

Democrazia sessuale radicale: cosa possiamo imparare dai tipi antisociali?

Cristian Lo Iacono

Una venerabile tradizione della filosofia ritiene che il compito dell'intellettuale sia quello di porre delle domande. Avvenimenti come questo, in cui migliaia di persone si incontrano liberamente per ascoltarsi testimoniarci, tuttavia, di una legittima esigenza di trovare risposte. Ora, umilmente, vorrei dire che sento che il mio compito è quello di contribuire a trovare delle risposte insieme, perché le domande, i dubbi e le ansie sono quelle che ci pongono la realtà stessa, la vita quotidiana, il mondo tormentato nel quale viviamo. Questo era solo il mio modo per ringraziare il professor Zagrebelsky e la professoressa Passerini per l'invito.

Poiché sono stato chiamato a rendere conto di una prospettiva *queer* sui temi del diritto ai sentimenti e alle sessualità, sulla valenza del privato nella sfera pubblica e sulla questione dell'identità, prima di tentare di articolare una risposta vorrei a scopo introduttivo 1) isolare gli interrogativi che il tema solleva e 2) chiarire l'eccentricità della posizione *queer*.

1) quattro interrogativi "spontanei", che chiunque potrebbe avanzare:

- Perché dovrebbe esserci un diritto ai sentimenti?
- Perché dovrebbe esserci un diritto alla sessualità?
- Perché le faccende private hanno una valenza pubblica?
- Perché dovrebbe importarmi l'identità dell'altro, del mio vicino di casa, dello straniero?

Potremmo dire che il dibattito pubblico - persino la tenuta del governo - oggi in Italia verte in larga misura su come noi rispondiamo a queste domande. In effetti, l'opinione pubblica prevalente tende a rispondere che i sentimenti sono una faccenda privata, che la sessualità si svolge tra le quattro pareti della camera da letto (un'immagine commovente, ma che tiene poco conto della molteplicità di luoghi in cui perlopiù vengono intrattenuti rapporti sessuali), che la vita privata di una persona non deve avere alcuna ricaduta sulla vita pubblica, sua e dei concittadini, e infine che l'identità degli altri non ci riguarda, e che sarebbe meglio se ognuno/o badasse alla propria. Tecnicamente, il diritto ai sentimenti e alle sessualità rientrerebbe in quella "libertà negativa" sancita dal liberalismo. Secondo alcuni kantiani dell'ultima ora dovremmo

dismettere il retaggio bigotto e moralistico diffuso dal pensiero femminista, che ha trasformato la tesi liberazionista della rilevanza pubblica del privato in uno strumento di inquisizione e addirittura di persecuzione politica. È tutta colpa delle soggettività femministe, gay lesbiche, transessuali che, per il desiderio di uscire allo scoperto e di vivere apertamente la loro sessualità, hanno posto l'accento sulla valenza pubblica di tutte quelle questioni che una volta venivano relegate nella sfera del privato.

(Vorrei segnalare che c'è una certa coerenza tra questo tipo di risposte e la negazione del riconoscimento giuridico delle coppie di fatto eterosessuali e omosessuali, del matrimonio, e dell'adozione ecc.: la tesi di fondo è che il sesso non deve entrare nel discorso pubblico e i valori piccolo-borghesi (la famosa camera da letto nella quale ormai una minoranza fa veramente sesso) possono restare come punto di riferimento che tutti possiamo tranquillamente trasgredire.

