

---

# Etica e critica dell'identità nell'orizzonte del postmoderno

*Una lettura di Judith Butler*

ELEONORA MISSANA

---

Fin dalle origini, da quando cioè, tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, viene formulato in termini filosofici, il concetto di postmoderno innesca un dibattito, dai toni spesso infuocati, sul significato etico-politico della proclamazione della fine della modernità. In particolare in seguito alla pubblicazione, nel 1979, di *La condition postmoderne* di J. F. Lyotard, si levano numerose voci a difesa di quella tradizione illuministica e progressista della modernità di cui il postmoderno dichiarerebbe la disfatta lasciando l'epoca contemporanea preda di un facile relativismo buono per i privilegiati e i vincenti nella competizione mondiale ma incapace di fronteggiare le ingiustizie che ancora regnano nel mondo. La «gaia rassegnazione»<sup>1</sup> che in parte pervade le società occidentali negli anni '80 poteva in effetti offrire argomenti a favore di questa visione sostenuta in modo esemplare dal filosofo tedesco J. Habermas. Non mancano tuttavia già in quel primo periodo posizioni come quella espressa da G. Vattimo, che emerge come uno dei principali pensatori del postmoderno, e propone una riflessione sul suffisso «post» a partire dalla nozione heideggeriana di *Verwindung* piuttosto che da quella hegeliana di *Überwindung* o *Aufhebung*. Il risultato è la rinuncia alle certezze della modernità: il Soggetto, la filosofia della storia, la celebrazione dei trionfi tecnoscientifici, in favore di una nozione «debole» del soggetto e del reale e di un rapporto con il passato, connotato come *pietas*, che lo vede più come un cumulo di rovine che come svolgimento delle sorti progressive dell'umanità. Ciò non significa però rinuncia alle istanze etico-politiche di emancipazione che Vattimo rivendica per il postmoderno fin dagli esordi del dibattito.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Di «gai renoncement» parla in tal senso H. Varikas nel suo articolo *Féminisme, modernité, postmodernisme: pour un dialogue des deux côtés de l'océan*, «Futur antérieur», Supplément (*Féminismes au présent*), 1993.

<sup>2</sup> Cfr. in particolare G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.

Negli anni '90 lo scenario storico-politico subisce, a livello mondiale, alcuni mutamenti rilevanti: la caduta del muro e la fine della guerra fredda, uniti al trionfo dell'economia capitalistica di mercato, lungi dal condurre all'incremento della prosperità e della pace nel mondo, auspicato da molti fautori della modernità europea e statunitense, inaugura un'epoca di guerre «calde» locali e diffuse che sconvolgono, per la prima volta dal dopoguerra, anche l'Europa, e il mondo senza frontiere del mercato globalizzato si trova a erigere muri e confini sempre più marcati per fermare i flussi di donne e uomini in fuga da guerre e miseria attratti dal miraggio del mondo occidentale ove peraltro le condizioni di vita e le prospettive economico-sociali subiscono un generale peggioramento. Lo scenario si complica ulteriormente all'inizio del nuovo millennio con l'attentato alle Torri Gemelle di New York l'11 settembre 2001 nel cuore della potenza che ha imposto la propria egemonia politico-militare ed economica a livello mondiale.

In questo contesto il relativo ottimismo dominante negli anni '80 nei paesi occidentali inizia ad incrinarsi e, all'interno di questi stessi paesi, si assiste, da un lato, al sorgere di forme di chiusura «identitaria», alimentate dalla paura reale o minacciata creata dallo scenario di cui sopra, dall'altro lato, al moltiplicarsi di gruppi e movimenti di opinione e/o di contestazione volti a denunciare il carattere falsamente o formalmente democratico delle democrazie occidentali, negli Stati Uniti come in Europa, rivendicando e immaginando forme di democrazia reale e radicale.

Dal punto di vista teorico-filosofico molte di tali forme di messa in questione radicale della democrazia, e dei confini interni ed esterni su cui poggia, si richiamano, soprattutto nell'area statunitense, al postmoderno, magari accostandogli, per specificare, altri termini con il suffisso «post» distinti ma connessi come ad esempio post-femminismo, post-colonialismo, post-capitalismo e via dicendo.

In linea generale, le pensatrici e i pensatori che fanno parte della costellazione «post» muovono da un ripensamento critico dell'identità, e della differenza, a partire dalla contestazione di ogni concezione essenzialistica dell'identità in favore di una configurazione per così dire mobile e relazionale dell'identità. La posta in gioco di tale riflessione critica dell'identità, che ha come presupposto la presa di congedo dalla concezione moderna del Soggetto autonomo e sovrano, neutro e universale, è di carattere etico-politico poiché è volta a rispondere all'esigenza di estendere e riconfigurare in modo più libero e più giusto lo spazio effettivo dell'agire democratico, rifiutando in generale la falsa alternativa tra universalismo astratto e formale, per il quale la difesa della democrazia si limita a una presunta quanto formale salvaguardia dei diritti umani, e differenzialismo culturalista, che pensa al contrario

che il compito fondamentale di un'autentica democrazia consista nella tutela delle differenze culturali, religiose e/o «etniche», sfociando in realtà in una forma dissimulata di «razzismo differenzialista».<sup>3</sup>

Per misurare le possibilità e i limiti, in prospettiva etico-politica, di questa peculiare versione del postmoderno e di critica dell'identità intendo qui seguire in particolare alcune tracce del pensiero di Judith Butler, una filosofa che è andata affermandosi sempre più negli ultimi anni negli stati Uniti ma anche in Europa. In Italia, ad esempio, sono state tradotte pressoché tutte le opere maggiori della pensatrice che è peraltro in piena attività e in costante evoluzione anche a partire dal confronto con alcuni degli eventi più clamorosi di questi anni, dall'11 settembre alla guerra in Afghanistan e in Irak, alla scoperta delle prigioni di Guantanamo o di Abu Ghraib, all'annosa «questione mediorientale», solo per citarne alcuni.

