falsi, reali o distorti, e il postulato di una vera identità di genere si rivelerebbe una finzione regolativa. Il fatto che la realtà di genere sia creata attraverso performance sociali accettate culturalmente significa che anche le nozioni stesse di un sesso essenziale e di una mascolinità o femminilità vera o costante sono costituite come parte della strategia che occulta il carattere performativo del genere e le possibilità performative di far proliferare configurazioni di genere al di fuori delle cornici restrittive del dominio maschilista e dell'eterosessualità obbligatoria.

I generi non possono essere né veri né falsi, né reali né apparenti, né originali né derivati. In quanto portatori credibili di tali attributi, tuttavia, i generi possono anche essere resi completamente e radicalmente *incredibili*.

Conclusione: dalla parodia alla politica

Ho iniziato ponendo una domanda di ordine speculativo: la politica femminista può fare a meno di un «soggetto» situato all'interno della categoria delle donne? In gioco non c'è solo il fatto di capire se abbia ancora senso, nella prospettiva di una strategia o di una transizione, fare riferimento alle donne per avanzare rivendicazioni di rappresentatività a loro nome. Il «noi» femminista è sempre e solo una costruzione fantasmatica, una costruzione che ha i propri scopi, ma che nega la complessità e l'indeterminatezza interna del termine e si costituisce solo attraverso l'esclusione di una parte della base che allo stesso tempo cerca di rappresentare. Lo statuto debole e fantasmatico del «noi», tuttavia, non è un buon motivo per perdere la speranza o, per lo meno, non è *solo* un buon motivo per perdere la speranza. La radicale instabilità della categoria mette in discussione le restrizioni *di carattere fondativo* imposte alla teoria politica femminista e apre ad altre configurazioni non solo di generi e di corpi, ma anche della stessa politica.

Il ragionamento fondazionalista della politica identitaria tende a presupporre che si debba innanzitutto dare un'identità per elaborare interessi politici e, successivamente, per intraprendere un'azione politica. La mia tesi è che non ci sia bisogno di un/a «agente dietro all'atto», ma che l'agente sia immancabilmente costruito/a nel e attraverso l'atto. Non si tratta di ritornare a una teoria che vede il sé in senso esistenziale come costituito attraverso i propri atti, perché tale teoria prevede una struttura prediscorsiva sia per il sé sia per i suoi atti. Ciò che mi interessava qui era proprio la costruzione discorsivamente variabile di ognuno/a nel e attraverso l'altro/a.

Il problema di situare la «capacità di agire» viene generalmente associato alla variabilità «del soggetto», laddove il «soggetto» è inteso come qualcosa che ha una qualche esistenza stabile che precede il campo della cultura da esso negoziata. Oppure, se il soggetto è culturalmente costruito, viene comunque rivestito di una capacità di agire, figurato solitamente come capacità di mediazione riflessiva che rimane intatta nonostante il suo inserimento nella cultura. In base a tale modello, «la cultura» e il «discorso» *fanno impantanare* il soggetto, ma non costituiscono tale soggetto. Questo gesto volto a definire e far impantanare il soggetto preesistente è apparso necessario per istituire un punto di azione che non sia totalmente *determinato* da tale cultura e da tale discorso. E tuttavia questo tipo di ragionamento presuppone erroneamente che (a) la capacità di agire possa essere istituita solo ricorrendo a un «io» pre-discorsivo, anche se quell'«io» viene rinvenuto nel mezzo di una convergenza discorsiva e che (b) essere *costituiti/e* dal discorso significa essere *determinati/e* dal discorso, laddove la determinazione esclude la possibilità della capacità di agire.

Anche nelle teorie che sostengono l'idea di un soggetto altamente qualificato o situato, il soggetto continua ad andare incontro al suo ambiente costituito discorsivamente in una cornice epistemologica oppositiva. Il soggetto impantanato nella cultura negozia le sue costruzioni, anche quando tali costruzioni sono proprio i predicati della sua stessa identità. In Beauvoir, per esempio, si ritrova un «io» che fa il proprio genere, che diventa il suo genere, ma questo «io», immancabilmente associato al proprio genere, è comunque un punto di azione mai del tutto identificabile con il proprio genere. Un *cogito* che non è mai pienamente parte *del* mondo culturale che negozia, indipendentemente dalla ridotta distanza ontologica che separa quel soggetto dai suoi predicati culturali. Le teorie dell'identità femminista che elaborano i predicati del colore, della sessualità, dell'etnicità, della classe e dell'idoneità fisica terminano immancabilmente con un imbarazzato «ecc.» alla fine dell'elenco. Attraverso questa traiettoria orizzontale di aggettivi, tali posizioni si sforzano di includere un soggetto situato, ma immancabilmente non riescono a essere complete. Il fallimento è tuttavia istruttivo: quale impulso politico deve essere fatto derivare dall'esasperato «ecc.» che si trova così spesso alla fine di tali elenchi? È insieme il segno di un esaurimento e dell'illimitabile processo della significazione stessa. È il *supplément*, l'eccesso che necessariamente accompagna qualsiasi tentativo di postulare l'identità una volta per tutte. Questo illimitabile *eccetera* si offre però come un nuovo punto di partenza per la teorizzazione politica femminista.