2) eccentricità della posizione *queer*

Il *queer* è un significante che fluttua, ha molto a che fare con la decostruzione. Tuttavia, possiamo definirlo come quell'approccio, sorto dall'attivismo politico e intellettuale gay lesbico e trans che, anziché perseguire una politica delle identità sessuali, ha deciso di puntare sulla contestazione di tutte le identità. L'identità sessuale, il genere, l'orientamento non sono fatalità ascritte dalla "natura", e soprattutto non sono sganciate da altre componenti di derivazione economica (la classe), culturale, razziale ecc. Per questa ragione il *queer* propone la necessità di articolare le differenze, di farle proliferare, agendo da catalizzatore politico nel quadro di un progetto di democrazia radicale. In effetti, l'approccio *queer* è decisamente controintuitivo, in quanto si pone nella posizione di chi rivendica qualcosa, ma rifiuta di rispondere con esattezza alla domanda "tu chi sei? Tu cosa vuoi?", e non si accontenta di soluzioni parziali, magari giocate su un semplice meccanismo di integrazione attraverso lo spostamento dell'asticella dell'esclusione sociale a danno di altri/e. I soggetti *queer* spostano la questione su un altro livello: "come pensare la giustizia nei confronti di una istanza che recalcitra all'identificazione?". (Questa domanda può essere modulata e trasferita a tutti quei contesti in cui si pongono delle questioni di giustizia che travalicano la definizione della cittadinanza e l'appartenenza del singolo individuo ad un'entità statale o a una comunità: penso al tema dell'immigrazione e della cosiddetta clandestinità). La posizione *queer* è anche un elemento di disturbo all'interno del movimento GLBT ufficiale. Essa potrebbe infatti essere definita "la spina nel fianco delle politiche di GLBT".

Fatte queste due premesse, il quadro in cui si muovono oggi quelli che amo definire con Teresa de Lauretis *soggetti eccentrici* è questo: nelle società tradizionali i gruppi sociali, differenziati in base allo *status*, sono relativamente omogenei in termini di valori, esiste un'etica condivisa anche se interpretata in modi differenti, centrata sulla riproduzione biologica, su un'economia ristretta, e su istituzioni gerarchiche, patriarcali e autoritarie. Il discorso cambia per le società cosiddette società post-tradizionali, nelle quali, dopo l'ultimo tripudio e declino degli ideali borghesi, sono apparentemente scomparse etiche condivise. Secondo Habermas, nel mondo post-borghese: «mancano norme e valori ai quali possa appellarsi, presupponendo un'intesa, una critica che procede per via immanente» (Habermas 1979).

In realtà esiste nelle società post-tradizionali una sostanziale uniformità in termini di comportamento, se non di orizzonte culturale. Il processo complessivo della produzione e della riproduzione del capitale, in cui rientra il gioco al massacro tra flussi finanziari incontrollati e interventi statali, come pure la continua trasformazione degli stili di vita dettata dal mercato del lavoro, produce e veicola elementi (materie prime) marcatamente normativi: le nostre forme di vita si allineano alla forma-merce (in ciò è contenuta la possibilità che non lo facciano, o che non lo facciano "bene"). L'immaginario si struttura su un "sistema di oggetti" densamente simbolizzati (dall'abbigliamento agli oggetti elettronici) che acquistano un valore di scambio simbolico, veicolano significato, che dicono come la persona è o come si rappresenta, ma che dicono anche come la persona *deve* essere. Se non di un'etica vera e propria potremmo parlare di una sorta di "segnal-etica".¹ Il tempo di lavoro è determinato dalla mobilità dei flussi economici, e l'orizzonte entro cui possiamo pensare la nostra vita professionale diventa precario. Anche le nostre relazioni sentimentali si precarizzano, tendono a diventare a tempo determinato, a sottostare a forme contrattuali più flessibili.

¹ Il non considerare questa dimensione ha portato le diverse teorie critiche della società a considerare l'accumulazione del capitale solo in termini di estraniamento, alienazione, impoverimento culturale, e in definitiva "perdita di senso". Nel caso della teoria di Habermas ha portato a una netta divisione tra sistema e mondo della vita, in cui il valore economico degli oggetti prodotto nel "sistema" non trova traducibilità come valore simbolico nel mondo comunicativo (mondo vitale). L'ideologia avrebbe uno statuto esterno e strumentale di legittimazione della realtà esistente, mentre si perde la presa sulla consistenza materiale dell'ideologia. Il fatto che il ciclo capitalistico sia riuscito ad incorporare, a catturare senso, e a veicolare significato nei prodotti e nei "mezzi" dello scambio quotidiano, imponendo una propria *segnal-etica*, oggi sembra sfuggire persino alle minoranze critiche nelle società post-tradizionali.