### **I. Per un femminismo post-genere**

L'esordio sulla scena filosofica statunitense e internazionale della riflessione di Butler è segnato dalla pubblicazione di *Scambi di genere* nel 1990.<sup>4</sup> Il testo suscita un coro inatteso di reazioni, alcune molto critiche, altre entusiaste e Butler, anche contro le sue stesse aspettative e in parte intenzioni, viene celebrata come la teorica della *queer philosophy* e, da parte femminista, come una delle pensatrici che configura una teoria filosofica e politica femminista postmoderna.

*Scambi di genere* prende in effetti le mosse da un confronto con il femminismo a partire dalla questione, centrale nella riflessione filosofica femminista, del Soggetto. Se, in sintesi, la questione posta dal femminismo contemporaneo, da Simone de Beauvoir in poi, è quella della contestazione della costruzione tradizionale del Soggetto come falso universale maschile la cui identità si costituisce attraverso la contrapposizione, ed esclusione, a un Altro, particolare e femminile, cui aveva risposto l'ineludibile istanza di «soggettivazione» da parte delle donne che percorre l'esperienza dei movimenti femministi degli anni '70, la questione riformulata da Butler in termini foucaultiani diventa quella di individuare quali configurazioni di potere siano responsabili della costruzione di un Soggetto e di un Altro asimmetrico posti in opposizione binaria. Tali configurazioni sono secondo Butler il fallogocentrismo e l'eterosessualità obbligatoria.

<sup>3</sup> Secondo la celebre espressione coniata da E. Balibar, di cui si veda in particolare *Le razzisme après la race*, «Actuel Marx», Paris, 2006, pp. 11-28.

<sup>4</sup> J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London, Routledge, 1990 (Trad. it. di R. Zuppet, *Scambi di genere*, Milano, Sansoni, 2004).

Come chiarisce già nella prefazione, Butler dichiara di voler porre in atto una *genealogia critica* di tipo foucaultiano denunciando «le categorie di sesso, genere e desiderio come effetti di una specifica formazione di potere» ovvero come «effetti di pratiche e discorsi con punti di origine molteplici e diffusi». <sup>5</sup> In particolare, se l'intento generale dichiarato da Butler nel testo del '90 è mostrare come la continuità tra sesso, genere e desiderio sia prodotta e veicolata dalla «lingua dell'eterosessualità presuntiva», la posta in gioco è quella di individuare in contrapposizione «le pratiche culturali che producono la discontinuità e la dissonanza sovversiva tra sesso, genere, e desiderio mettendo in discussione le presunte relazioni tra quei tre elementi». <sup>6</sup>

È in base a tali premesse che Butler riesamina lo statuto delle donne come soggetto del femminismo e la distinzione emersa nel dibattito femminista *sex/gender*. Al femminismo Butler contesta in primo luogo il fatto che la categoria «donne», assunta in senso fondazionale, la costruzione del significante «donna» come soggetto stabile e coerente, rischia di rimanere impigliata nelle strutture di potere dalle quali cerca di emanciparsi anche se la distinzione sesso/genere, che intende in linea generale evocare quella tra natura e cultura, provoca già un'incrinatura nella presunta unità del soggetto femminista. Il genere infatti, in quanto costruzione culturale, indica una discontinuità tra sesso biologico e identificazione di genere che può giungere fino alla possibilità di applicare il genere tanto ai corpi femminili quanto a quelli maschili, senza peraltro che si giustifichi il fatto che i generi siano solamente due. Il dualismo dei generi riproduce il dualismo dei sessi. Ma se scindiamo il genere dal sesso perché non ammettere una pluralità di generi? A questo punto sorge inevitabilmente una questione ulteriore: non potrebbe il sesso stesso risultare costruito attraverso il genere che lo crea come prediscorsivo? In effetti, osserva Butler, «i generi intelligibili sono quelli che, in un certo senso, istituiscono e mantengono relazioni di coerenza e continuità tra sesso, genere, desiderio e pratica sessuale». <sup>7</sup> Più precisamente, è l'eterosessualità del desiderio che istituisce maschile e femminile come attributi del maschio e della femmina «biologici», <sup>8</sup> e che stabilisce che certe identità non esistano: quelle in cui il genere non deriva dal sesso.

<sup>5</sup> Ivi, p. xxxvii.

<sup>6</sup> Ivi, p. xxxviii.

<sup>7</sup> Ivi, p. 23.

<sup>8</sup> L'incertezza dei criteri da adottare per distinguere nettamente maschi e femmine dal punto di vista biologico è attestata dalla storia della medicina e dai dibattiti attuali all'interno della medicina genetica di fronte alle molteplici forme possibili identità sessuali a livello cromosomico. Su tale questione cfr. il volume a cura di I. Löwy e H. Rouch *La distinction entre sexe et genre. Un histoire entre biologie et culture*, «Les Cahiers du Genre», n. 34, Paris, l'Harmattan, 2003. E, all'interno del volume, in particolare il saggio di I. Crozier *La sexologie et la définition du «normal» entre 1860 et 1900*.

A proposito dei regimi di potere che istituiscono le identità sessuali, Butler si confronta con tre posizioni da cui ritiene si debba comunque muovere nell'opera di decostruzione dell'identità di genere. Quella di Luce Irigaray, per cui l'economia che governa la formazione delle identità è quella monologica maschile, quella di Michel Foucault, per il quale la categoria del sesso, maschile o femminile, è il prodotto di un'economia regolatrice diffusa della sessualità e infine quella di Monique Wittig, secondo cui la categoria del sesso è, in condizioni di eterosessualità obbligatoria, sempre femminile.

