione e di “cura di sé” da parte di autonomi soggetti incarnati desideranti disposti a costruire relazioni e ad amare (a esercitare il proprio «potere erotico, direbbe Audre Lorde), è l'obiettivo di una necessaria rivoluzione culturale di cui abbiamo visto solo le battute iniziali. In tal senso, si comprende bene perché Paola Guazzo consideri, nel suo intervento incluso in questo numero, i *gender studies*, «non solo utili strumenti antidiscriminatori, ma l'avanguardia scientifica e intellettuale del cambiamento sociale».

Il *Festival delle donne e dei saperi di genere* vuole essere perciò un vero e proprio laboratorio di analisi e riflessione intorno alle questioni che sono a cuore a chiunque creda nella possibilità di costruire società dei diritti aperte ed egualitarie, nelle quali la liberazione di ognuno e di ciascuna coincida con la sua capacità di perseguire il proprio desiderio e di manifestare il proprio amore. Un mondo in cui le donne (ma anche gli/le omosessuali, i/le transessuali, le soggettività *queer* di qualunque tipo e qualsivoglia genere) saranno più libere ed eguali, sarà meno angusto e più ospitale anche per gli uomini eterosessuali (sinora storicamente privilegiati) che lo abitano, perché diritti, libertà e uguaglianza di ognun\* sono conquiste di tutt\*.

20 B. Preciado, *Chi protegge il bambino queer?*, «Libération», 14 gennaio 2013. Si può leggere qui: <http://www.mariomieli.net/chi-protegge-il-bambino-queer.html>.