Il quadro del diritto si allinea anch'esso al nuovo contesto, e si apre la possibilità per dare forma giuridica a organismi nuovi che circolano nella realtà sociale di tutti i giorni, più o meno "riconoscibili", più o meno "visibili", più o meno "ostentati". Nel nostro contesto, indubbiamente è l'entità politico-economica "Europa" ad essersi assunto il compito di facilitare l'allineamento della forma alla sostanza. Per usare le parole di Edmund Husserl «Rinnovamento è l'appello generale del nostro tormentato presente, e nell'intero ambito della cultura europea» (*L'idea di Europa*). Questo rinnovamento ha dei protagonisti, o dei veicoli, nei «nuovi movimenti sociali» che dagli anni Sessanta esprimono le loro richieste di riconoscimento, posizionandosi in uno spazio pubblico che non era quello previsto dalle democrazie parlamentari e dal sistema della rappresentanza partitica che vi si collega. Tutto ciò, naturalmente non avviene senza conflitti tra soluzioni diverse e senza resistenze da parte di soggetti o organismi che si sentono minacciati dalle trasformazioni in corso. Si crea un cortocircuito, o meglio, un vuoto, quando si tratta di negoziare gli spazi di libertà e i nuovi diritti all'interno del dibattito pubblico più ampio. È qui che i soggetti eccentrici sono tagliati fuori dall'accesso a una "voce". Vorrei mostrare il meccanismo di questa esclusione.

Come altri ibridi della modernità i soggetti eccentrici, da un lato, devono fare fronte alla prepotente forza normativa di un universo simbolico dominato dalla forma-merce, e dall'altro rispondere a un risorto fondamentalismo identitario. Da un lato, sono tagliati fuori dal disegno restaurativo delle forme di vita "naturali", precapitalistiche, ecc., e anzi sono considerati tra i peggiori sintomi della degenerazione tipica delle società moderne, per cui non rientrano – per definizione – nei progetti ricostruttivi di un'etica tradizionale, soprattutto religiosa, sia integralistica che comunitaristica. Dall'altro, la sola risorsa disponibile contro il tradizionalismo e il fondamentalismo sembra essere il ricadere nella segnal-etica capitalistica o addirittura farsene interpreti attivi. Potremmo sintetizzare questa condizione con la frase seguente, che circola ogni tanto nel contesto GLBT: «le politiche dell'integrazione le fa meglio il mercato che lo Stato».

In entrambi questi casi alle soggettività *queer* viene vietato l'accesso allo spazio pubblico "politico" generale, poiché, secondo i fondamentalisti essi dovrebbero semplicemente sparire da ogni spazio pubblico (vuoi fisicamente, vuoi socialmente) e per gli agenti del mercato il loro comportamento di produttori e consumatori è per definizione non politico, è un fatto privato. La nostalgia per le forme di vita tradizionali – peraltro completamente inventate – che caratterizza il tempo presente fa sì che

comportamenti densi di significato, normativamente responsabili e quindi “buoni” vengono riconosciuti solo in quanto imitano forma di vita “passate”. Ma anche i nuovi modelli della postmodernità presentano elementi di esclusione, dominazione e marginalizzazione che vengono sistematicamente trascurati.

Poiché i soggetti eccentrici non trovano audience nel discorso pubblico dominante, la modernizzazione, il rinnovamento, sono vissuti innanzitutto come una «rivoluzione dall’alto», come qualcosa che viene dall’esterno. Mi riferisco soprattutto al rapporto tra Europa e singoli paesi come l’Italia quando si trattano le questioni dei diritti ai sentimenti e alle sessualità. E mi riferisco sia alle interpretazioni di destra – che leggono questa rivoluzione dall’alto in termini del tutto negativi, sia alle interpretazioni di sinistra che invocano l’Europa perché ci venga a salvare.

La cosa paradossale ma non del tutto falsa, come tutti paradossi, è che la Chiesa cattolica ha ragione a dichiarare di essere in minoranza, sulla difensiva, quando si rivolge ai giovani perché seguano uno stile di vita conforme ai suoi dettami. È vero quello che dice Ratzinger: la mercificazione dei rapporti sessuali ecc. ecc. il punto è che in questo scontro le voci che vengono dimenticate sono proprio quelle che cercano di collocarsi in una posizione terza rispetto sia alla segnaletica capitalistica, e ai suoi meccanismi di traduzione e semplificazione giuridica, sia al tradizionalismo religioso.

