

Gender e differenza sessuale

Un dibattito in corso



approfondimenti

Susy Zanardo

Professore associato di Filosofia morale,
Università europea di Roma
<szanardo@yahoo.com>

È possibile sostituire il sesso con l'identità di genere? Che cosa dicono le teorie del gender, oggi maggioritarie nel dibattito culturale, sull'identità sessuale e quali sono le loro maggiori criticità? In che modo è possibile tornare a pensare alla differenza sessuale come luogo di ricerca e attribuzione di senso? L'A. pone in dialogo le teorie del gender con quelle sulla differenza sessuale, riscoprendo la dimensione antropologica dell'essere uomo e donna, aperti a un reciproco esercizio della differenza.

Facebook, il social network più popolare al mondo, con oltre 1,23 miliardi di utenti attivi al mese, ha reso disponibile negli Stati Uniti la scelta fra 56 diverse «opzioni di genere». L'iniziativa conferma la crescente tendenza, nei documenti internazionali e nella letteratura scientifica, a eliminare il riferimento al "sesso", maschile o femminile – legato al corpo con cui un essere umano viene al mondo –, in favore della «identità di genere», riferita alla percezione di sé e definita in modo indipendente e discontinuo rispetto al «genere assegnato alla nascita» (*Gender Assigned at Birth*). **Slegato dal corpo sessuato e collegato agli stati interni di un soggetto, il genere finisce per includere un numero indeterminato di varianti**, tendenzialmente numerose quanti sono gli esseri umani. Nondimeno si è optato per una lista di possibilità, evidentemente implementabili, tra cui figurano identità *agender* o di nessun genere, neutre, androgene o di altro genere, *bi-gender*, *pangender* o di tutti i generi, *gender*

fluid, variant e questioning, consentendo anche di sostituire gli indicatori linguistici di genere (i pronomi personali maschile e femminile *he* e *she* e i relativi possessivi *his* e *her*) col plurale neutro (*they* e *their*).

Scopo dell'iniziativa è di avviare, presso il grande pubblico, il processo di rottura del «binarismo di genere» (*the Gender Binary*), per cui i sessi sono due, maschio e femmina, tra loro distinti e irriducibili. La polarità maschio-femmina viene giudicata un'ipotesi arbitraria perché falsificata dall'esistenza di persone intersessuali e transgender; viene pertanto sostituita con uno «spettro di genere» (*the Gender Spectrum*) che ammette infinite variazioni in relazione a identità di genere (percezione di sé), espressione di genere (come ci si presenta, ci si veste, si agisce), orientamento sessuale (scelta del partner affettivo o sessuale che può essere, date le premesse, di tutti i generi), sesso di nascita e corpo in un dato momento.

La notizia da cui abbiamo preso le mosse ci introduce al dibattito intorno al rapporto, in un essere umano, fra natura e cultura che, pur avendo origini antichissime, ha assunto la veste attuale nella seconda metà del secolo scorso: **il sesso, ovvero il corpo sessuato e l'identità sessuale, riguardano la natura o la cultura? Siamo biologicamente determinati o culturalmente costruiti?** Se siamo biologicamente determinati, dato un corpo, se ne può dedurre tutta una serie di caratteristiche e di qualità sessuate, a grado variabile, ma largamente prevedibili e in qualche misura automatiche. Da qui è facile scivolare o nel riduzionismo naturalistico – secondo il quale l'anatomia è il destino – oppure nell'adesione acritica a stereotipi discutibili e limitanti (per cui, ad esempio, le donne non sarebbero brave in matematica e gli uomini non potrebbero piangere). Se invece siamo culturalmente costruiti, il nostro corpo è ridotto a qualcosa di accidentale e non sostanziale; perciò è modificabile per accordarlo ai vissuti del soggetto o per provarli. Si profila così l'immagine del corpo-attaccapanni o del corpo-abito: superficie di iscrizione di significati provvisoriamente apposti e intercambiabili, senza riferimento ai sensi o al processo identitario che, radicato nel corpo, si modella a partire dalle interazioni affettive e dal rapporto di identificazione con la coppia genitoriale.

Così posta, la questione appare male formulata. Da un punto di vista teorico, ciascuna delle posizioni a confronto sovradetermina una delle due dimensioni costitutive dell'essere umano, corpo o mente, a scapito della sua profonda unità corporeo-psichico-spirituale. Chi accentua la differenza biologica tra maschi e femmine si espone così al rischio di dividere il mondo in codici binari senza tener conto delle differenze individuali (nel senso che un corpo, da solo, farebbe la differenza tra maschio e femmina); chi, del resto, assolutizza e fram-



menta all'infinito le differenze culturali all'interno dello stesso genere rende in-differenti i differenti (ponendo tutte le differenze sullo stesso piano come ugualmente possibili). Dal punto di vista della pratica politica, poi, la discussione è sovente condotta a un livello puramente emozionale: la particolare natura della questione, che intercetta la parte più intima e vulnerabile della nostra identità e relazionalità, fa scatenare spesso reazioni violente anziché fornire ragioni consistenti.