Se l'identità viene affermata attraverso un processo di significazione, se l'identità è già sempre significata, e tuttavia continua a significare mentre circola all'interno di diversi discorsi collegati, allora il problema della capacità di agire non deve trovare risposta attraverso il ricorso a un «io» pre-esistente alla significazione. In altre parole, le condizioni che legittimano l'affermazione dell'«io» sono fornite dalla struttura della significazione, dalle regole che regolano l'invocazione legittima e illegittima di questo pronome, dalle pratiche che stabiliscono i termini di intelligibilità entro i quali quel pronome può circolare. Il linguaggio non è un *medium o uno strumento esterno* in cui riverso un sé e da cui racimolo una riflessione di quel sé. Il modello hegeliano dell'autoriconoscimento, che Marx, Lukács e vari discorsi contemporanei di liberazione hanno fatto proprio, presuppone un adeguamento potenziale tra l'«io» che si trova di fronte al proprio mondo, compreso il suo linguaggio, come di fronte a un oggetto, e l'«io» che si trova in quel mondo in quanto oggetto. Ma la dicotomia soggetto/oggetto, che appartiene alla tradizione dell'epistemologia occidentale, condiziona la stessa problematica dell'identità che cerca di risolvere.

Quale è la tradizione discorsiva che fissa l'«io» e il suo «Altro» in un confronto epistemologico che in seguito decide dove e come vadano definite le questioni della conoscibilità e della capacità di agire? Quali tipi di capacità di agire vengono esclusi nel postulare un soggetto epistemologico, proprio perché le regole e le pratiche, che governano l'invocazione di quel soggetto e che regolano preventivamente la sua capacità di agire sono estromesse come luoghi di analisi e di intervento critico? Il banale operare del linguaggio ordinario conferma, in modo ingenuo e pervasivo, il fatto che il punto di partenza epistemologico non sia per nulla inevitabile – così come è ampiamente documentato in antropologia –, laddove la dicotomia soggetto/oggetto appare strana e contingente, quando non un'imposizione filosofica violenta. Il lessico dell'appropriazione, della strumentalità, del distanziamento, proprio dell'approccio epistemologico, appartiene anche a una strategia

di dominio che oppone l'«io» all'«Altro» e, una volta realizzata tale separazione, crea una serie artificiale di domande sulla conoscibilità e la ricuperabilità dell'«Altro».

Parte dell'eredità epistemologica insita nei discorsi politici contemporanei dell'identità, questa opposizione binaria è una mossa strategica che si dà entro una determinata serie di pratiche di significazione, una mossa che instaura l'«Io» in e attraverso questa opposizione e che reifica quest'ultima come una necessità, occultando l'apparato discorsivo che la costituisce. Lo spostamento da una descrizione *epistemologica* dell'identità a una descrizione che colloca la problematica all'interno di pratiche di *significazione* consente un'analisi che considera la modalità epistemologica solo come una una pratica di significazione possibile e contingente. Inoltre, il problema della *capacità di agire* viene riformulato come domanda aperta sul funzionamento della significazione e della risignificazione. In altre parole, ciò che viene significato come identità non è significato una volta per tutte, per poi rimanere un pezzo inerte del linguaggio entitativo. Certo, le identità *possono* apparire come altrettanti sostantivi inerti; in effetti, i modelli epistemologici tendono ad assumere questa apparenza a loro punto di partenza teorico. Tuttavia l'«io» sostantivo appare come tale solo attraverso una pratica di significazione che cerca di occultare la propria elaborazione e di naturalizzarne gli effetti. Inoltre, qualificarsi come identità sostantiva è un'impresa ardua, perché queste apparenze sono identità generate da regole, identità che si fondano sull'invocazione coerente e ripetuta di regole, che condizionano e delimitano le pratiche dell'identità culturalmente intelligibili. Di fatto, intendere l'identità come una *pratica*, e come una pratica di significazione, significa considerare i soggetti culturalmente intelligibili quali effetti derivanti da un discorso delimitato da regole, che si introduce negli atti di significazione pervasivi e comuni della vita linguistica. Da un punto di vista astratto, il linguaggio fa riferimento a un sistema aperto di segni che insistentemente crea e contesta l'intelligibilità. In quanto organizzazioni storicamente specifiche del linguaggio, i discorsi si presentano al plurale, coesistono all'interno di cornici temporali, istituendo in modo imprevedibile e involontario delle convergenze, che generano specifiche modalità di possibilità discorsive.