Per venire allo specifico contesto italiano, sappiamo che il discorso pubblico, talora tacitamente, talora in modo dichiarato, fa riferimento al magistero della Chiesa cattolica come all’unica agenzia in grado di fornire delle indicazioni valide sul piano morale quando si tratta della nostra vita sentimentale e sessuale. Addirittura, l’influenza della Chiesa cattolica giunge a determinare quali sono le istituzioni giuridiche familiari, le forme della vita di coppia, le sedi di scambio di affettività e di sessualità, degne o non degne di essere contemplate come valide. L’etica sessuale elaborata dalla Chiesa cattolica è insomma l’unico sistema di valori a cui ci si riferisce nel dibattito pubblico in Italia. Lo spazio pubblico per chi esprime posizioni differenti è estremamente ridotto e talora vietato. E questo è un secondo modo per dire grazie a Passerini per l’invito.

Vorrei aggiungere per completare il quadro e concludere il mio intervento che in questo contesto le colpe, se così si può dire, del pensiero critico sono state notevoli, poiché esso ha rinunciato per vari motivi che sarebbe lungo analizzare singolarmente a quel compito *responsivo* di cui parlavo all’inizio. Solo da una decina di anni questa parte si è fatta sempre più forte una tendenza post-critica e *ricostruttiva*, nella quale rientra anche il lavoro di Ann Cvetkovich sugli archivi dei sentimenti. Personalmente

intendo questa esigenza di andare oltre la critica nei termini di un progetto volto a rinvenire e *rilevare* gli aspetti normativi che fanno parte della fenomenologia delle forme di vita queer. Naturalmente non c'è nessuna esclusività, nessuna caratterizzazione essenziale. Sto parlando di gesti e modi di vivere estremamente comuni, di sentimenti comuni come l'amicizia, l'orgoglio, la fiducia, la modestia (vedi il mio *Etica per soggetti eccentrici*). Si tratta solo di (ri)dar loro dignità etica e politica e di dichiarare il loro valore di universalizzabilità (U).

Infatti, prima, durante e lateralmente alle lotte per il riconoscimento si sono venuti creando dei «contro-pubblici subalterni», degli spazi più o meno separati di discussione e di formazione dell'identità, dei circuiti di vita affettiva che – diciamo pure – *non hanno bisogno di riconoscimento* – perché sono relativamente autonome e funzionano come luoghi di protezione. Il ghetto è anche “casa”. Sto parlando di una proliferazione di forme comunitarie «interstiziali», sporadiche, fluide ed estemporanee, nelle quali tuttavia scorre la vita, e che spesso sono vissute come delle parentesi felici, “bolle d'ossigeno” nelle quali si entra per respirare aria di libertà e poi tornare, in una sorta di apnea, nel contesto della vita di tutti i giorni, *città invisibili* dentro le città visibili (come può essere stratificata una città lo può apprendere chiunque si faccia un giro in un parco pubblico o in una stazione). Sarà troppo, sarà troppo poco? A mio modo di vedere ciò oggi non basta. Chi si accontenta di ciò persegue un progetto multiculturali sta che mi vede alquanto diffidente.

Adesso vorrei rispondere alle domande che ho isolato all'inizio:

- Perché dovrebbe esserci un diritto ai sentimenti?
- Perché dovrebbe esserci un diritto alla sessualità?
- Perché le faccende private hanno una valenza pubblica?
- Perché dovrebbe importarmi l'identità dell'altro, del mio vicino di casa, dello straniero?

