

In teoria & pratica:
laboratorio queer intorno al Manifesto di Beatriz Preciado

Contributi di

Renato Busarello e antagonismo gay, Antonia Ciavarella, Lidia Cirillo,
Alberto Emiletti, Jaime del Val, Federica Frabetti, Arianna Giliberti,
Cristina Gramolini, Paola Guazzo, Marina La Farina, Gigi Malaroda,
Cristian Loiacono, Rita Mastroilli, Marco Pustianaz, Quartilla, Sandra
Orsi, Marco Pustianaz e il Gruppo di lettura di Torino

Renato Busarello e antagonismo gay

Riflessioni sul laboratorio di Prato

Stanchi di battere nei luoghi stabiliti e concessi, di essere rappresentati da altri, di essere minoranza, siamo usciti a partire dal 1999 a cercare nuove strade, nuove vie di fuga, una piega di soggettivazione all'incrocio tra sapere e vita e tra movimento glbtq e movimento dei movimenti. La storia non era affatto finita, nemmeno la nostra, e non era come ce l'avevano raccontata: l'onda lunga del riflusso e della normalizzazione sembrava passata e un nuovo frizzante venticello cominciava a sferzare il pensiero unico neoliberalista e i troppo fragili equilibri dell'integrazione e complementarità etero/omo, in nome di una ambigua tolleranza e di sacrosanti diritti civili, che non ci siamo però mai dimostrati abbastanza normali da "meritare".... Il nostro percorso ha aperto essenzialmente tre ordini di problemi: la ricerca attorno alla costituzione di soggettività non eterocentriche; la critica e l'insubordinazione contro la messa a valore di esse legata nel nostro specifico al ghetto gay maschile; la questione della relazione tra soggettività differenti. È su questi tre piani certamente non nuovi, ma sui quali si ha l'impressione non si sia aggiunto niente, nel dibattito italiano degli ultimi vent'anni, che cerchiamo di sviluppare un'agire praticoteorico. Su questa via abbiamo incontrato innanzitutto l'attenzione, talvolta il sostegno diretto di donne e lesbiche separatiste e non; in seguito, l'arcipelago frammentato e variegato di gruppi che si muovono fuori dall'arcigay; il percorso di autonomizzazione e crescita politica di arcilesbica; il nuovo protagonismo trans. Queste dislocazioni hanno colto su versanti diversi la deriva politicamente e socialmente normalizzante della componente gay assimilazionista del movimento. Come alcuni risvolti della queer theory, che ha svolto probabilmente questo ruolo su un altro piano in area anglofona.

di Renato Busarello e antagonismo gay.

È risultato evidente a Prato che questi percorsi diversi cercano a fatica di trovare un linguaggio comune, un piano di consistenza, fatto cruciale per quella parte del movimento glbtq che guarda alle istanze di liberazione. Una certa comprensibile insofferenza per il protagonismo del soggetto gay maschile da parte delle lesbiche, un disagio diffuso per il linguaggio accademico del queer, un talvolta retorico richiamo al corpo e all'esperienza reale non devono però oscurare alcuni nodi emersi che dovremo riprendere in altre occasioni.

Il primo è che abbiamo bisogno di una elaborazione teorica e di pratiche al livello di ciò che ci accade nell'ambito della globalizzazione -- anche -- sessuale. Saccheggiamo saperi, dai dipartimenti di gay e women studies, rileggiamo Mario Mieli e Foucault, riappropriamoci delle nostre genealogie, sottraiamole all'oblio e alle riletture deboli e compatibili con lo stato di cose

presenti, non certo per un gusto archeologico erudito, ma per innestarle in un processo di trasformazione reale.

Cercherò ora di sintetizzare cosa ci è rimasto della tre giorni di Prato attorno al libro di Beatriz, a partire da questi fuochi cruciali di resistenza: nuove soggettività- sottratte al controllo- in relazione tra loro.

È emerso con chiarezza il bisogno di un modello di soggettività più articolato e complesso in relazione al contesto biopolitico della globalizzazione. Rispetto allo spazio striato della società disciplinare, che produce soggetti eterosociali da cui astrarre forza lavoro, lo spazio della società di controllo si presenta come liscio. In esso si produce soggettività fluida, modulare, deterritorializzata, “qualunque” (Deleuze), “onniversatile” (Negri-Hardt). Si dispiega un processo teso a unire e inglobare tutti gli aspetti della società e le forme di vita, ma che paradossalmente, svela continuamente pluralità, e produce singolarizzazioni incontenibili sul piano dell’evento. Lo spazio della società di controllo non è tuttavia quello fluido del desiderio: è caratterizzato da una tendenziale crisi e dispersione degli apparati, dispositivi e tecniche di produzione di soggettività disciplinate (stato nazione, famiglia, scuola, fabbrica, manicomio ecc.) che costituivano la matrice di individuazione della modernità, incentrata sulle tecnologie eterosociali disciplinari decostruite da Preciado. Questa crisi è stata innescata proprio dalla contestazione radicale portata dalle soggettività femministe, omosessuali e del lavoro vivo a partire dagli anni 60-70. E tuttavia nuove e più raffinate tecniche di produzione dei soggetti fanno la loro comparsa, e surcodificano i rapporti di forza precedenti.

Beatriz tematizza il passaggio alla società di controllo, che come noi eguaglia al passaggio post-industriale, sul piano di un mutamento nel sistema sesso/genere eterosessuale: da un modello fondato sulla divisione del lavoro sessuale e riproduttivo (coincidente con il capitalismo industriale e lo sfruttamento della donna) al modello “caratterizzato dalla stabilità del pene come significante sessuale, dalla pluralità delle performances di genere e dalla proliferazione delle identità sessuali che coesistono con l’imperialismo del pene” (BP, p. 108). Il nuovo modello oltre a costituire un’ipotesi di ricerca da verificare sul campo della costituzione dei soggetti non eterocentrici, produce l’utopia/distopia del ghetto gay maschile e risulta utile per farne la genealogia, tenendo conto appunto della dimensione non tanto repressiva ma produttiva di desideri e piaceri differenti, in ultima analisi reificati e oggettivati come “identità sessuali”, che il biopotere assume nella società di controllo (BP; p.117). Il nostro asse di ricerca si è focalizzato su questo punto a partire dalla constatazione evidente che proprio l’identità gay maschile e il ghetto in cui si rinchiede, ha rappresentato in questo ventennio l’anello debole del movimento gltq, quello più facilmente recuperabile e normalizzabile dal capitale.

Abbiamo tentato di capire quanto questo passaggio alla società di controllo, che coincide con la postfordizzazione dell'economia capitalista, mettesse a valore, mutandole di segno, proprio le lotte delle soggettività femministe e gltq degli anni 70, contro il soggetto identitario maschile eterocentrato. Fino al punto di poter sostenere che il soggetto omosessuale moderno (cui viene riconosciuta soggettività in realtà in pieno passaggio alla postmodernità) normalizzato, presenta dei tratti paradigmatici per leggere le tecniche di produzione di soggettività compatibile nel regime biopolitico della società di controllo.

Ciò ci è reso possibile da una assunzione strategica dell'identità e visibilità gay, pur consapevoli che esse inscrivono i nostri corpi in un reticolo di biopotere che ci ristrutturava e risegmenta in cliché, relazioni normalizzate, stereotipi di consumo, stili di vita compatibile e suscumbibile al capitale. Ma in cui si riattiva, come resistenza, il sostrato sovversivo e contro-disciplinare che ne è l'origine. Origine, in senso né essenzialista, né psicoanalitico, che sta nella genealogia sovversiva e frocia, in cui ci posizioniamo. Che è quella del fuori e dei com, di mario mieli, il quale sa bene che si tratta di mettere al centro l'omosessualità manifesta, contro l'omoerotismo mascherato che regge i vincoli sociali maschili. Come Beatriz ci ricorda, nell'ultimo capitolo del manifesto, l'omosessualità molecolare di Deleuze-Guattari nasconde un rifiuto dell'omosessualità come pratica, proprio quella non molecolare ma 'globale, generale, statistica, gregaria' che viene stigmatizzata come abietta dagli eterosessuali globali, generali, statistici, gregari" (PB, p.140).

Da questo punto di enunciazione storicamente situato ci costruiamo come soggettività politica collettiva in divenire e in lotta contro i nuovi apparati di cattura e dispositivi di controllo che attraversano le relazioni di potere-sesso-piacere e si ramificano nelle sessualità 'perverse' e periferiche. Lo stesso Foucault aveva già individuato che "a partire dal XIX secolo questa concatenazione è sostenuta dagli innumerevoli profitti economici che, per il tramite della medicina, della psichiatria, della prostituzione, della pornografia, si sono innestati su questa moltiplicazione analitica del piacere, su questa intensificazione che lo controlla." (FM)

Una soglia ulteriore, diremmo di sussunzione del lavoro sociale corporeo (sviluppiamo a partire da Negri-Hardt), avviene all'interno del passaggio alla postfordizzazione dell'economia che presiede la sua globalizzazione, nell'industria dell'intrattenimento gay, lo spazio in cui è reso produttivo e messo a valore qualcosa di più del nostro lavoro anale: il lavoro materiale/immateriale dei nostri corpi, relazioni, affetti, socialità, nel momento in cui ci definiamo gay.

Il fatto di sottolineare i nessi che legano le soggettività eccentriche e la loro messa a valore, non significa ridurre all'economico tutte le forme di sfruttamento e oppressione. Tuttavia condividiamo con Dennis Altman la critica alla voga post moderna di cui è spesso vittima la queer

theory, di ridurre tutte le questioni di ineguaglianza e potere a questioni discorsive, eludendo il confronto con le strutture sociali ed economiche (Altman, pp. 36-7). Quando Beatriz ci chiede di riconoscerci come soggetti parlanti al di là delle nostre differenze di sesso e genere incorre in questo appiattimento del corpo sul testuale-discorsivo, ambito in cui è molto più facile cambiare ruolo e punto di enunciazione e abolire le contraddizioni, che non nelle reali strutture di potere. Ora è vero che per opporsi all'incorporazione delle sessualità perverse come modo di specificazione degli individui dobbiamo impedirci di naturalizzare le nostre differenze e adottare un modello più complesso di soggettività; ma di qui a neutralizzarci in un soggetto neutro...

In una fase del nostro percorso in cui ci accade sempre più spesso di relazionarci con altre soggettività, nei seminari del social forum europeo di Firenze o nelle giornate del laboratorio di Prato ci interessa, piuttosto, del taglio queer, il desiderio di ritrovare dei nessi che ci uniscono, di valorizzare gli elementi trasversali, piuttosto che le polarità identitarie che ci definiscono gay, lesbica, trans, donna-femminista e o lesbica: vale a dire l'esperienza di operare spostamenti, disidentificazioni, sottrazioni e sovversioni del dispositivo etero sociale vigente e l'interrogazione critica delle identità assegnate socialmente, anche di quelle che ci siamo orgogliosamente costruiti/e a partire dalle nostre genealogie di liberazione. E attraverso le quali siamo parlati, interpellati, risegmentati disciplinati e sussunti nella società imperiale di controllo. La posta in gioco nella decostruzione critica delle tecniche e tecnologie del sesso a noi contemporanee e nella demistificazione dei concetti di natura e sacralità legati al corpo e alla sessualità, è cercare di individuare la matrice di produzione biopolitica di questo nuovo contesto.

Possiamo ipotizzare che l'espressione soggetto parlante e anche la cosiddetta società contrasessuale costituita per esodo-sottrazione individuale, se pure non pensata per tradursi in pratica politica, alluda ad un orizzonte a cui tendere e postuli la possibilità di creare un piano di incrocio di soggettività. Il soggetto maschile fallologocentrico non ha genere, è un universale neutro. Esso parla oggi il linguaggio della guerra infinita contro il terrorismo, chiama le moltitudini nord-americane europee ed alleate a fondersi nella memoria dell'11 settembre, contro il nemico, lo straniero, il non-occidentale. In questo scenario in cui la guerra ordinativa e il conflitto per la regolazione dei flussi migranti vengono mascherate dietro l'ideologia dello scontro tra civiltà, dobbiamo per primi interrogarci sul significato e le ricadute di una costruzione essenzialista delle differenze sessuali e culturali. Se una pluralità di generi vuole contrapporsi all'imperialismo del significante maschile, elaborare forme di resistenza biopolitica trasversali, il primo passo sarà quello di riconoscerci: donne, lesbiche, gay, trans dovrebbero tornare a parlarsi senza preconcetti, non limitarsi a reiterare posizioni storiche fuori dal contesto biopolitico in cui avevano o meno senso (come un certo essenzialismo "strategico" di Gayatri Spivak di cui parlava Liana Borghi). E

non possiamo fare delle gerarchie dell'oppressione, facendo finta di non vedere che le forme di oppressione si sostengono e rafforzano l'una sull'altra [su questo punto rimando all'intervento di Cristian Loiacono, che mi è parso fondamentale]. Tutto ciò senza negare lo specifico del vissuto di ogni soggettività o al limite singolarità che è proprio ciò che vogliamo contrapporre allo stato fusionale cui l'impero spinge la moltitudine in questa guerra permanente: la molteplicità dei corpi e dei desideri della moltitudine, variamente assoggettati al comando capitalistico-imperiale (le soggettività migranti più brutalmente, quelle gltq in forme più sottili e morbide) e che tuttavia lo incalzano e resistono in ogni punto, la sua intelligenza collettiva, che eccede le figure semplificatorie di vita e di morte e le tavole di assegnazione di sesso-genere su cui l'impero ci chiede di identificarci.

Bibliografia essenziale

- Altman, Dennis, *Global sex*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.
AA.VV, *Controimpero. Per un lessico dei movimenti globali*, Manifestolibri, Roma, 2002.
Barbagli-Colombo, *Omosessuali moderni*, Il Mulino, Bologna, 2001.
Braidotti, Rosi, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella editore, Roma, 2002.
Foucault, Michel, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Roma, 1978.
Mieli, Mario, *Elementi di critica omosessuale*, Einaudi, Torino, 1977.
Negri-Hardt, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Roma, 2002.
Preciado, Beatriz, *Manifesto contra-sessuale*, Il Dito e la Luna, Firenze 2003.

Antonia Ciavarella

Non credere di essere una lesbica

La devianza è l'archetipo

Il dominio del linguaggio sulle nostre vite è stato speculare al dominio, alla privazione delle nostre esistenze di lesbiche. Il simbolico, ritenuto come universale, ci ha riservato fessure o scarti di poco conto. La fessura più ampia è stata quella della devianza. Lì potevamo stare. E noi per lungo tempo ci siamo state. Prima di noi in quel *nonluogo*¹ della depravazione molti omosessuali, molte lesbiche e molte transessuali – giusto per parlare solo di noi – hanno agito diverse forme di resistenza e di sopravvivenza che irrimediabilmente sono state digerite dal corpo sociale. Una società massmediologicamente matura, per non dire abbruttita, assorbe, neutralizzandole, le potenzialità critiche di una controcultura. Gli esempi si potrebbero sprecare.

La devianza è stata anche il luogo concreto della reclusione. Non più *nonluoghi*, ma luoghi saturi di oppressione, di controllo sociale come carceri, manicomi, ospedali. Ci hanno medicalizzato, ci hanno lobotomizzati, ci hanno psicanalizzato. Mai abietto ha avuto un tale riguardo accademico.

Questo delirio fino a quando c'è stata la rivolta. Ognuna l'ha intesa a modo suo. Ma per tutte e tutti era chiaro che per reagire a quel sistema di ingiustizie bisognava partire proprio da *quelle zone "invivibili", "inabitabili" della vita sociale che sono, tuttavia, densamente popolate da coloro che non godono dello status di soggetto, ma il cui vivere nell' "invivibile" è necessario per potere circoscrivere l'ambito del soggetto.*² Il soggetto si costituisce attraverso la forza dell'esclusione e dell'abiezione. Attraverso la valorizzazione di quella marginalità abbiamo potuto capire che la posta in gioco non era solo la lotta contro le ingiustizie che subivamo, e subiamo, ma che quel margine, i tanti margini, dissolvono il Centro, l'Ordine, la Norma. Ci siamo, quindi, riprese la titolarità di soggetti devianti e abbiamo costruito luoghi, culture, saperi, politica.

Siamo cresciute anche noi, intellettualmente si intende. Abbiamo regalato, nel frattempo, al sapere contemporaneo categorie squisite che oggi trovano spazio in tutte le accademie del mondo. La rivendicazione della nostra devianza, del nostro essere soggetti che dis-ordinano la società pietrificata nei suoi modelli culturali, è stata ancora una volta risucchiata dai parrucconi. Mentre noi

¹ Il termine, senza trattino, è ripreso da Marc Augé, *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, c1993 (stampa 1997).

² Judith Butler, *Corpi che contano: i limiti discorsivi del "sesso"*, prefazione all'edizione italiana di Adriana Cavarero, traduzione di Simona Capelli, Milano, Feltrinelli, 1996, pag. 3.

prendevamo coscienza del potenziale sovversivo che aveva pensarsi soggetto eccedente, eccentrico alla Norma – per dirla con Teresa De Lauretis – dall’altro la Norma, i poteri costruttori di cultura ci riassorbivano. Forse siamo state anche grossolane nel pensare che potevamo costruire dei luoghi abitabili, pensavamo comunque che la nostra liberazione poteva essere agita sempre e solo da noi. Non ci siamo accorte che meccanismi normativi agivano nelle nostre pratiche, che stavamo costruendo delle gabbie asfissianti. Paradosso – si fa per dire – il soggetto rivoluzionario che si fa micro-sistema. Quel sistema che risucchia *l’io singolare proprio mio*.³

Preciado è una delle prime sovvertitrici del lesbismo fatto sistema. Il suo obiettivo non è tanto scardinare, disarticolare il sistema eteropatriarcale, ma quello lesbico. Per fare ciò deve ovviamente ritornare nei luoghi, nell’immaginario delle soggettività devianti. E’ lì che va a scovare le ragioni stesse del nostro dirci soggetto. Si insinua nelle maglie strette di un simbolico che pensavamo di aver più o meno rattoppato e lo fa di nuovo a pezzi. Con uno strumento che si presta molto allo scopo: il dildo.

Come ti faccio a pezzi il fallocratismo

Una protesi ci restituisce finalmente la funzione sociale di sovvertitrici dell’ordine socio-simbolico. Come un hacker nella rete, Preciado entra nel nostro immaginario e scova connessioni possibili che faranno saltare il sistema. In questa operazione per noi lesbiche il dildo funge da virus, cioè da sovvertitore di un presunto equilibrio. Ritengo l’ontologia del dildo di Preciado una buona impostazione antifallocratica.

Il dildo viene prima del pene, dice Preciado. Che venga prima o dopo nella creazione dell’universo poco importa. Ciò che importa è che le lesbiche, da sempre invidiose del pene, così sembra dica la psicanalisi freudiana, possono finalmente con autorevolezza godere del dildo e far godere il dildo. In fondo la scopata⁴ è la forma perfetta della performance. E’ un atto dell’immaginario. E’ una creazione dei nostri desideri e il dildo non deve essere espulso con un atto ideologico, ma incluso come strumento di liberazione.

Chi ancora pensa che il dildo non sia altro che un surrogato del pene, una sua volgare imitazione, è vittima dei dispositivi sociali e storici che hanno consegnato ad oggetti privi di significato un significato, quello fallocratico. Questo dice, più o meno, Preciado.

La tesi di questo ragionamento è rintracciabile nella teoria strutturalista relativa ai meccanismi di potere sociali e culturali che hanno definito ciò che è maschile e ciò che è femminile, categorie inesistenti in natura. La natura non è mai stata una buona alleata di noi tutte. E questo lo sapevamo, ma Preciado spinge l’acceleratore, radicalizza questa tesi per imporci di non avere dubbi, provoca

³ E’ il titolo di una raccolta di poesie di Patrizia Cavalli.

⁴ Termine usato più volte da Preciado e che la scrivente, se non costretta, non userebbe con disinvoltura!

le lesbiche sempre oscillanti tra misticismo e storicismo, ci impone a recuperare la nostra radicalità sociale e simbolica.

L'elemento innovativo che rintraccio nella teoria di Preciado è il superamento della ormai sterile dicotomia sesso/genere. In Preciado c'è un ritorno radicale al materialismo, al sesso. Qualcuno ha osservato che l'unico sesso che interessa a Preciado è il pene. Infatti, Beatriz non parla mai di vagina. Credo che la ragione sia quella di costringere il pene a mettersi a nudo al cospetto del genere, costringerlo a confessarsi come, appendice insignificante, abbia potuto pretendere di diventare il significante universale. Il dildo, in questa dialettica con il pene, si presenta come eterna presenza e immortale, al cospetto di un pene fatta materia mortale. Il pene è riproducibile. Industrialmente riproducibile. Quale onta più profonda poteva subire il principio ordinatore dei desideri umani!

Detto ciò, molti problemi rimangono aperti. Basta questo sbeffeggiare il pene con un atto iper performativo per annientare l'impalcatura sociale e simbolica che il soggetto, il maschio ha saputo costruire? Il rendere insignificante il pene se da una parte ci libera dalla sua ossessione, quanta attenzione ci restituisce rispetto alle oppressioni vere agite dagli uomini? Preciado sacralizza nella sua funzione simbolica il dildo e si dimentica che senza un lavoro collettivo di riscrittura dei codici, senza un lavoro, oserei dire di autocoscienza politica, ogni atto performativo-imitativo, parodico può essere considerato un gesto dissacrante, di rottura, ma pur sempre un gesto che può rimanere fine a se stesso.

In secondo luogo, noi lesbiche forse ci innamoriamo delle donne perché possono avere un dildo? Che cosa ha a che fare l'uso del dildo nelle nostre pratiche sessuali con la nostra attrazione, il nostro desiderio, la nostra passione, il nostro amore per le donne? Amore e passione anche per un corpo femminile, forse proprio per quella costruzione con la quale probabilmente ci piace fare i conti. E' evidente che non stiamo qui a riproporre la mistica della femminilità, ma a ricordare che ci innamoriamo delle donne anche perché siamo attratte da una fisicità diversa da quella maschile. Siamo attratte da una retorica dell'amore e della sessualità che non può tenere fuori quella particolare fisicità che ci contraddistingue come lesbiche. Ma forse per Preciado le lesbiche oltre a non essere donne – nell'accezione della teoria di Wittig – non sono neppure lesbiche.

Il desiderio non conosce le leggi (pseudo) democratiche della Preciado. La centralità dell'ano, quale parte del corpo che dissolve la differenza sessuale, se da una parte è una evidente forzatura ideologica, dall'altra spiega bene come e con quale forza mimetica Preciado si nutra di una certa cultura gay.

Performance, un passo indietro.

La parola performance è diventata in questi ultimi dieci anni la parola magica che svela tutti i segreti dei meccanismi sociali, intellettuali e simbolici che regolano la vita degli individui. Il concetto di performance nasce, *of course*, negli ambienti artistici. In particolare la *body art* degli anni '70 può essere considerata una delle prime e più convincenti sperimentazioni artistiche relative alla necessità di ridefinire il linguaggio sia dell'arte che della politica. Ma non solo. In discussione sono i paradigmi culturali identitari, normativi. Artisti come Marina Abramovic, Gina Pane, Valie Export, Vito Acconci, tra i primi, fino a Franko B., Orlan, esponenti della tendenza comportamentale più dura della *body art* contemporanea, hanno utilizzato il proprio corpo come campo performativo per eccellenza.

Con espressioni assolutamente radicali – ricordiamo che Orlan ha fatto già 12 interventi chirurgici per adattare il suo corpo a modelli estetici, artistici – questi artisti hanno denunciato ogni forma di dominio, di violenza che il potere normativo agisce nelle nostre vite. Ma non solo. Hanno rotto il tabù primordiale: la sacralità del corpo. Il corpo è vissuto come il tessuto su cui, e attraverso cui, rappresentare tutte le oscenità di questa società. Performance violente hanno lo scopo di rappresentare, smascherare la violenza che la società agisce nei confronti degli individui. Il corpo viene vissuto come luogo di azioni sadomaso, in particolare Franko B., come soggetto-oggetto di azioni violente e aggressive.

Qui non si vuole discettare sapientemente su tali fenomeni della controcultura artistica, ma semplicemente ricordare che quando Preciado afferma che la "*società contra-sessuale si pone come erede del sapere pratico delle comunità sado-maso*"⁵ pensa anche a queste esperienze artistiche oltre che alle cosiddette comunità sado-maso. Ron Athey, il performer dell'ano solare, agisce in questi contesti e con questi obiettivi politico-artistici. Ron Athey dissolve la mascolinità attraverso una performance che consiste nell'iniettarsi liquido inibente delle funzioni virili. Il suo pene e i suoi testicoli, in altri termini, sono ridotti a frattaglie e il suo ano, appunto solare, è rappresentato come il vero centro erogatore del piacere del corpo umano perché non virile, non contraddistinto da alcun marchio di genere. Così si distrugge la differenza di genere, ogni incauto tentativo di pensarsi soggetto con una identità è sconfessato con pratiche radicali che testimoniano come le identità siano mutanti e performativanti.

La nozione di performatività applicata al genere viene intesa nella moderna filosofia femminista non "*come un 'atto' singolo o deliberato, ma, piuttosto, come la pratica citazionista reiterata attraverso la quale il discorso produce gli effetti che esso nomina.*"⁶

⁵ Beatriz Preciado, *Manifesto contra-sessuale*, traduzione dal francese a cura del Centro studi GLTQ, Milano, Il Dito e La Luna, 2002, pp. 35-36.

⁶ Judith Butler, op. cit., p. 2.

La performance non è un atto di creazione da parte del soggetto delle cose che nomina, ma è l'effetto di discorsi sociali ripetuti, noi diremmo fino all'ossessione, per produrre l'effetto stesso desiderato. Questa pratica è stata formidabile nella costruzione ad esempio del genere, della differenza sessuale. La razza, la classe, il genere oltre ad essere il prodotto di sistemi di dominio materiale – come poli opposti nella dialettica padrone-schiavo – vengono costruiti attraverso i discorsi, le ideologie che, appunto, performano, cioè formano il nero, la donna. L'eterosessualità non esiste in natura, ma è un prodotto dell'oppressione materiale. Riappropriarsi della pratica performativa significherà sviluppare una cultura di resistenza all'eterosessualità attraverso processi di risignificazione, citazione, parodie di quello stesso sistema.

E' solo in quest'ottica performativa, sia nell'accezione della *body art* sia in quella butleriana che possiamo comprendere il senso dei cosiddetti *esercizi contrasessuali* del Manifesto. Se io reitero, ripeto – che noia! – che il mio collo è la mia clitoride avrò alla fine un orgasmo collinare che potrò rivendicare come orgasmo clitorideo. Anche in questo Preciado è maestra di radicalità. Nello spingere ancora una volta l'acceleratore verso una visione puramente meccanicistica e volontaristica, Preciado dissolve quel che era rimasto del soggetto. Poca cosa, ma poteva essere qualcosa.

Dell'impossibile Io. Dell'Impossibile Noi.

Le vecchie diatribe filosofiche su chi è il soggetto, se l'io – non dio – esiste o non esiste, sono ormai ciarpame da vecchie animiste. L'io è una possibilità e come tale si costruisce con sofisticati dispositivi della sorveglianza e della punizione⁷. L'io è un prodotto della macchina sociale, non esiste una *quiddità* che possa definire ontologicamente un soggetto. I miei stessi deliri, le mie frustrazioni, i miei desideri sono il risultato dei dispositivi dei micro e macro poteri che agiscono continuamente su di me.

Non ci importa adesso capire cosa cambiare, forse saremmo tutte d'accordo, ma capire chi è il soggetto trasformatore. Preciado a questo punto delude molto. Ci aspettavamo che non dimenticasse la psicanalisi, lo stesso postmodernismo, e che potessimo ritrovarci con un soggetto, non dico mica tutto d'un pezzo, ma quantomeno portatore di materialità, carnalità, storicità. Invece neppure questo.

Nella sua crociata contro la differenza sessuale, una volta fatto a fette il soggetto incarnato nel genere e quindi né maschile, né femminile, né dominante, né dominatore, quel che ci consegna è il vecchio *soggetto parlante* che pensavamo di aver seppellito. Nella società contra-sessuale non esisteranno più gli uomini, non esisteranno più le donne, ma solo soggetti detentori di parola.

⁷ Citazioni foucaultiane nella nostra epoca sono quasi un obbligo.

Lascio ad altre l'invettiva contro questa tesi. Mi permetto solo di ricordare che noi donne socialmente esistiamo da poco. Un tempo – faccio il giro largo – neppure il buon Aristotele pensava veramente a noi come animali parlanti.