In questo contributo proporremo un confronto fra le teorie del gender, oggi largamente maggioritarie, e il pensiero della differenza sessuale. Ricostruiremo dapprima la storia del gender, evidenziando le domande, le ragioni e le sue più vistose criticità. **Sosterremo quindi il punto di vista della differenza sessuale**, articolando due tesi fondamentali. La prima è una riflessione antropologica fondamentale: il corpo umano è originariamente ed essenzialmente un corpo sessuato. Tutto ciò di cui un uomo o una donna fanno esperienza passa attraverso il corpo, quale "medio" al mondo e luogo di apparizione dello psichico, sì che il pensiero e il mondo emotivo ne portano in qualche modo la traccia; tuttavia, nulla in un essere umano è soltanto organico, perché ogni espressione corporea è già da sempre modellata e compresa attraverso il pensiero. Ne consegue che l'essere umano è sempre situato e insieme capace di prendere distanza da ciò che lo situa. La seconda tesi è nell'ambito della riflessione sulla differenza sessuale: siamo al mondo come uomini e donne, uguali in dignità o valore, ma differenti nel modo di accogliere la realtà e interpretarla, di filtrarla e inventarla ogni giorno, a partire dal diverso rapporto con la generazione e dal diverso modo di vivere il proprio corpo come corpo sessuato (nell'esercizio reale o simbolico della sessualità).

1. Nascita e trasformazioni del concetto di genere

Nella letteratura psichiatrica statunitense, a partire dalla seconda metà del Novecento, si cominciano a usare due termini distinti per indicare l'appartenenza a un sesso (Money et al. 1955, 1975; Stoller 1968). **Da un lato, "sesso" si riferisce alla dimensione corporeo-anatomica di un essere umano, dall'altro, "genere" viene a designare 1) la percezione di sé in quanto maschio o femmina (identità di genere) e 2) il sistema di aspettative sociali ad essa collegate (ruolo di genere).** La distinzione fra sesso anatomico e ruolo di genere (o sesso psicosociale) rende possibile pensare la discontinuità o frattura tra corpo (come si nasce) e immagine di sé (come ci si sente). Non a caso, gender compare in riferimento ai bambini intersessuali (allora chiamati ermafroditi), nati con genitali ambigui, per indicare l'assunzione (o assegnazione) di una identità di genere a fronte dell'incertezza del sesso anatomico (Money et al.

1955). In seguito, il termine è stato esteso alle persone adulte transessuali, le quali, pur non presentando ambiguità anatomiche, si sentono intrappolate in un corpo che non corrisponde loro (Stoller 1968).

a) Denaturalizzare il sesso

È soprattutto il femminismo radicale statunitense che, negli anni Settanta, ridisegna la categoria di genere legando il progetto di denaturalizzazione del sesso, divenuto questione culturale, con le rivendicazioni politiche del movimento delle donne. **Il genere è riletto allora come costruzione sociale dei ruoli sessuati e modalità di configurare culturalmente i corpi.** Secondo l'antropologa Gayle Rubin (1975), il «sistema sesso/genere», nella quasi totalità delle società conosciute, si trova a fondamento della divisione sessuale del lavoro, dove le donne sono assegnate alla riproduzione mentre gli uomini alla produzione, e del contratto sessuale tra i generi per la sopravvivenza della specie; tale sistema è ritenuto responsabile dello sfruttamento esercitato sulle donne (in quanto mettono al mondo figli) e dell'oppressione ai danni delle minoranze sessuali (che scelgono di uscire dal sistema sociale patriarcale ed eterosessuale). Negli anni Ottanta, però, la legittimità della distinzione sesso/genere viene revocata dal femminismo stesso¹ perché giudicata complice nel rafforzamento della differenza sessuale come realtà naturale. Se, infatti, il genere è la parte sociale del sesso, ciò implica che si possa pensare che ci sia una parte pre-sociale o non sociale (cioè naturale) del sesso distinta – se non anteriore – dalla sua interpretazione culturale.