Il limite di tutte e tre le posizioni consiste, secondo Butler, nel fatto che in esse permane una visione *sostanzialistica* della persona, dell'identità e del genere. Ricusare tale visione sostanzialistica o fondazionale, per usare i termini prediletti nel testo del '90, non implica però che il genere vada inteso come una serie di attributi accidentali. In tal senso, specifica Butler:

*genere* non è un nome, ma non è nemmeno una serie di attributi fluttuanti, perché abbiamo visto che l'effetto sostantivo del genere è prodotto e imposto performativamente dalle pratiche regolatrici della coerenza di genere. Nel discorso ereditato dalla metafisica della sostanza, il genere si dimostra dunque performativo, ossia capace di costituire l'identità che, a detta di tutti, è. In tal senso, il genere è sempre un fare, anche se non un fare da parte di un soggetto che può essere definito come preesistente all'azione.<sup>9</sup>

Per ripensare il genere al di fuori della metafisica della sostanza, Butler si richiama al Nietzsche della *Genealogia della morale* quando afferma che non esiste alcun essere al di sotto del fare, dell'agire, del divenire. Parimenti, Butler conclude che «non vi è alcuna identità di genere al di sotto delle espressioni del genere; quell'identità è performativamente costituita dalle stesse "espressioni" che, si dice, ne sono il risultato».<sup>10</sup>

Su tali basi Butler presenta il proprio progetto come tentativo di riflettere sulla possibilità di «sovertire e dislocare le nozioni di genere naturalizzate e reificate attraverso le istituzioni che sostengono l'egemonia maschile e il potere eterosessista, come tentativo di combinare guai di genere, non mediante le strategie che immaginano un oltre utopistico, bensì mediante la mobilitazione, la confusione sovversiva e la proliferazione delle categorie costitutive che cercano di tenerlo al suo posto atteggiandosi a illusioni fondazionali dell'identità».<sup>11</sup>

<sup>9</sup> J. Butler, *Gender Trouble*, trad. it. cit., p. 33.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 44.

A tal fine, in *Scambi di genere*, Butler inaugura, da un lato, una lettura critica di alcuni pensatori, quali Lévy-Strauss, Freud, Lacan, responsabili di giustificare e rafforzare in modi diversi le costruzioni simboliche normative volte alla produzione della differenza sessuale come differenza strutturale e immutabile. Dall'altro lato, avvia una riflessione politica sull'identità che si avvale tanto del confronto con quella costellazione di pensatrici e pensatori che negli Stati Uniti definisce la cosiddetta *French Theory*, che comprende autori e autrici, come Foucault, Derrida, Kristeva, Irigaray, che in Francia o in Europa, loro luoghi di origine, non mantengono né alleanze né particolari legami tra loro,<sup>12</sup> quanto della riflessione sulla risorsa critica, per una visione radicale della democrazia, costituita da quella messa in discussione delle identità di genere che aveva animato negli anni '80 le pratiche politiche di alcune correnti del movimento GLBT (*Gay, Lesbian, Bisexual, Transsexual*). In tal senso, la critica di una strategia politica fondata sulla visione fondazionale dell'identità non riguarda solo il confronto con il femminismo ma anche con le possibili derive identitarie di quel movimento quale si esprime secondo Butler nella posizione di Monique Wittig con la sua teoria della lesbica come soggetto radicalmente Altro, e perciò stesso puro e incontaminato, sovversivo per così dire in modo essenziale, ma che di fatto riproduce la logica dell'esclusione cui intende contrapporsi.<sup>13</sup> Concludendo il testo del '90, Butler introduceva invece una riflessione sul carattere parodistico del genere (e in fondo di ogni rappresentazione dell'identità) così come viene posto in luce dalle forme teatrali del *drag* e del travestitismo praticate all'interno delle comunità omosessuali statunitensi negli anni '80, ipotizzando come, proprio nell'atto di mimesi consapevole e parodistica, la norma possa perdere il suo carattere coercitivo e violento. Come a suggerire che se le pratiche di genere implicano sempre un certo grado di travestitismo, queste perdono quel carattere presuntivamente «naturale» in base a cui vengono giustificate determinate esclusioni o identificate come aberranti le «confusioni» di genere.

## 2. Criticamente queer

Al coro di reazioni, di entusiasmo e di critiche suscitato, come si è detto, dalla pubblicazione di *Scambi di genere*, Butler risponde, nel '93, con la pubblica-

<sup>12</sup> Cfr. J. Butler, *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der «Postmoderne»* in *Der Streit um Differenz*, a cura di Drucilla Cornell/Nancy Fraser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, in particolare p. 33.

<sup>13</sup> Cfr. M. Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston MA, Beacon Press, 1992. Butler si confronta in particolare con l'opera più celebre di M. Wittig in *Feminist Issues*, Vol. 1, 1980.

ne di un secondo celebre testo, *Corpi che contano*,<sup>14</sup> dove la filosofa ritorna, per specificarle e chiarirle, su alcune delle tesi principali del testo del '90 proseguendo ulteriormente il suo discorso di critica dell'identità di genere e approfondendo la riflessione sull'uso politico del termine *queer*, letteralmente *abietto*, termine utilizzato come insulto omofobo e rivendicato poi positivamente da alcune correnti radicali del movimento GLBT.