Il Neutro è stato smascherato circa una trentina di anni fa dalle femministe⁸. Come dire, i passaggi storici sono stati lenti, lentissimi. Dopo aver compreso che dietro al *cogito ergo sum* c'era l'uomo, mi sembra lecito sospettare che dietro al *parlo ergo sum* di Preciado si nasconda ancora una volta l'uomo con le sue narrazioni e costruzioni.

Al di là di questo, il soggetto di cui parla Preciado è un soggetto solipsistico, non in relazione, un soggetto non più situazionista ma solo citazionista e performer. Un soggetto che rischia di perdere la memoria.

La critica radicale alla nozione di identità operata da molte femministe e dalle queer è stata un bene per tutte. Sono anni che lo diciamo.⁹ Non può darsi una identità collettiva. Figurarsi, non esiste neppure quella individuale, come poter pensare a quella collettiva! Inoltre, la nozione di identità è facilmente riconducibile ad un pensiero reazionario ed è in opposizione dialettica alla categoria di differenza. Le derive identitarie sono a noi tutte note. E fin qui siamo tutte d'accordo.

La domanda da porsi non è, quindi, quale sia la nostra essenza comune, ma cosa ci tiene insieme. Quando diciamo Noi lesbiche, Noi donne, Noi gay, Noi trans cosa stiamo affermando? Si può ancora dire Noi?

*Per gli Indios l'io non esiste, esiste solo il noi.*¹⁰ Sono le parole conclusive di una intervista rilasciata da Edoardo Galeano, intellettuale cileno, a conclusione del Forum Sociale di Porto Alegre di quest'anno. Quelle parole sembravano rivolte in maniera inequivocabile a me. Gli indios sono un noi non perché hanno un'essenza comune, ma perché vivono una condizione di oppressione comune. Il noi è una riduzione necessaria, è una creatura sociale, storica, politica. Il noi agisce quando è in atto un conflitto sociale. Noi/Voi è la dialettica della contrapposizione politica.

Le donne sono entrate in conflitto con gli uomini perché hanno saputo riconoscere quanto era simile nelle loro vite il dominio maschile. La separazione politica dagli uomini ha dato la libertà di andare a scoprire quanto era pervasivo quel potere, quanta differenza c'era tra la storia delle donne e quella degli uomini. Le lesbiche sono entrate in conflitto con le donne perché hanno capito che i meccanismi di potere/relazione rispetto agli uomini non erano gli stessi. Ma siamo anche entrate in conflitto con i gay perché, nonostante il nostro essere omosessuali, il genere che ci troviamo ad

⁸ Tralascio i riferimenti a tutte quelle pensatrici, tra cui Simone De Beauvoir, che prima del movimento femminista degli anni '70 avevano compreso ciò.

⁹ La tesi secondo cui l'identità è una finzione politicamente necessaria, la sottoscritta l'ha espressa insieme alle altre compagne del Laboratorio di critica lesbica in un'autoproduzione dal titolo *Sull'identità lesbica* nel lontano 1994, in tempi cioè non sospetti.

¹⁰ E' ovvio che qui si contesta l'io individualista tipico prodotto della società liberista e non l'io-soggetto.

abitare non è lo stesso. Ci siamo prese la libertà di pensarci fuori da qualsiasi pensiero dominante, sia esso femminista o gaysta. Questo non ha mai significato condividere un progetto utopico di Nazione Lesbica. Non ha mai significato riassorbire la soggettività, l'individualità in un Noi come prodotto di coscienze alienate. Nell'assumerci responsabilmente le differenze che ci sono tra di noi si intende ricordare che il genere sarà pure una costruzione sociale, ma una costruzione che pesa in modo diverso nelle nostre vite. La nostra è una storia simile, ma non è la stessa storia.

Queer dentro e fuori dallo zoo¹¹

Non sarà forse inutile sottolineare che qui non si vuole riutilizzare la categoria di oppressione come unico elemento di coesione e di identificazione. Uscire dalle riserve dell'oppressione è un passaggio necessario e che non si può arrestare, è un movimento continuo sia individuale che collettivo. E' un andare, ma anche un ritornare. Vado fuori dallo zoo per verificare, sperimentare la mia libertà, ma devo tornarci per non perdere la memoria, per ricordarmi che sono altro, per ritrovare la condizione, l'ispirazione della mia rivolta, della nostra rivolta. E' in questo andare e venire che individuo la possibilità di riconoscermi con altre soggettività in lotta, ma anche di ritrovare i tratti, le ragioni storiche delle nostre differenze. Quelle differenze che il pensiero queer non riconosce come significative per la dissoluzione dell'eterosessualità.

Il rifiuto da parte delle teoriche del queer delle categorie come donna, come uomo, come lesbica, come nero, etc. si inserisce in una condivisibile prospettiva di distruzione dei meccanismi che sono alla base dell'oppressione come appunto la costruzione di categorie sociali. Definirsi queer è definire un soggetto che è tante cose, un soggetto che deve fare i conti con altre sue specifiche appartenenze come razza, genere, classe. Il queer è per eccellenza il protagonista non della dissoluzione delle appartenenze, ma della migrazione da una appartenenza ad un'altra. Il queer non arriva mai in una terra desolata, ma è sempre in lotta perché le ragioni del suo essere in lotta sono tante.

Questi erano i primi ed elementari principi della teoria queer. Oggi il soggetto queer gioca a nascondino. Appare e scompare per non farsi acchiappare. Si maschera per non farsi riconoscere. Si traveste per parodiare l'eterosessualità e le identità in generale. Quel pensiero che era nato per contrastare le derive di un certo essenzialismo sia femminista che omosessuale paradossalmente nella filosofia di Preciado diventa costruttore di società, appunto la società contrasessuale. Un orrore di società. Potremmo anche pensare che il modello sociale di Preciado non sia altro che l'ennesima parodia degli orrori dell'eterosocietà ma, molti sono gli indizi per poter legittimamente pensare che il queer di Preciado sia un queer che rischia di rimanere intrappolato nello zoo.

¹¹ *Queer du zoo* è il nome del gruppo politico di Beatriz Preciado.

BIBLIOGRAFIA

Alfano Miglietti, Francesca (FAM), *Identità mutanti: dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Milano, Costa & Nolan, 1997

Augè, Marc, *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, milano, Elèuthera, c1993 (stampa 1997)

Bourcier, Marie-Hélène, *Queer zones: politiques des identités sexuelles, des représentation et des savoirs*, Paris, Balland, 2001

Butler, Judith, *Corpi che contano: i limiti discorsivi del "sesso"*, prefazione all'edizione italiana di Adriana Cavarero, traduzione di Simona Capelli, Milano, Feltrinelli, 1996

De Lauretis, Teresa, *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli, 1999

Didi-Huberman, *L'invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982

hooks, bell, *Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, introduzione e cura di Maria Nadotti, Milano, Feltrinelli, 1998

Laboratorio di Critica Lesbica, *Sull'identità lesbica*, Bologna, 1994

Macri, Teresa, *Il corpo postorganico: sconfinamenti della performance*, Milano, Costa & Nolan, 1996

Preciado, Beatriz, *Manifesto contra-ssessuale*, Milano, Il Dito e La Luna, 2002

Wittig, Monique, *La pensée straight*, Paris, Balland, 2001

Lidia Cirillo

Su Preciado e de Beauvoir

Desidero nel mio intervento ricordare che alle origini del decostruzionismo c'è una donna, anzi una corrente del femminismo, visibile fin dalle origini e che ha poi trovato molto più tardi la sua teorica in Simone de Beauvoir. Preciado ricorda la famosa frase del *Secondo sesso*, divenuta poi aforisma: donna non si nasce, si diventa. Ma dopo averla ricordata, passa ad altro.

Potrebbe invece essere utile mantenere ancora un po' fermo il riferimento e ragionare sugli effetti liberatori e sui limiti di un'esperienza che si è compiuta, nel senso che il femminismo (cioè il complesso dei femminismi possibili) ha consumato fino in fondo le possibilità di riferirsi alle donne con la critica o con la valorizzazione della differenza, con la donna come costruzione o con la donna come sovrastruttura della struttura del corpo.

Questo non significa che la materia del contendere non sarà agitata ancora a lungo e se ancora esisterà un femminismo, nei prossimi cento o duecento anni. Significa che se questo avverrà, sarà solo per mancanza di memoria.

In fondo già alla metà degli anni Sessanta quando il femminismo rinasce negli USA e in Europa, esistevano i presupposti per non ricominciare un vecchio dibattito che aveva una lunga storia alle spalle, anche se ovviamente si era espresso con i linguaggi di altre culture. Di quel dibattito e del suo senso effettivo al di là dei miti mancavano però la memoria e la comprensione.

Nelle circa ottocento pagine della sua opera femminista più nota Simone de Beauvoir sostiene che la donna è una costruzione maschile in due sensi. È una costruzione culturale perché gli uomini, che hanno avuto a lungo il monopolio della tradizione simbolica, hanno costruito infinite immagini della Donna, ma sempre dal proprio angolo di visuale, pregiudizio o interesse. E' una costruzione sociopolitica perché, gli uomini, che hanno avuto a lungo il monopolio del potere, hanno costretto le donne a adeguarsi agli stereotipi per sopravvivere.

La sua proposta, che è poi la proposta di sempre del femminismo più radicale, è quella della critica della femminilità, dell'identità femminile, della differenza che Simone nomina proprio con questo termine. All'origine dei rapporti tra uomini e donne de Beauvoir vede il corpo femminile, il ruolo di procreatrice, l'essere stata la donna nella condizione di svantaggio determinata da maternità numerose e non desiderate, la natura di cui la donna diventa preda.

Se si mettono insieme questi elementi, si capisce perché è stata accusata di essere paladina di una mascolinizzazione delle donne: la maternità come causa di tutti i mali, l'identità femminile come costruzione, la liberazione come rinuncia alla differenza e adesione alla differenza, per dirla

nei termini dell'oggi. In realtà il femminismo del Secondo sesso si presta a critiche meno superficiali: le è stato obiettato che non si vede dove un essere così eteronomo come la donna (o come lei pensa che sia la donna) possa attingere il margine di autonomia necessario alla liberazione; le è stato contestato il naturalismo che contraddice il costruzionismo, l'incomprensione del discorso effettivo freudiano eccetera.

Tuttavia il limite più evidente del discorso di Simone è politico ed è la logica conseguenza di quello teorico. Come è noto, nel momento in cui scriveva il Secondo sesso non riteneva necessaria e utile l'auto-organizzazione delle donne e cambierà idea solo molto più tardi, quando la grande ondata femminista degli anni Sessanta e Settanta investirà anche lei. È evidente che quando si nega ogni possibile definizione delle donne, fare politica in quanto donne diventa problematico, se la donna è una costruzione da decostruire, negare, rifiutare, qual è e in base a che cosa si determina il soggetto del femminismo? Il corpo in sé è privo di significati, se non gliene vengono attribuiti di storici e culturali. A dire il vero de Beauvoir consente una definizione valida per tutte le donne, quella appunto di secondo sesso, ma al suo discorso manca la forza su cui un soggetto di liberazione possa fare leva. Il secondo sesso può fare un'unica cosa che abbia senso e sia davvero liberatoria: fuggire da sé. L'auto-organizzazione, indipendentemente dalla volontà ideologica di chi la realizza, provoca una sorta di condensazione identitaria, una replica del femminile che non può che essere da ostacolo alla liberazione di ciascuna singola, cioè di tutte.

Bisogna però aggiungere che il femminismo alla de Beauvoir, al di là delle contestazioni che possono essergli fatte, è stato tra tutti quello che ha espresso la maggiore carica liberatoria, proprio perché ha addentato efficacemente l'identità femminile e la ha giustamente individuata come l'ideologia della relazione di potere. Prive di ruolo nella tradizione simbolica e di potere le donne hanno dovuto a lungo adattarsi a essere ciò che gli uomini hanno voluto che esse fossero: dire di no, negare, non accettare definizioni e norme è stato la tattica vincente e più feconda.

Voglio aggiungere che la critica dell'identità non può parlare in nome della differenza, perché nel linguaggio politico, che è sempre contiguo al linguaggio quotidiano, differenza significa l'opposto di ciò che significa nel dibattito teorico, almeno nella sua versione decostruttivista, la quale però distingue tra differenza e differAnza, con una distinzione intraducibile in italiano

La differAnza è infatti l'opposto della differenza. Se io donna rivendico la mia alterità e differenza dagli uomini, per fare di questa rivendicazione un uso politico devo poi precisare in che cosa essa consista, con il rischio concreto di ricostruire la Donna e gli stereotipi che la definiscono. Se non nomino la differenza, sarà comunque chi ascolta a immaginarla e sarà allora anche peggio.

La differenza appartiene invece al registro del non-essere, cammina all'indietro e in ultima analisi dimostra che il Soggetto e le sue definizioni sono una presunzione, che rimandano sempre a qualcosa d'altro, che a sua volta rimanda a qualcosa d'altro e così di seguito.

Trasportata nel linguaggio quotidiano, questa tecnica profondamente e programmaticamente antiessenzialista rischia di produrre gli effetti contrari a quelli che si propone. Per Derrida la donna non è solo differente: è la differenza stessa, la differenza in sé, l'incarnazione della differenza.

La donna cioè è differente da sé, diversa da come è stata costruita dall'uomo, ma affermare che essa incarna la differenza stessa significa riproporre l'eteronomia di de Beauvoir, anzi renderla inattaccabile e dare della donna l'immagine dell'antropologia strutturale e di Lacan, cioè di un essere afasico per sempre, condannato all'afasia permanente. Torna così di attualità una vecchia immagine maschile: la donna come mistero, essere indecifrabile, incomprensibile, indicibile, continente nero, assoluta alterità, ecc.

La donna potrebbe così solo negare e non avrebbe senso la sua autocostruzione in Soggetto, che per altro non ha senso nemmeno per l'uomo, con la differenza che l'uomo lo è già e la donna invece aspira a diventarlo. L'effetto è anche per le donne, quella sorta di autoconfutazione del politico che è stato di fatto il decostruttivismo.

Quando alla metà degli anni Sessanta il femminismo rinasce negli USA e in Europa, l'influenza di Simone de Beauvoir e le suggestioni del suo discorso sono forti nelle intellettuali organiche del genere, chiamiamole così per intenderci. Ma sono più forti suggestioni e bisogni che spingono in direzione opposta: c'è prima di tutto l'esigenza di costruzione di soggetti politici, che espone alle tentazioni identitarie; c'è lo spirito di secessione dalla politica maschile, che parla di solito in nome della differenza; c'è la suggestione del movimento afroamericano, della Blackness o Negritude.

I primi testi hanno un che di schizofrenico, perché dicono una cosa e il suo contrario; poi si afferma la differenza nel senso di identità, soprattutto in Italia, dove paghiamo l'ennesimo prezzo all'influenza del pensiero cattolico.

La valorizzazione del femminile, che è la tattica di segno opposto a quella poi teorizzata con ampiezza di mezzi culturali da de Beauvoir, ha convissuto fin dalle origini con la critica del femminile come costruzione maschile. Mentre la seconda caratterizza ambienti più colti e radicali, la prima può essere intesa come una tattica di assicurazione nei confronti di uomini ostili all'idea di una cancellazione delle differenze. Il differenzialismo prospera infatti sia come tattica emancipatoria moderata delle donne, sia come discorso antiemancipazionista, soprattutto al fianco delle istituzioni cristiane, protestanti e cattoliche.

E' significativo il fatto che oggi la storia si ripeta nei paesi dove ci sono forti correnti di Islam integralista. Gli argomenti sono quasi identici: con l'emancipazione le donne non perderanno la loro diversità, non competeranno con gli uomini, continueranno a essere mogli e madri, eccetera.

Il femminismo del movimento operaio ha utilizzato ora una tattica ora l'altra, perché è stato contemporaneamente espressione di ambienti radicali e colti e di classi con grandi limiti culturali, in cui i rapporti tra uomini e donne erano ancora fortemente disuguali.

L'adozione della differenza come paradigma politico, cioè il femminismo fondato sulla valorizzazione del femminile, si è risolta in un autentico disastro, politicamente poco visibile perché il suo effetto principale è stato l'allontanamento dalla politica, l'essere relegato nel mondo delle parole dove certamente si possono fare danni, ma sul più lungo periodo e meno evidenti a breve termine.

La rivendicazione di alterità, le sottolineature identitarie non hanno gli stessi effetti per tutti i soggetti: gli effetti per le nazionalità oppresse sono diverse da quelli per le donne o le lesbiche o i gay; sono stati diversi per le nazionalità oppresse dell'Europa occidentale nella prima metà del XIX secolo o per le nazionalità oppresse dell'Africa un secolo dopo. Per tutti il vantaggio è quello di consentire un'identificazione, di dare visibilità all'invisibile; il limite quello di ripetere gli stereotipi della cultura dominante, cioè maschile, eterosessuale, occidentale, bianca ecc di cristallizzare, frenare l'evoluzione, idealizzare la miseria e l'arretratezza, dividere e frammentare.

Una volta ottenuto l'effetto positivo dell'identificazione con la rivendicazione di alterità e differenza, il femminismo differenzialista si è poi perso in un paradigma che ha avuto una funzione di profondo disorientamento, se è vero che teoria e parole servono soprattutto a orientare l'agire politico. In una prima fase ha ripetuto tutti gli stereotipi possibili sulle donne (la donna è materia, natura, madre, vergine; ha attitudine alla domesticità, è intuitiva, si prende cura ecc.). Questa fase tuttavia è durata poco perché i suoi effetti regressivi erano troppo evidenti.

Una versione più sofisticata del femminismo identitario è stata quella che ha valorizzato il femminile (come entità opposta al maschile e ad esso irriducibile) nella sfera pubblica, nella politica, nella cultura. Gli effetti sono stati quelli di idealizzare l'incompiutezza, il non essere, la miseria.

Sono state valorizzate la marginalità dei soggetti femminili, la mancanza di potere, la tendenza alla frammentazione dei soggetti deboli perché eteronomi eccetera.

La differenza-identità infatti è un paradigma che frammenta, perché fonda la politica su ciò che si è e alla fine si rischia di scoprire che siamo tutte e tutti differenti nel senso di diversi. L'alternativa è fare politica non sulla base di ciò che si è (nozione sempre vaga e indefinibile) ma su ciò che si desidera e di cui si ha bisogno. Come marxista io credo ancora nei programmi, nei

progetti, nei modelli di sviluppo, nelle alternative di stile di vita. Certo poi tutto questo ha bisogno di essere riempito da soggetti in carne e ossa che si nominano, ma l'atto identitario del nominarsi non si arrugginisce nell'insistenza delle definizioni perché cerca poi fuori dall'identificazione le sue ragioni di essere.

La cosa positiva del queer mi sembra quella di essere in sintonia con il movimento dei movimenti. Il queer è uno spazio in cui soggetti diversi possono collocarsi in modo da fluidificare i confini, senza tuttavia perdere se stessi, tentando di superare la frammentazione ma di non rinunciare alla propria storia politica.

Alberto Emiletti

Brevi note interstiziali sulla traduzione del Manifesto contra-sessuale

«I corpi si riconoscono non in quanto uomini o donne ma in quanto soggetti parlanti, che hanno la possibilità di accedere a tutte le pratiche significanti, così come a tutte le posizioni enunciative che la storia ha identificato come maschili, femminili o perverse». (Beatriz Preciado, *Manifesto contra-sessuale*, Il dito e la luna, Milano, 2002)

«Per il fatto di essere straniera, essere estranea, essere lesbica, essere out, parlare implica sempre tradurre. Sono quindi costretta a tradurre me stessa. Se insisto sul tema della traduzione è [...] a causa del significato del termine queer in sé, ma anche perché il sapere queer è una teoria della necessità e inevitabilità di una ri-traduzione costante. Se di fatto è impossibile parlare prescindendo dagli obblighi materiali di un determinato linguaggio, è sempre possibile creare una certa discontinuità dentro il linguaggio stesso, produrre, attraverso la ri-significazione, uno spazio di contestazione politica». (Beatriz Preciado, in Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones*, Balland, Parigi, 2001, traduzione mia)

I corpi si riconoscono, dunque, “in quanto soggetti parlanti”, ma è impossibile prendere la parola e costruire un discorso su di sé fuori “dagli obblighi materiali di un determinato linguaggio”. Il movimento glbtq è nato proprio attraverso una “presa di parola”: i corpi che prima erano esclusivamente *parlati*, definiti da altri, ora parlano di sé, si auto-definiscono. Sono “prese di parola”, per lottare contro il controllo della morale pubblica, sia le rivolte allo Stonewall del 1969 a New York, sia il boicottaggio, avvenuto a Londra nel settembre 1971, del *Festival of Light* (una manifestazione organizzata dalla destra ultra-conservatrice inglese per lottare contro la pornografia e l’immoralità dilaganti). Ma, per lottare contro il controllo scientifico, sono una “presa di parola” importantissima anche le proteste avvenute a San Remo nel 1972, in occasione del celeberrimo Congresso Internazionale di Sessuologia. Gay, lesbiche, trans hanno dunque cominciato a parlare di sé, ma hanno anche dovuto farlo traducendo e ri-significando il linguaggio che fino a quel momento li/le aveva definiti/e. E il lavoro continua, instancabile, oggi come ieri: “perché – come dice Preciado – il sapere queer è una teoria della necessità e inevitabilità di una ri-traduzione costante”. È la pratica di soggetti che devono imparare a essere, al tempo stesso, *mobili* e *resistenti*, per sottrarsi ai linguaggi repressivi che hanno sempre preteso di definirli, evitando, ovviamente, di riproporne di nuovi.

Ma perché parlare di traduzione proprio in occasione di un seminario sul *Manifesto contra-sessuale* di Beatriz Preciado?

Innanzitutto perché il *Manifesto contra-sessuale* è una traduzione: il testo scritto in italiano è la ri-scrittura di un testo originale francese. A dire il vero, questa non è un'affermazione pienamente corretta. Ma una cosa è certa: la traduzione di questo libro è una buona notizia. Nel quaderno *Q comme Queer*, una raccolta di materiali scritti a più mani, frutto dei Seminari Queer (organizzati dal collettivo parigino Zoo, di cui Preciado ha fatto parte), sono segnalati alcuni libri “à traduire” (da tradurre). Decidere di tradurre un testo è un'operazione che implica sempre una scelta (di tradurre proprio quel testo e non altri) e che corrisponde a determinati interessi nella cultura di arrivo. È evidente che il controllo intellettuale diventa controllo sulla circolazione dei testi proprio attraverso la scelta di tradurre alcuni libri piuttosto che altri. Per questo, durante i seminari *Queer du Zoo*, si è affermato che dopo la “visibilité” (visibilità) è ora venuto il momento della “lisibilité” (leggibilità). Visibilità e leggibilità vuol dire mostrarsi e parlarsi (o, meglio, leggersi), travestirsi e tradursi... È dunque politicamente rilevante (in teoria e in pratica) che un centro studi GLTQ abbia valutato l'importanza di tradurre un libro, abbia deciso di tradurlo e, ovviamente, è importante che l'abbia fatto. (È anche importante, vale la pena sottolinearlo, che abbia *potuto* farlo: che una Editrice abbia, in sostanza, deciso di pubblicarlo).

C'è poi una seconda, duplice ragione per cui vale la pena parlare di traduzione in riferimento a questo libro. Come scrive Liana Borghi nella presentazione all'edizione italiana, il libro di Beatriz Preciado è un testo tradotto senza originale, perché nasce da un processo di traduzione di una traccia inglese che però era altra cosa rispetto al testo che noi ora leggiamo. Insomma, il *Manifesto* è un libro che sembra essere preso in un vortice di necessarie e inevitabili ri-traduzioni costanti ed è un libro senza originale. Se sottolineo i due aspetti della “necessità di ri-traduzione costante” e di “assenza di originale” è perché mi sembrano entrambi molto importanti, nel *Manifesto* ma non solo. Intendo dire che mi piace immaginare che siano tanto centrali nel testo, quanto lo sono più in generale per una possibile *teoria&pratica queer*:

a. il fatto che il termine *queer* necessiti costantemente di essere tradotto, eccedendo ogni tentativo di definizione linguistica statica, creando “discontinuità dentro il linguaggio stesso”, producendo errori di sistema: «a dover essere messe in crisi sono le tecnologie di scrittura del sesso e del genere e le loro istituzioni... non si tratta di sostituire un termine con un altro (la traduzione come semplice trasposizione linguistica trasparente) ma di modificare le posizioni enunciative (la traduzione come pratica di contra-testualità)». (p. 33);

b. l'assenza di un'origine, dell'*arché* che è insieme il principio e il comando, la genesi e l'ordine. Nel manifesto della contra-sessualità, come nella *teoria&pratica queer*, il corpo smette di essere precedente logico e storico delle identità di genere e sessuali. E rifiutata è «la convinzione

che il corpo racchiuda un grado zero o una verità ultima, una forma biologica (il codice genetico, gli organi sessuali, le funzioni riproduttive) oppure la carne stessa che sarebbero “dati”». (p. 118)

Vi è poi un terzo motivo per parlare di traduzione in questo seminario. Sottolinea Marie-Hélène Bourcier, nell'introduzione al libro, che «sarebbe veramente falso e sciovinista dire che questo libro è stato tradotto dall'inglese. Si tratta piuttosto della traduzione delle letture di teorici e filosofi e filosofe che sono state esse stesse delle traduttrici...» (p. 19). Vale a dire che il *Manifesto* (che per noi è una traduzione, ma che è anche nato come traduzione) è frutto di letture di traduzioni e (sempre per usare le parole di Bourcier) «rivela l'intenso traffico referenziale tra il continente di Stonewall e gli ambiti territori dell'alta filosofia francese, nonché le diverse *queerizzazioni* di Derrida, Deleuze, Foucault» (p. 19). È utile ricordarlo, perché molto spesso la genealogia di certe riflessioni teoriche e di altrettante pratiche politiche è estremamente selettiva e il *queer* finisce sempre con l'essere fermato alla frontiera o guardato a vista, perché è convinzione diffusa che possegga passaporto statunitense non parli la nostra lingua. Insomma, viene rassegnata al termine *queer* un'origine precisa, proprio quel genere di origine che, come dicevo prima, la *teoria&pratica queer* rifiuta. Ha dunque per me molto più senso pensare al termine *queer*, e ai *soggetti eccentrici* che decidono di farsene carico e di riappropriarsene, come a *los atravesados* che abitano la frontiera narrata da Gloria Anzaldúa: «la frontiera è uno spazio vago e indeterminato, nato dai rifiuti emotivi di un confine innaturale. È in costante transizione. Il proibito e il vietato sono i suoi abitanti. *Los atravesados* vivono qui: lo strabico, il perverso, il *queer*, l'inopportuno, l'ibrido, il *mulato*, il mezzosangue, il mezzomorto; chi, insomma, attraversa, oltrepassa e supera i confini del “normale”» (Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontiera*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987, traduzione mia; ed. it. *Terre di confine/La frontera*, Bari, Palomar 2000).

Jaime del Val – Progetto REVERSO

FRONTIER BODIES

Meta-corpo -meta-morfologie

Sconfinamenti del soggetto, la corporalità e la rappresentazione

Ringrazio Liana Borghi per questa prima presentazione pubblica di Meta-corpo in un contesto di dibattito teorico e politico. Farò però non una proposta strettamente teorica ma la presentazione di un progetto artistico multidisciplinare in cui ho tentato di fare una prima rilettura di certi discorsi queer e cyberfemministi. Gli incroci tra Reverso, Liana Borghi ed il Centro Studi gltq, anche con Beatriz Preciado ed infine tra me stesso e Firenze sono vari e non li spiegherò fino in fondo. Basta dire che l'estate 1999 sono andato all'università di estate di Marsiglia come un giovane attivista spagnolo editore della rivista Reverso avido di sentire altri voci dell'europa, lì ho incontrato Gigi Malaroda e Beatriz Preciado insieme a Marie-Hélène Bourcier, che hanno subito cominciato a collaborare nella Rivista. Abitavo all'epoca a Firenze, e quindi attraverso Gigi ho conosciuto Liana, insieme a chi sono stato anche l'estate di 2000 a Marsiglia dove Liana ha a sua volta conosciuto Beatriz e Marie-H. Dopo sono stato a Roma rappresentando la Spagna all'ILGA e poi sono tornato in Spagna dove il rapporto con Beatriz P. si è interrotto, in circostanze direi simili a quelle che sono accadute in Italia. Quindi si può dire che la mia presenza al Convegno di Villa Fiorelli non è casuale, e comunque è stata per me una grande gioia tornare a Firenze per la prima volta in due anni proprio per fare questa presentazione, in particolare dopo avere mancato il Forum Sociale e gli eventi di Genova nell'era di Bush e Berlusconi.