In risposta a questa interna difficoltà, si realizza un aggiustamento nel concetto di genere: non solo il genere non è modellato sul sesso (nel senso dell'armonizzazione tra corpo e vissuti), come vorrebbe la concezione classica di persona (Reichlin 2013); non solo le espressioni di genere sono configurazioni sociali risultanti dall'effetto del modellamento storico-culturale (come vorrebbe il costruttivismo sociologico); più radicalmente, **è il corpo stesso che, in quanto elaborato da un'interpretazione sociale, diventa mera espressione culturale.** Di conseguenza, **il genere precede e modella il sesso, come pure il corpo**, nella misura in cui i rapporti di potere trasformano «una differenza anatomica banale in una distinzione sociale pertinente» (Picq 2012, 22). Ne deriva che il sesso è già da sempre genere (essendo rifiutata l'idea di una natura pre-sociale) e quest'ul-

¹ Cfr De Laurentis (1987) e Butler (1990) negli Stati Uniti, Witting (1980) e Delphy (1998) in Francia. Per una ricostruzione delle diverse fasi del gender, secondo una prospettiva che vi si iscrive, rinviamo a Bereni, Chauvin, Jaunait e Revillard (2012). Un'analisi lucida del gender e una critica serena e rigorosa delle sue ambiguità si possono trovare invece in Palazzani (2011).

timo è un dispositivo di potere che produce la «valenza differenziale dei sessi» (Héritier 1996) e li costruisce fin nella loro materialità.

b) Al di là del gender

Una volta assunta tale ipotesi, si arriva a pensare di poter eliminare ogni discriminazione basata sul genere progettando una società senza generi. Alla fase iniziale di costruzione sociale del genere, fa seguito perciò la decostruzione degli schemi di genere socialmente conosciuti e dei processi di socializzazione (o apprendimento) dei ruoli di genere. L'esito è il seguente: **dal genere come de-costruzione del sesso biologico e produzione del sesso sociale, si approda al post-genere come de-costruzione del sesso sociale e costruzione di opzioni individuali plurali e in movimento** (cfr Palazzani 2011). Nel primo passaggio, il sistema sociale si emancipa dalla natura; nel secondo, l'individuo si slega dall'ordine sociale. In tale processo si possono individuare almeno tre momenti: in un primo tempo, i generi sono disposti lungo un continuum che mantiene agli estremi il maschio e la femmina; in seguito, sono rappresentati come punti equivalenti di un sistema multidimensionale, dal quale è tolta ogni figura normativa o di riferimento (il maschio e la femmina, per l'appunto), allo scopo di rendere definitivo il congedo dalla polarità binaria (Fausto-Sterling 1993, 2000); infine, i generi vengono liquefatti e consegnati alla indeterminatezza: diventano identità virtuali perennemente transanti verso altri generi a venire. Le teorie più recenti, di cui l'esempio di Facebook dal quale siamo partiti non è che la versione più popolare, tematizzano precisamente la rottura radicale dei confini tra i generi, in vista o della loro ricombinazione e mescolamento (corpi di tutti i sessi) oppure della loro neutralizzazione, per sottrazione di caratteri sessuali marcati in senso binario (corpi di nessun sesso).

In questo contesto, il gender è superato dal transgender, «termine ombrello» che raccoglie tutti coloro che si collocano al di fuori o al di là (come precisa il prefisso trans-) **delle identità di genere**, accomunati dal progetto di una dis-identificazione permanente. Transgender è preferito anche a transessuale: il transessuale, infatti, non solo riconosce la differenza sessuale, ma sceglie anche il sesso opposto a quello di nascita come la tappa finale di un processo di transizione, attraverso trattamento ormonale e riassegnazione chirurgica. Il transgender invece vuole sottrarsi a ogni assegnazione identitaria stabile che avverte come finzione, feticcio, maschera. La filosofa statunitense Judith Butler, ad esempio, definisce l'identità di genere come un artificio fluttuante, «un'incessante attività in svolgimento», «una pratica di improvvisazione all'interno di una

scena di costrizione» (Butler 2004, 26). Secondo la sua interpretazione, è il fare (e il disfare) che produce l'essere, perché sotto al fare non c'è nessuna sostanza che permane, nessun essere da portare a compimento, nessuna natura da far fiorire. Perciò, quando una di noi, riferendosi alle rappresentazioni interiorizzate di femminilità, si comporta "da donna", in realtà si starebbe adeguando al modello di donna socialmente valorizzato. È la ripetizione della norma (parole, azioni, gesti convenzionalmente ritenuti maschili o femminili) che, secondo Butler, crea l'illusione che esista qualcosa come un uomo o una donna.