In *Corpi che contano*, Butler avvia il discorso dichiarando di aver iniziato a scrivere il testo concentrandosi sulla questione della «materialità dei corpi» anche per rispondere alle sollecitazioni e alle critiche seguite alla pubblicazione di *Scambi di genere*. Tematizzare i corpi significa però inevitabilmente tematizzare quell'al di là dei corpi, discorsivo, simbolico, in cui soltanto i corpi sembrano «prendere corpo», in cui soltanto i corpi *sono*. La tesi centrale è che i corpi prendono forma dai generi. Per chiarire tale affermazione occorre però chiarire la nozione, fonte di equivoci, di performatività dei generi. Butler sottolinea come non intendesse con questa nozione ripristinare una nuova figura dell'umanesimo ove un soggetto al centro di un progetto di vita si trova a poter scegliere del genere che più gli si confà, ma al contrario mostrare come il soggetto, che è in primo luogo un soggetto del desiderio,<sup>15</sup> sia già sempre deciso dal genere che determina il carattere sessuato della sua identità.

Gli equivoci cui ha dato luogo il concetto della performatività dei generi rende necessario ritornare sul concetto di costruzione, che definisce la stessa nozione di genere. Molti fraintendimenti nascono infatti da una contrapposizione tra «dati inoppugnabili» e «costruzioni» che sembrano avere carattere artificiale e posticcio, mentre queste debbono essere pensate come ciò senza cui non saremmo in grado di pensare e di vivere. «Certe costruzioni del corpo – chiede Butler – sono forse fondamentali nel senso che non potremmo agire senza di loro, che senza di loro non ci sarebbe né un “io”, né un “noi”?».<sup>16</sup> E se certe costruzioni sembrano fondamentali – prosegue – «potremmo dire che i corpi appaiono, sopportano e vivono entro le coercizioni produttive di certi schemi regolativi fortemente caratterizzati dal genere».<sup>17</sup>

Questi schemi regolativi coercitivi funzionano in modo da produrre una

---

<sup>14</sup> J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York-London, Routledge, 1993 (tr. it. di S. Capelli, *Corpi che contano*, Milano, Feltrinelli, 1996).

<sup>15</sup> Cfr. Idem, *Subject of Desire*, New York, Columbia University Press, 1987. Si tratta del primo testo di Butler dedicato interamente alla ricezione di Hegel nella filosofia francese contemporanea, da Kojève ai pensatori della *French Theory*, in particolare Foucault, Lacan, Deleuze. Non è quindi casuale il fatto che l'elaborazione della questione del soggetto e del tema del riconoscimento si accompagni in Butler ad un costante ed esplicito confronto con Hegel che percorrerà tutte le opere successive.

<sup>16</sup> J. Butler, *Bodies that Matter*, trad. it. cit, p. xix.

<sup>17</sup> *Ibid.*

sfera di corpi intelligibili, i corpi che contano, in questo caso i corpi sessuati secondo il regime della dualità dei sessi, distinta da un ambito di corpi abietti letteralmente «impensabili» e quindi «invivibili».

Questo secondo territorio è l'ambito escluso dal primo, il suo limite, che abita il primo come un fantasma, il suo «esterno costitutivo».

I soggetti quindi si formano anche attraverso la promozione simultanea di un ambito di esseri abietti, coloro che non sono ancora «soggetti» e che costituiscono il confine esterno del soggetto. Ma l'abietto precluso, gettato fuori dal soggetto, minaccia (secondo la nozione psicanalitica di preclusione) il soggetto di farvi irruzione provocandone una destabilizzazione di tipo psicotico. Rivendicare politicamente la posizione dell'abietto non va inteso però secondo Butler come contestazione permanente, e quindi destinata al fallimento, delle norme sociali, ma come «risorsa critica», che si esprime nell'attivazione di pratiche di «de-identificazione» con le norme regolative che materializzano la differenza sessuale. «Tali de-identificazioni collettive permettono di riconsiderare quali sono i corpi che contano e quali corpi devono ancora venire alla luce come materia critica di interesse».<sup>18</sup>

La questione formulata da Butler e che fa da filo conduttore del testo è allora: «Come si potrebbero dunque, alterare i termini stessi che costituiscono l'ambito "necessario" dei corpi rendendo impensabile e invivibile un altro ambito di corpi, quelli che non contano allo stesso modo?»<sup>19</sup> Ancora, occorre riformulare, anche in relazione all'uso fattone da certe teorie femministe, la nozione di costruzione per dar conto non solo di come il sesso venga generato a forza ma di come «la "materialità" del sesso sia prodotta a forza. Quali sono le coercizioni che materializzano i corpi come "sessuati", e come dobbiamo interpretare la "materia" del sesso e dei corpi in genere, quale delimitazione ripetuta e violenta dell'intelligibilità culturale? Quali corpi acquistano importanza e perché?».<sup>20</sup>

Intento generale di Butler è quindi quello di mostrare il nesso e l'articolazione tra costruzione e materialità, non per disfarsi dell'uso politico di nozioni come quelle di corpo, materia, sesso, ma per usarle in modo critico. La tesi che fa da filo conduttore della prima parte, dedicata all'interpretazione, via Irigaray,<sup>21</sup> della *chora* nel *Timeo* platonico, è che nella stessa costruzione della

<sup>18</sup> Ivi, p. 5.

<sup>19</sup> Ivi, p. xx.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Cfr. L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Les Editions du Minuit, 1974 (tr. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975). Sulla lettura di Irigaray del *Timeo* cfr. M. Andreani, *Tra chora ed hystera : immagine e differenza sessuale in una lettura di Platone*, in *Il pensiero e l'immagine*, a cura di L. Piccioni e R. Viti Cavaliere, Roma, Edizioni Associate, 2001, pp. 144-161.



materia agisce una matrice di potere, una matrice di genere problematica e che «la pratica discorsiva che rende la materia irriducibile, determina contemporaneamente l'ontologia della matrice di genere e la colloca al suo posto».<sup>22</sup>

Ciò che emerge nella lettura del *Timeo* non è la materialità del sesso, ma il sesso della materialità. L'esito è quello di porre in guardia dal richiamo alla «materia» come base di una pratica politica femminista. La storia della materia attesta infatti come questa sia fin dalle origini il luogo in cui si svolge il dramma della differenza sessuale.