Il Progetto *REVERSO* è un'iniziativa transdisciplinare di produzione artistica e teorica condotta da me, all'interno della quale si svolge la rivista di studi queer e *Frontier Bodies*, un progetto sugli sconfinamenti del soggetto, la corporalità e la rappresentazione nella convergenza di corpo, arte e tecnologia. In seguito racconterò del progetto **Meta-corpo - meta-morfologie**, che fa parte di *Frontier Bodies*, per poi entrare nelle implicazioni discorsive del progetto e il legame con queer, post-queer e postumano.

Meta-corpo è un progetto di produzione di software e hardware per l'implementazione di una serie di installazioni e performance interattive nella convergenza di arti visuali, musica, danza, architettura e scrittura. Il progetto è diviso in fasi che si svolgeranno indipendentemente in un minimo di tre anni.

Il progetto comprende: lo sviluppo di un sistema senza fili di sensori e dispositivi di biofeedback per la trasmissione di diversi parametri del movimento ed altre informazioni del corpo. Sviluppo di un sistema di visione artificiale per la cattura del movimento di più di un corpo

attraverso telecamere in uno spazio non calibrato, senza marcatori; il movimento sarà riportato in tempo reale in uno spazio virtuale tridimensionale dove verrà analizzato. Lo sviluppo di un sistema di analisi in tempo reale di tutte le informazioni del corpo tratte dal sistema di visione artificiale, i sensori e i dispositivi di biofeedback in termini di semantiche del corpo. Sviluppo dell'interazione con ambienti virtuali immersi in architettura generativa. Sviluppo di un sistema di comunicazione in rete per una serie di installazioni immersive in cui i corpi in un'installazione saranno in interazione tra di loro e con altri corpi in altre installazioni così come con il loro ambiente virtuale. I corpi avranno dei dispositivi per recepire sensazione fisiche (attraverso sottili scariche elettriche). Ogni gruppo di installazioni connesse in rete, insieme ai corpi con cui interagiscono, formano un meta-corpo.

L'ambiente immersivo sarà composto di strutture virtuali tridimensionali generate in tempo reale attraverso l'interazione corporea, intese come proiezione visuale e sonora del corpo, in queste strutture di *architettura generativa* si sovrappongono immagini di video e di testi così come un paesaggio sonoro multicanale in cui il suono stesso si muove nello spazio in relazione ai corpi e alle strutture di architettura generativa conformando un paesaggio visuale e sonoro in trasformazione permanente nella frontiera dell'astrazione.

La materia prima delle immagini di video, i testi e i suoni saranno tratti da una web prodotta appositamente per il progetto che però si può intendere come progetto indipendente di net-art: la *web-reverso* composta da un ampio spettro di dati sulla censura implicita e di mappature delle reti di contaminazioni culturali della nostra globalizzazione: meccanismi alla base dei sistemi egemonici di controllo. Dati quindi sull'architettura del corpo: una grande *Matrix* di informazioni visuali, testuali, sonore... Mappature multidimensionali delle architetture del corpo, delle reti di potere implicito, modelli ipertestuali multidirezionali nei loro parametri spazio-temporali delle contaminazioni, delle loro genealogie e gerarchie mutanti. L'interazione del corpo processerà le immagine e i suoni in modo di creare a partire di loro paesaggi nella frontiera dell'astrazione, nuovi significanti aperti e instabili, come un virus che muta l'altro virus nelle reti di comunicazione.

Il progetto propone un sistema di *bodynet* in cui la comunicazione si svolge in uno spazio ibrido di linguaggi ed interazioni, una rete *post-mediatica* di comunicazione. Il risultato sarà uno strumento di amplificazione elettronica del corpo con una piattaforma di software che permetterà di programmare ogni sistema ad ogni usuario partendo dalla base, un sistema di comunicazioni in cui ogni comunità ed ogni usuario può definire i suoi linguaggi, i loro corpi, in contrasto coi sistemi uniformati di comunicazione mediatica. Il progetto è inizialmente circoscritto all'arte elettronica però le sue implicazioni più ampie sono nel riguardo della produzione di nuovi sistemi e linguaggi di comunicazione, applicazioni nell'architettura avanzata, applicazioni nella medicina,

nell'educazione, etc. Il progetto è aperto ed imprevedibile nel suo contenuto globale, i suoi sconfinamenti e forme di collaborazione ed è inteso come laboratorio di ricerca e produzione sui soggetti proposti a continuazione.

Il progetto cerca di articolare relazioni tra tecnologie di controllo/resistenza e pratiche trasversali di significazione. Propongo che c'è bisogno di un discorso transdisciplinare di pratiche di significazione per tentare di capire la complessità dei processi culturali. I discorsi critici contemporanei hanno generalmente escluso tutta una serie di pratiche di significazione riducendo questa ad un processo piatto di significazione testuale. Cercherò di fare una prima proposta di rilettura di certi discorsi di Foucault e Butler, tra altri, in un contesto diverso e propongo anche che il possibile fallimento e comunque le limitazioni dei discorsi precedenti erano legate alla loro unidimensionalità testuale. Il nuovo approccio ci rivolge finalmente ad una riproposta della tecnologia nel rapporto della censura implicita e della corporalità riportandoci a nuovi contesti meta-discorsivi e meta-morfologici per la produzione di nuovi paradigmi e forme di resistenza nel contesto di un progetto di democrazia radicale e di contestazione delle forme di egemonia.

Meta-corpo

Meta-corpo significa:

-----Il corpo amplificato, il corpo postumano, il cyborg, le cui forme, i cui limiti e capacità sono imprevedibili: il corpo come strumento elettronico/organico, come hyperstrumento. Questo concetto di strumento sarà importante per capire la relazione tra il corpo ed i processi attraverso cui è significato.

-----Il corpo come processo di significazione che si svolge in una complessa trama di linguaggi e forme di rappresentazione (visuali, testuali, sonore, gestuali, spaziali, etc...). Il numero di sistemi morfologici attraverso cui è significato il corpo, il soggetto e la realtà non è definibile in termini assoluti poiché la divisione disciplinare tra di loro è in processo di trasformazione permanente ed anche relativa ai contesti culturali temporali e spaziali. Il corpo non deve quindi essere analizzato soltanto come un testo, il che riporta una visione unidimensionale e piatta, bensì come processo multidimensionale di significazione. Il progetto propone riconsiderare la corporalità all'interno di un complesso incrocio transdisciplinare di pratiche di significazione.

-----Il corpo-Frontiera, il corpo che eccede il discorso diventando una zona da cui riarticolare le forme di rappresentazione, l'aldifuori costitutivo del discorso.

-----Il corpo come sinonimo di tutta materia e della realtà oggettiva, quindi del discorso, che porta in sé il rovescio del non corpo, il corpo di frontiera, l'anti-corpo.

Meta-corpo è articolato sul concetto di frontiera, che è applicato in una diversità di contesti relazionati tra di loro. Il concetto attuale di frontiera è una struttura della società postcoloniale e si articola in relazione al discorso fallogocentrico: le frontiere servono ad articolare tutte le strutture del sistema e le loro esclusioni.

“For there is an “outside” to what is constructed by discourse, but this is not an absolute “outside”, an ontological thereness that exceeds or counters the boundaries of discourse; as a constitutive “outside”, it is that which can only be thought –when it can- in relation to that discourse, at and as its most tenuous borders.”

Judith Butler, Bodies that Matter, Routledge, New York 1993, tr. it. Corpi che contano, Milano, Feltrinelli.

Le frontiere sono anche scure ed oscilante zone di margine in cui le possibilità di in-corporazione (*embodiment*), quindi di significazione del corpo e della realtà, sono riarticolate. Sono anche terre di nessuno, deserti o paesaggi senza nomi, pieni di successi. Le frontiere sono siti discorsivi da cui risignificare il processo di costruzione della realtà, un processo basato sulla costruzione del soggetto, un soggetto che si costituisce come corpo, quindi creando una base oggettiva per se stesso.

Frontiere del “corpo”

La frontiera del corpo “materiale” viene messa in dubbio in questo progetto attraverso l'amplificazione elettronica ed i sistemi di Bodynet, come nei lavori ormai classici di Stelarc ed altri artisti. Si mette anche a fuoco la frontiera tra il corpo materiale ed il corpo virtuale, dove il virtuale può rappresentare anche il corpo *morfologico*, il corpo come processo di significazione. I dati fisici del corpo interagiscono con i sistemi immersivi così come con altri corpi fisici attraverso la rete, il virtuale è portatore di sensazione fisiche ed i “nervi” del computer con i loro sistemi di trasferimento e processamento dell'informazione diventano corpo fisico e virtuale nello stesso tempo. Le frontiere tra i corpi connessi in rete sono anche instabili, nel trasferimento di sensazioni tra di loro e di diverse interazioni con gli ambienti virtuali, il sistema diventa una sorta di cybersex estremamente sottile, nella frontiera con discipline artistiche ed altre forme di comunicazione, socializzazione, meditazione, etc. Oppure siamo al di là del sesso nella *Meta-sessualità*.

Frontiere disciplinari

La specificità di questo progetto si definisce nella convergenza di una serie di discipline artistiche e di scrittura che sono al centro della tradizione egemone di occidente per quanto riguarda la musica, la danza, l'architettura, la scrittura e le arti visuali, quindi non si tratta di tradizioni di cultura popolare, anche se, in particolare nell'ambito dell'arte elettronico, si producono delle ibridazioni spesso interessanti tra popolare e "colto".

Lo sviluppo dei linguaggi musicali, visuali, della scrittura, l'architettura e la danza nella tradizione egemone in Europa e gli Stati Uniti nel novecento ha prodotto una apertura estrema di linguaggi, nel processo di sperimentazione formale ed è questo senso di apertura morfologica, verso altri linguaggi, verso altre discipline, e delle stesse grammatiche, che permetterà di stabilire relazioni nuove tra di loro portando così più in là, ed in un nuovo orizzonte la strada di apertura che era cominciata.

In questo progetto le diverse discipline vanno messe in relazioni tra di loro in modo di pensare una attraverso le strutture e parametri dell'altra. Questo è possibile perché le frontiere tra i linguaggi non sono ferme, c'è sempre quel corpo che eccede gli atti di linguaggio e che diventa frontiera comune tra di loro nelle sinestesie e le associazioni. Cosa può succedere quando il linguaggio coreografico è articolato attraverso i concetti della scrittura musicale o dell'architettura, ad esempio? Le ibridazioni disciplinari possibili producono un campo di significanti aperti dove i limiti di un linguaggio colla corporalità e con altri linguaggi vanno messi in questione. Qual'è la relazione tra i diversi linguaggi e la corporalità? Che relazione c'è tra i diversi linguaggi? Come si possono ristrutturare i linguaggi in un contesto ibrido di relazioni in cui le frontiere si spostano o non ci sono più? La sinestesia è un punto di frontiera sensoriale, quindi corporale, e le associazioni che si possono fare partendo da questo punto vanno al di là delle grammatiche, interagendo su quel eccesso del corpo di cui parla Butler in *Excitable Speech*. Se la divisione disciplinare delle arti è articolata su un taglio discorsivo del corpo e dei modelli di capacità sensoriali ben definite tra di loro si potrebbe anche fare lo stesso analisi delle capacità intermedie dove la divisione tra i sensi è messa in questione ed è l'associazione tra di loro che conta; questo riporta una trasformazione del corpo stesso.

Farò un breve esempio intorno al linguaggio musicale, la stessa genealogia si dovrebbe fare però nel riguardo delle altre discipline, per cui non abbiamo qui lo spazio. Le strutture del linguaggio musicale sono diverse di quelle del linguaggio verbale, coreografico o dell'immagine in movimento, il film astratto, per un fatto relativo a la costruzione disciplinare ed alle *tecnologie* non

per un fatto strutturale. Propongo anche che le strutture del linguaggio musicale, che ha strutture grammaticale, come il linguaggio verbale, strutture formale, come l'architettura, ed altre che li sono proprie, a una capacità di apertura molto più estrema di quella del linguaggio verbale, è basato su significanti più aperti. Il concetto di suono musicale si è aperto nel novecento a tutte le possibilità non soltanto dei parametri del suono ma anche della loro relazione collo spazio, il suono come spazio, e del contesto performativo. Però se il linguaggio musicale può fare riferimento a "tutti i suoni possibili" ci vuole chiedere sui parametri che circoscrivono quel universo sonoro che sembra così illimitato e sulle rappresentazione del suono stesso. Che linguaggi di frontiera possono sorgere in questo processo? Che relazione c'è tra linguaggio musicale e architettura del corpo? Che tipo di corpo rappresenta il suono? Non è un corpo fluido ed immateriale fatto da tempi e strati diversi? Che forme di apertura delle strutture si sono prodotte nella musica contemporanea? E invece il discorso della scrittura musicale è rimasto per la più parte estremamente essenzialista (eccezione fatta per Cage e pochi altri). Quante associazioni si sono insinuate tra le discipline nel novecento ed anche prima senza però che ci fossero le tecnologie adatte a sviluppare certi concetti? La contaminazione di un linguaggio attraverso le strutture di un altro in un contesto interattivo e transdisciplinare produce delle ibridazioni imprevedibili ed un campo di significanti aperti in cui si gioca con le associazioni tra le discipline convergenti. L'ibridazione disciplinare produce un'ibridazione morfologica. Le macro/micro vibrazioni del cosmo di Stockhausen diventano le membrane di un soggetto politico in costruzione.

Il performativo si basa, secondo Derrida, sulla citazione. Che operazioni di citazione ibrida si producono in questi processi? Non riguardano soltanto la posizione di enunciazione, ma diverse forme di contaminazione delle grammatiche, dei parametri del linguaggio.

Il progetto ripropone la relazione tra scrittura ed improvvisazione: la scrittura ed anche la performance come processo di sedimentazione di atti di improvvisazione, atti di linguaggio. L'improvvisazione è alla base del processo di sperimentazione: stiamo creando un nuovo strumento, prima bisogna accordarlo, e prima ancora costruirlo. Le relazioni che si stabiliscono tra tutti gli elementi: i dati del corpo, la produzione di suono, di immagine, di sensazioni per altri corpi, sono programmabili, e vanno via via definite nel processo di accordare e costruire lo strumento, infatti il processo non finisce mai. Se si programma una forma di interazione tra suono e gesto, ad esempio, allora il gesto è costretto a quell'interazione e si produce un certo linguaggio corporale, mediatizzato esplicitamente per lo strumento, come il linguaggio corporale è mediatizzato implicitamente nelle coreografie quotidiane. La sedimentazione di questi rituali improvvisatori producono forme di scrittura e danno forma allo strumento. Il gesto è suono, è il punto intermedio che conta, la frontiera disciplinare diventa spazio ibrido e punto di partenza.

È interessante osservare le relazioni diverse e sottili della corporalità con i diversi tipi di linguaggio: la musica, l'immagine, il linguaggio verbale, lo stesso linguaggio gestuale del corpo... e quindi interessante osservare come quel corpo che i linguaggi hanno in comune diventa una frontiera instabile per molteplici traduzioni, per nuovi processi di sedimentazione, per linguaggi di frontiera. Se tutta comunicazione è un atto di traduzione meta-corpo può essere inteso come un complesso sistema di traduzione tra corpi, discipline, linguaggi diversi, dove traduzione è sinonimo di ibridazione, di comunicazione, di contaminazione, di significazione. Il corpo è meta-forico nella sinestesia.

Sento una vibrazione di apertura all'interno del braccio destro, un'energia che s'espande, intorno a me si apre uno spazio infinito, texture (*textures*) mi trapassano per poi diventare piani trasparenti di luce, che si incollano all'interno di me, poi cado, l'energia mi contrae lo spazio si chiude, il suono è diventato spazio aggressivo e secco, sento il peso del corpo per terra che si espande e lo spazio si riapre, l'energia fluisce in delle forme che si trasformano come nuvole incandescenti, e il piede si sdraia nell'infinito, si proietta in una linea fina di azzurro vibrante, una risonanza nel vuoto, e la risonanza percorre tutti i membri, si contraggono, ed esplodono, sento poi le vibrazioni sulla pelle nell'avanbraccio che lo fanno girare in un senso di apertura, seguo quel filo vibrante che mi porta in su e mi chiudo ancora, i membri sono portati verso fuori, proiettati lontano dal corpo, ognuno a una sua risonanza un suo ritmo potente, il corpo si sbrana si apre ancora e rimane sospeso, sento un peso su di me, risonanza pesante da cui escono scintille di suoni acuti, i piani di luce sono più scuri, c'è la mano che si chiude e dal buio nasce un altro piano appena visibile, una membrana elementare nello spazio... pure quella membrana è diventata il membro fluorescente di un corpo che si muove, però quale corpo? Risuona in tremoli evanescenti prima di fluire e lo seguo ed ora sento che il mio movimento, l'addome contratto, fa diventare quel fluido ancora un altro corpo, un paesaggio, sconosciuto, ed ora sento di nuovo quel peso e le vibrazioni sulla schiena, un altro corpo gioca col mio peso, oppure non, risalgo ed il piede destro mi proietta, le parole frammentate di un poema si espandono finché rimane soltanto la vibrazione selvaggia di una vocale che non è più tale, uno spazio brillante che mi percorre, lo sento sulla pelle ma anche dentro, ancora questa sensazione che parte dalla mano e continua, mi percorre e mi butta, la gioia mi contrae ed il silenzio mi assorbe infinito, verso l'interno, sono quella forma diffusa di rosso che si contrae nello spazio prima di assorbire il suono, di saltare in una cascata di vibrazioni, un ginocchio che ride e si sbrana prestissimo come una corrente, un bacio di molecole, un fluido che mi penetra, mi annega, mi confonde, un abbraccio che trasporta quella vibrazione del colore fuori, lontano, sparisce e rientra. I gemiti di angoscia crollano, sulla mia sabbia, spaccano le mie rocce ed ancora fluisco, attraverso di

me, stelle che esplodono, soli che nascono, la gravidanza mi concentra...tu entri, vibrazione azzurra, nel mio braccio, spacchi i miei canali, poi silenzio, le tue onde vanno avanti in cerchi, mi hai sfondato, e risali...

Frontiere della rappresentazione - Morfogenesis

Se la materialità/corporalità è un effetto dell'articolazione di una realtà oggettiva e strutturata che corrisponde al fallogocentrismo la rappresentazione "di frontiera" sfida il concetto di corpo proponendo al suo posto un concetto di processo e fluido.

Lo sguardo fallogocentrico, che articola il linguaggio visuale dei media, è uno strumento di contaminazione che significa la realtà materiale intorno a noi, quello sguardo oggettivizzante senza di cui il logos e le sue strutture non sarebbe possibile, quello sguardo rigetta altri sguardi non così strutturati, gli sguardi che agiscono sulla frontiera della rappresentazione, gli sguardi che mettono in dubbio se quello che stiamo vedendo è "veramente" un corpo.

La trasformazione "materiale" del corpo, come proposta da Stelarc o dal Cyberfemminismo, non esiste finché è individuata dal discorso, quindi rappresentata, e la sua esistenza sarà legata a quella rappresentazione, è quindi anche quella una trasformazione "immateriale", perché il discorso tradizionale del postumano rimane chiuso in un senso di materialità che appartiene ad *una* forma di rappresentazione precisa, non è cosciente delle meta-morfologie del corpo, non è cosciente dei limiti della materia nel riguardo della rappresentazione, da la materia per scontata e quindi assume lo sguardo fallogocentrico.

La trasformazione del corpo è possibile senza una trasformazione "materiale": una trasformazione della rappresentazione visuale (ad esempio) riporterà una trasformazione del corpo stesso per quanto il corpo è significato attraverso la rappresentazione. Sembra così di contrapporsi una possibilità di trasformazione materiale che produce nuove rappresentazione ad una possibilità di trasformazione della rappresentazione che ha come effetto una trasformazione della materia... infine sono fronte e rovescio di uno e lo stesso processo però il secondo è più libero dell'imposizione oggettivizzante della materia. Interessanti per Meta-corpo sono quei processi in cui il corpo si rappresenta talmente nella frontiera dell'intelligibilità che a un certo punto sorge la domanda: È questo un corpo? ... Benvenuti siano gli Anti-corpi.

"The body does not merely act in accordance with certain regularized or ritualized practices; it is this sedimented ritual activity... The body, however, is not simply the sedimentation of speech acts by which it has been constituted. If that constitution fails, a resistance meets interpellation at the moment it exerts its

demand; then something exceeds the interpellation, and this excess is lived as the outside of intelligibility. This becomes clear in the way the body rhetorically exceeds the speech act it also performs.”

Judith Butler, “Implicit Censorship and Discursive Agency” *Excitable Speech*, Routledge, New York 1995

Le frontiere di ogni linguaggio sono molteplici: delle sue stesse regole, colla corporalità, con altri linguaggi... il corpo come eccesso del linguaggio diventa il sito da cui stabilire relazioni insospettabili tra diverse discipline le cui frontiere sono prodotte nell corpo stesso. I linguaggi, le diverse forme di scrittura come sedimentazione di atti di linguaggi, la relazione della corporalità con questi linguaggi intesa come al di fuori costitutivo e quindi come frontiera, vanno rimesse a fuoco in un contesto transdisciplinare. Il corpo ed i nuovi rituali di significazione di se stesso produce delle sedimentazioni imprevedibili.

I discorsi queer, post-queer, postumano, sono discorsi non soltanto unidimensionali per quanto riducono il corpo ad un unico processo testuale ma anche circoscritti ad un'unica forma di rappresentazione (fallogocentrica, oggettiva) che permette le operazione parodiche su un corpo ben definito, il campo di apertura dei significa(n)ti e quindi molto stretto. E così che anche il post-porn e di solito circoscritto a queste narrative del corpo senza andare al di là del corpo, al di là del sesso...

Meta-corpo fa una rilettura dell'astrazione come frontiera del linguaggio, non soltanto visuale. Le fotografie aggiunte sono un esempio di proporre non-corpi, quasi -corpi, anti-corpi nella frontiera dell'astrazione. Se siamo da questa parte della frontiera non si esce dalle morfologie esistenti anche se si può giocare con loro. Se siamo troppo dall'altra parte della frontiera allora siamo inintelligibili. Però se cerchiamo un punto intermedio di gioco, quel punto inquietante in cui le cose cominciano a non essere tale però ancora li si può riconoscere in qualche misura, allora il gioco morfologico diventa molto ricco, addirittura la parodia può uscire senza essere invocata di qua e di là, traslazioni, reiterazioni... tutti i ricorsi di una meta-poesia ed ancora altri che non esistevano, che ormai cominciano a definirsi nella frontiera, però soprattutto paesaggi senza nomi. È così ad esempio che una frammentazione della rappresentazione del corpo può proporre un gioco di paesaggi in cui non si è mai sicuro di quell' che si vede, potrebbe essere un'ascella come il collo, la schiena o il addome, o chi sa cosa, una roccia, sabbia e acqua, elementi sconosciuti...corpi, fluidi, anti-corpi... la democratizzazione radicale dei corpi mette in dubbio anche le frontiere. L'astrazione non occupa mai una zona fissa: è il rovescio della *concrezione* cioè... del corpo, e si sposta insieme a lui. Il gioco colla frontiera diventa un gioco strategico, nel processo di riferirsi in modo più o meno concreto a significanti concreti, ai “corpi”. La rappresentazione diventa un *processo*, di concrezione, di materializzazione, o di de-materializzazione.

Prendiamo una rappresentazione nuova, di frontiera, possiamo darli un nome e definirla come corpo oppure lasciarla fluire. La materia esce fuori così come un qualcosa di talmente incerto... un suono incerto, un gesto incerto, uno spazio incerto... ci sono tante forme di incertezza...

Il linguaggio di frontiera è una zona di rischio nel confine dell'intelligibilità in cui possono parlare anche quelli che erano esclusi dal linguaggio, del logos, quelli esclusi della vita discorsiva. Come va rappresentato "l'interno" del corpo, i flussi di energia e di significazione, i silenzi e le incertezze, il "corpo soggettivo"? È un fluido, contaminante forse. I corpi di frontiera sono corpi incerti, corpi fluidi che possono verificarsi come corpi oppure rimanere nella frontiera, ed anche cadere fuori, nell'intelligibilità, sono corpi a rischio.

Altre frontiere

I corpi queer, i corpi postcoloniali, sono tutti corpi di frontiera. Ci vorrebbe una genealogia della frontiera per capire le sue implicazioni nell'architettura dei discorsi, delle culture, dei corpi, delle egemonie.... Sarebbe comunque impossibile tentare di descrivere tutti i tipi di frontiera che ci sono... le realtà sono troppo complesse e troppo diverse... Non si può produrre un paradigma definitivo per l'articolazione delle realtà. Se c'è "un'essenza" della realtà è il suo dinamismo imprevedibile, ed anche quel concetto sarà legato al nostro discorso, il nostro pensiero qui ed oggi. Però possiamo produrre paradigmi coscienti del loro senso di apertura e transito, di differenza e futuro.

Tecnologie del corpo e censura implicita – Il corpo dei media

*"What must remain unspeakable for contemporary regimes of discourse to continue to exercise their power?... To become a subject means to be subjected to a set of implicit and explicit norms that govern the kind of speech that will be legible as the speech of a subject... Understood as foreclosure, censorship produces discursive regimes through the production of the unspeakable... A subject who speaks at the **border** of the speakable runs the risk of redrawing the distinction between what is and is not speakable, the risk of being cast out into the unspeakable.... there is no opposition to the lines drawn by foreclosure except through the redrawing of those very lines.*

...The task, it seems, is to compel the terms of modernity" to embrace those they have traditionally excluded... This is not a simple assimilation and accomodation of what has been excluded into existing terms, but rather the admission of a sense of difference and futurity into modernity that establishes for that time an unknown future... one in which the key terms of its operation cannot be secured in advance, one that assumes a futural form of politics that cannot be fully anticipated: and this will be a politics of both hope and anxiety, what Foucault termed "a politics of discomfort".

Judith Butler, "Implicit Censorship and discursive Agency".

La tecnologia è un insieme di meccanismi che a priori non sono né liberatori né oppressori, è però chiaro che la tecnologia è più che altro al servizio dei sistemi egemoni e ci vuole capire tutte le

implicazioni della tecnologia come processo di produzione delle frontiere, delle realtà, delle identità, in modo di poter articolare apparati di resistenza che hanno in considerazione le strutture rilevanti di quei meccanismi, che sono spesso le più nascoste: quelle che riguardano la censura implicita. Se la censura implicita fa parte di una certa forma di significazione, propongo che gli altri meccanismi più superficiali, i meccanismi di manipolazione dell'informazione ad esempio, possono esistere soltanto sulla base della censura implicita. Se un progetto di società radicalmente democratica si vuole basare su dei sistemi di significazione più aperti, non costretti a la circoscrizione discorsiva della censura implicita che noi conosciamo, sarebbe da farsi la domanda: Che relazione c'è tra tecnologia e morfologie del soggetto, tra tecnologia e linguaggi di comunicazione / significazione?

La tecnologia è una grande industria dei corpi... ci vuole ancora un'altra genealogia della tecnologia per capire la maniera in cui noi siamo costruiti, in cui il nostro corpo è prodotto, "industrialmente" attraverso un insieme di tecnologie molto complesso. La tecnologia si riproduce sugli schemi di certe forme di rappresentazione: così l'industria dell'intelligenza artificiale costruisce modelli basati, spesso, su rappresentazioni essenzialisti dell'"intelligenza umana". Quell'assunzione che esiste nella base dei discorsi scientifici egemoni è il contingente di censura implicita che riproduce le nostre realtà. Come produrre delle tecnologie che non sono basate su quei presupposti, tecnologie che non circoscrivono il corpo ed il soggetto all'interno di un sistema chiuso, ma che aprono il campo di significanti?

Il computer colle sue interfacce ed i programmi concepiti per l'industria ed il monopolio, la TV e le sue rappresentazione sono bracci che circoscrivono le forme di interazione corporale, di comunicazione, di rappresentazione. La democratizzazione dei mezzi passa per una ristrutturazione dei sistemi, delle interfacce, delle forme di rappresentazione, dei meccanismi su cui vive l'industria: la pubblicità – il logo(s) – il commercio globale... e dietro di loro c'è sempre la censura implicita che riproduce le infra-strutture di tutte le manipolazioni: le categorie, le rappresentazioni, i corpi.

Ci vuole capire questi meccanismi per poter decostruire quei altri, più espliciti pero anche loro nascosti, tutte le strutture di potere implicito del sistema globale neoliberale, tutte le strategie politiche che danno forma al nostro mondo senza che quasi nessuno se ne accorge: le rete mediatiche sono un grande virus di contaminazione globale che si impone, nel nostro selvaggio liberalismo, attraverso una censura più implicita e più devastante di quella dei sistemi totalitari del passato.