c) Il *queer*

Le identità post-gender e transgender riproducono però la stessa aporia: definendosi per negazione del gender, sono costrette a nominarlo e convocarlo nell'analisi, cioè a evocare corpi, storie, pratiche sessuali. Al trans- viene allora preferito il *queer* (strano, eccentrico, obliquo) come non-identità e non-luogo politico volto al sovvertimento delle «finzioni regolatrici di sesso e genere». *Queer* diventa la posizione estrema di chi non ha posizione, né sesso, né genere, né corpo riconoscibile, né identità come durata e legame: è una controstrategia politica, in risposta ai meccanismi del potere e alle sue istituzioni sociali, e la più radicale manifestazione della difficoltà (o impossibilità) a definirsi, delimitarsi, determinarsi. È il trionfo della vulnerabilità e della tentazione all'onnipotenza, dove essere tutto ed essere niente diventano lo stesso. Da un lato, **il *queer* è una pratica eversiva**: l'esistenza di corpi che non contano, corpi ribelli o eccessivi, corpi esclusi dal consorzio umano, corpi abietti, si fa veicolo di resistenza alle matrici di potere. Dall'altro **è l'eliminazione di ogni fine** (termine e direzione dell'agire), **ovvero è il sogno di essere ogni cosa**; la scelta di sospendere ogni scelta, ancorandosi a una coalizione potenzialmente infinita di identità, pratiche e discorsi (Jagose 1996).

2. Risorse e criticità degli studi di genere

Gli studi di genere, specie nelle loro versioni più recenti, descrivono il **genere come rapporto di potere in due direzioni: l'oppressione degli uomini sulle donne, attraverso la gerarchizzazione delle differenze, e la creazione di frontiere rigide tra le identità di genere** (con la sanzione di chi sta fuori norma). Tutto questo alimenta la permeabilità e l'oscillazione tra i generi, cui è collegata la rivendicazione di nuovi diritti sessuali: quello a scegliere il proprio sesso, nella doppia possibilità di riassegnazione chirurgica o di rettifica anagrafica senza dover completare la transizione; il diritto a essere riconosciuti nei documenti legali come intersessuali e transgender;

il diritto a non trattare l'intersessualità (in collegamento con la depatologizzazione dei disordini di genere, rinominati «varianti dell'identità di genere»); la difesa delle minoranze sessuali e il diritto a scegliere la propria sessualità senza dover subire discriminazioni; il diritto al matrimonio omosessuale e all'adozione; il libero accesso all'aborto come «diritto umano fondamentale»; infine, il diritto ad avere un bambino senza alcun limite di età o di modo di vita sessuale (omosessuali, single), attraverso l'accesso alle tecnologie riproduttive.

Non tutte queste rivendicazioni sono drammatiche, ma alcune lo sono in modo inquietante, specie quelle che coinvolgono i figli, prodotti in laboratorio combinando il proprio materiale genetico con gameti di anonimi donatori (senza identità e senza storia da trasmettere) e allevati secondo progetti parentali in reti di relazioni sociali tra le più eterogenee. Da questi studi si può certamente ricavare l'avvertimento che non è possibile ignorare o coprire, sotto la spessa coltre di luoghi comuni, una realtà complessa, disarticolata e spesso ambigua, e, ancor di più, che **non è possibile cedere alla tentazione di stigmatizzare, censurare o escludere chi non entra nel binarismo sessuale. Ma tutto ciò non può implicare la cieca ratifica di questa realtà e ancor meno la sua promozione a orizzonte normativo.**

Senza entrare qui nella discussione dei singoli diritti sessuali e riproduttivi, è da ascrivere agli studi sui generi il merito di aver intrapreso un lavoro di sradicamento di pregiudizi atavici e assunzioni infondate, mostrando come gli stereotipi sessuali siano fonte di sofferenza per gli esseri umani. Essi infatti rinforzano sensi di inadeguatezza e non accettazione di sé, vergogna o colpevolezza, qualora un maschio o una femmina non si sentano sintonici rispetto ai modelli dominanti: se uno di noi non rientra nel paradigma dei ruoli di genere, ad esempio nella scelta di lavori che non sono tipici del proprio sesso, può arrivare a rimuovere, scindere o negare parti di sé. La critica a ogni analisi riduttiva, poi, ci mette di fronte alla responsabilità di un lavoro prudente e consapevole sulla nostra identità sessuale, la quale non può ridursi a una cornice rigida o all'ostentazione di una maschera per nascondere fragilità identitarie dietro a un conformismo acritico, né può essere plasmata in risposta ai bisogni di altri (di chi confeziona e commercia identità pronte all'uso); **l'identità sessuale deve invece diventare luogo di ricerca e attribuzione di senso, attraverso il lavoro di intelligenza, volontà e dominio di sé.** Tuttavia, stando alle teorie del gender, l'essere umano sembra oscillare tra la trappola degli stereotipi e la distruzione generalizzata di corpi, ruoli e identità sessuali. La radi-

calizzazione di queste teorie, infatti, pone difficoltà non trascurabili. Ne riprendiamo brevemente tre.