In quanto processo, la significazione accoglie al proprio interno ciò che il discorso epistemologico definisce come «capacità di agire». Le regole che governano l'identità intelligibile, che sanciscono e delimitano cioè l'intelligibilità dell'asserzione di un «Io», sono regole parzialmente strutturate secondo le matrici della gerarchia di genere e dell'eterosessualità obbligatoria e operano attraverso la *ripetizione*. Infatti, affermare che il soggetto viene costituito significa semplicemente dire che il soggetto è una conseguenza di determinati discorsi governati da regole, che governano a loro volta l'invocazione intelligibile dell'identità. Il soggetto non è *determinato* dalle regole che lo generano, perché la significazione *non è un atto fondante, ma anzi un processo regolato di ripetizione* che occulta se stesso e insieme legittima le proprie regole attraverso la produzione di effetti di sostanzializzazione. In un certo senso tutta la significazione ha luogo nell'orbita della coazione a ripetere; «la capacità di agire» va allora situata entro la possibilità di variazione di tale ripetizione. Se le regole che governano la significazione non solo restringono ma anche permettono l'affermazione di sfere alternative di intelligibilità culturale, ovvero nuove possibilità di genere che contestano i rigidi codici del binarismo gerarchico, allora è solo *all'interno* delle pratiche di significazione ripetitiva che una sovversione dell'identità diventa possibile. L'ingiunzione a *essere* un dato genere produce necessariamente dei fallimenti, una varietà di configurazioni incoerenti che, nella loro molteplicità, eccedono e sfidano l'ingiunzione che li genera. Inoltre, l'ingiunzione stessa a essere un dato genere ha luogo attraverso percorsi discorsivi: essere una buona madre, essere un oggetto desiderabile in senso eterosessuale, essere un/a bravo/a lavoratore/trice, significare una molteplicità di garanzie in risposta a una varietà di richieste, tutto in una volta. La coesistenza o convergenza di tali ingiunzioni discorsive produce la possibilità di una complessa riconfigurazione e rimessa in campo; non è un soggetto trascendentale ciò che permette l'azione nel mezzo di tale convergenza. Non c'è nessun sé che precede la convergenza o che mantiene una «integrità» precedente all'entrata in questa sfera culturale di conflitti. C'è solo un'assunzione degli strumenti là dove si trovano, là dove la stessa «assunzione» è permessa dallo strumento che là si trova.

Che cosa costituisce una ripetizione sovversiva nelle pratiche di significazione del genere? Io ho sostenuto («io» metto in cam-

po la grammatica che governa il genere testuale della conclusione filosofica, ma si noti che è la grammatica stessa a mettere in campo e permettere questo «io», anche quando l'«io» che su questa si appoggia ripete, rimette in campo e, come stabilirà la critica, contesta la grammatica filosofica che lo autorizza e insieme lo limita), io dicevo, ho sostenuto che, per esempio, nella distinzione sesso/genere il sesso si pone come «il reale» e la «fatticità», come il fondamento materiale o corporeo su cui il genere opera come atto di *iscrizione* culturale. E tuttavia il genere non è scritto sul corpo nello stesso modo in cui lo strumento di tortura che funziona attraverso la scrittura nel racconto di Kafka *Nella colonia penale* si iscrive in modo inintelligibile nella carne dell'accusato. La domanda non è: di che significato è portatrice l'iscrizione? Ma: qual è l'apparato culturale che organizza questo incontro tra lo strumento e il corpo, quali interventi sono possibili in questa ripetizione rituale? Il «reale» e la «fatticità sessuale» sono costruzioni fantasmatiche (illusioni di sostanza) cui i corpi sono costretti ad approssimarsi pur non riuscendo mai a farlo. Dunque, che cosa permette di evidenziare la spaccatura tra il fantasmatico e il reale, quando il reale ammette di essere fantasmatico? E tutto questo offre la possibilità di una ripetizione che non sia totalmente forzata dall'ingiunzione a riconsolidare le entità naturalizzate? Le superfici del corpo, così come sono sancite *in quanto* natura, possono anche diventare il luogo di una performance dissonante e denaturalizzata che rivela lo statuto performativo del naturale stesso.