C'è sempre il rischio di semplificare gli schemi di potere nel riguardo di paradigmi esistenti. Gli strati di potere che interagiscono nelle rete globale della lotta per l'egemonia sono talmente complessi, le stratificazioni e ramificazioni sono talmente diverse ed imbricate tra di loro che ci

vuole degli schemi nuovi per rappresentarle: non basta più l'idea di una rete di nodi di potere... ci vuole nuove forme di rappresentazione per nuovi paradigmi di un universo multidimensionale.

Infine c'è anche la domanda su come opporre resistenza a questi universi di potere ripiegati in tante dimensioni? Come farlo senza essere assorbito dal sistema, ed anche senza essere rilegato ad una molecola nel vuoto? Come contaminare le strutture del sistema in modo letale? Che tipo di virus ci vuole? Che forme di resistenza multidirezionale si possono articolare nell'incrocio tra rappresentazioni e tecnologie?

La possibilità di produrre dei sistemi di comunicazione e dei linguaggi aperti, non uniformati, sarebbe un primo passo verso un sistema radicalmente democratico, o quando meno verso una forma di resistenza che abbia in considerazione le strutture più nascoste della tecnologia.

Propongo che le nostre forme di controllo non potrebbero sopravvivere a certe forme di rappresentazione e significazione: quella basata su dei significanti aperti e mutanti, quelle che portano in sé quel senso di differenza e rischio, che non possono diventare moda. I sistemi di comunicazione sono legati a certe forme di significazione. L'utopia della democrazia radicale porta in sé quel desiderio dei significanti aperti ed imprevedibili, significanti che portano con sé il rischio e la resistenza permanente.

Il paradosso sulla democrazia radicale è che i mezzi più democraticamente accessibili ad un numero più grande di soggetti sono al servizio delle tecnologie di controllo e le loro forme di rappresentazione. Invece un sistema come questo è costoso ed accessibile a pochissimi. Sarebbe quindi da ritrovare anche il senso dell'utopia? Ci sono ancora tanti altri punti per problematizzare questo progetto... Come proporre dei linguaggi di frontiera in un mondo in cui ne abbiamo bisogno di informazione oggettiva più che mai, quando gli Stati Uniti e gli interessi economici manipolano tutta l'informazione?... Facciamo pure la guerriglia ai media, decostruendo però la loro architettura, il loro corpo. Facciamo diventare quest'incrocio transdisciplinare un incrocio di spazi, di "bodies of knowledge", procediamo a la contaminazione... La resistenza ci vuole ora... la democrazia radicale è ancora un'utopia. Come andare verso una *Paideia*, una meta-educazione di soggetti e corpi le cui parametri non sono fissi ed il cui senso di apertura resiste le strumentalizzazioni del potere?

La frontiera – dell'intelligibilità – ci riporta ad un senso di follia necessaria che mette in questione ancora tutti quei discorsi normativi che riproducono la censura implicita. La necessità di produrre nuovi paradigmi e la velocità con cui "scadono" i paradigmi che cinque anni fa sembravano adatti a la nostra complessità e relazionata ai cambiamenti tecnologici e le rimappature constatate delle contaminazioni, ripiegate ogni volta in più dimensioni. Le trasformazioni morfologiche sono un contesto possibile per la produzione di nuovi paradigmi. Paradigmi che possono portare in sé le contraddizioni e le impossibilità... L'arte va così ripensata come laboratorio

del soggetto, come tecnologia, e la tecnologia come arte. Questo è il progetto di un progetto... un processo permanente di riflessività in un incrocio instabile, un progetto anche lui imprevedibile. Tekhnè ci riporta così a quella visione Nietzscheana della vita come esperienza artistica radicale, nello stesso tempo estetica e politica.

La specificità del progetto è radicale nel senso in è legata a me... il *mio* corpo, quello ricercato, quello adatto a la mia specificità, alla mia esperienza di frontiera, al mio inadattamento al sistema, alla mia genealogia, al mio bisogno di definire il mio sguardo, alle mie sensazioni corporali, i miei micro- linguaggi inesplorati a cui non voglio nemmeno dare un nome definitivo. Che ognuno diventi l'artefice ed artista del suo corpo e dei suoi linguaggi!

Meta-morfologie

La rimessa in contesto dei linguaggi in un senso di apertura delle frontiere fa diventare questo progetto un laboratorio meta-linguistico e meta-semiotico per lo studio di meta-scritture e meta-performance, o, come l'ha chiamata Claudia Giannetti, metaformance. La performatività va così rimessa in considerazione non a effetti della parodia ma di una ibridazione meta-linguistica, meta-morfologica, attraverso delle pratiche meta-artistiche.

La messa in dubbio delle frontiere disciplinare, anche quelle tra popolare e colto, tra autore, opera, pubblico, spazio, scrittura e performance, tra spazi e discipline culturali ed infine, tra corpo, arte, tecnologia e politica fa parte di un'unico processo di ibridazione e contra-contaminazione.

Cosa vuol dire la ripresa del "meta-"? Non deve significare altro che un senso trasversale di confronto, e non una volontà di varcare *tutte* le possibilità il che oltre ad essere impossibile ci riporterebbe ad una vecchia forma di imperialismo. Meta-corpo, come proposta meta-costruttivista non propone un'ontologia del soggetto ma uno spazio di riarticolazione delle soggettività, della realtà, strumenti per un futuro imprevedibile –altrimenti come si potrebbe fare l'ontologia di un soggetto mutante? Però l'apertura dei linguaggi, i meta-linguaggi, non sono intesi in un senso assoluto: e una proposta relativista, non nichilista, una proposta basata sui punti di partenza e le genealogie. Forse sarebbe meglio parlare di *Proto-...* Proto-linguaggi, proto-corpo... oppure semplicemente anti-corpo.

Anti-corpi

L'egemonia neoliberale è fondata su dei meccanismi di contaminazione (soprattutto mediatici) basati sulla censura implicita. L'anti-corpo sarebbe quel corpo di frontiera che contamina le rete mediatiche di contaminazione, quelle rete globali della censura implicita. Meta-corpo non è un corpo-città, non è megalopoli, è fatto da nodi diversi, da rete di resistenza ognuna di cui produce sistemi specifici il cui senso di frontiera è anche il punto possibile di comunicazione e di contaminazione. Il *Fluido* è quel anticorpo che può infiltrarsi nei meccanismi dell'industria dei corpi.

L'anti-corpo agisce su ogni tipo di frontiera. Apre le fessure delle nostre architetture ovunque, un punto di fuga in altre dimensioni, una mutazione dello spazio.

Il corpo eccede il suo discorso producendo mutazioni dei linguaggi, nuove grammatiche del corpo, che permettono di stabilire relazioni aperte colle altre grammatiche possibili, associazioni nuove, aperte ed imprevedibili. Una corrente di frammentazione e collage, di reiterazione e mutazione elettronica in *morphing* permanente. Un corpo indeterminato, anticorpo che contamina sensazioni e flussi di energia, spazi del corpo silenziato, paesaggi interiori che si espandono e contraggono nei loro strati di significazione. Un corpo che agisce nella frontiera dell'intelligibilità, a rischio di cadere fuori... nell'inpronunciabile.

Jaime del Val, Madrid 1974, studia musica (composizione e pianoforte) e filosofia a Londra fino a 1997. Si trasferisce poi per tre anni a Firenze dove sviluppa la sua attività come pittore ed incisore e studia architettura all'università, esponendo in gallerie di Spagna, Italia ed Austria. Studia dal 1998 anche danza contemporanea a Madrid e Firenze ed inizia nel 2000 a lavorare colla fotografia, il video e mezzi elettronici. È coinvolto dal 1997 coi movimenti gay-lesbici in Spagna e fonda nell'1998 la *Rivista Reverso*, di studi queer, parte di un progetto più ampio nei confini della scrittura, la musica, la danza, l'architettura, le arti visuali e diversi discorsi della teoria critica e delle pratiche politiche. La *Sequenza I*, per corpo postumano, prima fase di *Frontier Bodies*, realizzata in collaborazione col CDMC, si è presentata diverse volte al Museo di Arte Reina Sofia di Madrid. Altre informazioni e ulteriori aggiornamenti riguardo progetto sono reperibili sul sito web <www.reverso.org>

Federica Frabetti

QueerCyborg_Meets_RobotFetish. Nuovi temi di studio contra-sessuale

Introduzione

Nel mio intervento vorrei sviluppare alcuni problemi, che nel *Manifesto contra-sessuale* Beatriz Preciado lascia aperti, legati al rapporto corpo/macchina, e alla sessualizzazione/erotizzazione di questo rapporto.

A questo scopo, cercherò di forzare *incautamente* il *Manifesto* oltre i suoi stessi confini, proponendo alcuni temi di indagine che potrebbero diventare oggetto di futuri studi contra-sessuali (accanto a quelli già immaginati da Preciado, come il dildo che gode o il corpo transessuale). I temi che intendo suggerire riguardano alcune possibili prospettive queer sulla tecnologia (soprattutto sulla tecnologia informatica): una rilettura queer del tecnofeticismo, un'indagine sul lavoro di Alan Turing, alcuni interrogativi sulla riappropriazione in contesto neoliberista delle teorie del cyborg, osservazioni sparse sull'erotizzazione delle tecnologie.

Subito dopo metterò in evidenza i problemi su cui il *Manifesto contra-sessuale* ci invita a riflettere, relativamente non solo al rapporto tra organico e inorganico, ma soprattutto tra fisico e non-fisico – rapporto quest'ultimo da cui a mio parere la nostra concezione della tecnologia non può prescindere – e ne suggerirò alcuni possibili sviluppi.

Propongo innanzi tutto di prestare attenzione al fatto che il *Manifesto* si affida a un punto di vista “metacostruzionista”, come risposta ai problemi sollevati dal binarismo modernista essenzialismo/costruzionismo. La mia ipotesi è che il punto di vista “metacostruzionista”, dal quale possiamo ripensare corpi e tecnologie in fase post-identitaria, sia più complesso di quanto il *Manifesto* lasci intendere, e che per individuarne le potenzialità critiche sia necessaria un'analisi più approfondita sia sul piano tecnoscientifico sia su quello politico.

D'altra parte mi sembra importante che Preciado riesca a immaginare uno studio della tecnologia in funzione anti-essenzialista. Lo studio degli strumenti sessuali è prioritario nel *Manifesto* perché ha lo scopo di denaturalizzare il corpo e la sessualità: lo studio delle tecnologie può così diventare anche una forma di resistenza alla eteronormatività, uno strumento per evidenziare tutto ciò che è costruito e innaturale nella nostra cultura (comprese le nostre interpretazioni della tecnologia).

Il dildo come confine mobile che rimette in questione la possibilità di considerare *ingenuamente* il corpo come contesto proprio della sessualità, il dildo come problematizzazione dei confini erogeni del corpo stesso, è un'importante figurazione della concezione che Preciado ha della tecnologia in generale. Il dildo che gode è metafora per dire che il luogo della sessualità non è fisso nel corpo, non è più nel/il mio corpo, è (se mai) il mio corpo *più* il dildo. La (nostra) sessualità è posizionata in un luogo che non coincide più con i nostri corpi naturali – anche perché non sappiamo più definire i confini dei corpi “naturali”.

La protesi è a sua volta una splendida figurazione contra-sessuale, perché è l'emblema della tecnologia che ricrea una naturalità come mancante, una naturalità rispetto alla quale siamo tutti handicappati. Il problema dello strumento che ricrea (artificiosamente) una mancanza in natura (naturalizzando così l'idea che la tecnologia sopperisca a nostri presunti “bisogni”) è centrale nella concezione tecnologica neocapitalista (sappiamo che le tecnologie rispondono a bisogni ri-creati artificialmente, e che hanno esse stesse dei bisogni, ai quali cercano di conformarci).

È necessaria a questo punto una doppia prospettiva: non è importante soltanto il contributo che gli studi sulla tecnoscienza (e l'epistemologia femminista) danno al pensiero contra-sessuale di Beatriz Preciado, ma anche, viceversa, il contributo che il punto di vista contra-sessuale dà al modo di elaborare le teorie e le pratiche delle/sulle tecnologie.

Preciado (seguendo Haraway) trasforma il nostro rapporto con la tecnologia in uno strumento di resistenza alla norma, in un modo di smascherare tutto ciò che è costruito e innaturale nella nostra cultura (e che tende invece, con trucco estremo e fondamentale, a farsi passare per naturale).

Mentre tradizionalmente l'umano (il maschile, ma anche il corpo in quanto opposto alla macchina) è stato definito come colui che usa strumenti (in opposizione appunto allo strumento, al femminile, alla macchina), Preciado pensa e scrive nell'era che segue alla teoria del cyborg di Haraway – dunque in un'ottica in cui il corpo non si limita a fare uso di strumenti, ma si configura piuttosto un'indistinguibilità tra corpo e strumento (o tra organico e inorganico). In questa ottica, non esiste più, in realtà, il concetto di strumento: le macchine sono attori; il mondo è vivo e ingannatore, *trickster*; ci muoviamo, formulando le nostre strategie di resistenza, all'interno del nostro essere già sempre costruiti da microtecnologie eterosociali.

Non si può più ignorare che l'opposizione cultura/natura è stata decostruita e che il *sex* non è (più) l'ultimo residuo della natura contro il *gender* socio-costruito. Mentre le interpretazioni apocalittiche/positiviste della tecnologia continuano a inseguire la distinzione tra corpo e macchina, Preciado abbraccia la confusione dei confini ipotizzata da Haraway.

È in questa prospettiva che la contra-sessualità prende come proprio tema centrale il rapporto tra tecnologia e corpo. La tecnologia *prende corpo*. La contra-sessualità si occupa della promiscuità

tra tecnologia e corporeità – quindi è pertinente alla contra-sessualità anche lo studio dei robot e dei cyborg.

Queer robot fetish

Propongo di inserire tra i possibili temi di indagine contra-sessuale le pratiche del cosiddetto “robot fetish”.

Può sembrare strana la mia scelta di relazionare il progetto contra-sessuale con qualcosa che si autodenomina “tecnofeticismo sessuale” – soprattutto dal momento che prescindo dalle problematiche psicoanalitiche riguardanti il concetto di feticismo. Tuttavia, il mio intento è analizzare il robot fetish come lifestyle alternativo, per espandere la contrapposizione tra robot e cyborg tracciata nel *Manifesto*.

Esiste, tra le newsgroup di alt.sex che si occupano del fetish, una newsgroup (alt.sex.fetish.robots) dedicata alle persone che provano attrazione sessuale per i robot (dalle macchine non umanoidi agli androidi). Le fantasie correlate sono: essere/diventare automi e/o fare sesso con persone che si comportano da automi (come persone sotto ipnosi).

A un primo sguardo, questa sotto-sottocultura sembra materializzare un trend culturale (e storico) più generale: l’erotizzazione delle macchine.

Che relazione c’è tra la fantasia di fare sesso con un robot e il concetto di cyborg? La fusione di corpo e tecnologia rappresentata dal cyborg travalica il binarismo oppressione/rivoluzione e apre un fascio di opportunità critiche. Qual è il posto del robot fetish in questo scenario? Qual è in generale il posto delle pratiche sessuali tecnofeticistiche in uno scenario queer?

Il sesso con la macchina potrebbe aprire la via a uno scenario di indistinzione tra umano e macchina (forse anche a una dislocazione del piacere simile a quella degli esercizi contra-sessuali).

È molto interessante tematizzare alcune caratteristiche delle fantasie tecnofeticistiche, come il fatto che i/le “technosex fetishist” (autodefinizione formulata dalla newsgroup) trovino erotici i tipi di movimento e i suoni del corpo robotico, l’immobilità (le statue viventi e il museo delle cere fanno parte di questo fetish), la perdita di (auto)controllo e l’essere eterodiretti/e. In alcune fantasie gli esseri umani sono congelati come in un fermo immagine, e parte dell’eccitazione risiede nel fatto che i loro corpi sono irrigiditi (talora abbastanza flessibili da poter essere piegati e posizionati). Le persone inerti possono essere spostate, toccate, coinvolte in pratiche sessuali senza che possano opporre alcun tipo di resistenza; se poi rimangono intimamente coscienti, il loro eventuale imbarazzo aumenta l’erotismo della situazione

È evidente la componente sadomasochistica di queste fantasie di perdita/cessione del controllo. Del resto, alle macchine la cultura occidentale ha sempre associato problematiche di controllo: la macchina come espressione del controllo umano sulla natura (scenario della dominazione maschile del corpo della natura), la macchina come strumento di controllo degli umani sugli umani (scenario del grande fratello), la macchina come ordigno diabolico che si sottrae al controllo umano (scenario dell'apprendista stregone). Apparentemente il robot fetish si muove ancora in questo ambito razionalista, moderno, pre-cyborg, in cui c'è una forte separazione tra umano e macchina.

Tuttavia il robot fetish comprende anche momenti di indistinzione tra umano e macchina, come le fantasie e pratiche in cui una persona si "robotizza". In queste fantasie, la mia eccitazione deriva dal fatto che io divento un *sex toy* per qualcuno, oppure dal fatto che un essere umano imita (diventa) un *sex toy* per me. Questo scenario assomiglia a una parodia della famosa domanda: "c'è *agency* nelle macchine?": qui la macchina (il divenire macchina) è ritenuto erotico in quanto caduta nel funzionamento meccanico, privo di autodeterminazione.

È interessante chiedersi quale sia il ruolo degli stereotipi di genere nel robot fetish. Una delle FAQ di alt.sex.fetish.robots ⁽¹⁾ chiede se il robot fetish non sia in ultima analisi la realizzazione estrema della più tipica fantasia maschile eterosessuale, che oggettifica il corpo della donna come strumento sessuale. La risposta della newsgroup è che il robot fetish è esattamente il contrario: non l'oggettificazione del femminile, ma la femminizzazione dell'oggetto. Una risposta, questa, tutta dentro le logiche normative eterosessiste: il femminile e la macchina diventano intercambiabili in quanto passivi e eterodiretti.

In altre parole, il robot fetish può essere praticato e considerato come rispondente agli stereotipi eterosessisti e costituire così un caso di fusione tra umano e macchina che *non* mette immediatamente in discussione i binarismi sessuali. Ma potremmo anche decostruire il robot fetish in un'ottica queer? Potremmo considerarlo come un'estremizzazione della eteronormatività, che la materializza in modo straniante?

Voglio a questo punto ricordare alcuni esempi di erotizzazione dei robot presenti nella cultura mainstream e fortemente basati sugli stereotipi di genere. Si va dallo spot per Duracell diretto da Berry Sonnenfeld ai servizi fotografici apparsi alla fine degli anni Settanta e nei primi Ottanta su *Playboy* e *Penthouse* (con modelle verniciate d'argento, di bronzo, o con una copertura cutanea che imitava il granito). Più recentemente, sono da ricordare i sex games come Roboho della PLAN 9 Productions, in cui un software dedicato simula un ambiente di gioco che permette di costruire la propria fembot e di introdurla poi in vari scenari erotici. E' un fetish da ingegneri: partecipare alla

specifica e al design della propria fembot e testarne le prestazioni sessuali è una forma estrema di controllo (del resto l'attività di programmare le macchine può essere vissuta in senso lato come erotica).⁽²⁾

Nel robot fetish le robot sono quasi invariabilmente caratterizzate come femminili (fembot), e lo sono in modo molto convenzionale: sono pin-up artificiali.

Dunque, facciamo qui i conti con una visualizzazione e una materializzazione così estreme della femminilità/macchinità come eterodeterminazione che non possiamo limitarci a leggere il robot fetish soltanto come una pratica eteronormativa.

Le macchine sembrano avere uno strano potere di materializzare e sollecitare parti dei nostri stereotipi culturali di cui non siamo consapevoli. Vorrei dire: la tecnologia che noi produciamo è cultura, e contemporaneamente smaschera e rende esplicito il fatto che la cultura è tecnologia. Questo ci riporta allo studio degli strumenti sessuali, inteso come prioritario da Preciado.

In prima istanza, il robot del robot fetish presenta la macchinità come meccanicità. La macchina intelligente, agente, luogo di una discussione della dualità soggetto/oggetto, si presenta nel robot fetish, al contrario, nel suo aspetto più passivo, più strumentale. In questo modo però essa ci ricorda, paradossalmente, che il nostro mondo è popolato di entità (corpi e macchine) che non sono né soltanto artificiali né soltanto naturali, ma sempre naturculturali.

Qui si aprono molte altre questioni.

Se nel robot fetish le fembot sono programmate per il piacere del* loro partner, che succede quando qualcuna che si identifica come lesbica entra a fare parte di questa newsgroup e/o fa sesso con un automa caratterizzato come femmina? La lesbica che fa sesso con una fembot ha un rapporto sessuale lesbico? La fantasia robofeticistica va considerata la "fantasia maschile estrema" anche quando è agita da una (ipotetica) lesbica robofeticista? Se la partner umana si identifica come lesbica, e ciò che sta dall'altra parte della relazione è robotico, questo robot è queer? E che cosa ci dice questo sulle pratiche attraverso le quali possiamo queerizzare la tecnologia? La lesbica che fa sesso con una fembot può essere una figurazione contra-sessuale?

E ancora: che cosa significa fare sesso con una macchina che imita un essere umano che imita una macchina? E viceversa: che cosa significa fare sesso con un essere umano che imita una macchina che imita un essere umano?

In questa chiave, l'erotismo del comportarsi come automi è forse una forma estrema della logica master/slave: diventare macchina. Anche qui c'è un aspetto ironico nella metafora tecnologica, perché in gergo tecnico si dicono master/slave due processori (o macchine) che servono uno da riserva dell'altro: quando uno va off-line (ad esempio per un malfunzionamento) l'altro si attiva. Questa è una metafora di tipo S/M che prende splendidamente corpo (è *embodied*)

nella tecnologia e nella sua retorica (tecnicamente, e specularmente, il simbolo dei processori master/slave è M/S). La domanda è: ci sono aspetti sadomasochistici nei nostri rapporti con le macchine? Il robot fetish illumina gli aspetti erotici del nostro rapporto quotidiano con la macchine (e non si tratta sempre di erotismo genitale)?

Anche il robot che si spoglia è interessante. Il cinema porno che ha per protagonisti degli automi contiene scene di nudo? Quando un robot è nudo? Quando non indossa abiti sul suo corpo metallico? Il robot che si spoglia è per me un altro significante contra-sessuale straordinario (quasi come il dildo che gode).

Vorrei interrogarmi ancora una volta sul rapporto tra la sottocultura del robot fetish e la cultura cosiddetta mainstream. Ha senso chiedersi se il robot fetish sia o no (ri)assorbito nel mainstream, e se riproduca o no stereotipi di genere; tuttavia si deve tenere presente anche che le sottoculture generalmente producono letture creative del mainstream (la rilettura lesbica della fiction etero ne è un esempio caratteristico).

Anche il robot fetish si appropria di scene e situazioni robotiche della cultura mainstream (ad esempio nei film e telefilm di fantascienza), leggendone il sottotesto erotico. Il robot fetish analizza i media mainstream esaltandone i momenti di erotizzazione delle macchine più o meno latenti, ne estrapola immagini cult, e in questo modo, fa un uso sofisticato e creativo della cultura mainstream, uso che noi possiamo poi sempre ulteriormente decostruire tramite un discorso queer sul robot fetish.

Per concludere, credo che ci sia una forma di ironia nel robot fetish. Il robot fetish ci permette di agire il massimo della fantasia dell'oggettificazione sessuale (l'oggetto sessuale è in nostro potere) e contemporaneamente ci ricorda che il confine tra umano e macchina non esiste naturalmente, perché è il fatto stesso di tracciarlo e di riposizionarlo che lo rende erotico.

Torno per un momento alla distinzione tra robot e cyborg nel *Manifesto contra-sessuale*. Preciado ricorda che il robot nasce come rimpiazzo per l'operaio. Si tratta di una nota metafora relativa al rapporto corpo/macchina: il corpo è strumento di lavoro al servizio della macchina, opera come protesi della macchina. C'è un doppio transfert nel robot protesico. Potremmo dire che il robot è protesi più fordismo. La ricostruzione di mani-tenaglie nei mutilati di guerra (prioritaria sulla ricostruzione del pene) è possibile perché il corpo operaio è già pensato come robot.

Il cyborg va oltre: è l'incorporazione allucinatoria della protesi. L'utensile incorpora la memoria del corpo e agisce per sé. La protesi dotata di sensibilità (potente figurazione della contra-sessualità) rompe con il modello del robot. La protesi senziente ha per Preciado uno statuto liminale che mostra l'impossibilità di un confine tra naturale e artificiale.

Voglio ricordare che ci sono rapporti delicatissimi tra cyborg e robot (e tra ogni possibile figurazione intermedia tra queste due), come tra umano e macchina. La domanda è: come si relazionano i cyborg con le macchine? Un cyborg può essere “ridotto” a macchina? Che cosa succede quando il cyborg, da figurazione politica di resistenza, diventa una strategia di marketing (vedi *infra*)?

Vorrei ricordare a questo proposito i replicanti di *Blade Runner*, ingannevolmente umani. A un certo punto del film, Daryl Hannah finge di essere un manichino per intrappolare Harrison Ford. Un replicante che si finge manichino è (come) un cyborg che si finge macchina (nella misura in cui un replicante può essere equiparato a un cyborg e un manichino a una macchina). Il cyborg che si finge macchina è una figura estremamente interessante: il cyborg si finge macchina per imbrogliare l'essere umano, che è a caccia del cyborg per riconoscerlo come cyborg; quindi il cyborg si finge macchina per non essere riconosciuto come non-umano.

Non si tratta di scegliere tra robot e cyborg – questa è anche la posizione di Preciado, come di Haraway – perché siamo tutti già cyborg. I binarismi sono ancora usati solo perché servono a stigmatizzare certi gruppi e a non dare loro accesso ai discorsi che li costituiscono come naturali.

Ma se il trucco più sofisticato della tecnologia è farsi passare per naturale, allora il robot fetish smaschera questo gioco. Esso può anzi funzionare come uno dei rivelatori del dispositivo sessuale, in modo simile al dildo di Preciado.

Queering the code

Alan Turing, il grande matematico britannico gay inventore dell'“imitation game” (fondativo nel campo dell'intelligenza artificiale), può essere considerato una potente figurazione della componente queer alle radici della tecnologia informatica. La sua teoria contiene, inoltre, elementi di queerizzazione delle macchine che sono stati in parte dimenticati, in parte rivalutati da studi recenti.

La principale invenzione di Turing è la macchina teorica che porta il suo nome, un dispositivo in grado di eseguire operazioni logiche su sequenze di simboli binari. La macchina di Turing ha fondato per l'appunto la concezione del computer come macchina simbolica: i computer come oggi li conosciamo si basano sostanzialmente sul principio della macchina di Turing (oltre che sul modello di Von Neumann).

A partire dal 1939 Turing collaborò con il governo britannico e con le forze alleate per decifrare i codici nazisti. Il suo dispositivo Enigma tradusse i codici radio usati dai tedeschi durante la seconda guerra mondiale. Churchill era un grande ammiratore di Turing, che fu anche premiato dal governo britannico per il suo lavoro.

Turing aveva studiato a Cambridge, poi aveva ottenuto un PhD in logica a Princeton. Dopo la guerra lavorò alla Manchester University. Nella prima metà degli anni Cinquanta la caccia alle streghe maccartista attraversò i confini nazionali: gli USA fecero pressioni sul governo britannico perché liberasse il suo establishment intellettuale dai “rischi per la sicurezza nazionale”, tra i quali si annoveravano anche i gay. Nel 1952 fu scoperta una relazione omosessuale di Turing; egli rifiutò di nascondere la sua omosessualità e respinse le intimidazioni. Fu perseguito, processato e condannato. Accettò di sottoporsi a un trattamento ormonale per la “terapia” dell’omosessualità e si ammalò di una forte depressione. Si uccise nel 1954, in circostanze controverse. Aveva 42 anni. Potremmo pensare ad Alan Turing, trattato con estrogeni per la terapia forzata dell’omosessualità, come al primo tragico cyborg queer nella storia dell’Information Technology. Ma altri aspetti dell’opera di Turing devono essere presi in considerazione per lavorare sul queer nell’hi-tech.

Turing è anche l’inventore del famosissimo “test di Turing”, un test formale che si propone di fornire un criterio per determinare se una macchina è dotata di intelligenza. Il nome di questo test (probabilmente il più celebre nella storia dell’informatica) è *Imitation Game*. Turing lo propose per la prima volta nel 1950, nel suo famoso lavoro *Computer Machinery and Intelligence*.

Il principio del test (che inaugura l’Intelligenza Artificiale come campo disciplinare) si può sintetizzare in modo apparentemente semplice: una macchina è considerata intelligente quando riesce a simulare l’intelligenza umana. Questa concezione, con tutte le sue assunzioni implicite, è diventata il problema dell’Intelligenza Artificiale e delle scienze cognitive dei successivi trent’anni.