Muovendo dalla definizione platonica della *chora* come «ciò che accoglie in sé tutte le cose, e non assume assolutamente nessuna forma simile a nessuna delle cose che entrano in lei»,<sup>23</sup> Butler sottolinea come la *chora* si costituisca attraverso il divieto di «assumere una forma», in greco antico εἰληφεν. Se quest'ultimo termine, derivato dal verbo λαμβάνω, ha vari significati a partire da quello di procurarsi, ottenere, accogliere, ricevere in casa, ospitare, ma anche, come rileva Irigaray, «concepire», Butler decide di intenderlo in un'ulteriore sua accezione, nel senso di «avere una moglie». L'esito della lettura di Butler è che l'assegnazione delle posizioni sessuate ruota attorno alla nozione di penetrazione: il ricettacolo può solo essere penetrato e si costituisce attraverso il divieto di penetrare. Le due posizioni sono così garantite nella loro distinzione e complementarità.

La materializzazione dei sessi e della differenza sessuale risulta pertanto determinata dall'impenetrabilità maschile e dal divieto di penetrazione da parte del femminile posto che nel contempo è proprio l'impenetrabilità (e il divieto di essere penetrati) che definisce il maschile e il poter solo essere penetrata (e il divieto di penetrare) il femminile. I divieti posti al servizio dell'economia eterosessuale agitano quindi fantasmi e paure di tipo omofobico soprattutto a riguardo della possibilità di penetrazione femminile: paura della fallicizzazione della lesbica. «Il maschile si costituisce, dunque, – scrive Butler – su un divieto che bandisce lo spettro della somiglianza lesbica, e l'istituzione maschile – così come l'omofobia fallogocentrica che racchiude – non è un'origine, ma solo l'effetto del divieto, che dipende direttamente da ciò che deve escludere».<sup>24</sup>

La regolamentazione della sessualità che opera mediante «l'articolazione delle Forme» esige la produzione di divieti ed un certo numero di esclusioni: «Esse sono e replicano se stesse attraverso ciò che escludono, attraverso il

<sup>22</sup> J. Butler, *Bodies that Matter*, trad. it. cit., p. 25.

<sup>23</sup> Platone, *Timeo*, 50b-c, trad. it. di G. Lozza, Milano, Mondadori, 1984, p. 65; testo citato in J. Butler, *Bodies that Matter*, trad. it. cit., p. 45.

<sup>24</sup> J. Butler, *Bodies that Matter*, trad. it. cit., p. 47.

non essere né l'animale, né la donna, né lo schiavo, l'appropriazione dei quali è acquisita tramite la proprietà, i confini nazionali e razziali, il maschilismo e l'eterosessualità coatta».<sup>25</sup>

La domanda che Butler si pone nel corso del testo è quale siano il senso e i limiti della messa in discussione politica delle esclusioni operanti nei vari regimi di verità. Gli esclusi si ribellano, prendono la parola, irrompono sulla scena della ragione, rovesciano il padrone della scena, mettono in crisi il sistema di dominio, ri-significano tutti i termini e le posizioni in gioco. Ma non possono evitare di produrre nuovi esterni che fungono da territori di confine del discorso. Ciò non deve però indurre un atteggiamento di rassegnazione pensando alle esclusioni come a «tristi necessità della significazione».

Il compito – scrive Butler – 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 irrepresentabilità linguistica, illuminando i confini violenti e contingenti del regime normativo precisamente attraverso l'inabilità del regime stesso di rappresentare ciò che potrebbe lanciare una sostanziale minaccia alla sua continuità.<sup>26</sup>

Mi pare che sia sostanzialmente qui che si gioca la sfida etico-politica del discorso di Butler che, verso la fine del testo, si domanda se «l'insistenza posta sulle identità coerenti» possa diventare davvero la base per una reale democratizzazione della politica e del mondo, che non si limiti cioè al riconoscimento dei diritti all'interno dello stato liberale, ovvero «se può essere il terreno per un movimento che conduca all'alleanza politica con altri gruppi subordinati» tenendo conto del fatto che tali posizioni-soggetto «sono essa stessa la scena vissuta della difficoltà di coalizione».<sup>27</sup>

La tesi sostenuta da Butler è che «prescrivere un'identificazione esclusiva per un soggetto costituito in maniera multipla, significa rinforzare un assoggettamento e una paralisi».<sup>28</sup> Parallelamente, la semplice enumerazione di diverse differenze o posizioni non deve ridursi alla riproduzione di una separazione pluralistica, in un banale quanto acquiescente relativismo multiculturale. Un obiettivo possibile è invece quello di mostrare come quelle

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 108.

differenze si articolino l'una con l'altra, a scopo delegittimante, in diversi contesti e condizioni. Le questioni da porre in tal caso sono ad esempio:

Come è vissuta la razza in relazione alla sessualità? Come è vissuto il genere in relazione alla razza? In che modo le nazioni e gli stati coloniali e neo-coloniali mettono in atto le relazioni di genere nel consolidamento del potere statale? In che modo le umiliazioni della legge coloniale sono state rappresentate come evirazione (Fanon), o la violenza razzista come sodomizzazione (Jan Mohamed)? Dove e in che modo l'"omosessualità" è, allo stesso tempo, la sessualità imputata al colonizzato, e il segno incipiente dell'imperialismo occidentale (Walter Williams)? In che modo l'"Oriente" è stato rappresentato come il femminile velato (Lowe, Chow), e in che misura il femminismo ha depredata il "Terzo Mondo" in cerca di esempi di vittimizzazione femminile che confermassero la tesi di un'universale subordinazione patriarcale delle donne (Mohanty)?<sup>29</sup>