1. Se il corpo è ridotto a un costrutto già da sempre interpretato, ciò significa che il soggetto è posto come disincarnato (il corpo è un abito da indossare e riporre) e il corpo è «de-soggettivato», cioè oggetto e assemblaggio di pezzi. Ne viene l'esito paradossale di un corpo de-materializzato: per un verso, celebrato come ultima frontiera dell'identità – incisa sulla pelle come testo o superficie (si pensi ad esempio alle pratiche di tatuaggi e piercing) o iscritta nella propria immagine (come nel caso dei disturbi alimentari) – e, per altro verso, de-sessualizzato e rivestito di tecnologia (fino al post-umano o al cyborg, sogno estremo di un corpo-macchina affrancato dal limite umano).

2. Negando la realtà del corpo quale dato di natura irriducibile a una produzione culturale, **le teorie del genere finiscono per consegnare il soggetto alle forze sociali, ai loro rapporti di potere e ai loro imperativi culturali** (compresi quelli che comandano la distruzione delle forme sociali stesse). Se infatti si considera l'essere umano come esclusivamente sottomesso alle costruzioni sociali, si nega da una parte il suo radicamento in un corpo, e quindi la sua capacità di fare esperienze non rette da recite e copioni; dall'altra si nega anche la possibilità che egli prenda distanza rispetto ai propri vissuti e alle pressioni sociali assegnando loro un senso e articolando i dati raccolti dal vissuto con i significati ad essi attribuiti. In altri termini, sono negati al tempo stesso il corpo che sente e la natura spirituale (la trascendentalità) dell'essere umano.

In conseguenza, come strada per provare a incrinare il determinismo sociale resta solo la contestazione; così non si può che prevedere un inarrestabile processo di disfacimento del tessuto sociale (per resistere ai condizionamenti in atto) e di dis-identificazione personale (per rivendicare i “resti” di libertà da sottrarre ai modelli già predisposti).

3. Infine, **la liquefazione del gender e la trasposizione tra i generi mettono in crisi la realtà e il valore delle differenze**: laddove tutto è virtualmente possibile, nulla è più reale; laddove vale l'indifferenza dei differenti, nessuna differenza è portatrice di valore, perché ciascuna resta irrimediabilmente legata a sé, alla propria estemporanea e solitaria manifestazione. Al fondo di queste filosofie sta la convinzione che la potenzialità (ciò che posso diventare) si collochi più in alto dell'effettività (ciò che realmente sono, qui e ora, nella trama di questi e non altri legami). L'idea che il presente (la determinazione) sia la negazione di un orizzonte infinito di possibilità (tutte egualmente disponibili ed egualmente assenti) – e non, invece, il luogo dove l'in-

finito è già presente come generatore di senso –, maschera il rifiuto del limite e la paura di riconoscersi finiti. L'identità è perciò fatta e disfatta in continuazione, senza considerare il costo psichico ed esistenziale di questa scomposizione e instabilità. In realtà, il lavoro clinico conferma che «la fluidità dell'identità è un risultato desiderabile», tuttavia la fluidità presuppone perlomeno una «identità di genere nucleare» (Layton 2002, 280), ovvero un intimo riconoscersi come maschio o femmina, senza il quale nessuna duttilità potrebbe aver senso.

3. Il pensiero della differenza sessuale

Di fronte alle ambiguità della letteratura post-gender e ai suoi disinvolti sdoganamenti ad opera della cultura di massa, è opportuno tornare a pensare la differenza sessuale². Per «pensiero della differenza sessuale» si intende **il lavoro teorico e la ricerca di pratiche politiche che mettono al centro dell'identità sessuale** – elaborata da ogni uomo e donna in modo singolare, unico e contestuale –, **l'intreccio fra corpo e parola, sentire e pensare, dato empirico e competenza simbolica**. Il punto di partenza è il lavoro simbolico sulla propria esperienza corporea, per capire «quanta intelligenza e sapere possa venire dal nostro essere corpo» (Forcina 2006). Il tema è stato posto dal movimento delle donne in risposta a un preciso problema storico-culturale³: poiché da un lato l'identità delle donne non è determinata unicamente dal vincolo anatomico, malgrado, come abbiamo visto, sia sempre ancorata al corpo senziente, né dall'altro trova corrispondenza nell'universo culturale maschile e nelle sue pratiche politiche, tale identità deve passare attraverso «un lavoro sui concetti». Una donna deve infatti riuscire a trovare il modo per dire «la propria immanenza – corpo, cura degli affetti, amore per la singolarità – e la propria trascendenza – la dimensione spirituale, il desiderio di assoluto, una intelligenza non dimezzata» (Zamboni 1991, 42). Il problema – scrivono le pensatrici di Diotima – è **esprimere «il senso libero della differenza» in modo originale**, a prescindere dagli effetti del

² Non potendo dar conto delle conquiste teoriche del femminismo della differenza, sorto in Francia (Antoinette Fouque, Luce Irigaray, Julia Kristeva) e in Italia (Carla Lonzi, Luisa Muraro e la comunità Diotima) a partire dagli anni Settanta, tuttavia, nelle poche osservazioni che seguono, esso sarà rivisitato come costante fonte di ispirazione.