Il test di Turing è basato su una simulazione: se una macchina riesce a interagire con un umano in modo da farsi passare per umana (cioè se riesce a simulare bene l’intelligenza umana), allora nella macchina è presente l’intelligenza (in sintesi: l’intelligenza non è che una simulazione di intelligenza ben riuscita). Il test di Turing riguarda con ogni evidenza la confusione di confini tra umano e macchina. Esso è stato usato per sostenere a livello teorico (e filosofico) che le macchine possono pensare.

È importante notare che esiste una prima versione del test di Turing, che consiste nel distinguere non tra umano e macchina, bensì tra “uomo” e “donna”. Il test si svolge così: siamo in una stanza con due terminali. Usiamo i terminali per comunicare con due entità poste in un’altra stanza, che non possiamo vedere. Basandoci esclusivamente sulle loro risposte alle domande che poniamo, dobbiamo decidere quale delle due entità nell’altra stanza è l’umano e quale è il computer (oppure, nella versione meno famosa del test, qual è l’uomo e quale la donna). Una delle due entità vuole aiutarci a indovinare (la sua migliore strategia sarà probabilmente rispondere alle domande con sincerità); l’altra entità vuole imbrogliarci, perciò cercherà di riprodurre nelle sue risposte le caratteristiche dell’altra entità. L’entità che imbroglia può quindi essere indifferentemente una

macchina che cerca di farsi passare per umana o un essere umano che cerca di imitare una macchina. Il nostro compito è cercare di porre domande che ci aiutino a indovinare qual è l'umano e quale la macchina. Se non riusciamo a distinguerli, il nostro fallimento dimostra secondo Turing che *quella macchina* può pensare (quindi, per estensione, che *le macchine* possono pensare).

Nel suo libro *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics* (1999), N. Katherine Hayles fa notare che, per funzionare, il test di Turing deve separare corpo e rappresentazione, realtà incarnata e performance verbale. Proprio per questo, secondo Hayles, il test rappresenta il momento inaugurale dell'era del computer. Il test definisce implicitamente "l'intelligenza" come una proprietà della manipolazione di simboli formali, indipendentemente dal substrato materiale che esegue la manipolazione (macchina o cervello).

Nello stabilire il programma dell'Intelligenza Artificiale, il test di Turing è stato coadiuvato dalla definizione di informazione come entità distinta dai sostrati fisici che la trasportano, formalizzata da Claude Shannon e Norbert Wiener. Così l'Intelligenza Artificiale ha potuto abbandonare il corpo. Così è cominciato il processo di dematerializzazione, "scorporazione", *disembodiment* della tecnologia. L'informazione è diventata un flusso incorporeo che scorre tra supporti diversi senza perdere la propria struttura formale – e la struttura formale è tutto ciò che importa.

Da qui viene il sogno post-umano di scaricare la coscienza umana dentro un computer, per raggiungere così una specie di immortalità libera dal corpo. Quaranta anni dopo Turing, Hans Moravec scriverà proprio questo: definirà l'identità umana come un modello informativo indipendente dal corpo e immaginerà di fare il download della coscienza umana in un computer. In questo scenario, le macchine non solo potranno pensare, ma potranno *avere coscienza*.⁽³⁾

Quella che Hayles chiama "cancellazione del corpo" costituisce uno dei fattori più importanti da discutere quando si parla di cyborg. La distinzione tra informazione e (presupposta) "realtà" fisica è infatti la versione tecnologica della concezione cartesiana, razionalista e moderna della separazione tra corpo e mente. Inoltre la parte del test di Turing poi sviluppata dall'Intelligenza Artificiale è quella della distinzione umano/macchina; la distinzione uomo/donna è stata invece completamente dimenticata. Hayles si chiede: che cosa succederebbe se il test dimostrasse che non si riesce a distinguere la "donna" dall'"uomo"? È importante che la questione della costruzione socioculturale del *gender* (e, aggiungerei, anche della costruzione socioculturale del *sex*) appaia in questo episodio fondativo, in questa sorta di scena primaria e inaugurale dell'Information Technology.

Esiste un'interessante biografia di Turing, scritta da Andrew Hodges, *Alan Turing. The Enigma*, 1987, da cui è stata tratta anche un'opera teatrale, *Breaking the Code*, di Hugh Whitmore.

Nella sua biografia Hodges afferma che Turing trattava il mondo come se fosse un problema di codifica, un rompicapo logico; l'approccio di Turing al mondo era quello del *problem solving* (un approccio tipico dell'Intelligenza Artificiale). Hodges suggerisce che Turing sia rimasto vittima dell'omofobia della società anche perché non aveva capito che i problemi che riguardano la sessualità (e la società e la politica) non hanno a che fare con la capacità di risolvere problemi formali; hanno a che fare con le restrizioni su ciò che può essere *fatto* (e, vorrei aggiungere, su chi si può essere e su come ci si può identificare). La condanna di Turing e il trattamento ormonale forzato dimostrerebbero, secondo Hodges, la preminenza del fare sul dire nell'ordine coercitivo di una società omofobica che ha il potere di imporre la sua omofobia sui corpi dei suoi cittadini. ⁽⁴⁾

Seguo ancora per un attimo il ragionamento di Hayles. Turing trasforma la domanda “*chi* può pensare?” in “*che cosa* può pensare?”. Introducendo il *gender* nel suo test, Turing separa anche più nettamente il corpo incarnato dal corpo rappresentato: li separa e li unisce attraverso il terminale su cui vengono date le risposte. Questa separazione/unione *di per sé* fa sì che il soggetto diventi cyborg, perché unisce il corpo e la sua rappresentazione tramite la tecnologia.

Se distinguiamo “correttamente” l'uomo e la donna (se “indoviniamo”), è come se riuscissimo a riunire corpo rappresentato e corpo fisico in una singola identità di genere. Ma la stessa esistenza del test implica che si possa sempre fare l'attribuzione di genere “sbagliata”. Quindi, ancora una volta, il test crea la possibilità di disgiungere corpo e rappresentazione. Ciò che esso in realtà dimostra è la non-necessità, la contingenza della corrispondenza tra corpo e rappresentazione - corrispondenza nella quale la tecnologia gioca un ruolo tanto cruciale da non poter essere più separata dalla soggettività umana. Perciò – in un *reverse loop* – la domanda “*che cosa* può pensare?” altera i termini della domanda “*chi* può pensare”.

Sono d'accordo con Hayles quando dice che l'evento importante non avviene nel momento in cui indoviniamo o non indoviniamo ciò che dovremmo indovinare, ma molto prima, quando il test ci introduce in un circuito cibernetico in cui corpi rappresentati e corpi incarnati sono collegati, in un sistema cognitivo distribuito, tramite macchine flessibili e mutevoli. E' questo scenario che ci rende post-umani.

Vorrei anche ricordare che Mireille Perron (1991) ha riformulato il test di Turing in un gioco chiamato *The Difference Game*, da eseguirsi con un numero variabile di soggetti di identità instabile. Obiettivo di chi esegue il test è determinare, tramite una serie di domande, le mutevoli potenzialità dei soggetti con cui interagisce. Perron chiede: che succede se le/i partecipanti al test sono cyborg?

In ogni caso, credo che il *disembodiment* (che si pone alle radici dell'immaterialità tecnologica) debba essere messo in relazione con il discorso della contra-sessualità. Il test di Turing

materializza la mediazione tecnologica tra corpo e rappresentazione mentre, contemporaneamente, la figura di Turing getta una luce ironica sul rapporto tra modelli di problem solving e ordine coercitivo delle società omofobiche. Questo scenario dovrebbe renderci cauti sulle potenzialità critiche delle riletture queer della tecnologia. Lo spostamento di confini all'interno della separazione cartesiana mente/corpo (fisico/non-fisico) solleva problemi complessi. Si tratta di stabilire le valenze politiche delle concezioni costruzionistiche della tecnoscienza.

Per indagare ulteriormente questo aspetto, propongo di prestare attenzione alle riappropriazioni inverse: quelle nelle quali il neocapitalismo si riappropria del cyborg, suo figlio degenero, per neutralizzarne le potenzialità di figurazione critica.

Cyborg e teorie del marketing

Si è visto come alcune concezioni del “postumano” siano iper-razionaliste e strettamente collegate alla globalizzazione neocapitalista.

L'Intelligenza Artificiale persegue e sviluppa la separazione cartesiana tra corpo e mente e la porta al suo limite sostenendo che il postumano è postbiologico, che la mente può trascendere il corpo ed esistere come realtà pura e separata. Questa è una posizione che si ritrova in quegli scenari della fiction cyberpunk nei quali la coscienza si muove nel cyberspazio e il corpo (con il genere) è lasciato indietro.

È indispensabile distinguere questa concezione da quella rappresentata dal cyborg. Nella figurazione del cyborg il corpo è mantenuto ed è parte di un continuum situato (tra organismo e macchina). Il corpo è anche sempre costruito (tramite la tecnologia). In questo senso il cyborg si inserisce nel dibattito queer sull'identità, in quanto suo versante “fisico”. Il dibattito cyborg si incentra sulla mediazione tecnologica del corpo, il dibattito queer sulla (de)costruzione del sé sessuato. Il cyborg si configura come l'ospite perfetto della sessualità frammentata, plurale e fluida della teoria queer. La teoria del cyborg contestualizza il sé queer nella cybercultura e nella tecnoscienza contemporanea; ci dice come le identità queer esistono in relazione alla tecnologia. Tramite il sé frammentato del cyborg possiamo imparare a pensare fuori dalla fissità del corpo; possiamo ribadire che il corpo non è la sede inevitabile del sé.

Anziché introdurre un nuovo binarismo che opponga cyborg a Intelligenza Artificiale, mi sembra importante sottolineare gli scambi tra i diversi contesti. Il cyborg decostruisce la confusione di confini tra umano e macchina (anche quella dell'Intelligenza Artificiale) e, anziché respingerla, la prende su di sé per trasformarla. Tuttavia esistono contesti abbastanza interessanti nei quali il

tecnocapitalismo si riappropria del cyborg, ad esempio per rendere più efficaci le sue strategie commerciali.

Alcuni teorici del marketing hanno utilizzato la teoria del cyborg per meglio indirizzare i messaggi pubblicitari a quello che hanno definito “il consumatore postumano”. Il loro obiettivo è anzi, più esattamente, la *costruzione* del consumatore “postumano”. Venkatesh *et al.* 2001 analizzano in questo senso una recente pubblicità della Sony per il Memory Stick.

Il Memory Stick è un’espansione di memoria che può essere utilizzata per immagazzinare e trasferire dati di vario tipo (immagini, testi, filmati) tra dispositivi elettronici (videocamere e fotocamere digitali, videoproiettori, computer). Si tratta di un circuito digitale integrato, più piccolo di una stecca di chewing-gum, con una capacità da 8 a 64 Mega, dotato di un PC Card Adapter, di vari protocolli di compatibilità e di ampie caratteristiche di espandibilità.

La pubblicità della Sony ci invita a immaginare la possibilità di aprire il cranio umano e di inserirvi il Memory Stick. E’ fin troppo facile notare che si tratta di un’immagine penetrativa – ben lontana dal tracciamento di un dildo su un cranio rasato. Preciado masturba il dildo-testa per ricordarci che la sessualità (orgasmo compreso) è costruita tecnologicamente. La Sony ci apre la testa per infilarci nel cervello le sue memorie al silicio, per ricordarci che umano e macchina sono intercambiabili (in quanto entrambi processori di informazione) sul piano del tecnocapitalismo. L’equivalenza tra umani e macchine come processori di informazioni è tipica del discorso post-fordista (come la costruzione del corpo operaio come protesi della macchina era funzionale al modello fordista). Quella della Sony è una visualizzazione decisamente aggressiva del nostro essere cyborg; tuttavia si tratta di una visualizzazione di cui possiamo sempre riappropriarci criticamente e creativamente – come ora sto facendo. Questa pubblicità addita la condizione postumana in cui il cervello umano e il prodotto artificiale sono integrati in una sola entità, che è una versione di cervello cyborg. E’ importante per me sottolineare l’immagine della penetrazione in questa finalizzazione del cyborg al marketing tecnocapitalista (anche se il concetto stesso di penetrazione può essere controverso in un universo cyborg). La Sony ripropone una sessualizzazione del cyborg in versione eteronormativa, etero-ri-sessualizza il cyborg, lo de-queerizza - ma non è il cervello baconiano maschile che penetra la natura femmina, è invece la schedina fallica della Sony che penetra la mente umana (dunque il cervello qui si “femminizza” rispetto al circuito integrato).

I teorici del marketing usano la figurazione del cyborg (Haraway è citata in bibliografia) per costruire il consumatore postumano, ma scelgono del cyborg la parte che riporta a quel tipo di equivalenza tra umano e macchina che è sempre stata funzionale al tecnocapitalismo. Mi chiedo: è davvero accettata la decostruzione della dualità corpo/mente quando si immagina una operazione di penetrazione tra una scheda e un cranio?

Questa analisi della pubblicità della Sony (insieme con l'analisi delle analisi della pubblicità della Sony proposte dai teorici del marketing) potrebbe essere un modo per sviluppare la teoria del cyborg, andando in cerca dei tanti diversi cyborg che possiamo trovare intorno a noi.

Credo che lo spostamento di dati digitali tra vari dispositivi fisici sia insieme una materializzazione e una dematerializzazione dell'informazione. Il discorso di scorporamento portato avanti dalla Sony è del tipo sostenuto da Marvin Minsky e Hans Moravec, che condividono il sogno di immortalità ottenuto scaricando la coscienza (umana) in un computer. Mi chiedo se per opporci al *disembodiment* "alla Moravec" sia necessario assumere una posizione essenzialista. La mia risposta personale è negativa. Per questo è importante sviluppare le indicazioni meta-costruzioniste di Preciado. Inoltre la pubblicità della Sony mostra che la concezione della protesi solleva questioni più complesse di quelle su cui si sofferma il *Manifesto contra-sessuale*.

Vorrei infine sottolineare che la costruzione del consumatore postmoderno si propone dichiaratamente di superare le contingenze, i contesti e le culture locali, che sono intese come limiti. Il Memory Stick afferma di inaugurare una capacità "globale" di memorizzazione. Appare un noto paradosso, riconosciuto anche dai teorici del marketing: questa è la memoria *di nessuno*, di nessun corpo (*no-body*), perché è una memoria *senza corpo*.

In sintesi, queste teorie del marketing sono un esempio della confusione di confini umano/macchina pensata dal tecnocapitalismo. In più, esse recuperano e rivendono al loro consumatore postumano la confusione di confini umano/macchina come è rappresentata nel cyborg.

Credo che sia indispensabile avere prospettive multiple nella rilettura di questi meccanismi di scambio. È fin troppo facile osservare che anche la destrutturazione dell'identità può essere recuperata dal neocapitalismo in termini non di destabilizzazione, ma, al contrario, di controllo.

Erotizzare la tecnologia

I possibili temi di studio proposti finora mi portano a immaginare un'ulteriore dilatazione del punto di vista contra-sessuale sul rapporto corpo-macchina: da una parte per rileggere l'erotizzazione del nostro rapporto con le tecnologie, dall'altra per smascherare ulteriormente le metafore eterosessiste del discorso della/sulla tecnologia e per proporre possibili metafore queer.

La tecnologia ha sempre avuto a che fare col corpo (dunque anche con il genere), e per questo è stata (ed è) erotizzata in molti modi, sia al livello dell'erotismo genitale (mediato o non mediato verbalmente), sia a un livello non- (o pre-) genitale, del tipo che Zoe Sofoulis (1997) ha fatto rientrare nella perversità polimorfa.

Tuttavia questa erotizzazione è sempre sottoposta a vincoli. Anche se qualunque tipo di tecnologia può essere testato per il suo potenziale di piacere erotico per qualcuno, in ogni momento soltanto alcune tecnologie diventano centri di focus erotico (in passato telescopi, treni a vapore, elettricità, telefono, aereo, televisione, e in seguito modem e tecnologie comunicative, organi bionici, ingegneria transgenica). Oggi il techno-hype è legato al cybersex, al sesso hi-tech, alla teledildonica (stimolazione fisica a distanza mediata da reti telematiche) - tecnologie che dipendono fortemente dalla mediazione verbale.

La questione, in ogni caso, è sia stabilire che cosa conta come tecnologia erotica, sia che cosa conta come erotico quando ci si relaziona alla tecnologia. In questa prospettiva ha importanza anche l'erotizzazione del discorso *sulla* tecnologia.

L'essere "sexy" di una tecnologia può essere una metafora del suo essere "hype", come accade nel gergo dei programmatori. Nel romanzo *Microserfs* di Douglas Coupland, i progettisti della Microsoft affermano, nella loro lingua tecnofila, che alcuni progetti sono più "sexy" di altri (dove "sexy" sta sia per "tecnologicamente interessante" sia per "posizionato nei settori di punta dell'azienda", quindi anche "meglio retribuito").

Una interfaccia per computer "sexy" è notoriamente una interfaccia particolarmente user-friendly, e veicola il piacere di interagire con una macchina particolarmente sensibile, che risponde in modo scorrevole e veloce ai nostri desideri (o che rende più facile per noi sottometterci alle richieste della tecnologia, secondo i punti di vista).

Un'analisi importante delle metafore implicite nel discorso tecnologico è stato fatto dal cyberfemminismo, investigando l'uso degli stereotipi di genere nei discorsi del cyberspazio. Ci sono metafore che sessualizzano inconsapevolmente il cyberspazio, come le metafore penetrative della fiction cyberpunk, criticate (tra le altre) da Rosi Braidotti (1996).

Il cowboy dello spazio di Gibson (*Neuromancer*) interpreta la rete (la matrix) come la perfetta utopia erotica maschile, il ritorno all'utero. Il cyberfemminismo ci ha rese consapevoli che l'immaginario cyberpunk e hacker è codificato culturalmente: il fatto di entrare nel cyberspazio è correlato col desiderio di penetrare (un corpo caratterizzato come femminile). Allucquère Roseanne Stone (1991) ha analizzato la metafora della penetrazione che diventa avvolgimento: entrare nel cyberspazio seduttivo e pericoloso (diventare cyborg) è indossare il femminile. Il primo cyberfemminismo ha proposto differenti metafore di genere per pensare il cyberspazio (vorrei ricordare VNS Matrix: la clitoride come organo per connettersi alla rete). Queste metafore decostruiscono la sessuazione del cyberspazio e si propongono come alternative.

Il cyberfemminismo ha mostrato che il cyberspazio della fiction cyberpunk riproduce(va) le universalizzazioni inconse della nostra cultura e ha smascherato gli impieghi inconsapevoli di metafore e stereotipi di genere nel parlare di tecnologia e nel costruirla.

Dal mio punto di vista, proporre un punto di vista queer sulla tecnologia ha senso innanzitutto su questo piano: ogni volta che incontriamo una tecnologia che si basa su metafore eteronormative, possiamo cercare di disturbarle.

Esistono alcuni discorsi in cui il queer è stato posto metaforicamente in rapporto con alcune tecnologie.

Alexander (1997) definisce l'ipertesto come una tecnologia queer, a causa del pluralismo radicale espresso dall'ipertesto. L'ipertesto è una struttura complessa e multidimensionale - come è complessa e multidimensionale la sessualità queer.

Per Alexander l'ipertesto è queer perché supporta letture multiple e talora contraddittorie, perché supporta l'intertestualità. Come il queer decostruisce l'opposizione gay/etero e punta a decostruire la validità e l'autenticità dell'epistemologia della sessualità, allo stesso modo l'ipertesto decostruisce vari binarismi culturali. L'ipertesto decostruisce inoltre la figura autoriale, è un testo senza centro e senza autorevolezza. Materializza una forma di pensiero non binario, non gerarchico, non lineare. Ci impegna a modi di rappresentazione e di comprensione più sofisticati, polivocali. Scrivendo un ipertesto non si può raccontare nessuna storia semplice sulle nostre vite. Siamo guidati a una narrazione non lineare.

Credo che si debba escludere l'essenzialismo anche in questo. Nessuna tecnologia è essenzialmente queer, ma (forse) tutte sono queerizzabili. Dunque potremmo vedere l'ipertesto come uno strumento che si presta abbastanza bene a queerizzare la tecnologia.

Dal mio punto di vista, queerizzare la tecnologia significa usare metafore queer per parlare di tecnologia, impiegare la tecnologia per raccontare storie queer, queerizzare gli stereotipi di genere su cui la tecnologia si basa, contraddire gli usi per cui era stata pensata, e delegittimare, denaturalizzare, denormalizzare le concatenazioni causali dell'universo tecnologico.

Mi chiedo: è possibile citare e dislocare la tecnologia tramite esercizi contra-tecnologici?

Potremmo immaginare ad esempio delle pratiche contra-telematiche come esistono delle pratiche contra-sessuali? Come potrebbe essere una pratica di citazione sovversiva della telematica? Quali potrebbero essere le eventuali contro-pratiche di una comunità virtuale (per complicare – o per facilitare – le cose, una comunità queer)? Queste pratiche contra-telematiche resterebbero puramente dimostrative? Come possiamo andare al di là dell'esercizio (e della comunità ipotetica)?

Problemi aperti

Provando ad estendere la portata del *Manifesto*, credo di avere mostrato da una parte la fecondità dell'approccio meta-costruzionista alla tecnologia, dall'altra la complessità che i temi concreti di analisi rivelano.

Vorrei a questo punto mettere a fuoco, in questa prospettiva, i due principali problemi che Preciado lascia aperti.

Il primo problema riguarda le modalità con cui alcune tecnologie possono essere trasformate in luoghi di investimento politico. Le pratiche contrasessuali del *Manifesto* potrebbero essere lette come una forma estrema di "ironia tecnologica". Il pensiero tecnologico binario confonde consapevolmente i confini tra umano e macchina, tra organico e inorganico, tra fisico e non-fisico; ma poi ritaglia in questo contesto i suoi propri confini. È indispensabile analizzare questo punto. Quali sono i confini più promettenti dal punto di vista politico? Quali sono i nuovi confini che il patriarco-capitalismo traccia dopo avere confuso i vecchi? Quali sono i confini che il patriarco-capitalismo non vuole vedere invasi? Come possiamo invaderli?

Un secondo problema aperto riguarda la promiscuità tra corpo e tecnologia (la tecnologia "prende corpo"). Suggesto di provare a spostare il dibattito dal rapporto tra corpo e protesi (Preciado) al rapporto tra fisico e non-fisico (approfondendo il carattere metaforico della tecnologia). A quali conseguenze potremmo giungere? Preciado sfiora il problema dell'epistemologia femminista in campo tecnologico, che è centrale a questo punto del discorso. La mia opinione personale è che la tecnologia (soprattutto la tecnologia informatica) non sia interamente né l'apoteosi dell'ultramoderno (Fox Keller 1985) né un costrutto interamente riconducibile alla "postmodernità" (lascio a questa parola tutta la sua ambiguità di significazione): pur descrivendosi in termini ultramoderni molta tecnologia non sa riconoscere la distinzione tra fisico e non-fisico (tra informazione e particella/onda) perché quando cerca oltre la propria autodescrizione ultima, trova ancora una descrizione. Che cosa implica questo per il rapporto tra "fisicità" e "rappresentazione"?

Il *manifesto contra-sessuale* è un manga?

Concludo riprendendo l'osservazione di Fefa Vila per cui il *Manifesto* di Preciado sarebbe un manga.⁽⁵⁾ Fefa Vila afferma: il *Manifesto* non è uno studio di filosofia della scienza, né un'analisi culturale, né un'investigazione femminista/queer postmoderna e poststrutturalista, ma soprattutto e prima di tutto un manga queer. Il *Manifesto* (cito sempre Vila) contiene dildi parlanti che dicono che il pene è un sesso di menzogna e che il fallo non esiste; parla di macchine sessuali hi-tech e di

organi sessuali di una specie postumana che sintetizza corpi e macchine. Fa diventare tutto illogico e anormale davanti al dildo-vampiro.

Credo che per rispondere alla domanda se il *Manifesto* sia un manga sarebbe necessario un discorso sui manga (specie sui manga queer) e sull'utilizzo degli stereotipi di gender nel manga e in altre culture affini. Mi limito a dire che per me il *Manifesto contra-sessuale* di Preciado non è un manga più di quanto il *Manifesto cyborg* di Haraway non sia un romanzo di fantascienza (come spero di avere mostrato nel mio manga-intervento). Sono d'accordo con Fefa Vila nel vedere nel *Manifesto* un contributo positivo alla possibilità di ripensare la responsabilità politica in fase post-identitaria.

Si ritorna quindi al problema di costruire strategie efficaci per contrastare gli abusi biopolitici del neocapitalismo. Vorrei riproporre qui la parafrasi kantiana di Bruno Latour in *Non siamo mai stati moderni* (1991): il buco nell'ozono sopra di me, la legge morale in me. Latour richiama la nostra attenzione sul fatto che le reti nelle quali ci troviamo a vivere sono insieme naturali, sociali e verbali – e ci invita a guardare oltre la purificazione moderna degli ibridi.

Credo che l'apporto positivo del *Manifesto* consista nell'aiutarci a prendere le distanze dal travestimento naturalizzante delle tecnologie (strumentali e sociali) – presupposto imprescindibile per pensare la possibilità di un'azione politica.

Note

1. Le FAQ della newsgroup possono essere lette sul sito: <http://www.sexuality.org/l/fetish/robofaq.html#Q-WHAT>
2. “Roboho” è un adult game soggetto a copyright (© 2002 by PLAN 9 Productions). Il sito web è: <http://www.roboho.com/> Mi chiedo: se la fembot è identificata come femmina, come identifichiamo lo smile con dildo metallico che interagisce con lei sul sito di Roboho?
3. La filosofia extropica è transumanista e iperrazionalista. Non vede alcun limite allo sviluppo dell'umanità, inteso però come sviluppo della razionalità. In questa concezione, l'umanità è senza limite (il contrario dell'essere situati). L'obiettivo è appunto trascendere i limiti culturali e biologici. Quindi – potremmo dire – per gli extropiani *tutto ciò che ci situa e' visto come limite*. Trovo il postumanismo extropico estremamente inquietante (e pericoloso), anche se è stato sviluppato in funzione antiessenzialista come contro-argomentazione rispetto a classiche posizioni umanistiche. Su Hans Moravec si esprime in modo interessante Dery 1996. Per ulteriori informazioni, si può visitare il sito dell'Extropy Institute: <http://www.extropy.org/>
4. Secondo Hayles, Hodges non interpreta correttamente la centralità del *gender* nel test di Turing; cf. Hayles 1999.
5. La recensione di Fefa Vila al *Manifesto contra-sessuale* può essere letta sul sito: <http://www.hartza.com/fefacontrasex.htm>

Bibliografia

- Alexander, Jonathan (1997): *Hypertext and Queer Theory*, Conference on College Composition and Communication, Phoenix, Arizona, March 12-15 (on line version: <http://english.ttu.edu/kairos/2.2/features/reflections/jon1.htm>)
- Benedikt, Michael, ed. (1991): *Cyberspace: First Steps*, Cambridge: MIT Press, tr.it. *Cyberspace. Primi passi nella realtà virtuale*, Muzzio, 1993
- Braidotti, Rosi (1996), "Cyberfeminism with a difference", on line version: http://www.let.uu.nl/womens_studies/rosi/cyberfem.htm (Women's Studies Utrecht)
- Coupland, Douglas (1995): *Microserfs*, HarperCollins. Trad. it. *Microservi*, Feltrinelli, 1996
- Dery, Mark (1996): *Escape Velocity. Cyberculture at the end of the century*. Trad. it. *Velocità di fuga. Cyberculture di fine millennio*, Feltrinelli, 1996
- Keller, Evelyn Fox (1985): *Reflections on Gender and Science*, Yale University. Trad. it. *Sul genere e la scienza*, Garzanti, 1987
- Gibson, William (1984): *Neuromancer*, New York: Ace Books. Trad. it. *Neuromante*, Nord 1991
- Haraway, Donna (1991): *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, 149-181, online version: <http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html> Trad. it. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, 1995
- Haraway, Donna (1997): *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©.Meets OncoMouse™ Feminism and Technoscience*, New York. Trad. it. *Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™ Femminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli 2000
- Hayles, N Katherine (1999): *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press
- Hodges, Andrew (1985): *Alan Turing: The Enigma of Intelligence*, London: Unwin
- Latour, Bruno (1991): *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte. Trad. it. *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera 1995
- Perron, Mireille, (1991), On Artificial Intelligence and Sexual Difference, in *Bioapparatus*, The Banff Centre for the Arts
- Preciado, Beatriz (2000): *Manifeste contra-sexuel*, Editions Balland. Trad. it. *Manifesto contra-sessuale*, Il Dito e La Luna, 2002
- Sofoulis, Zoe (1997): "Posthuman or Para-ego? Interactive models of human-technology relations", *Women on the Verge Of New Technology*, Fremantle, Western Australia, conference paper; on-line version: <http://hosted.at.imago.com.au/wov/papers/posthum.htm>
- Stone, Allucquère Rosanne (1991): "Will the Real Body Please Stand Up?" In Benedikt ed. (1991) (on line version: <http://www.rochester.edu/College/FS/Publications/StoneBody.html>)
- Venkatesh, Alladi, Karababa, Eminegul, Ger, Guliz 2001: *The Emergence of the Posthuman Consumer and the Fusion of the Virtual and the Real: A Critical Analysis of Sony's Ad for Memory Stick*, CRITO Working Paper, on-line version: http://www.crito.uci.edu/noah/paper/Posthuman8_v2.pdf

Siti di interesse

<http://www.turing.org.uk/turing/>

The Alan Turing Home Page, curata da Andrew Hodges

http://www.queertheory.com/theories/philosophy/queer_cyborg.htm

E' la parte di queertheory.com che contiene link dedicati al queer cyborg.