Porsi tali questioni, osserva Butler, «significa continuare a porre il problema dell'"identità", ma non in quanto posizione prestabilita o entità uniforme, bensì come parte di una mappa dinamica di potere nella quale le identità sono costituite e/o cancellate, schierate e/o paralizzate».<sup>30</sup>

In conclusione:

Se è con la violenza che le presunzioni dell'umanesimo liberale hanno imposto la moltiplicazione di identità culturalmente specifiche, allora è tanto più importante non ripetere quella violenza [...] Il fatto che le identificazioni cambino non significa necessariamente che una identificazione viene rinnegata a favore di un'altra. Quel cambiamento può essere un segno di speranza nella possibilità di riconoscere un insieme di connessioni in espansione. Non si tratterà di una semplice "solidarietà" con la posizione di un altro, il che potrebbe essere una colonizzazione della posizione altrui considerata la propria [...] Si tratterà, invece, di delineare in che modo l'identificazione è coinvolta in ciò che esclude, e di seguire le tracce di quel coinvolgimento per disegnare la mappa della comunità futura alla quale potrebbe dare origine.<sup>31</sup>

Indicative a tal proposito sono le riflessioni conclusive sull'uso critico della nozione di *queer*. La domanda iniziale posta da Butler è come si sia ribaltato il senso del termine *queer* che da insulto omofobico diventa un termine rivendicato positivamente da alcune correnti omosessuali.

<sup>29</sup> Ivi, p. 109.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Ivi, p. 110.

Butler sottolinea ancora una volta il potere performativo del discorso e come tale potere si eserciti in modo eminente nella costituzione del soggetto. L'Io comincia a esistere, come ricordava una citazione di Althusser sulla chiamata della polizia, «quando è chiamato, nominato, interpellato». Il riconoscimento sociale, Hegel *docet*, «precede e condiziona la formazione del soggetto». <sup>32</sup>

Così il termine *queer* utilizzato all'origine come insulto volto a confermare la norma eterosessuale, viene rivendicato ad un certo punto dai soggetti in tal modo interpellati per rivendicare una democratizzazione politica fondata sul riconoscimento di sessualità e desideri non conformi a quella norma. Come tutti i termini performativi, anche il termine *queer* è quindi legato ai contesti, possiede una storicità e può essere utilizzato in modi diversi. Così è per ogni rivendicazione identitaria: errante e sempre in qualche modo errata se pur in una certa misura necessaria:

E se l'identità è un errore necessario, allora l'affermazione di *queer* sarà necessaria come termine di affiliazione, ma non descriverà mai pienamente coloro che sostiene di rappresentare. Sarà, dunque, necessario affermare la contingenza del termine: lasciarlo distruggere da coloro che ne sono esclusi, ma che a buon diritto si aspetterebbero di essere da esso rappresentati; lasciargli assumere dei significati che non possono essere anticipati ora da una giovane generazione il cui vocabolario politico potrà proporre un diverso apparato di significati. <sup>33</sup>

È proprio qui, nel desiderio di riconoscimento espresso dai soggetti esclusi e «assoggettati» dalle norme che regolano il riconoscimento e l'identità del Soggetto, e nella riformulazione radicale delle norme che comporta la loro «assunzione», o meglio che può e dovrebbe comportare, che si gioca la possibilità dell'estensione effettiva dello spazio democratico idealmente inteso come quello spazio in cui la libera espressione delle differenze si coniuga con un'equa distribuzione degli oneri e delle responsabilità dell'essere-insieme, ovvero della comune «umanità».

### **3. Dell'umano: morti degne e indegne di sepoltura**

In questa direzione, negli anni successivi ai due testi che l'hanno resa nota nel dibattito filosofico politico internazionale, Butler prosegue la sua riflessione in varie direzioni là indicate. Il lavoro di contestazione e ripensamento

<sup>32</sup> Cfr. J. Butler, *Bodies that Matter*, trad. it. cit., pp. 167-168.

<sup>33</sup> Ivi, p. 172.

delle norme che regolano l'identità secondo il genere ovvero il dominio del maschile sul femminile in regime di eterosessualità obbligatoria la conduce al confronto critico e al tentativo di riformulare gli archetipi psicanalitici. In questo senso, Butler intende contribuire a quello che si pone come uno dei compiti del futuro per tutti coloro che contestano la visione di genere fallologocentrica e eterosessista, compito che potrebbe e dovrebbe secondo Butler accomunare le rivendicazioni femministe come quelle GLBT: quello di ripensare i legami di parentela e le condizioni del nascere e dell'educazione.<sup>34</sup>

Un'altra direzione di indagine in cui forte è l'inclinazione etico-politica impressa al discorso sul postmoderno è quello avviato da Butler dopo gli attentati dell'11 settembre alle Torri Gemelle di New York. In questo contesto ritornano in realtà molti dei temi affrontati in *Scambi di genere* e soprattutto in *Corpi che contano* ma ripensati in relazione ad un nuovo tipo di problemi e di conflitti sulle identità.