³ Benché non siano assenti elaborazioni maschili sulla differenza sessuale o prospettive sulla differenza maschile (Seidler 1989), storicamente la questione è stata posta dal movimento delle donne come «il problema che la nostra epoca ha da pensare» (Irigaray 1985, 11). In anni più recenti, tuttavia, sono diventate sempre più numerose le riflessioni maschili, specie in relazione a un vissuto di spaesamento da parte degli uomini di fronte al cambiamento nelle modalità di relazione fra uomini e donne (Connell 1996, Ciccone 2009). Un'ampia ricostruzione del tema, con relativa bibliografia, è contenuta in Fanciullacci (2010). Per la trattazione dell'antropologia e dell'etica della differenza sessuale, secondo una prospettiva classica e in maniera autonoma rispetto al femminismo della differenza, rinviamo a Vigna (2001, 2008, 2010).

dominio maschile, che pretende di rappresentarla in modo ultimo e veritativo. Da una parte, non si tratta di identificare differenze aprioristiche (non è possibile distinguere a tavolino le qualità proprie degli uomini da quelle proprie delle donne, assegnando ad esempio il pensiero e la razionalità all'uomo, la sensazione e l'emotività alla donna); dall'altra parte, però, le donne non devono rinunciare a essere diverse dagli uomini; se lo fanno, allora rinunciano a se medesime, e cioè all'esserci dentro le cose, al rapporto privilegiato con il corpo,

La comunità filosofica femminile **Diotima** nasce presso l'Università di Verona nel 1983 dall'incontro tra il femminismo radicale e la passione filosofica. Essa prende le distanze sia dal linguaggio di genere sia dal femminismo di Stato, fautore di una politica di parità tra i sessi (quote rosa), concentrando la propria elaborazione teorica sul senso della differenza sessuale e sulla filosofia come pratica (sapere dell'esperienza a partire da sé).

all'arte di tessere relazioni... Per uscire da questa difficoltà, il pensiero della differenza sessuale ha teorizzato **la necessità di mediazioni femminili:** le donne – a partire da sé e nel confronto con altre

donne – devono risignificare in modo a loro corrispondente le esperienze di tempo, conflitti, potere, autorità, cura, ecc., per disegnare un ordine simbolico in grado di produrre un cambiamento reale nelle cose e nelle relazioni (Muraro 1991, 2013).

Il senso di questa proposta è che, a partire dal dato della differenza (che è insieme naturale e culturale), si deve acquisire la capacità di darvi senso. L'identità sessuale si costruisce allora nella «ricerca di armonia» e di «corrispondenza tra nascita, percezione interiore e ruolo sociale, nell'accettazione del limite del corpo e del corpo come limite» (Palazzani 2011, 114). Ora, se è vero che la differenza sessuale è originaria e irriducibile, in quanto inscritta in un corpo che è parte dell'essenza di un essere umano, **il problema è comprendere come differiscono uomini e donne e come possono tra loro relazionarsi** (tema di etica della differenza sessuale). Ci limitiamo qui a una sola suggestione riguardante il primo punto, attinente all'antropologia della differenza sessuale.

Qual è la radice del differire? Risponderemmo: l'esperienza della generazione, perché generare in sé o fuori di sé non sono la stessa cosa. La gestazione è l'esperienza assolutamente propria di una donna, tanto nel caso in cui è vissuta quanto in quello in cui resta potenziale, anticipata nell'immaginazione o significata in modo simbolico. Nella gestazione, il corpo e il mondo intenzionale di una donna sono afferrati dal profondo in modo del tutto speciale. Infatti, in nessun'altra esperienza il corpo è più implicato: come passività (esso attende, si affida alle risorse della giovane vita, non può contrastare gli eventi espulsivi) e come attività (lo nutre in se medesimo). Nessuna attività è più di questa per-altri e in nessun'altra



la donna deve affrontare la difficoltà di tracciare un confine fra sé e non sé, fra potenza e impotenza, autonomia e dipendenza, donazione e mancanza; in nessun'altra esperienza lei percepisce, a un tempo, la generosità e vulnerabilità dell'essere. Custodendo il figlio, la figlia, lei è più intima al mistero della vita e della morte. Ciò non la espone alla volontà di potenza sulla vita; al contrario, nell'esperienza in cui le vite si annodano per sempre, l'essere è avvertito nella sua tenera fragilità. Il proprio limite e la finitezza, di cui la maternità acuisce il senso, sono a volte dolorosamente esperiti; altre volte invece, come insegnano le mistiche, è la mancanza a diventare il proprio "meglio", perché solo se si tollera di non sapere e ci si libera delle proprie immagini, si realizza la condizione di una creatività in cui l'altro (dal più piccolo essere fino a Dio) è mantenuto nella sua alterità senza diventare estraneo (Muraro 2012; Vegetti Finzi 1996).