Arianna Giliberti

Un punto di vista lesbico

L'obiettivo di Preciado è di svelare i meccanismi di controllo sociali, politici ed economici che stanno alla base della società eterocentrica in cui viviamo, e di proporre dei contro-valori, delle tecniche e delle pratiche che possano mettere in crisi tale sistema. In tale contesto il genere è soltanto un'ideologia, che insieme a categorie binarie come uomo/donna, maschio/femmina, eterosessuale/omosessuale, natura/tecnologia, serve a tenere in piedi un modello unico, quello eterosessuale, rispetto al quale tutti gli altri sono devianti. Viene evidenziato come l'identità di ognuno venga costruita in base all'appartenenza ad un genere piuttosto che ad un altro, e come la comunità abbia da subito bisogno di conoscere il sesso di ogni persona fin dal momento in cui nasce, per sapere come rapportarsi ad essa, come istruirla, quale debba essere il suo percorso ed il suo ruolo nella società (v. il capitolo "Money makes sex"). Non solo l'identità di ognuno è costruita tecnologicamente, ma anche il desiderio, la performance sessuale, l'orgasmo, sono il risultato d'inscrizioni delle pratiche di genere sul corpo. Anche i nostri corpi sono quindi frutto di tecnologia socio-politica, la stessa che viene presentata sotto l'ingannevole definizione di "natura". Una volta riconosciuto che la tecnologia è da sempre parte integrante della storia dell'umanità, perché non riappropriarcene per smantellare le costruzioni oppressive che ci dominano, e renderci liberi? Da questo punto di vista il dildo, il transgenderismo, il travestimento e le cyber-tecnologie sono gli strumenti d'elezione atti a decostruire la realtà. La prima tecnica di resistenza sarà pertanto liberarsi da un'identità di genere fissa, e "de-naturalizzare" il supposto ordine causale tra sesso cromosomico e orientamento sessuale, rafforzando il potere di tutte le devianze e andando ad occupare tutti quei vuoti lasciati liberi dall'ideologia eterocentrica. Si sottrae in questo modo la sessualità ai meccanismi di potere, economici e riproduttivi cui la società eterosessuale l'ha assoggettata, attraverso la limitazione degli organi definiti sessuali, delle zone erotiche e delle pratiche sessuali a quelle definite "naturali". Astraendo la sessualità da tutte le costruzioni ideologiche, culturali, morali, la riporta alla sua vera essenza: luogo di produzione e scambio di piacere.

Gli interrogativi che a questo punto si pongono, dopo aver letto il libro, sono molteplici: se il genere è un'ideologia, una costruzione, che valore hanno per Preciado l'identità di genere e l'orientamento sessuale? Che senso avrebbe definirsi "lesbica" o "gay" all'interno della società di "soggetti parlanti"? Inoltre, gli individui che escono dalla visione di Preciado appaiono esseri

asessuati, nei quali l'erotismo sembra vissuto meccanicamente, senza passionalità né sentimento (mi riferisco alla parte dedicata agli esercizi). All'interno del nostro gruppo di lettura in questo punto il libro è sembrato aridamente normativo. Ho cercato di rispondere a queste domande attraverso l'interpretazione del testo. Nell'articolo 1 dei Principi della società contra-sessuale si legge: "I codici della mascolinità e della femminilità diventano registri aperti a disposizione dei corpi (dei soggetti parlanti) nel quadro di contratti consensuali temporanei." Nessuna coerenza quindi con il sesso di nascita, l'apparenza, o l'estetica. Ognuno può appropriarsi di tali codici, re-interpretarli e performarli in piena libertà. Ma ciò non significa l'appiattimento di un genere sull'altro, né che si debba rinunciare alle proprie preferenze in nome di una falsa uguaglianza di tutti i corpi: leggiamo nell'articolo 5: "La relazione contra-sessuale si fonda sull'equivalenza e non sull'uguaglianza". Certe differenze vengono dunque riconosciute e, anche nella società contra-sessuale che Preciado propone, continuerebbero a determinare la scelta del partner, o dei partner sessuali esattamente com'è sempre avvenuto. Gli esercizi proposti, invece, sembrano essere un momento di passaggio, una performance volta a de-naturalizzare i modelli appresi attraverso la demistificazione, la teatralizzazione, la derisione.

Durante il convegno è stato detto da qualcuna che questo libro non sembra dire niente alle donne, e che anzi avrebbe potuto essere stato scritto da un uomo, o da una donna che abbia fatto propri il linguaggio e la cultura maschili. Invece secondo me c'è, all'interno del libro, un messaggio anche per le lesbiche, anche se forse si tratta di cose non nuove o dette da altre prima di lei. Invita anche le donne a giocare con l'identità, con i generi, a mescolare e a re-interpretare maschile e femminile, a sperimentare pratiche ed esperienze nuove, ad uscire dagli schemi che abbiamo introiettato, nel segno di una ritrovata libertà di espressione di tutte le componenti del proprio io e della propria sessualità.

Cristina Gramolini

La passione di Preciado

1. L'orgasmo del dildo

Colpisce del *Manifesto Contra-sessuale* la confutazione di ogni possibile spontaneità del piacere: Beatriz Preciado, con un avvincente excursus sull'orgasmo, ci insegna che il desiderio è l'esito retroattivo delle tecnologie sessuali. L'orgasmo femminile avrebbe preso la sua forma attuale sulla traccia della creazione della "isteria femminile" e dei suoi parossismi, identificati fra l'altro con la scarica ottenuta attraverso la titillazione della clitoride. Per curare e inibire la "crisi isterica" medici e psichiatri elessero le zone del corpo da considerarsi erogene e misero a punto rimedi per trattarle, quali l'andare a cavallo, la lubrificazione vaginale attraverso un attrezzo fallico, il massaggio vaginale o pelvico, il getto d'acqua. L'orgasmo come noi lo conosciamo è dunque un effetto della produzione eterosessuale e delle sue codificate delimitazioni di ciò che è sessuale. La contrasessualità sceglie di estendere a tutto il corpo la connotazione erotica e mette in campo la parodia dell'orgasmo per demistificarlo: "la simulazione dell'orgasmo rappresenta la negazione delle localizzazioni spazio-temporali tipiche del piacere" (*Manifesto contra-sessuale* p. 41). Le tecniche repressive, decontestualizzate dall'ambiente medico, sono oggi pratiche sessuali di lesbiche, gay, trans. Se gli strumenti coercitivi della repressione psichiatrica sono oggi divenuti oggetti erotici domestici, appare evidente a Preciado che sono possibili ulteriori concrete citazioni decontestualizzate, a condizione che rinunciamo alla lotta contro l'ordine etero e la sostituiamo con queste contro-produttività. Preciado non vuole semplici modificazioni linguistiche, ma nuove pratiche.

La dichiarazione di guerra alla ripartizione sessuale del corpo riscrive il corpo come interamente sessuale, secondo una tradizione già femminista. Tuttavia Beatriz Preciado mi spiazza dalla lettura dell'orgasmo che in Italia dobbiamo a Carla Lonzi: un'esperienza reale del corpo differentemente sessuato, impedita alle donne e di cui riappropriarci, difendendone la peculiarità. L'orgasmo per Preciado è un rito codificato, una retorica di origine eterosessuale: gli psichiatri non avrebbero represso la sessualità femminile, ma l'avrebbero creata! La mia esperienza di conoscenza del piacere è passata attraverso l'abbandono della fasulla mappa del sesso femminile tracciata dall'arte amatoriale o dalla scienza maschile, e mi ha portato al ritrovamento di un piacere diffuso ma anche localizzato, mobile ma anche orgasmico. Questa vicenda di pratica e di consapevolezza finora mi era apparsa tangibile: sarà solo per l'effetto delle tecnologie sessuali? In ogni modo trovo divertente il disincanto sull'estasi orgasmica che Preciado ci consiglia.

Ha ragione Preciado a richiamarci a non riservare la decostruzione alla sola femminilità e a riconoscere la costruzione maschile, destabilizzandola attraverso la parodia, l'imitazione, la riproducibilità, come fanno trans, butch, ermafroditi, dai due versanti della differenza sessuale. Ha ancora ragione Beatriz

quando dice che i *dragking* non imitano il maschile ma ne mostrano il carattere performativo. Il dildo fa lo stesso con il pene e ne decreta la fine: non ha senso invidiare “un oggetto che va sterilizzato ad alta temperatura, può essere regalato, gettato nella spazzatura oppure usato come fermacarte” (p. 76).

Se l’apologia del dildo serve ad autorizzarne l’uso, riesce nel meritevole e laico scopo. Ma l’argomentare filosofico lascia intendere che più grande impresa si stia perseguendo: distruggere il pene come origine della differenza sessuale! Questo obiettivo viene forse mancato, a causa del persistente rinvio fra dildo e pene, ma aver centrato l’altro scopo e aver segnalato che “la dozzinalità del dildo demistifica il collegamento abituale tra amore e sesso” (p.76) è già opera progressista di cui essere riconoscenti a Beatriz.

2. Beatriz Preciado non è una donna?

“Beatriz Preciado non mi sembra una donna”.

Monique Wittig ha chiarito molti anni fa che le lesbiche non sono donne, né politicamente, né ideologicamente, né economicamente. Tuttavia Wittig non aveva ritenuto di cancellare dal lesbismo il segno del genere, anzi il lesbismo è un concetto fortemente connotato come femminile. Avrei dovuto dire: Beatriz Preciado non vuole per sé alcun segno femminile, la sua proposta è di porsi al di là dei generi. La passione di Beatriz è dissolvere la coercizione eterosessuale, probabilmente perché lei non è eterosessuale e forse ha patito a causa di quest’obbligo, ma sembra che ne abbia sofferto da omosessuale, e che per lei sia indifferente che sia lesbica: non si è radicata nel contesto differentemente sessuato dell’omosessualità. Per questo parla da transgender. In effetti il lesbismo, precisamente nella versione butch, viene evocato da Beatriz solo in elenco con altre modalità sovversive-antinormative e mai viene considerato da vicino. Anche le altre soggettività subiscono per lo più lo stesso trattamento, a conferma del fatto che Beatriz vede in campo una secca alternativa tra ordine eterosessuale e deregolamentazione queer. “La contrasessualità ha come compito quello di identificare gli spazi erronei, le falle nella struttura del testo (l’intersessuale, l’ermafrodita, la pazza, la camionista, il finocchio, la lesbica con il dildo, l’ermafrolesbica) e di rafforzare il potere delle devianze, delle derive rispetto al sistema eterocentrico” (p. 32), “il pederasta, la pazza, la drag queen, la lesbica, la camionista, il maschio mancato, la butch, i transessuali F2M e M2F, i transgender sono degli ‘scherzi ontologici’ (Wittig 1992), delle imposture organiche, le ricitazioni sovversive di un codice sessuale trascendentale inautentico. E’ in questo spazio della parodia omosessuale che sono comparse le prime pratiche contrasessuali come possibilità di una deriva radicale rispetto al sistema eterosessuale: tra le altre l’uso del dildo, l’erotizzazione dell’ano e l’istituzione di rapporti sado-maso consensuali” (p. 34)

Del *Manifesto contra-sessuale* mi convince abbastanza il disancoramento del soggetto da supposte origini naturali, o energetiche che dir si voglia, e condivido una certa insofferenza per le mistiche della femminilità come opposto della tecnologia; mi piace anche il ripudio delle nostalgie di mitiche età dell’oro o dello struggimento per improbabili utopie per il futuro. Le teorie sulle tecnologie del genere liberano la riflessione delle lesbiche dagli elementi mitici ed escludenti, ci

permettono l'apertura alla complessità e al confronto con altre soggettività. Però Preciado denaturalizzando il genere, inavvertitamente anche lo destoricizza. Così ci propone di porci come "soggetti parlanti" e di rinunciare alla definizione femminile di noi stesse: ma come fa a non accorgersi che questo è quanto di più ordinario venga chiesto alle donne tutte? Alle persone di sesso femminile, intendo. Non agli uomini però, perché ciò che è simmetrico nella logica non lo è nella storia, dove gli uomini hanno imposto la significazione maschile di tutto ciò che ha valore, nei binarismi più capillari. Nella teoria, nella pratica e nella politica le persone di sesso femminile vengono incoraggiate a considerare socialmente insignificante il loro sesso e il loro genere, come singole e tanto più come gruppo. Penso che sia ben diversa l'azione di un maschio che parla di sé al femminile, dall'azione, ordinaria, di una femmina che parla di sé al maschile. Da una parte c'è l'atto sovversivo del tradire il privilegio, dall'altra l'azione eterodiretta del tradire se stesse, o per usare le parole del femminismo della differenza del "rinnegare la madre".

La mia passione è diversa da quella di Beatriz, io desidero affermare la grandezza femminile, in contrasto con la svalorizzazione che l'umanità femminile ha subito. Penso alla differenza femminile come ciò che si è determinato e si determina storicamente nella tensione del conflitto di genere. Quindi non una differenza metafisica o naturale ma una differenza politica, che riguarda miliardi di persone, le nostre aspirazioni, le nostre vite materiali. Se non è criticamente lecito dire "io sono una lesbica", a causa della capacità ontologizzante del verbo essere, affermerò "io voglio essere una lesbica", posizionandomi secondo un desiderio divenuto consapevole del carattere costruito del genere.

Si tratta del partire da sé, dove però il sé non va inteso come originario ma come contingente, condizionato e pur sempre portatore di intenzionalità, come volontà politica e desiderio. Accetto di dire di me che sono un "soggetto parlante", sul cui corpo è stato iscritto un genere e una posizione rispetto al desiderio e ai rapporti sociali. Non per questo adotto come resistenza all'ordine eterosessuale l'assunzione di "soggetto parlante" perché questo mi libera sul piano del pensiero ma non mi libera come parte di un'umanità espropriata, materialmente e simbolicamente. Al contrario il "soggetto parlante" mi isola in una categoria neutra e mi consente l'identificazione collettiva in una società di soggetti parlanti pansessuali, impedendomi ancora una volta di trovare una saldatura con altri soggetti parlanti simili a me per condizioni e aspirazioni. Non mi è congeniale, non desidero, un luogo freak come luogo di appartenenza, anche se riconosco a tutti i queer di esercitare una funzione sovversiva dell'ordine oppressivo di genere compatibile con quella che io desidero svolgere.

Diffido del soggetto post-identitario, post-gender perché è troppo autocentrato e si presume onnipotente, entra in rapporto con gli altri attraverso la strumentale citazione. L'individualismo non gli consente di pronunciare un "noi", dunque è inutilizzabile allo scopo di realizzare obiettivi di gruppi, classi, o minoranze. Il nostro cammino di liberazione si è basato finora sulla relazione, concreta e faticosa, con chi cerca il cambiamento, a partire da comuni contraddizioni. La relazione è

più difficile della citazione, ma più coinvolgente e capace di produrre corpo politico, collettività, perché rende necessarie reciprocità e responsabilità condivise.

Collocarsi in una trama, in una tradizione, o in un precedente, una genealogia, femminile è la mia passione, è un imprevisto sovversivo a cui non mi sembra lungimirante rinunciare, perché continuerebbe a privare gli scambi sociali di ciò che è stato comunemente bandito.

Paola Guazzo

La différance, le différand, les différences, les différentes
Il manifesto contra-sessuale fra contrazioni atopiche e cronotopi del possibile

Ammirare e disprezzare sono il diritto e il rovescio di una moneta di scambio che fissa il corso degli esseri e delle cose.

Noi vogliamo conoscere e conoscerci soltanto in base ad affinità e discordanze.

Raoul Vaneigem

(da *Noi che desideriamo senza fine*)

Villa Fiorelli, x dicembre 2002 - ore x.

Partiamo dunque dal semplice dato logistico e temporale. O meglio da quell'intrecciarsi di luogo e tempo che in *Estetica e romanzo* di Michail Bachtin viene chiamato cronotopo:

Chiameremo cronotopo (letteralmente tempospazio) l'interconnessione dei rapporti temporali e spaziali dei quali la letteratura si è impadronita artisticamente. Nel cronotopo letterario ha luogo la fusione dei connotati spaziali e temporali in un tutt'uno dotato di senso e concretezza.¹²

Possiamo raffigurarci questo essere qui e ora come il nucleo di una narrazione? Direi di sì. Questo è comunque il gioco – e certo anche l'azzardo – del foglio che vi sto leggendo.

Chiunque di noi abbia letto Bateson o Haraway, come credo quasi tutti nel recente passato, sa che un territorio non è mai neutro e men che mai coincidente con le mappe che di esso possiamo tracciare. Questo è ancor più valido nella situazione in cui ci troviamo ad agire noi oggi qui.

Un seminario queer, se guardiamo anche solo al significato della parola, è per definizione "anomalo, strambo, bislacco": forse, se dovessimo scegliere un cronotopo tutto per noi questo sarebbe non euclideo, atopico come un'incisione di Escher. È a mio avviso verso questa atopia, più che sulla distopia di soggetti multipli e/o situati, che, lo si voglia leggere o no, ci vuole condurre la contra-sessualità di Preciado. Ed è questo anche il punto più interessante e affascinante teoricamente di un libro a mio avviso improponibile dal punto di vista della documentazione saggistica e dei riferimenti intertestuali: un queer atopico, un libro di citazioni sfasate rispetto agli autrici e agli autori, scritto che si presta a un commento che ne precede quasi la lettura. Oppure, seguendo una traccia foucaultiana su Borges: "Una cultura interamente votata all'ordinamento

¹² M.Bachtin, *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979, 231.

dell'estensione, ma tale da non distribuire la proliferazione degli esseri in nessuno degli spazi entro cui ci è possibile nominare, parlare, pensare."¹³

Segnalerò l'interpretazione polemica fatta da Preciado sulla letteratura come categoria decontestualizzata e impolitica e le sue letture sfasate di Foucault e Derrida. Tralascierò altri punti problematici come il parlare sempre di utero e clitoride e mai di vagina o la tendenza al contrasex come luogo dell'asettico, quel superbamente trash "fatevi un clistere prima di autopenetrarvi analmente con un dildo-tacco a spillo" prescritto nell'esercizio dell'ano solare: luoghi che meriterebbero un'analisi forse freudiana e la cui trattazione lascio volentieri agli addetti ai lavori.

Infine, oltre che critica, sarò anche complice di Beatriz, creando a mia volta uno slittamento del suo testo che porti il nostro discorso non verso l'atopia ma verso un cronotopo vivo, presente e articolato.

Letterature

Dal *Manifesto*: "Quando la contra-sessualità parla del sistema sesso/genere come di un sistema di scrittura o dei corpi come testi non propone con ciò degli interventi politici astratti che si ridurrebbero a variazioni linguistiche. Chi è inebriato dall'ispirazione letteraria nella sua torre d'avorio, chi reclama a gran voce l'uso della barra nei pronomi personali (lui/lei), chi predica l'abolizione della marca di genere nei sostantivi e aggettivi riduce la testualità e la scrittura ai loro residui linguistici, dimenticando le tecnologie di iscrizione che le rendono possibili."¹⁴

La concezione che Preciado ha della letteratura mi appare vetustamente ideologica, quasi un queer post-lukàcsiano dove al posto del materialismo dialettico appaiano le biotecnologie, le sole degne di essere rappresentate mimeticamente secondo modalità da definirsi – e tautologicamente coincidenti con quelle dell'autrice stessa, espresse in "esercizi" (sottolineo la scelta di questo termine lasciando a voi ogni riflessione). Tali esercizi di aderenza al proprio testo, proposti – ribadisco – dall'autrice stessa come complementi "politici" del medesimo, sono riducibili a una manualistica-fake di "coscienza della crisi", nemmeno a uno straniamento brechtiano.

Preciado ignora quel capillare lavoro di contrapposizione all'esistente che – citando Adorno – nei linguaggi dell'operare artistico, anche in quelli non strettamente letterari, si produce *ipso facto*.

Non conosco romanzi la cui poetica risieda nella contrazione dei pronomi he/she, ma – come molti di noi – ho letto e meditato su Musil, Proust, Barnes, Woolf per citare solo alcuni. Il lavoro di decostruzione contenuto nei romanzi del Novecento, molti dei quali attendono ancora un'approfondita lettura queer, è intenso e complesso.

¹³ M.Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1999, 8 s.

¹⁴ Beatriz Preciado, *Manifesto contra-sessuale*, Il dito e la luna, Milano 2001, 32.

Penso che chi scrive viva tutt'altro che su una torre d'avorio o si preoccupi solo del genere di pronomi personali in modo decontestualizzato e impolitico. Lo stesso vale a mio avviso sia per avanguardie e neo-avanguardie che per scritture post-coloniali.

Mi attengo qui, per brevità, ad alcune basilari osservazioni di teoria del romanzo.

Scrivendo Arbasino: "Autori non adatti per romanzi; ma intanto, con mimesi alte e basse del mondo raccolte in una sola 'encyclopaedic farrago', ognuno compone il proprio: romantico-nomadico, oppure sedentario-bibliotecario, ma più vasto di una tranche e più aperto di un plot. Una vita è ampia..."¹⁵

Forse, parlando da e di soggetti eccentrici, e non da intellettuali liberal, potremmo dire che molte vite sono ampie, e che il romanzo è complesso come queste vite: saggio, teoria, visione, opera aperta, anamorfosi, narrazione.

Romanzo che può essere postmoderno, o queer o anche post-op: non esistono confini che non possano essere ridefiniti, rilanciando quello che Liana chiama nella sua intro a Preciado "il processo di traduzione".

Preciado mi appare come una macro-fiche narrativa per deviazioni e digressioni suo malgrado o, meglio, "contra" se stessa – e questo ci è fin d'ora evidente dai lavori teorici, letterari e multimediali presentati qui.

Questi slittamenti e dilatazioni di senso vanno ben oltre la rigidità contra-estetica di un manifesto che si vuole esercizio definitivo di decostruzione – o, per meglio dire, "contrazione" – di corpo, genere e verbo coniugato al duale amoroso, e finisce col produrre pure atopie teoriche, sessuali ed espressive.

Un manifesto meno sensibile a riduttive e ormai usurate metafore cyborg e meno biopoliticamente apodittico avrebbe invece trovato links con tutte le avanguardie artistiche del Novecento.

Per una sorta di atroce nemesi genealogica, sono proprio i nazionalfuturisti manifesti marinettiani a riportarci più fortemente a Beatriz:

"Noi siamo convinti che l'amore – sentimentalismo e lussuria – sia la cosa meno naturale del mondo(...). Permettetemi di dirvi che la famiglia, soffocatoio delle energie vitali, scomparirà, cercheremo di farne a meno,"¹⁶ fra elogi al *money makes sex*, all'animalizzazione della politica da parte dell'"ibrido in sé" sesso femminile e a una disseminazione di generi molto ante litteram. Due

¹⁵ Alberto Arbasino, *Fratelli d'Italia*, Adelphi, Milano 1993, 1271.

¹⁶ F.T. Marinetti, "Contro l'amore e il parlamentarismo", in *Per conoscere Marinetti e il Futurismo*, a cura di L. De Maria, Mondadori, Milano 1973, 43.

punti di Apollinaire in un manifesto futurista francese: "Diritto delle genti e guerra continua. Femminismo integrale o differenziazione innumerevole dei sessi."¹⁷

Nel preciadano "inebriati dall'ispirazione letteraria nella torre d'avorio" si scorge anche un'eco surrealista, ma non nei suoi esiti migliori: riappare quel "fedeli alla linea", o alla barra che dir si voglia, che tante volte spinse Breton ad epurare i non aderenti ai davvero fallici in senso lacaniano manifesti suoi; figure non del tutto ininfluenti nell'arte e nella cultura del Novecento come, citando solo alcuni: Artaud, Bataille, Klossowski.

Penso che nessuno fra noi si sognerebbe mai di consegnare "chi scrive inebriato" all'inappellabile tribunale della contrasessualità e della rappresentazione mimetica delle biotecnologie.

Foucault

"La produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure"¹⁸ scrive Foucault ne *L'ordine del discorso*, testo in cui fra i vari meccanismi d'esclusione del discorso occidentale viene individuato l'interdetto sulla sessualità.

L'ipotesi sull'interdizione cade ne *La volontà di sapere*. Primo volume di una progettata "storia della sessualità", *La volontà di sapere* ha un cronotopo di ricezione piuttosto atipico: è epocale all'epoca della sua stampa, conosce un periodo di oblio, infine riprende a essere ipercitato, con letture spesso arbitrarie, a partire dagli anni 90 nell'ambito queer e cyborg.

La tesi del saggio, all'epoca dirompente, era che in occidente la sessualità non fosse mai stata repressa, bensì, attraverso la trasposizione in discorso e il continuo incitamento a parlarne, moltiplicata e disseminata in tutte le sue polimorfe e perverse forme.

Le tecniche di "resistenza" a questa capillare rete locutoria, non repressiva quanto piuttosto invasiva, per Foucault risiedono solo all'interno del campo di gioco dei "poteri" e dei saperi dell'Occidente. Un esempio poco citato ma interessante è l'interpretazione foucaultiana del pensiero di Freud come asse legale-normativo che cerca di neutralizzare l'aspetto "eugenetico" – e razzista – del discorso biologico sulla sessualità.

Non si parla mai di una contra-sessualità, come secondo me fa *su* Foucault abbastanza arbitrariamente Preciado, ma solo dell'articolarsi dei giochi di potere/sapere sul sesso all'interno del mondo occidentale. Giochi legati a esclusioni che sono anche slittamenti e accorpamenti nel discorso occidentale sul sesso (l'isterica, il bambino che si masturba, ecc. sono fonti polimorfe di saperi e poteri).

¹⁷ Marinetti 121.

¹⁸ Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, 11.

Assente ogni riferimento alle biopolitiche in quanto "classificazioni" e "produzioni" legali e tecnologiche delle questioni legate al genere.

Il concetto di "biopolitica", da Foucault inventato – che spesso gli epigoni usano in modo improprio – è, invece, letteralmente legato al potere sulla vita.

Nelle società tecnologiche non esiste più una sovranità che si eserciti nel diritto di morte verso i sudditi, bensì un potere che gestisce e organizza capillarmente la vita: "Le guerre non si fanno più in nome del sovrano che bisogna difendere; si fanno in nome dell'esistenza di tutti. Si spingono intere popolazioni ad uccidersi reciprocamente in nome della loro necessità di vivere. I massacri sono diventati vitali."¹⁹

Di questa concezione della "bio-politica" secondo l'inventore stesso, Preciado fa volentieri a meno. Ben lungi da essere una coraggiosa luddista della sessual-cultura come talora vorrebbe far trasparire nei suoi esercizi di tacchi a spillo anali e tonsure dildeiche, e pur appoggiando tutte le sue tesi su quelle dei suoi *maîtres*, Beatriz evita accuratamente di riflettere sulla biopolitica come politica (e potere) sulla vita. Il suo modo di citare questo termine del *maître* svuotandolo dei suoi significati autoriali può essere paragonabile al suo amore viscerale per i simulacri postmoderni, dei quali il dildo assume ad emblema atopico, a "iper-struttura assente" – ma non barthesianamente "intrattabile" – equivalente prima a membra del corpo, poi a corpi, quindi a tutti i corpi e anche a tutti i generi nel ripetersi in serie di quella che Hegel, citato da Blanchot a proposito dello spazio dei racconti di Borges, chiamerebbe "cattiva infinità".

Contrazione della molteplicità dei soggetti in uno spazio atopico e asettico, che altro non è che la ripetizione del medesimo gioco di potere/ sapere occidentale ormai ridotto a puro live-show di "vuote trasgressioni" (cito stavolta un saggio di Foucault stesso su Blanchot²⁰) non solo sessuali, ma anche filosofiche e letterarie; infine soprattutto energetiche (la dildotettonica).