In fondo c'è una bella differenza, sulla quale si gioca secondo me tutta la partita della democrazia dei sentimenti e delle sessualità, tra accettazione di stili di vita plurali in contesti separati e accettazione di stili di vita plurali in un contesto unico. Ne va della portata normativa che attribuiamo al legame sociale, posto che, come ho detto, nel mondo post-tradizionale e globalizzato *non è vero che non esiste una (segnal)etica condivisa*. La penso come Ernst Tugendhat quando afferma: “Nella vita comune, l'agente e chi gli sta di fronte sono entrambi implicati in parte uguale, e

quello che rinnega il fondamento comune (consistente nella griglia dei valori morali in corso) taglia in qualche modo l'erba sotto i piedi dell'altro", e credo che l'iniziativa di chi infrange un modello di valori morali abbia comunque un aspetto normativo "positivo", poiché costringe a ripensare, oltre che riprovare il singolo gesto, l'intero quadro comune. Inoltre questo riferimento all'altro mi sembra utile contro il relativismo e l'ideologia comunitarista del non pestarsi i piedi, e quindi sia contro la soluzione tradizionalista, che pone il muro domestico come la barriera invalicabile tra pubblico e privato, sia contro la soluzione multiculturalista affermativa, che pone le identità come giustapposte l'una all'altra in una sorta di tregua permanente. Penso che il passo avanti della *teoria queer* rispetto alle teorie morali correnti stia proprio nella sua insistenza sul portato etico-politico del negativo, la sua attenzione al gesto di chi rinnega il fondamento comune, allude ad altro, ad una comunità di quelli che non hanno comunità.

Un esempio pratico: la questione del matrimonio omosessuale

Rispetto all'accesso di gay e lesbiche al matrimonio, la critica queer sottolinea che si sta imitando un modello di vita di coppia monogamico, etero-normativo e soprattutto escludente rispetto a scelte di vita in comune diverse e rispetto a scelte di vita "*asociali*" o addirittura "*antisociali*". Infatti, come sappiamo, il matrimonio garantisce delle prerogative alla coppia, cioè dei privilegi che le persone in quanto singole non hanno. La questione quindi non è tanto chi è incluso o chi è escluso da una istituzione, quanto il carattere escludente di quella istituzione in quanto tale. Perché dovremmo andarci a ficcare in una istituzione che per definizione esclude? Del resto, storicamente, l'opzione di un riconoscimento prettamente giuridico non è sempre stata al primo posto nell'agenda politica dei movimenti di liberazione sessuale.

Pare di vedere una convergenza oggettiva e paradossale tra posizioni queer e posizioni tradizionaliste: ci possiamo porre – da una prospettiva queer – le stesse domande che si pone l'opinione pubblica prevalente in buona fede: perché sentimenti e sessualità dovrebbero mai entrare all'interno della sfera del diritto? Perché dovremmo definirli giuridicamente? A questa domanda una buona parte del pensiero queer risponde in effetti che non c'è bisogno di dare delle definizioni giuridiche al "sessuale", e che anzi questo tentativo rientra in quelle forme biopolitiche di controllo che Foucault denunciava quando parlava di «ossessione giuridica».

Il paradosso si spiega con un altro paradosso: nel contesto italiano queste posizioni *queer* risorte dopo la fase integrazionista degli anni Ottanta e Novanta, suonano un

po' stonate visto che non si è ancora offerto uno straccio di diritti né alle "coppie di fatto", né alle coppie gay e lesbiche, in cui il matrimonio omosessuale non è nemmeno veramente all'ordine del giorno delle associazioni GLBT ufficiali, pur essendo un loro "sogno segreto". Potremmo dire che si tratta a prima vista di una critica intempestiva che rischia solo di rafforzare la posizione dell'avversario.

La piccola differenza però è soggettiva e sta in ciò: che la critica queer denuncia i diritti come privilegi, mentre la posizione conservatrice intende mantenere la struttura del privilegio, rafforzare la dimensione escludente del diritto, sancire la svalutazione pubblica e la stigmatizzazione di una vasta gamma di stili di vita non ritenuti conformi. Il matrimonio stabilisce uno standard che svaluta altri stili di vita, magari in nome di una superiorità della dimensione del sentimento su quella della sessualità sancisce la legittimità sociale di una sola forma di unione sessuale e affettiva.