Il vissuto della gestazione simbolizza, a nostro parere, la modalità femminile di recare a sé il mondo: l'apertura al mistero, propiziata dal corpo-forma della donna, è percorsa da una incessante ideazione che comincia ben prima dell'affacciarsi della vita nel ventre. Si potrebbe parlare di una ricettività sovra-esposta a ciò che è, come pure a ciò che manca ancora, a ciò che nasce e cresce (nella mente e nel corpo), autonomamente da lei, ma non senza il suo consenso. È perciò, tale ricettività, "lavoro" del mondo emotivo, del sogno, progettualità, immaginazione e pensiero, fin dalla più giovane età, ben prima della maturazione affettiva e sessuale di una donna. Per questo motivo, la forma privilegiata di stare al mondo per una donna è quella in cui lei sente di portare in sé il mondo, l'altro, il figlio, l'uomo; essi, a diverso titolo, le sono nell'intimo, cioè al più interno di sé come altro in lei, come legati alla sua identità. Poiché per la donna il compimento del figlio si realizza sempre dentro di sé, lei è più a contatto con il corpo e le esperienze emotive pre-verbali: sente le cose prima ancora di vederle, le concepisce in un bagliore intuitivo che la parola a stento dipana e le trattiene tracciando un cerchio intorno a sé, dove i contenuti germogliano in modo continuo. Una donna pare avere un rapporto privilegiato con il corpo, il quale diventa esso stesso oggetto di cura: qualcosa da amare o contro cui infierire, tanto che nelle forme patologiche esso diventa fortezza dove tutto il dolore ristagna nella sua impronunciabilità.

Per l'uomo, invece, l'attesa del figlio si compie sempre fuori di sé, ma in quel fuori egli mette la sua vita e la storia. Il figlio, la figlia rappresentano per il padre se stesso in altro. L'altro è il fuori da bonificare, cioè il luogo vitale da difendere, proteggere e amare, caro all'uomo almeno quanto o più del proprio corpo; ed è il luogo della memoria dove le opere dei padri sono trasmesse in avanti, verso

altri a venire, per creare le condizioni affinché la vita possa fiorire. Il movimento del sé portato in altro pare – da una prospettiva necessariamente di parte, quale è quella di un’altre donna – il vissuto che più plasma l’immaginazione e il pensiero degli uomini, nel bene e nel male. Questa disposizione infatti può esercitarsi nella coltivazione e custodia dell’essere, ma può anche tradursi nella tentazione (spesso sottolineata dalle donne) di mettere avanti a tutto se stesso; allora, la sua capacità di incidere sulla storia inclina al sogno di essere il primo a trasformarla. Non che la centratura su di sé non riguardi noi donne, esposte, per come siamo fatte, a tipiche deformazioni: l’altro in sé può essere nutrito affinché fiorisca oppure per venir divorato; la sovraderminazione dell’altro può originare responsabilità o esonero, la tessitura delle relazioni può piegare alla ritrazione o alla manipolazione.

Siamo inevitabilmente differenti e dunque, nella questione trattata, siamo esistenzialmente coinvolti. **Ogni nostro dire è necessariamente il dire di un uomo o di una donna, tale da recare il segno e il limite del nostro sguardo sessuato.** Se ne deve concludere che non ci intendiamo? Non crediamo, perché ciò che ci differenzia è già da sempre intrecciato a ciò che ci accomuna. Scindere le dimensioni si può solo per analisi, mentre nell’esperienza esse si attraversano e sono coestensive. Siamo tutti, donne e uomini, orizzonti aperti all’intero dell’essere; siamo desiderio d’altri (e dell’Altro) e sensibilità a contatto con le cose. Tuttavia, quando viviamo, queste forme sono già sempre «colorate», filtrate, stampate da ciò che ci differenzia (il corpo, le dinamiche relazionali, le sensibilità, i diversi modi di disporsi e simbolizzare il mondo). Ne viene che «la differenza è il di più di uguaglianza»⁴, ma è anche impensabile al di fuori di essa.

Quale indicazione ne viene per un’etica della differenza sessuale? La differenza è il volto con cui l’altro mi viene incontro, volto finito ma inesauribile; è il segno della finitezza (non sono tutto l’umano) e la condizione per aprire il futuro (nell’incontro con l’altrui finitezza). **Che la trasmissione della vita provenga dal dono di una mancanza inscritta nella nostra corporeità sessuata, è il più grande insegnamento per l’esercizio della differenza, il quale richiede tempo, umiltà, ritrazione e attesa.** Il dono della differenza (in doppio senso, cioè la differenza come dono e la libera offerta di sé nel legame all’altro) risulta perciò il luogo proprio del convenire di uomini e donne che si sostengono per diventare persone compiute – come maschio e come femmina.