Parafrasando Kundera: la vita (e la morte) sono altrove.

Inoltre, la definizione di "sessualità" data da Foucault è molto generale: comprende sia le pratiche, che gli agent*, che i "piaceri", che le strategie di verità legate alla parola sul sesso.

Non casualmente dopo *La volontà di sapere* Foucault farà una svolta molto significativa verso un ambito "etico", e lo farà a partire da una riflessione in apparenza marginale già contenuta ne *La volontà di sapere*:

"La nostra società non ha un'*ars erotica*; al contrario, è la sola a praticare una *scientia sexualis* (...). Nell'arte erotica la verità è espressa dal piacere stesso, considerato come pratica e raccolto come esperienza."²¹

¹⁹ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, 121.

²⁰ Michel Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984.

²¹ Foucault, 53.

In *L'usage des plaisirs* e ne *La souci de soi* Foucault opera una svolta radicale del proprio pensiero: non più i saperi/poteri nelle loro microarticolazioni ma il "soggetto" greco e paleocristiano (anche se solo maschile, come fa giustamente osservare Braidotti in *Dissonanze*) e il suo "uso dei piaceri"; saltando così a pié pari le tematiche bio-tecnologiche come le ha intese Haraway e – certo meno articolatamente – Preciado.²²

A mio avviso bisognerebbe smettere di richiamarsi compulsivamente a Foucault in questo ambito. Forse non mi parrebbe così poco attento il libro di Preciado se non si fosse "appellata" insistentemente e spesso impropriamente a Foucault.

Non necessariamente un discorso sensato deve "appellarsi " a dei *maîtres*.

Il gioco dei sincretismi e – diciamo – anche delle letture affrettate e incomplete potrebbe essere anche spinto in una direzione più radicale.

Lo spirito libero di un *pamphlet* come la sadiana *Philosophie dans le boudoir*, che in qualche modo Preciado tenta di emulare, si perde invece nella noia dei sexy-shops virtuali dove si vendono virtualità.

Beatriz si limita a far teoria appellandosi e nel contempo decontestualizzando, facendo così slittare il discorso verso la giustificazione filosofica di una forma di vita *queer made in France* che potrebbe sussistere benissimo senza che Foucault avesse scritta una sola riga.

Derrida e post-queer

Il dildo in Preciado equivale alla derridiana "différance", forse traducibile in italiano con "differanza". Brevemente, in De Saussure il rapporto significante/significato è indicato da una barra che non equivale né all'uno né all'altro termine, ma è la semplice delimitazione della differenza fra i due.

Questa "barra" non pensabile, né dicibile, viene da Derrida chiamata "différance", scrivendola in modo scorretto, con la "a" al posto della "e". Differenza che però resta foneticamente inavvertibile essendo le due pronunce della parola scritta indistinguibili in francese; essa è quindi scrittura "sotto" la parola, opera indicibile di un'architriccia che precede la parola scritta e vocale. Non può esservi scienza del "gramma" o della parola originaria perché l'origine si è già perduta in una differenza che rimanda solo a se stessa.

²² In altri ambiti, come nel libro di Paola Lupo sulla storia dell'omosessualità femminile (*Lo specchio incrinato*, Marsilio, Venezia 1998), mi appare invece perfettamente sensato partire da spunti suggeriti dall'ultimo Foucault, quello di Berkeley, greco-romano e commentatore delle tesi di Kant sull' Illuminismo, ma anche dal più remoto teorico di micropoteri e microresistenze. Suggestivi foucaultiani che Lupo attiva molto pregnantemente in un ambito non foucaultiano: una fondamentale storia, e direi anche " genealogia", del lesbismo. Libro poco citato dalle addette ai lavori per ragioni che al momento ignoro.

Il dildo di Preciado è questa architraccia, questa differenza, questa "struttura assente", questo differire linguistico che sprofonda in se stesso.

A voi la riflessione sul rapporto fra un dildo-architraccia, l'uso dei piaceri e le pratiche "differenti" dei soggetti.

Ma questo Derrida ci dice, e questo Preciado ci dice citandolo.

Io mi limito a citare Teresa De Lauretis e un suo saggio contenuto in *Soggetti eccentrici*, che applica all'ambito queer una non-architracciata visione dei nostri linguaggi e corpi:

"Per Peirce il soggetto si forma in un processo continuo di attribuzione di senso al mondo esterno e a sé in rapporto al mondo esterno (...). Ciò che collega il mondo esterno al mondo interno del soggetto è una serie illimitata di catene di segni e di interpretanti, a loro volta segni, che producono effetti di significato per il soggetto. Il soggetto, che in Peirce si configura come soggetto corporeo, è dunque il luogo in cui – il corpo in cui – fa presa e si realizza l'effetto di significato di segni."²³

Concludendo, vorrei riferirmi a un filosofo gay ebreo austro-britannico: Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein, nelle sue *Ricerche filosofiche*,²⁴ ci parla di forme di vita inerenti all'uso e all'azione e di giochi linguistici a esse inerenti. Noi non apprendiamo verità ma giochi di verità dati dall'uso sociale, da pratiche appunto. L'unica teoria sensata nasce dall'ascolto di questi giochi di verità nati dall'uso. Questo ci riporta alle considerazioni di Foucault sul fatto che a noi occidentali manchi un'ars amandi e alla sua elaborazione finale di un pensiero sull'etica dei soggetti e *sull'usage des plaisirs*.

Wittgenstein ha detto, inoltre, che la filosofia è "terapia del linguaggio". Terapia non significa cura di alcunché, ma profonda attenzione e approfondimento dei molteplici e differenti discorsi che si incrociano nei soggetti e nelle comunità di cui essi fanno parte. Noi qui, nel nostro cronotopo, e attorno al testo di Preciado, possiamo far emergere i caratteri etrogeni dei nostri giochi linguistici e con essi le pratiche che li intessono inscindibilmente.

Questo può essere il senso del nostro cronotopo.

È tempo e luogo di avviare il processo di traduzione; come indica Borghi, e con lei scrive Derrida: "A un certo punto potremmo anche toccare con mano che il pensiero del *Geschlecht*²⁵ e quello della traduzione sono essenzialmente lo stesso."²⁶

²³ Teresa De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, 128.

²⁴ Ludvig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.

²⁵ Parola tedesca polisemica: "sesso, genere, razza, famiglia, generazione, specie, lignaggio".

²⁶ Jaques Derrida, *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991, 17.

Marina La Farina (includere foto)

CONTRA-FICTION

guerriere lesboqueer attraversano il piccolo e grande schermo

Il cinema non ricalca o raffigura il reale. Sullo schermo non c'è una copia del mondo: c'è la realtà quale appare in una delle sue facce o così come si offre in una delle sue manifestazioni. (...) nient'altro che una specifica occorrenza del reale. (Deleuze)

Sono un'appassionata cinefila... Mi piace il cinema che considero, e qui cito il filosofo Stanley Cavell, prima ancora che un medium, cioè uno strumento per arrivare a percepire il mondo, un *mondo visto*, cioè il reale come cade sotto i nostri sensi.

E sono un'appassionata di fantasy, “il reame antico di cui la fantascienza è una provincia moderna” (Ursula K. Le Guin, *La fantascienza e la signora Brown*, p.23). La fantasy è, a sua volta, la discendente moderna dei racconti popolari, delle fiabe e del mito. Fantasy, racconti popolari, fiabe, miti, si occupano di archetipi, non di personaggi. Xena e Olimpia sono le protagoniste di un racconto fantasy, e come tali sono archetipi. Ma che tipo di archetipo sono?

Prima di rispondere a questa domanda qualche accenno alla trama del telefilm (per chi non è un'appassionata come me...).

Xena è la protagonista di una serie televisiva che conta quasi due milioni di fans nel mondo e migliaia di siti internet a tema. È una guerriera, esperta nell'uso di armi (famoso il suo cerchio/boomerang, il *chakram*) e nella lotta. Al suo fianco Olimpia, una giovane donna che abbandona casa, famiglia e futuro sposo per seguire Xena nelle sue avventure. Olimpia è all'inizio della serie una sempliciotta, ingenua e imbranata, che nel corso delle puntate si trasforma in una valida spalla nel combattere il “male”. Anche Xena subisce una trasformazione episodio dopo episodio. Inizialmente cattiva e spietata, sotto l'influenza di Olimpia diviene una paladina della lotta alle ingiustizie.

Xena e Olimpia, quindi, apparentemente sono donne. Ma ci accorgiamo subito che non sono le solite donne. Non solo perché entrambe hanno dimestichezza con la lotta, la forza, le armi che usano per combattere i warlords (i signori della guerra), gli usurpatori ed orribili mostri, ma perché – insieme – disegnano sullo schermo una relazione *fra* donne non comune.

Un esempio di dialogo: (in una pausa delle loro tante avventure) Xena chiede a Olimpia: “Ti manca mai la tua casa?” e Olimpia: “Quanche volta, ma non quando sono vicina a te.”

E ancora: Xena a Olimpia: “Nasciamo in una famiglia, ma poi la famiglia cambia e dobbiamo costruircene una nostra. La nostra relazione mi fa sentire vicina a te più di quanto non faccia il legame di sangue.”

Per giungere a vere e proprie dichiarazioni d’amore: nell’ultimo episodio della quarta serie, in cui Xena e Olimpia vengono crocifisse per ordine di Giulio Cesare, Olimpia saluta la sua amata con un commovente “ti amo”.

E nell’episodio che conclude definitivamente la serie – giunta ormai al sesto anno – Olimpia dice a Xena: “Una vita continua di viaggi ti ha portata nelle terre più lontane ai confini estremi della terra.”

Xena risponde: “E nel luogo dove io rimarrò per sempre: nel tuo cuore. Ovunque tu vada io sarò al tuo fianco.”

Olimpia: “Sapevo che lo avresti detto.”

Queste sono solo alcune delle tante frasi che rivelano la natura del legame tra le due donne. Ma non ci sono solo le frasi. Molti sono gli sguardi, i gesti, le situazioni del racconto che dicono implicitamente più di quanto la censura di un pubblico bigotto e omofobico consentirebbe di mostrare in un show destinato a un target di adolescenti.

Le nostre due eroine si muovono in un contesto, come dicevo, *fantasy*. Spazia dalla mitologia greca a quella celtica, dall’Antico Egitto alla Cina popolata di spiriti, dall’Antica Roma al Regno delle Amazzoni, senza trascurare incursioni nei giorni nostri dove le due protagoniste si ritrovano attraversando reincarnazioni e cambiamenti di sesso. Eppure c’è un filo saldo che lega tutte le loro avventure... un collante che fa di questo spazio favoloso e immaginario qualcosa di reale, di concreto: la loro storia d’amore. È divertente vedere come su una “tavola” talmente fantasmagorica, prende corpo la concretezza di questo amore assolutamente queer.

Alcune fans vedono nella relazione tra Xena e Olimpia “un matrimonio lesbico perfetto” e parlano di “*shock of recognition*”, shock da riconoscimento, rispetto a molte situazioni di vita quotidiana che vengono mostrate nel telefilm. Perché a nessuna è incorso di combattere con la spada o il *chakram* i signori della guerra, ma di certo è capitato di condividere una casa (seppure nomade), di mangiare insieme, di viaggiare insieme, di dividere le risorse finanziarie, di sostenersi a vicenda, di lavorare insieme. Di essere insomma “compagne di vita”.

Ma fosse solo questo, il rapporto tra Xena e Olimpia, sarebbe ancora troppo poco.

Belle, spregiudicate, solari, Xena e Olimpia, più cyborg che dee, sono archetipi queer – libere di muoversi e attraversare ogni epoca storica, vera o inventata che sia, senza la necessità di contestualizzarsi ad essa. Esse informano di sé la Storia, trovano posto là dove vogliono essere, e fanno sì che la loro sessualità – o *contra*-sessualità – sia quella corrente sempre e comunque.

L'erotismo tra loro, seppure gli sceneggiatori non lo rivelino mai in modo esplicito, pervade i dialoghi, gli scambi, i riferimenti. Procede e si costruisce per allusioni, talmente evidenti da non essere più allusioni. Spesso, parlando del telefilm si dice che abbia un sottotesto lesbico, ecco io credo che non sia un sottotesto, è – invece – proprio il TESTO, ed è un testo lesboqueer (e l'unico motivo per cui rimane sottotesto è perché i produttori non vogliono alienarsi il pubblico eterocentrico)

Quello che emerge non è una indifferenziata androginia (le donne guerriere potrebbero far pensare a questo), ma una relazione forte tra due soggetti parlanti che conforma, performa e stabilisce il contesto.

Lo dimostra anche il fatto che sono circondate da una “corte” di personaggi anch'essi assolutamente queer. Persino il cavallo di Xena, Argo. Nelle prima puntate ci si riferisce ad esso come “boy”, in seguito questi diventa una ragazza. Non meno significative sono le altre figure presenti: femminili come Callisto – l'antagonista di Xena per eccellenza – il cui accanimento nel perseguire la vendetta non è privo di irrisolte tensioni sensuali; Antinea, la maga crudele che ha instradato Xena alla via della magia nera scegliendola come allieva prediletta; Velsinea, una bellissima amazzone legata con un rapporto di odio amore a Olimpia; Lao Ma, la faciulla cinese che è stata (forse) il primo amore di Xena – memorabile il loro bacio subacqueo; e i personaggi maschili, primo fra tutti Corilo – inseparabile amico della coppia – vagamente innamorato delle due e spesso in abiti femminili o trans; Marte che è un alleato di Xena visibilmente attratto da lei e che probabilmente ne è anche il padre; e tutta una serie di altri uomini e dei (da Aristarco a Odino) che tentano con scarsissimo successo di fraporsi tra le due “amiche” e che sono legati tra loro da legami non sempre classificabili seguendo una logica eterocentrica.

In XENA PRINCIPESSA GUERRIERA (XPG) la commistione, quindi, non è solo a livello di genere filmico (fantasy, pulp, science fiction, peplum, film lesbici classici) ma anche, come dicevo, a livello di genere sessuale (le “creature” queer e lesbiche che circondano le nostre eroine).

A mio parere XPG è un esempio riuscitissimo di contra-fantasy-fiction lesboqueer di confine, nel quale il pastiche di generi va di pari passo anche col sovvertimento degli schemi narratologici lesbici tradizionali. È difficile isolare nel contesto della serie e delle vicende le classiche coppie lesbiche butch/femme, madre/figlia, amiche/amanti. Queste figurazioni sono presenti ma “giocate” alternativamente da un po' tutti i personaggi, e dalle nostre due eroine in particolare.

Siamo ben lontane dalle classiche rappresentazioni del cinema cosiddetto lesbico, dove al solito, la figura della lesbica è spesso dannata e inevitabilmente destinata alla sconfitta o non esiste affatto se non come pretesto per il rinnovamento (!?) dei classici temi della “commedia brillante”. E non mi riferisco solo a vecchi film, ma alla gran parte dei più recenti: *La Répétition* (regia di

Catherine Corsini), *L'altra metà dell'amore* (*Lost and Delirious*, regia di Léa Pool), *Kissing Jessica Stein* (regia di Charles Herman-Wurmfeld), per citarne alcuni.

C'è comunque un aspetto positivo nella rappresentazione del lesbismo come condizione dannata e malata o “alla moda”. Quando nel buio della sala io vedo apparire queste figure così volgarmente trasgressive mi compiaccio di me stessa. AHHHH, mi dico, IO SONO PEGGIO. Io sono davvero un mostro – nel senso etimologico del termine: un segno degli dei, un fenomeno *contra natura*, un prodigio. Come Xena e Olimpia.

Queste attraversano i codici, il tempo, la Storia. Proprio come fa ognuna di noi quando ritaglia per sé un percorso negli ambiti in cui abita – siano essi reali e/o virtuali.

Mi piace concludere questo intervento con un altro esempio cinematografico di attraversamento di codici queer. Mi riferisco al film *8 donne e un mistero* (*8 femmes*, regia Francois Ozon).

Il film di per sé non è facilmente incasellabile nelle tradizionali categorie del genere – è una commedia musicale, una trasposizione cinematografica teatrale, un giallo...

Voglio spendere qualche parola per dire che non è un caso che le interpreti siano attrici note – alcune vere e proprie icone del cinema internazionale. Troppo evidenti le personalità delle attrici, lampante il loro mascheramento, siamo consapevoli, nel buio della sala, di essere di fronte a una “messa in scena”.

Sullo schermo sono presenti otto stereotipi femminili, i più classici. La zitella repressa, la cameriera devota, la cuoca nera e lesbica, la padrona di casa dal cuore freddo e calcolatore, la nonnetta querula, la fanciulla acqua e sapone, l'adolescente inquieta e la puttana dal cuore d'oro.

E pure queste sono guerriere – in modo differente da Xena e Olimpia – ma guerriere... che nella lotta, nel rivolgimento conflittuale che si dipana sullo schermo, ciascuna per sé e *con* le altre ridisegna le regole e le trame del mondo – fino a togliere spazio e respiro a chi questo gioco non lo gioca...

Perché ritengo *contra-sessuale* questo film? Perché, recitato *innaturalmente*, svela al nostro sguardo alcuni dei meccanismi di costruzione della femminilità e, apparentemente solo in second'ordine, della mascolinità.

Svolge un lavoro *contra-sessuale*, come XENA PRINCIPESSA GUERRIERA, rompendo con “tutta una serie di riflessi critici relativi alle coppie oppositive omosessualità/eterosessualità, uomo/donna, maschile/femminile” (Marie-Hélène Bourcier, in *Manifesto contra-sessuale*, p. 18).

Opere filmiche che partono da presupposti molto differenti, attraversano entrambe il queer senza stabilizzarsi. Esempi di cinema lesbico non-essenzialista, *transgenere*, eppure fortemente

connotato. Perché sullo schermo i corpi che parlano sono corpi di donne. Corpi eccitanti ed eccentrici. Corpi che raccontano ad altri corpi. In carne e ossa.

Gigi Malaroda

Intervento nel corso del seminario su Preciado

*Per il primo "Ma davvero qualcosa non ci riguarda?"
Per il secondo "E stato Pratopiacevole. Lo rifacciamo?"*

Rispetto a quanto detto da Cristina Gramolini mi ha colpito molto, specie nel suo primo intervento, la dichiarazione di un'estraneità forte ("non mi riguarda") rispetto a quanto percepito come di ridefinizione identitaria di un soggetto "altro" quello gay maschile; anche se poi attutito successivamente con una formulazione meno rigida ("non mi coinvolge direttamente") resta il segno di una presa di distanza, che mi ha colpito tanto più in quanto viene da una persona con cui sento di aver fatto pezzi di strada in comune.

Sento, allora, il bisogno di ripercorrere rapidamente la mia esperienza politica, a partire da una identità gay che si è costruita con il sottinteso di un universale maschile anche quando riconosceva il debito profondo all'elaborazione femminista, per seguire poi le trasformazioni determinatesi con una presenza lesbica sempre più significativa all'interno prima dell'associazione nazionale e poi, ancor più precisamente e quotidianamente, nel Circolo Maurice presso il quale si è sviluppata la mia pratica politica più specifica; a questa si è aggiunta negli ultimi anni una condivisione di percorsi anche con identità transessuali/transgender, sia M>F che F>M e, nel corso dell'ultimo anno, anche la definizione di una soggettività bisessuale. Io ora so che non potrei immaginare la pratica politica al di fuori di questo contesto ed in particolare di una relazione politica con la realtà lesbica. Questo non perché sia più semplice, anzi a volte si tratta di percorsi molto faticosi, complessi ad anche oggettivamente frenanti, ma che hanno la capacità di esprimere la ricchezza della contraddizione. Questo percorso si esemplifica anche in segnali di tipo lessicale, come nel caso del passaggio dalla condivisione dell'universale maschile alla costante binarietà di genere all'uso di termini con asterisco, che non vogliono cancellare la specificità, ma piuttosto esprimere la complessità ed articolazione dei percorsi identitari, sia nell'orientamento che nell'identità di genere, considerando limitativa l'autodefinizione in una rigida binarietà.

Per quanto riguarda poi la Preciado considero salutare e liberatoria l'espressione di tutte le resistenze e reazioni negative che ha suscitato, ma credo che andrebbe invece valorizzata la sua scelta di parlare in modo diretto di sessualità, come noi siamo poco abituat* a fare nel discorso

politico. Questo vale per il dildo nella sua funzione di strumento di discussione del pene sia per l'ano, presentato come centro erogeno universale, anche se poi nel "Manifesto" a volte è sembrato, giustamente, che il piacere venisse in qualche modo marginalizzato.

Ringrazio innanzi tutto Marco Pustianaz per la capacità che ha avuto di restituire nel suo video l'esperienza del gruppo di lettura fatto a Torino e per la sua capacità, anche quando gli veniva chiesto di rivestire un ruolo di "esperto" di respingere una dimensione che sarebbe stata passivizzante per gli/le altr*, limitandone la partecipazione, che è stata invece forte e personale. Da questo punto di vista quel gruppo di lettura, che appropriatamente si è spostato da una sede politica a delle case, è stato a mio parere un vero spazio queer, nel quale cioè si sono potuti mettere a confronto percorsi singoli e collettivi identitari diversi. In qualche modo anche il Circolo Maurice, per le ragioni già dette, è in qualche modo uno spazio queer, ma il rischio è spesso quello di giustapporre dei percorsi tra loro distinti, senza dei veri e propri terreni d'incontro (e di scontro).

Io ho sempre percepito l'esigenza di collegare una pratica politica all'elaborazione ed alla riflessione teorica, con la sensazione che questo fosse assai poco comune, quanto meno nel movimento gay maschile, in Italia, in particolare nell'Arcigay. Ora sono per esempio molto soddisfatto di questi giorni di discussione e confronto, specie perché mi sembra che si siano espresse e manifestate delle contraddizioni reali, che nascono da una pratica politica e che sarebbe stato assurdo nascondere. Di riflessione e teoria abbiamo molto bisogno, ma credo che il rischio da evitare sia quello che abbiamo in alcuni interventi corso anche qui, con relazioni che potevano essere di difficile comprensione o che si presentavano come una serie di citazioni pienamente intelleggibili solo a chi aveva letto le fonti a cui si riferivano. Personalmente credo che sia un rischio da evitare, se vogliamo adeguatamente collegare la riflessione ai percorsi politici che vogliamo disegnare, in comune e/o distintamente, ma con l'interesse al confronto. Ringrazio quindi l'ironica provocazione delle "casalingue"!

Una proposta è quella di tentare di utilizzare questi percorsi – gruppi di lettura, confronto con la pratica politica, seminario di riflessione in cui porre in relazione elaborazioni intellettuali individuali e collettive – anche in altre occasioni. Magari, cogliendo anche lo spunto offertoci dai riferimenti già qui fatti a Mieli, a partire dalla ripubblicazione degli *Elementi di critica omosessuale*, per leggere criticamente quel contributo teorico, ma soprattutto per capire che cosa ci può dire ancora oggi, faccio perciò la proposta di organizzare, a Torino o Milano, un incontro simile a questo ma a partire da Mieli e altre elaborazioni a lui contemporanee, in primavera.

Cristian Loiacono

Incroci pericolosi: femminismo critica post-coloniale, critica omosessuale

Il mio secondo intervento, quello pomeridiano, è seguito a una dichiarazione fatta dalla compagna Cristina Gramolini circa una certa situazione che si sarebbe creata durante la seduta della mattina, quando alcuni interventi sarebbero consistiti in una messa in scena del processo tutto interno al maschile, di autocritica o di rinuncia al proprio status di soggetto forte e dominante. La critica lesbica, in questo intervento, consisteva nell'affermare che, di fronte a questa rappresentazione, ella non poteva che sentirsi spettatrice. Un secondo intervento di parte femminile, citando bell hooks rimandava alla *critica post-coloniale* e alle contraddizioni da essa messe in campo. Ho sentito di intervenire per esporre quello che fino ad ora ho imparato dal femminismo e dalla critica post-coloniale e per chiedere se le compagne non la vedevano come me.

Nel discorso dei *Cultural studies*, che correva più o meno insieme a quello che avveniva nei e tra i “nuovi movimenti sociali” a un certo punto fecero irruzione le donne, dicendo che l’Uomo era l’uomo. Qualche anno dopo nel dibattito delle donne fecero irruzione le lesbiche, dicendo che se la Donna era quella descritta dal femminismo storico, allora la lesbica non era una donna. Dall’altro capo, contro le lesbiche come contro le non lesbiche, irrupero le donne della diaspora post-coloniale le quali dissero che la Donna (ma anche la lesbica) era la donna bianca dei paesi a capitalismo avanzato. Si passò così al post-femminismo, così come si era passate oltre l’Umanismo. Essere-post-identitarie può dar fastidio a molte.

E qui femminismo teoria gay e post-colonialismo hanno ancora qualche cosa da condividere. Alla morte dell’Uomo deve far seguito la fine della soggettività in generale? Ma come, ci abbiamo messo tanto ad appropriarci di noi stesse e guarda caso, ora che noi reclamiamo la nostra irriducibilità di soggetto il bravo intellettuale europeo, stanco forse di millenni di dominio ci dice che non è mai stato davvero così importante...

C’è chi può permettersi il lusso di trascendere l’orizzonte della soggettività perché ci ha sguazzato per secoli, e chi, nel giro di pochi anni da quando ha reclamato dalla sua posizione, deve già abbandonarla e diventare post-identitaria...

È chiaro che i conti non tornano. Si può aggiustare la cosa solo in un modo, che a me fino ad ora sembra il più soddisfacente sul piano teorico e pratico. L’occupazione strategica di una posizione di soggetto. Posizione che non è tutta inventata, ma che rimanda a un sistema di produzione e riproduzione dei corpi, dei piaceri, dei desideri, all’interno del quale sempre già siamo (più o meno eccentricamente).

Piano verticale della riduzione: di soggetto dominato in soggetto dominato si arriva alla

dominata in ultima istanza: ad esempio l'ipostasi donna/lesbica/IIImondo/operaia: nel sogno emancipazionista questo dovrebbe un cardine di rivoluzione. Ma potremmo anche parlare di donnaM2F/lesbica/IIImondo/operaia, la quale potrebbe dire alla prima che essa riproduce pratiche di esclusione e di dominio attraverso il femminile... e così via...

Piano orizzontale della moltiplicazione: moltiplicazione produttiva delle contraddizioni. Consiste nell'affermare, o onestamente constatare che **tutt*** siamo di volta in volta e contestualmente alla nostra *posizione di soggetto*, su base differenziale e non ontologica essenziale, portatrici di dominio e dominazione, siamo assoggettati e assoggettate, sfruttate e sfruttate. I conflitti quindi sono tutti locali, e diventano globali solo sulla base di un'induzione.

In pratica: Inserire la critica postcoloniale nel dibattito gltq è certamente legittimo e utile, ma non si può usarla per poi difendere una posizione femminista o gay o lesbica o transessuale che sembra non tenere conto proprio degli effetti che su di sé avrebbe dovuto produrre la stessa critica postcoloniale. Detta molto grossolanamente: a livello di metodo politico la critica postcoloniale deve accompagnarsi a una posizione, antiessenzialista, post-identitaria.

Femminismo e critica postcoloniale, critica omosessuale"interrompono" il discorso presuntamente unitario dell'umanesimo eurocentrico, anche quello dei fautori di una storiografia critica e politicamente coinvolta con le classi subalterne (*Cultural studies* della prima fase). Cosicché la nozione di identità è messa in questione alla luce della disarticolazione che a essa aggiungono etnicità, razza, sesso (1). L'identità sarà un prodotto surdeterminato. La cultura (della classe, o razza o sesso o genere) dominante nei suoi prodotti più "universali" sono chiamate a rispondere di "ciò" che hanno dovuto *assoggettare* ed escludere per costruirsi nella "propria" integrità. Ma le diverse voci critiche si interrompono anche a vicenda, le contraddizioni si moltiplicano.

In realtà con "critica postcoloniale" qui vorrei indicare non solo l'analisi dell'esperienza del colonialismo e dell'imperialismo europei e americani per come essa si è modulata attraverso lo sfruttamento economico, la schiavitù, il razzismo, la deculturazione del "Terzo mondo", ma di tutto quell'insieme di campi di studio che – legati ognuno almeno a uno dei nuovi movimenti sociali (in particolare: femminista, gay e lesbico, delle diversità razziali), tentano la costruzione di teorie che:

1. contestino politicamente la centralità del "soggetto sovrano" e qualsiasi nozione di soggetto centrato;

2. contestino l'autorità che produce il discorso dominante e che istituzionalizza l'oppressione e l'esclusione, lo sfruttamento;

3. contribuiscano a riunire politicamente le soggettività, senza unificarle in *un* soggetto.