Punto di partenza è la questione del significato pubblico e politico dell'elaborazione del lutto. Problema, già trattato da Butler in parte in relazione alle morti per AIDS nelle comunità gay degli anni '80, che emerge in modo emblematico, nella retorica democratica statunitense e in subordine europea, dopo l'11 settembre in seguito alla strage di New York. In un saggio contenuto in *Vite precarie*,<sup>35</sup> Butler si chiede quali possibilità di elaborazione pubblica e politica del lutto e del dolore si offrono in un caso di violenza subita e di dolore per la perdita di tante vite come quello vissuto dagli Stati Uniti con l'11 settembre. Una è quella scelta dal governo americano e propagandata nell'opinione pubblica a livello mediatico: la negazione del lutto (che si esprime in frasi del tipo «basta piangere occorre reagire»), la volontà di ripristinare la propria «invulnerabilità» e sovranità nazionale attraverso il ricorso alla teoria della violenza giusta e della guerra. Uno dei mezzi in cui questo discorso cerca di affermarsi e costringere all'assenso è quello della distinzione tra morti degne e indegne di sepoltura e di memoria, a dimostrare ancora una volta l'attualità della grande tragedia della *polis* inscenata da Sofocle nell'*Antigone*,

---

<sup>34</sup> Cfr. al proposito J. Butler, *Undoing Gender*, New York-London, Routledge, 2004 (tr. it. di O. Guaraldo, *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi, 2006), in particolare le considerazioni di Butler nell'introduzione significativamente intitolata «Agire di concerto». Sulla rilettura degli archetipi psicanalitici si vedano invece J. Butler *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University, 2000 (Trad. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone*, Torino, Bollati, 2003) e Id., *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997 (tr. it. di E. Bonini e C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere*, Roma, Meltemi, 2005).

<sup>35</sup> J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, New York-London, Verso, 2004 (tr. it. di A. Taronna, L. Fantone, F. Iuliano, C. Dominijanni, F. De Leonardis, L. Sarnelli, *Vite precarie*, Roma, Meltemi, 2004). Cfr. in particolare il saggio ivi contenuto intitolato «Violenza, lutto, politica».

che rimanda alla distinzione tra corpi che contano e che non contano e alle norme del riconoscimento che contrassegnano l'«umano» distinguendolo dal non umano. E' in base a tali distinzioni, per riportare alcuni esempi, che il governo americano costruisce la prigione di Guantanamo e detiene prigionieri al di fuori di qualunque rispetto delle leggi internazionali (e ormai anche di quelle nazionali), o che nei media americani si rifiuta di pubblicare il necrologio, secondo quanto testimonia Butler, di famiglie palestinesi sterminate per mano dell'esercito di Israele, o che non vengono mai nominate e raccontate le vite delle migliaia di bambini iracheni morti in Irak tra la prima e la seconda guerra del Golfo.

Ma è proprio questa l'unica reazione possibile? Evidentemente no. L'elaborazione del lutto può e dovrebbe significare l'accoglienza del dolore e della perdita come qualcosa che trasforma in modo irreversibile le nostre vite, rendendoci coscienti della vulnerabilità che ci costituisce in quanto corpi esposti gli uni agli altri in una dipendenza che ci determina originariamente come soggetti esponendoci all'estremo limite della violenza subita e del venire uccisi. In tale direzione l'esperienza della violenza e del dolore può rivelarsi una grande risorsa politica se anziché arretrare di fronte ad essa e chiudersi narcisisticamente su di sé la si assume come apertura, scoperta, rivelazione della sofferenza altrui e della comune vulnerabilità. Chiede ad un certo punto Butler «Da dove, se non dalla preoccupazione per la comune vulnerabilità umana, potrebbe emergere un principio in base al quale ci impegniamo a proteggere gli altri dalle stesse sofferenze che noi abbiamo patito?»<sup>36</sup>

Indagandola più a fondo, la dimensione della vulnerabilità si rivela originaria per la costituzione della vita stessa: per la loro stessa vita il neonato e il bambino sono consegnati ad una dipendenza da Altri che hanno letteralmente in mano la loro vita e che possono usare questo potere, nel senso di assumere la responsabilità che questo comporta, o sconfinare in modo più o meno grave nell'abuso del medesimo. Prendere atto della vulnerabilità come tratto comune della condizione umana può significare ad esempio divenire coscienti di come la vulnerabilità sia differentemente distribuita sul pianeta e di come «alcune vite verranno prudentemente protette e ogni attacco alla loro aspirazione alla santità basterà a mobilitare gli apparati militari. Altre vite non troveranno un sostegno così rapido e diretto, e neppure saranno considerate degne di lutto».<sup>37</sup> Vite indegne di lutto sono le vite cancellate ad esempio ad opera dell'esercito degli Stati Uniti o di Israele poiché sono state previamente escluse dall'umanità, anche attraverso la censura dei necrologi,

<sup>36</sup> Ivi, p. 51.

<sup>37</sup> Ivi, p. 52.

ridotte a numeri senza Volto, sottoposti quindi ad un processo di derealizzazione che giustifica all'infinito la spirale della violenza. La cancellazione del Volto, inteso nel senso dell'etica di Levinas, con cui Butler ha avviato un confronto serrato proprio in questi ultimi testi,<sup>38</sup> è appunto uno degli strumenti fondamentali della creazione del consenso attraverso il divieto del pubblico cordoglio per certe vite, degli arabi musulmani, degli iracheni o dei palestinesi, ad esempio. Affermare ciò, sottolinea Butler, non significa affatto schierarsi con gli attentatori che sono semplicemente la controparte violenta del governo americano, ma significa pensare al trauma subito dagli americani come opportunità per ripensare la *hybris* americana e riformulare radicalmente la posizione americana nel mondo. Così l'esperienza della fragilità e della perdita diventerebbe occasione per stabilire nuovi legami internazionali nel riconoscimento dell'interdipendenza dei diversi soggetti (in questo caso Butler immagina anche gli stati come soggetti) sul pianeta. Butler tratteggia qui uno scenario sicuramente utopistico ma che intende avere valore indicativo allo scopo soprattutto di misurare quanto invece la politica americana e il discorso dominante in Occidente si discostino da tutto ciò.<sup>39</sup>

È inevitabile però domandarsi a questo punto se il discorso di Butler non manchi, al di là delle intenzioni esplicite, di compiere un passo che coerentemente alle premesse appare inevitabile: è davvero possibile, e in che misura, «salvare» la democrazia quando le condizioni della sua esistenza sono così palesemente negate dalla politica «reale» come dimostra lo scenario politico mondiale che si è venuto configurando dopo l'11 settembre?<sup>40</sup>

#### **4. Etica della vulnerabilità**

Senza affrontare direttamente la questione della possibilità e della realtà di una pratica politica democratica in un sistema economico non governato in

<sup>38</sup> Cfr. ad esempio il saggio «Vite precarie» in J. Butler, *Precarious Life*, tr. it. cit., pp. 157-181.