Le pratiche della parodia possono servire a riprendere e riconsolidare la distinzione stessa tra una configurazione di genere privilegiata e naturalizzata e un'altra derivata, fantasmatica e mimetica, una copia non riuscita, per così dire. Certo, la parodia è stata usata per promuovere una politica della disperazione, quella che afferma l'esclusione apparentemente inevitabile dei generi marginali dall'ambito del naturale e del reale. E tuttavia questo fallimento nel diventare «reale» e nell'incarnare il «naturale» è, credo, un fallimento costitutivo di ogni attuazione del genere, proprio perché questi ambienti ontologici sono fondamentalmente inabitabili. Perciò, c'è un riso sovversivo nell'effetto da pastiche delle pratiche parodiche, nelle quali l'originale, l'autentico e il reale sono essi stessi costituiti come effetti. La perdita delle norme di genere avrebbe l'effetto di far proliferare le configurazioni del genere, destabilizzando l'identità sostantiva e privando le narrazioni naturalizzanti dell'eterosessualità obbligatoria dei loro protagonisti principali: l'«uomo» e la «donna». La ripetizione parodica del genere mette anche in evidenza quanto l'identità di genere, intesa come profondità intrattabile e sostanza interiore, sia un'illusione. In quanto serie di effetti di una performatività sottile e politicamente legittimata, il genere è un «atto», per così dire, che è aperto a scissioni, all'auto-parodia, all'autocritica e alle esibizioni iperboliche del «naturale», che nella loro esagerazione rivelano il suo statuto fondamentalmente fantasmatico.

Ho cercato di suggerire che le categorie dell'identità che spesso si presume siano fondative per la politica femminista, vale a dire quelle che sono considerate necessarie per mobilitare il femminismo in quanto politica dell'identità, operano simultaneamente per limitare e circoscrivere preventivamente le possibilità culturali che il femminismo si suppone apra. Le limitazioni tacite che producono il «sesso» culturalmente intelligibile andrebbero intese quali strutture politiche generative, anziché come fondamenti naturalizzati. Paradossalmente, la riconcettualizzazione dell'identità come *effetto*, cioè come qualcosa di *prodotto* o *generato*, apre a possibilità di «azione» [*agency*] che sono insidiosamente escluse da posizioni che considerano le categorie dell'identità come fondative e fisse. Per un'identità, essere un effetto significa non essere né fatalmente determinata né totalmente artificiale e arbitraria. Il fatto che lo statuto *costituito* dell'identità venga frainteso secondo queste due linee contrapposte, indica i modi in cui il discorso femminista sulla costruzione culturale rimane intrappolato nel binarismo non necessario del libero arbitrio e del determinismo. La costruzione non è in opposizione alla capacità di agire; è la scena necessaria della capacità di agire, i termini stessi in cui la capacità di agire è articolata e diventa culturalmente intelligibile. Il compito critico del femminismo non è di costruire un punto di vista esterno alle identità costruite; questa idea coincide con la costruzione di un modello epistemologico, che rinnegherebbe la sua stessa collocazione culturale e, dunque, si autopromuoverebbe a soggetto globale, una posizione che mette in campo proprio le strategie imperialiste che il femminismo dovrebbe criticare. Il compito critico è invece quello di individuare strategie di ripetizione sovversiva sancite da queste costruzioni, di affermare pos-

sibilità localizzate di intervento, partecipando proprio a quelle pratiche di ripetizione che costituiscono l'identità e che, quindi, presentano la possibilità immanente di contestarle.

Questa indagine teorica ha tentato di collocare il politico nelle stesse pratiche di significazione che instaurano, regolamentano e deregolamentano l'identità. Questo tentativo, tuttavia, può trovare una realizzazione solo attraverso l'introduzione di una serie di domande che ampliano la nozione stessa del politico. Come distruggere le fondazioni che coprono figurazioni culturali alternative del genere? Come destabilizzare e restituire alla loro dimensione fantasmatica le «premesse» della politica dell'identità?