⁴ L’espressione è di Luisa Muraro, in *La politica del desiderio*, DVD del 2010 a cura di Flaminia Cardini, Lia Cigarini, Luisa Muraro, Manuela Vigorita.

- BERENI L. – CHAUVIN S. – JAUNAIT A. – REVILLARD A. (2012), *Introduction aux études sur le genre*, De Boeck Supérieur, Bruxelles.
- BUTLER J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London (tr. it. *Scambi di genere*, Sansoni, Milano 2004).
- (2004), *Undoing Gender*, Routledge, New York-London (tr. it. *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006).
- CICCONI S. (2009), *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.
- CONNELL R. W. (1995), *Masculinities. Knowledge, Power and Social Change*, University of California Press, Berkeley (tr. it. *Maschilità. Identità e trasformazione del maschio occidentale*, Feltrinelli, Milano 1996).
- DE LAURENTIS T. (1986), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington.
- DELPHY C. (1998), *L'ennemi principal 1. Économie politique du patriarcat (1998)*, Syllepse, Paris 2001.
- (2002), *L'ennemi principal 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris.
- DIOTIMA (1987), *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano.
- FANCIULLACCI R. (2010), *Il significare della differenza sessuale: per un'introduzione*, in Fanciullacci – Zanardo (2010), pp. 3-59.
- FANCIULLACCI R. – ZANARDO S. (edd.) (2010), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano.
- FAUSTO-STERLING A. (1993), «The Five Sexes: why Male and Female are not Enough», in *The Sciences*, pp. 20-24.
- (2000), «The Five Sexes, Revisited», in *The Sciences*, pp. 19-23.
- FORCINA M. (2006), «Filosofia della differenza sessuale», in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, pp. 2853-2861.
- HÉRIETIER F. (1996), *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Éditions Odile Jacob, Paris (tr. it. *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 1997).
- IRIGARAY L. (1985), *Éthique de la différence sexuelle*, Les Éditions de Minuit, Paris (tr. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985).
- JAGOSE A. (1996), *Queer Theory: an Introduction*, New York University Press, New York.
- LAYTON L. (2002), «Soggetti di genere e agenti di genere: per un'integrazione della teoria post-moderna e della pratica analitica relazionale», in DIMEN M. – GOLDNER V. (edd.), *Gender in Psychoanalytic Space*, Other Press, New York (tr. it. *La decostruzione del genere*, il Saggiatore, Milano 2006, pp. 263-283).
- MONEY J. – HAMPSON J. G. – HAMPSON J. L. (1955), «Hermaphroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychologic Management», in *Bullettin of the John Hopkins Hospital*, 97, 284-300.
- MONEY J. – TUCKER P. (1975), *Sexual Signatures. On Being a Man or a Woman*, Little, Brown and Company, London-Toronto (tr. it. *Essere uomo essere donna*, Feltrinelli, Milano 1986).
- MURARO L. (1991), *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- (2006), «Diotima», in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, pp. 2927-2931.
- (2012), *Il Dio delle donne*, Il Margine, Trento (ed. or. Mondadori, Milano 2003).
- (2013), *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, Orthotes, Napoli.
- PALAZZANI L. (2011), *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino.
- PICQ F. (2012), *Féministe, encore et toujours*, In-digène éditions, Montpellier.
- REICHLIN M. (2013), «Persona», in *Aggiornamenti Sociali*, 3, 253-256.
- RUBIN G. (1975), «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», in REITER R. (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, pp. 157-209.
- SEIDLER V. (1989), *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*, Routledge, New York-London.
- STOLLER R. J. (1968), *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, The Hogarth Press, London.
- VEGETTI FINZI S. (1996), *Il bambino della notte. Divenire donna, divenire madre*, Mondadori, Milano.
- VIGNA C. (2001), «Intorno all'etica della differenza. Uomo e donna tra conflitto e reciprocità», in Id., (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 231-253.
- (2008), «Sul maschio e sulla femmina umani. Contro la "liquefazione del gender": alcune costanti», in RICCI SINDONI P. – VIGNA C. (a cura di), *Annuario di etica. Vol. 5: Di un altro genere: etica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 61-82.
- (2010), «Antropologia trascendentale e differenza sessuale», in FANCIULLACCI – ZANARDO (2010), pp. 213-234.
- WITTING M. (2013), *La pensée straight* (1980), Éditions Amsterdam, Paris.
- ZAMBONI C. (1991), «La dimensione politica del pensiero della differenza sessuale», in IL FILO DI ARIANNA, *La differenza non sia un fiore di serra*, FrancoAngeli, Milano, pp. 41-46.