<sup>39</sup> È importante rilevare come Butler abbia preso posizioni piuttosto coraggiose negli stati Uniti non solo a seguito ad esempio del *Patriot Act* che ha imposto, dopo l'11 settembre, un controllo ferreo e una notevole censura sulle posizioni di critica della politica americana, ma anche per la sua critica di Israele, tenendo conto della sua origine ebraica, rivendicata del resto con orgoglio da Butler, che negli ultimi scritti afferma di voler delineare un'etica ebraica post-sionista. Sul diritto di criticare Israele senza essere accusata di antisemitismo cfr in particolare *L'accusa di antisemitismo: gli ebrei, Israele e i rischi di una critica pubblica* in J. Butler, *Precarious Life*, cit., pp. 127-157.

<sup>40</sup> In questa direzione sembrano difficilmente eludibili le provocazioni critiche di un pensatore *sui generis* come Slavoj Žižek che pure concorda con Butler su molte questioni, in particolare quelle che riguardano la critica dell'identità e del multiculturalismo, definito da Žižek come l'ideologia dominante del capitalismo globalizzato. Cfr S. Žižek *Benvenuti nel deserto del reale*, Roma, Meltemi, 2003.

modo democratico – questione che avrebbe forse costretto a ritrovare chiavi di letture troppo «moderne»? –, Butler, in una sorta di *détour*, ha invece proseguito la sua riflessione nella direzione di un'etica o, più precisamente, di una teoria del soggetto morale.

Anticipate in buona parte in *Vite precarie*, le riflessioni sull'etica e sul nesso tra una concezione «debole» del soggetto e una teoria della responsabilità personale e collettiva sono al centro di uno dei testi più recenti di Butler: *Critica della violenza etica*.<sup>41</sup> Ivi Butler, attraverso il confronto con Adorno, Foucault, Cavarero, Levinas, per citare i principali, si pone il compito di delineare una nozione di responsabilità sulla base di una concezione del soggetto inteso come essenzialmente opaco a se stesso in quanto la sua identità dipende da norme del riconoscimento che lo eccedono e precedono, e la sua soggettività si fa e si disfa in costante relazione con un Tu, passato e presente, che lo convoca chiamandolo a rendere conto di sé.<sup>42</sup> L'identità del sé è quindi sempre inscritta nella scena interlocutoria in cui Tu mi convochi e solo nel rispondere io rivelo Chi sono pur rimanendo in larga misura ignota a me stessa.

In realtà, – scrive ad un certo punto Butler – prendersi le proprie responsabilità significa innanzitutto riconoscere i limiti di ogni comprensione di sé (tentativo di capirsi) e riassumere tali limiti non solo come predicato del soggetto, ma come condizione generalizzata dell'intera comunità umana. Non credo di uscire totalmente dal solco della tradizione illuminista se sostengo che il segno della nostra umanità risiede proprio nei limiti della nostra ragione [...] Dentro di me circolano ragioni che non posso recuperare totalmente, che restano enigmatiche, che convivono con me come l'alterità che mi è più familiare, come la mia più intima, o forse non proprio intima, opacità [...] E scopro che la mia stessa formazione chiama in causa l'altro dentro di me, che il mio essere straniera a me stessa è paradossalmente fonte del mio legame etico con gli altri.<sup>43</sup>

Lo sforzo di Butler è in sintesi quello di mostrare come sia proprio nell'esperienza dello smarrimento di sé, dell'essere fuori di sé, che hanno luogo nel dolore per la perdita di una persona amata, nell'incontro con l'estraneo o nel desiderio che non trova riconoscimento, o ancora nell'essere convocati a rendere conto di sé, che il soggetto esperisce l'intimo nesso della propria

<sup>41</sup> J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005. Tr. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.

<sup>42</sup> Decisivo è il confronto con il testo di Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli, 1997, dove Cavarero propone una lettura originale e feconda della trattazione del tema del «Chi» in Hannah Arendt.

<sup>43</sup> J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, cit., p. 116.



identità e della dipendenza da Altri. In tal senso si delinea un soggetto che assume la propria vulnerabilità, contingenza, insufficienza, ignoranza, come occasione per rispondere dei propri legami ad Altri resistendo e contrappo-  
nendosi alla violenza di norme che, magari in nome di un'etica sedicente universale formulata da un Soggetto sovrano e razionale, pretendono di imporre il proprio dominio attraverso l'inclusione forzata e l'annientamento di chi è reso irriconoscibile e confinato nel territorio, reale e simbolico, senza volto, né diritti né leggi del disumano.

A questo punto, mi pare che si pongano alcune questioni che nella prospettiva della configurazione di pratiche politiche volte alla realizzazione della democrazia radicale non si possono eludere. Come può esprimersi concretamente la responsabilità dei soggetti vulnerabili delineata da Butler perché non rimanga pura «passione», mera salvezza dell'anima, lamento pietoso dell'anima bella postmoderna? E, connessa a questa, come si configura in questo scenario di dipendenze reciproche tra soggetti resi diversamente vulnerabili, come riconosce la stessa Butler, dal *nomos* che governa il mondo, la dimensione del conflitto? Siamo poi tanto sicuri che rispondendo fino in fondo di tale comune vulnerabilità non risulteremo espulsi da quella *polis* cui la stessa Butler sembra ancora accordare incondizionata fiducia?

*eleonora.missana@unito.it*