Questo compito ha richiesto una genealogia critica della naturalizzazione del sesso e dei corpi in generale. Ha anche sollecitato una riconsiderazione della figura del corpo muto, precedente alla cultura, in attesa di significazione, una figura che si incrocia con quella del femminile, che è in attesa dell'iscrizione, come incisione del significante maschile, per entrare nel linguaggio e nella cultura. A partire da un'analisi politica dell'eterosessualità obbligatoria, è stato necessario mettere in questione la costruzione del sesso come binario, come un'opposizione binaria gerarchica. Dal punto di vista del genere come attuazione, sono emerse alcune domande sulla fissità dell'identità di genere, in quanto profondità interiore che si presume venga esteriorizzata in diverse forme di «espressione». Si è mostrato come la costruzione implicita della costruzione primaria eterosessuale del desiderio persiste anche quando appare nella modalità della bisessualità primaria. Si è mostrato anche come le strategie di esclusione e gerarchizzazione persistono nella formulazione della distinzione sesso/genere e nel ricorso al «sesso» inteso come dimensione pre-discorsiva e anche come priorità della sessualità rispetto alla cultura, in particolare alla costruzione culturale della sessualità come pre-discorsiva. Infine, il paradigma epistemologico, che presuppone la priorità dell'agente rispetto all'azione, instaura un soggetto globale e globalizzante che rinnega la propria posizionalità e, allo stesso tempo, le condizioni per un intervento localizzato.

Considerati come i fondamenti della teoria o della politica femminista, questi «effetti» della gerarchia del genere e dell'eterosessualità obbligatoria vengono falsamente descritti come fondazioni. Ma non solo: anche le pratiche di significazione che permettono tale falsa descrizione metalettica, rimangono al di fuori dell'ambito di una critica femminista delle relazioni di genere. Entrare nelle pratiche ripetitive di questo terreno di significazione non è una scelta, perché l'«io» che potrebbe entrare è già da sempre dentro: non è possibile avere capacità di agire o realtà al di fuori delle pratiche discorsive che conferiscono a questi termini l'intelligibilità che hanno. Il compito non è di chiedersi se sia il caso di ripetere, ma come ripetere o, meglio, ripetere e, attraverso una radicale proliferazione del genere, *dislocare* le stesse norme di genere che permettono la ripetizione stessa. Non c'è un'ontologia del genere su cui potremmo costruire una politica, perché le ontologie di genere operano sempre all'interno di contesti politici istituiti come ingiunzioni normative, che determinano ciò che si qualifica come sesso intelligibile, invocando e consolidando le limitazioni riproduttive imposte alla sessualità, fissando i requisiti prescrittivi attraverso i quali corpi sessuati o connotati dal punto di vista del genere arrivano all'intelligibilità culturale. L'ontologia, quindi, non è una fondazione, ma un'ingiunzione normativa che opera in modo insidioso installandosi nel discorso politico come suo fondamento necessario.

La decostruzione dell'identità non è la decostruzione della politica; anzi, istituisce come politici i termini con cui viene articolata l'identità. Questo tipo di critica mette in questione la cornice fondazionalista entro cui è stato articolato il femminismo in quanto politica dell'identità. Il paradosso interno a questo fondazionalismo consiste nel fatto che presuppone, fissa e circoscrive i «soggetti» stessi che spera di rappresentare e liberare. Il compito qui non è quello di celebrare ogni singola nuova possibilità *proprio in quanto* possibilità, ma di ridescrivere le possibilità che esistono *già*, ma che esistono all'interno di sfere culturali designate come culturalmente inintelligibili e impossibili. Se le identità non fossero più fissate come premesse di un sillogismo politico, e se la politica non fosse più concepita come una serie di pratiche derivate dai presunti interessi di una serie di soggetti preconfezionati, allora dalle rovine del vecchio emergerebbe senz'altro una nuova configurazione della politica. Le configurazioni culturali del sesso e del genere potrebbero allora proliferare o, per meglio dire, la loro attuale proliferazione potrebbe allora diventare articolabile all'interno di quei discorsi che stabiliscono ciò che è una

vita culturale intelligibile, confondendo il binarismo del sesso ed evidenziando la sua innaturalità fondamentale. Quali altre strategie localizzate di coinvolgimento dell'«innaturale» potrebbero condurre alla denaturalizzazione del genere in quanto tale?

Indici

Judith Butler

Questione di genere

Il femminismo e la sovversione dell'identità

Traduzione di Sergia Adamo

Editori Laterza