Una posizione queer accettabile, dal mio punto di vista, è quella sostenuta nel 2004 a chiare lettere da Jacques Derrida nella sua ultima intervista quando ha affermato:

Se fossi legislatore proporrei semplicemente la sparizione della parola del concetto di "matrimonio" da un codice civile e laico. Il "matrimonio", valore religioso, sacrale, eterosessuale – col suo voto di procreazione, di fedeltà eterna, ecc. – è una concessione dello Stato laico alla Chiesa cristiana – in particolare nel suo monogamismo che non è né ebraico... né, come ben sappiamo, musulmano. Sopprimendo la parola il concetto di "matrimoni", quest'equivoco o questa ipocrisia religiosa e sacrale, che non ha alcuno in una costituzione laica li si rimpiazzerebbe con una "unione civile" contrattuale, una sorta di PACS generalizzato, migliorato, raffinato, flessibile e regolato tra partner di sesso o di numero non determinato.²

Osservazioni per Cvetkovich

Ann Cvetkovich ha esposto il suo concetto di Archivio: a questo proposito, avrei due cose da aggiungere:

1) quando parliamo di diritto ai sentimenti parliamo del diritto (non necessariamente giuridico) a manifestarli: anche la dimensione del trauma e del dolore, paradossalmente in un paese cattolico come l'Italia, in cui per definizione il dolore doveva essere rappresentato, urlato, istituisce uno status di privazione per quelle persone che soffrono per uno stigma. La storia di Cvetkovich, ma anche quella di

² J. Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même", Le Monde, 18 agosto 2004 (tr. di chi scrive). Cfr. "aut aut", 2004, 324.

Butler, è legata al trauma dell'AIDS. In fondo tutta la riflessione anche recente e anche su altri piani sul lutto e sulle vite "degne di essere ricordate" viene da lì. anche qui si crea una sfasatura, perché la rivendicazione del diritto al lutto arriva in un momento di "intimizzazione della morte" che investe le società occidentali moderne.

2) venendo al contesto italiano e alle realtà GLBTQ vorrei ricordare che in molte città, a Torino sicuramente perché ne sono il responsabile, esistono degli archivi veri e propri, che raccolgono la storia del movimento GLBTQ, ma attraverso e dentro di questa anche tante vicende "private". A Roma c'è l'archivio Massimo Consoli (forse Porpora ne sa qualcosa di più perché conosce la realtà romana). A Torino, sempre come Centro di documentazione, sono anni che stiamo ragionando sulla storia orale e sulla necessità di raccogliere le narrazioni di vita delle persone GLBTQ che per motivi generazionali tra un po' non ci saranno più: peccato che non ci vengano approvati i progetti dalle istituzioni. Per non parlare del lavoro che Porpora ha svolto in "Favolose narranti" e in altri scritti... o delle realtà lesbiche italiane. Ma su questo passo la palla a Porpora e Liana, e a te.

Torino, 17/04/11

J. Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même", *Le Monde*, 18 agosto 2004 (tr. di chi scrive). Cfr. "aut aut", 2004, 324.

Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, *Feminist contentions: a philosophical exchange*. New York-London, Routledge, 1995.

Seyla Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale: eguaglianza e diversità nell'era globale*. Bologna: Il Mulino, 2005.

Lauren Berlant, *The queen of America goes to Washington City: essays on sex and citizenship*. Durham-London: Duke University Press, 1997.

Ann Cvetkovich, *An archive of feelings: trauma, sexuality and lesbian public cultures*. Durham-London: Duke University Press, 2003.

Nancy Fraser, *La giustizia incompiuta: sentieri del post-socialismo*. Lecce: Pensa Multimedia, 2011.

Nancy Fraser et al., *Il danno e la beffa: un dibattito con Nancy Fraser su redistribuzione, riconoscimento, democrazia*. Lecce: Pensa Multimedia 2011.

Jürgen Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*. Milano: ETAS libri, 1979.

Edmund Husserl, *L'idea di Europa: cinque saggi sul rinnovamento*. Milano: Raffaello Cortina, 1999.

Luisa Passerini L., *Storie d'amore e d'Europa*. Napoli-Roma: L'ancora, 2008.

Luisa Passerini L. *Sogno d'Europa*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2009.

Pustianaz Marco (a cura di), *Queer in Italia: differenze in movimento*. Pisa: ETS, 2011.

Janet Staiger, Ann Cvetkovich, Ann Reynolds (eds.), *Political emotions: new agendas in communication*. New York: Routledge, 2010.

Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993