Questa applicazione estensiva del concetto è sostenuta da una buona parte delle persone che si occupano di questi temi. Credo che ciò si giustifichi anche – in negativo – col fatto che l'orientalismo, l'antropologia, l'etnologia, la sociologia (2), la psichiatria, sono stati luoghi di produzione e riproduzione di interpretazioni, rappresentazioni dell'Altro nei termini dello Stesso, e che tutte queste discipline, pur nelle diverse modalità, facevano lo stesso mestiere: costituivano un sistema di assoggettamento, prestandosi e scambiandosi continuamente strumenti e nozioni. Un esperimento di *articolazione delle differenze*, dove si problematizza la relazione tra posizioni di soggetto differenti, senza – anzi, contro – principi di gerarchia e di determinismo. L'articolazione, cioè, delle contraddizioni di genere, razziali, di classe. È importante mostrare come s'incrocino, si contraddicano, s'innestino *diverse differenze*, diverse posizioni-di-soggetto (nel campo intra-soggettivo, come in quello inter-soggettivo).

Ciò che va sotto il nome di critica postcoloniale ha un'estensione e una varietà impossibili da enumerare. La critica postcoloniale non è *l'esotismo della ragione* occidentale. Si dà il caso che l'Occidente abbia pensato "l'Altro" sotto la specie dell'esotismo, impegnandosi nella costituzione dell'alterità dell'altro in particolare come "orientalismo" (3). La critica postcoloniale – d'altra parte – si è nutrita di cultura occidentale; il suo problema è stato squadernarla, modificarne la logica. Per far ciò, non ha potuto non esporsi al rischio di perdersi in essa, di riconfermarla. Una strana non-appartenenza (4) è il valore principale del pensiero postcoloniale. Questo valore si perde in due casi: si dilegua col *modernismo*, da un lato, e, con *l'integralismo*, dall'altro, si cristallizza. Il modernismo denuncia l'alterità dell'Altro come se esso fosse un "non ancora lo Stesso". Vuole estrarre lo Stesso dall'Altro. L'integralismo vuole far di sé lo Stesso, e fare Altro lo Stesso (*renversement*).

Gayatri Chakravorty Spivak: il lusso di essere soggetto, la necessità di diventarlo

Il criticismo indubbiamente trovò in Derrida e Foucault, ma più in generale nella riflessione che a partire dalla fine degli anni '50, in Europa aveva condotto alla decostruzione della filosofia occidentale, del mito umanistico ed eurocentrico, alla teoria della costruzione discorsiva degli oggetti della conoscenza, anche nel loro legame col potere, una serie di strumenti da utilizzare nella

propria pratica teorica. Questo intreccio avvenne alla fine degli anni '70 e principalmente nei paesi anglofoni dove si era riversata una generazione di intellettuali, provenienti dai settori del femminismo, del movimento gay/lesbico, dalla diaspora postcoloniale, e dove iniziava a diffondersi lo strutturalismo e il poststrutturalismo. Una nuova etnografia e una nuova antropologia che tendevano a smantellare qualsiasi nozione di identità e di soggetto, proprio mentre, e qui sta il paradosso, o meglio, il motivo di polemica, i soggetti tradizionalmente esclusi cercavano di riappropriarsi, in un percorso di soggettivazione finalmente autonoma.

Gayatri Chakravorty Spivak – da studiosa e promotrice della decostruzione – critica la volontà degli intellettuali occidentali (anche dei suoi preferiti) di liquidare troppo in fretta il soggetto. Da una parte abbiamo quelli che, diremmo, sono stufi del soggetto che sono stati. Dall'altra abbiamo quelli che hanno vissuto nella zona (geografica o sociale, del reale e dell'immaginario) in cui il soggetto egemonico ha relegato il *negativo*, poiché *la soggettivazione* di chi dominava si è accompagnata all'*assoggettamento* degli 'altri'.

Discourse analysis has become the privileging of language, and the ones who are talking about critique of the subject are the ones who have had the luxury of a subject (5)... Than there are those who have been obliged to cathect (6) the state of the other.

Mi soffermo solo sui risvolti politici di questo discorso teorico. *Si trattaprecisamente di una critica postcoloniale ai teorici della fine del soggetto.* Si potrebbe riformulare così: “si critica il soggetto solo perché si è avuto il lusso di porsi come soggetto (nel senso di soggetto autocentrato); adesso, ‘arriviamo noi’ (gli/le/* “altri/e/*), esclusi/e/* da quel lusso, e ci dite che non ne vale la pena”. La posizionalità del soggetto è persa di vista da coloro i quali si affrettano a una critica “complessiva”, cioè totalizzante, *del* soggetto, e questa appare ancora nient'altro che un riflesso dell'eurocentrismo, per quanto convinta sia, invece, di essere la fine dell'universalismo imperialista ed etnocentrico. (7)

Infatti, prosegue Spivak: *Historically they have always occupied the position of the subject in the lower case, they have been subjected so that the other subject can be sovereign.* Il soggetto è il soggetto di cui la Legge si serve per dominare, è il soggetto dell'imputabilità, della terapia, della cura, della demarcazione, è, sempre e comunque un presupposto dell'Ordine. L'ordine è quello del dominio.

Ricordiamo che per i popoli colonizzati questo ha significato l'introduzione di un sistema estraneo che li ha spinti in direzione di un certo tipo di soggettivazione. Ma lo stesso è avvenuto quando si è costruito “l'omosessuale”, altro esempio di soggettivazione “forzata”. L'appropriazione del suolo ha imposto l'instaurazione di un determinato sistema di sanzioni (legate alla difesa della proprietà privata e dei valori occidentali): e d'altro canto, bisognava che gli espropriati divenissero

soggetti (punibili) per difendere la società!

In these cases the question of the strategic use of the category of experience is very different and that is situational. Per questo si può giustamente parlare di "uso strategico della categoria di esperienza". Questa non ha bisogno di una fondazione teoretica rigorosa per svolgere la sua funzione. Anzi possiamo affermare che ha sempre (e solo) uno statuto strategico.

Trinh T. Minh-ha: "Inappropriate/d Other" e l'AUTENTICITÀ

Il lavoro teorico e politico-culturale di Trinh Minh-ha è centrato sui temi dell'Alterità e della differenza. Esso si svolge nell'ambito delle strutture accademiche americane: attualmente insegna Women's Studies e Filmologia. Nel 1987 ha curato l'uscita di un numero della rivista *Discourse* intitolato "She, the Inappropriate/d Other", in cui si raccolgono saggi sulla scrittura femminile, su "il/i posto/i della donna postcoloniale come soggetto scrivente e scritto" (8): saggi di critica letteraria e cinematografica, tutti scritti da donne, tranne un testo di Roland Barthes. Differenza, necessità di "guardare indietro" (*looking back*) come una sorta di rammemorazione, come passo necessario, momento, per "negare" (*to unsay*) ciò che è stato detto e si è cristallizzato, o ancora l'insistenza sulla "rottura", la "negatività", la finitudine, l'Alterità. Tutto un armamentario dialettico, sembra essere proprio sia dell'emancipazionismo dei soggetti colonizzati, sia a quello del movimento delle donne. La critica alla "sovranità" alle figure patriarcali del "Salvatore", del "Soccorritore" sembra essere costruita proprio in termini dialettici (9). Dialettica negativa, dialettica del finito e della particolarità, che si *rivolge* contro il soggetto sovrano: "Il padrone (*master*) è costretto a riconoscere che la Sua Cultura non è omogenea, non è così monolitica come Egli credeva che fosse; Egli scopre, spesso con molta riluttanza, di essere solo un altro fra gli altri"¹⁰. In questa "vertigine orizzontale" – come la chiama la scrittrice Alicia Dujovne Ortiz – il soggetto si scopre finito, "l'universale", particolare. Un processo analogo avviene all'identità, al Sé (*Self*). Il Sé diventa un "altro", riluttantemente o giosamente a seconda del "punto di partenza", della posizione, il Sé scopre l'"altro in sé" e la molteplicità: "L'identità si dà come un insieme stratificato il cui processo non conduce mai a un Vero Sé". (11)

Problemi di logica della liberazione

La critica postcoloniale – così come la descrivo qui, distinguendola dal modernismo e dall'integralismo – contesta alcuni assunti dell'universalismo e dell'emancipazionismo che a esso si collega. I dualismi attività/passività, voce/silenzio, dominio/subordinazione, orgoglio/vergogna, carnefice/vittima, sono dislocati.

Il linguaggio emancipazionista classico, ad esempio nella versione modernista (“illuminista”), non concepirebbe alcuna ambiguità in un comportamento femminile come, ad es. il portare il velo. Esso non può essere espressione di emancipazione, tanto meno di potere femminile, e men che meno un modo di soggettivazione autonomo, una scelta di differenziazione. Lo stesso dicasi dell’uso della parola o del silenzio da parte di un soggetto oppresso. Invece – e questo non ha a che fare con le

nostre questioni sul”relativismo” – Trinh Minh-ha può dire che”nel contesto della parola (*speech*) delle donne, il silenzio ha molte facce. Come il velarsi...il silenzio può essere sovversivo, purché esso si liberi dal contesto dell’Assenza, della Mancanza, della Paura maschilmente definito... Diviene linguaggio di per sé” (12). Non si tratta cioè di emergere dal silenzio alla parola, ma di cambiare la”natura” e la”direzione” del linguaggio.

Ci sono problemi preliminari che lo sguardo all’indietro della rammemorazione e il “rispondere” (talking back) ribattendo al discorso dominante su chi è l’Altro, riscopre e solleva. Come il fatto che il”soggetto colonizzato” è (o è stato) un soggetto in”dipendenza dialettica dallo sguardo del dominatore”. La soggettività che si riscopre, quindi, non appare come un che di originario che sia stato assoggettato, ma come co-costituzione, e quindi come oppressione. La dimensione emancipatoria in prospettiva critica dovrà tener presente in quale misura l’occhio del potere abbia soggettivato il proprio assoggettato...”noi”.

L’ “emancipazione” dipende dalla modalità e dalla localizzazione in cui il soggetto dominato vede, ricostruisce la propria oppressione. Soprattutto la differenza tra ciò che è e ciò che non è “liberazione” non deve essere definita dalla cultura dominante o dal sesso dominante. Ciò rimanda, ancora a problemi di linguaggio e più in generale al problema dell’egemonia.

Ci teniamo sul crinale fra cultura e politica. A quest’ambiguità partecipano i temi della rappresentazione, della rappresentanza,”del fare gli interessi di”, del «promuovere”, del”dar voce”. La rappresentazione veicola potere e spesso lo riproduce senza rendersene conto:”Innalzare la causa dell’Altro è anche innalzare la causa di non rappresentare l’Altro, e implica perciò questioni di emancipazione, traduzione, interpretazione” (13).

La rappresentazione culturale come *problema*, prelude e confina col problema della politica culturale, e con quello della cultura come posta in gioco politica. L’interpretazione come *problema*, implica la costruzione di un’ermeneutica che non sia più tentativo di ridurre il disordine delle significazioni e la differenza, che non esibisca l’Altro nei termini di ciò che è vero per il”soggetto parlante”, del soggetto che ha l’appannaggio dell’interpretazione, che è spesso – e anche grazie a tale

prerogativa – soggetto dominante.

Riappropriazione

Per Trinh Minh-ha la condizione di ‘altro’, frutto della costrizione dell'imperialismo, e dell'ideologia razzista, (“ci”) ha lasciato la risorsa dell'inappropriabilità, della non totale riducibilità, con tutte le conseguenze che questo fatto ha per la definizione dell'identità e della soggettività.

Dopo tutto, lei è l'Altra Inappropriata (Inappropriate/d Other) che si sposta continuamente, facendo sempre almeno due/quattro mosse: quella di affermare “io sono come te” mentre insistentemente mette in rilievo la [sua] differenza; quello di ricordare “io sono differente” mentre sconvolge ogni definizione di alterità finora acquisita (14).

Inappropriato/a anche nel senso che la logica della riappropriazione – cara alla teoria umanistica dell'alienazione – è dislocata. Il soggetto “espropriato” non si riappropria di un'essenza, poiché *non esiste essenza*. Non c'è alla fine della lotta un "vero sé" da riconquistare, da riscattare. Tale assenza di appropriabilità/appropriatezza, tale impossibilità di un adeguamento ultimo del sé alla propria immagine, decodifica e «smaschera» ogni ideologia dell'autenticità. Oltre al piacere non tanto inconfessabile del non lasciarsi mai prendere, del deludere le aspettative dell'interlocutore, questa proposizione è radicalmente dialettica, antagonista, sovversiva. Pensiamo a cosa significa: non intendiamo incasellarci una volta per tutte, né in un programma di integrazione totale, né in un programma neosegregazionista. -- “Ma cosa vuoi allora???!?” ci chiederà *isterico* Papà...

Note

1 Sottoliniamo la necessità delle virgolette. Non le useremo più per non appesantire il testo ma insistiamo sulla non originarietà di questi concetti.

2 Si pensi a come si costruisce ancora oggi la sociologia della devianza.

3 Edward Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978; tr. it., Torino, Boringhieri, 1991 (Feltrinelli per 2 successive ed.). È generalmente accettato che questa sia l'opera che inaugura la critica postcoloniale. Said si rifà direttamente a Foucault e a Gramsci, oltre che a Raymond Williams. La disciplina orientalistica sarebbe un mezzo col quale l'Oriente veniva letteralmente prodotto, inventato dall'immaginazione occidentale per il suo consumo culturale e come strumento della dominazione imperiale. Said crea "l'analisi del discorso coloniale". Un limite della sua analisi, gli è stato rimproverato, è di non mostrare la produttività resistenziale dell'Oriente e quel misto di complicità e conflitto che caratterizza la risposta dei colonizzati (v. Homi Bhabha).

4 Kobena Mercer, “1968”, in *Cultural Studies*, cit., p. 428.

5 Pubblicata per la prima volta nella rivista britannica *Block*, n. 10, pp. 5-9, è stata raccolta poi, con il titolo *Strategies of vigilance*, nel libro di Angela McRobbie, *Postmodernism and popular culture*, New York-London, Routledge, 1994, pp. 121-31.

6 *To cathect*, da “cathexis”, è “investire” energia in termini mentali o emozionali. Introdotto nell'inglese dai traduttori di...Freud, per rendere il tedesco *Besetzung*, letteralmente: “investimento”. Mutuato anche nella terminologia psicologica italiana: *catexi*, sostituisce il più arcaico “carica psichica”. Cfr. U. Galimberti, *Dizionario di psicologia*, Torino, UTET, 1992, p. 161.

7 Posizionalità rimanda allora al tema di uno "sviluppo ineguale" delle soggettività.

8 Trinh T. Minh-ha, *She, the inappropriate/d Other, Discourse. Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, n. 8, Fall - Winter 1986-87, Introduzione, p. 3. *Discourse* esce dal 1983 con due numeri all'anno ed è pubblicato dal "Center for Twentieth Century Studies" dell'Università del Wisconsin - Milwaukee.

9 E non, diciamolo, secondo lo stile nietzscheano, battailleano, deleuziano della "signoria".

10 Trinh T. Minh-ha, cit. p. 3.

11 Trinh T. Minh-ha, cit. p. 3.

12 p. 8.

13 p. 6.

Bibliografia

Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H., *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995.

Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London-New York, Routledge, 1994.

---, "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, Mai 1817, in *Critical Inquiry*, vol. 12, n.1, Autumn 1985.

---, "Of mimicry and Man: the Ambivalence of Colonial Discourse", in *October*, n. 28, Cambridge MA, MIT Press, Spring 1984. (?)

Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (a cura di), *Cultural Studies*, New York - London, Routledge, 1992.

Stuart Hall, "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", in L. Grossberg *et al.*

Donna J. Haraway, *Ecce Homo, Ain't I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape*, in *Feminists Theorize the Political*, a cura di J. Butler-J.Scott, New York, Routledge, 1992.

bell hooks, *Ain't I a Woman*, Boston, South End, 1981.

bell hooks, "Representing Whiteness in the Black Imagination", in L. Grossberg *et al.*

Angela McRobbie, *Postmodernism and Popular Culture*, London-New York, Routledge, 1994.

Edward W. Said, *Orientalism*, London, Chatto & Windus, 1978; tr. it., Torino, Boringhieri, 1991, poi ilano, Feltrinelli.

Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York-London, Routledge, 1988.

---, *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York-London, Routledge, 1990.

---, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism" *Critical Inquiry*, vol.12, n.1, Autumn 1985; tr. it. In *Critiche femministe e teorie letterarie*, a cura di Raffaella Baccolini *et al.*, Bologna: Clueb 1997.

Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (MA) - London, Harvard Univ. Press, 1999; tr. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2004.

Trinh T. Minh-ha, *She, the Inappropriate/d Other*, fascicolo speciale di *Discourse. Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, n. 8, Berkeley (CA), Fall - Winter 1986-87.

Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

Robert Young, *Whiteyithologies. Writing, History and the West*, London, Routledge, 1990.

Rita Mastrorilli

Manifesto e decostruzione

Il *Manifesto Contra-sessuale* propone la decostruzione del pensiero naturalizzante dicotomico attraverso l'attivazione di una società parallela. Non vuole essere una pratica rivoluzionaria, in effetti non parla di un mondo a venire, ma pretende solo di leggere nelle trame di quella che è già la situazione presente dove un sistema post-industriale sta minando e rendendo obsolete strutture socio simboliche precedenti, quali lo stato nazionale la famiglia e l'autorità maschile. Cadono di conseguenza eventuali critiche di assurdità metodologica per una proposta che non tocca la struttura ma agisce solo a livello sovrastrutturale, con la decostruzione dei significati e dei valori residuali di un precedente tipo di società economica.

Gli insegnamenti di Donna Haraway sono la base teorica su cui si innestano le proposte operative di Preciado, esse si basano sia sulla definizione dei principi che fanno capo alla società contrasessuale sia sulle relative pratiche dildotettoniche tese a rafforzarli. Queste ultime, pur conservano un sapore estremamente provocatorio, residuo di espressioni artistiche a cui apertamente si ispirano, non sono poi a ben guardare così lontani dal nostro vissuto, si pensi da quante operazioni risibili, il cui solo scopo si rivela essere la conservazione di determinati valori (religiosi o civili che siano) siamo circondati. Quindi niente di nuovo sul piano metodologico anche per quanto riguarda l'uso di forme artistiche (dal teatro per fini magici ora body art, alla Cappella Sistina) solo che qui l'operazione è inversa, non si costruisce si decostruisce, ma anche questo è relativo poiché una costruzione di valori dovrebbe portare sempre con sé la decostruzione di altri, ed è questa forse la cosa principale che altre proposte hanno evitato di fare limitando, se non addirittura vanificando, di conseguenza la loro incidenza. Comunque sia, uno degli scopi principali che le pratiche contrasessuali si propongono è la decostruzione del fallo al fine di eliminare la pretesa del pene di identificarsi con esso, poiché attualmente è proprio questa identificazione che rende possibile ai suoi portatori l'accesso, per grazia naturale, al conseguente ordine simbolico.

In vista di questo scopo, che peraltro non si può che condividere, Preciado ritiene di dover impostare le pratiche essenzialmente sulla sua immagine. Ed è qui dove nascono i maggiori dubbi sulle capacità destrutturanti della dildotettonica, sia essa intesa come attività pratica o semplice fruizione teorica. Il pene disegnato sul braccio, sulla testa, ecc. decostruisce o rafforza? Da sempre quando si vuole togliere valore a qualcuno o a qualcosa non la si cita ma la si elimina soprattutto visivamente, di contro rimane inquietante l'assenza della rappresentazione della vulva (termine che suona quasi strano per la limitata frequentazione) che non è da decostruire perché lo si è già fatto in

precedenza proprio con la non citazione, l'assenza. Preciado sembra in sintonia con De Lauretis nel ritenere che l'uso della bambola gonfiabile rispetto al dildo significhi la possibilità di una diversa fruizione, più piena per la bambola parziale per il dildo, io ritengo piuttosto che la bambola si ponga come assenza, non c'è sesso femminile esso è in tutto il corpo, non se ne può isolare una parte perché questa parte non c'è, in questo senso la dildotettonica può essere vista come una femminilizzazione dei corpi, il sesso è dappertutto, ma questo è ancora un sesso maschile. Un sesso maschile che si propone sempre più con la sua naturale presenza che di naturale non ha niente, come mostrano coloro che applicando il suo totale occultamento svelano la sua invadenza più culturale che naturale.

È proprio la constatazione di una pratica operativa discutibile che mi fa guardare con interesse ai valori portati avanti, sebbene con un linguaggio e modo di sentire a volte a me estraneo, dalle teorie che si volgono alla rivalutazione del femminile. Queste, pur con i loro risultati per niente conclusivi (che inducono a sospettare della validità delle sue metodologie e a cercare altre strade percorribili) si pongono pur sempre come realtà teoriche in grado di arginare eventuali pericolosi slittamenti, sebbene ci sarebbe da sperare di contro ad una maggior apertura dei loro orizzonti.

Sicuramente, nonostante alcuni lapsus, il discorso della Preciado può essere di stimolo per successivi sviluppi. La sua strategia di intervento, che rifiuta lo scontro frontale, che non punta alla costruzione di un genere unico, che non cerca di dare valore ad un genere al fine di equipararlo ad un altro, ma che cerca di decostruire il valore del fallo e di strutturare una società basata sul vissuto e sulle pratiche di gruppi che sono esterni ai suoi valori può apparire convincente e per molti versi, al di là di come una prima lettura potrebbe far credere, fattibile anzi già in essere. Gli articoli della società contrasessuale ricalcano direttamente e volutamente il vissuto delle comunità LGTQ, noi viviamo già le proposte di questa società a venire che abolisce l'appartenenza ad un ruolo sessuale fisso, il contratto matrimoniale, la famiglia, la trasmissione ereditaria (ma non testamentaria) dei beni, il legame definitivo con un altro individuo e la funzione riproduttiva del rapporto.

Preciado è la prima a denunciare le sue fonti che, con gusto postmoderno, sono le più varie. La novità della sua proposta non è nel nuovo ma nell'operazione di spostamento dell'esistente dall'anormalità alla norma, una visione non ancora immaginata che supera il nostro desiderio di integrazione o perlomeno di riconoscimento. Ma al di là della novità operativa la società contrasessuale rimane un semplice strumento il cui fine ultimo, non così lontano da correnti di pensiero che sembrano ad esso irriducibili, si può individuare nell'annullamento, non tanto delle differenze di genere (la contrasessualità dichiara apertamente di non voler rientrare nella prospettiva di un genere unico), quanto nell'eliminazione di ogni valore simbolico/performativo a cui gli individui si trovano rigidamente e coercitivamente legati fin nei loro strati più profondi tanto che la

prospettiva di un cambiamento chirurgico (o perlomeno magico) si è posta almeno una volta nella nostra vita come l'unica soluzione possibile per un superamento che può riguardare non tanto l'esterno quanto il nostro mondo interiore.

Marco Pustianaz

compiti a casa. masturbare e/e' *performance*.

(a Master Bates, *Oliver Twist*)

Teatro bislacco

Nel suo libro dedicato a *Queer Theatre* e in particolare alla subcultura gay newyorchese dalla metà degli anni 60 alla metà degli anni 70, Stefan Brecht premette questa definizione di “queer theatre”, che mi piacerebbe usare per introdurre alla parte del libro della Preciado che suggerisce alcuni Esercizi contra-sessuali e in essi descrive anche una *performance* di Ron Athey.

Per Brecht teatro *queer* è:

“commedia burlesca bassa e derisoria, sdegnosamente tale (ma senza compassione) e allegramente tale (non tragicamente e più che semplicemente in modo comico o satirico). Quindi, logicamente, senza accampare la finzione che i suoi creatori siano altro che questo – non da un punto di vista morale, ma moralmente, seguendo nessuno standard e nessuna regola – eppure con un fondo o una sfumatura di disperazione e malinconia, come se la commedia universale fosse tragica – rappresenta l’umanità come meschina (lussuriosa e depravata), maligna (malevola e perfida) e ridicola (esageratamente pretenziosa, sciocca e priva di dignità e statura), e l’amore come la suprema menzogna, tuttavia elevando l’ideale estetico e aspirando ad ammantare se stesso – i performer, il linguaggio e la performance stessa – di bellezza; vale a dire la bellezza possibile in queste condizioni, la bellezza di ciò che è meschino, maligno e ridicolo, una bellezza meschina, maligna e ridicola, in nessun modo naturale, ma mero artificio, o arte.

Il suo senso tragico, sebbene forse nasca dall’autocommiserazione, è un’emozionante incoerenza; la sua fedeltà al vero, sebbene forse un’espressione di rabbia, una scelta arbitrariamente ammirevole; il suo amore per la bellezza, sebbene forse fondata su una sconsolante vanità, un eroico paradosso. Questa incoerenza, scelta e paradosso la rendono queer.

Dal momento che l’artista queer, non avendo assolutamente alcuna giustificazione, non può permettersi la deformazione dell’accuratezza, la sua arte dipende unicamente dalla sua energia. Ma dato che la sua energia dipende unicamente dall’esuberanza dell’indignazione, la sua arte, una ribellione attiva, è incline a degenerare in bonaria commedia e noncurante ripetizione, e quindi cadere a pezzi.” (Prefazione, p. 9)

È chiaro che Brecht parla in questi termini di teatro *queer* avendo in mente l’arte della *performance* sublime e, diremmo noi, baraccona di un Jack Smith, del Theatre of the Ridiculous di

Charles Ludlam e dei varietà drag delle Hot Peaches – tutte quelle forme underground di *performances* che fiorirono a New York tra la fine degli anni Sessanta e l’inizio degli anni Settanta, esattamente a cavallo di Stonewall e che di Stonewall rappresentano se si può dire così l’aspetto teatralmente artistico.

Oggi quando parliamo di *performances* e di radicalismo artistico pensiamo a espressioni elitarie e non di rado concettuali, mentre Brecht ci ricorda che il teatro *queer* è stato e forse ancora può essere l’incoerente e rabbiosa sublimità di una bellezza ricercata attraverso le condizioni dell’abbassamento, una bellezza, come si diceva, “meschina, maligna e ridicola, in nessun modo naturale, ma mero artificio, o arte”.

Gli esercizi di Beatriz Preciado li inserirò in una catena di *performances* che parte dal surrealismo, attraversa il teatro *queer* evocato da Brecht e giunge a Ron Athey e alle propaggini postmoderne e demitizzate del corpo. Con l’importante differenza, anzi un’ulteriore dislocazione, perché la sperimentazione artistica della *performance* è qui trasferita dal corpo dell’artista che si esibisce al corpo del soggetto *queer* che opera la propria trasfigurazione corporea attraverso il gioco e i contratti realizzati, apparentemente, entro le mura domestiche. Parlo di gioco e di contratti perché il terzo esercizio prevede esplicitamente un contratto fra due o tre soggetti parlanti.

Ron Athey, la cui *performance* “Ano solare” costituisce il modello “alto” per la versione “bassa” e domestica dell’esercizio numero 1, decise di realizzare la sua *performance* dopo aver letto *L’ano solare* di Georges Bataille. Bataille, saggista, filosofo, “romanziero” maledetto fu surrealista negli anni Venti, successivamente scomunicato da André Breton; nel 1939 fondò con Caillois e Leiris il Collège de Sociologie interessandosi al problema della manifestazione del sacro nella società. Nelle sue opere quali *Le lacrime dell’Eros* e *La storia dell’occhio* manifesta costantemente un’attenzione ai momenti estatici in cui il soggetto si perde nell’indifferenziata continuità dell’essere e della morte; lo scioglimento della soglia è lo spazio paradossale che lo attira e lo seduce, e Bataille lo individua attraverso l’esplorazione dell’erotismo, della violenza e del sacro. Bataille è una figura fondamentale per seguire le tracce di un percorso novecentesco di critica all’ideologia del soggetto borghese, di cui preferisce seguire invece l’ombra scura che la razionalità borghese sapientemente occulta. Anche se Bataille è ossessivamente eterosessuale (ammesso che un tale binarismo abbia un senso per parlarne), è non a caso anche lo scrittore su cui hanno scritto due dei maggiori intellettuali omosessuali della post-modernità: Barthes e Foucault. La pornografia diventa per Bataille, sulla scia di de Sade, non la tecnologia della ripetizione dell’orgasmo seriale, ma l’indagine clinica e serrata, a un passo dal corpo, un occhio voyeuristico su ciò che avviene del corpo e con il corpo nel momento in cui si appresta a esplodere attraverso il godimento. Ciò che

vorrei sottolineare è che la visione pornografica diventa, per usare una terminologia precisa, una tecnologia della visione che concentrandosi sul corpo lo segue nel suo liquefarsi nella *jouissance*.

Il filosofo Habermas ha così descritto il progetto di Bataille, che può avere una rilevanza evidente per una tradizione *queer* che ha cercato di opporre a una filosofia del soggetto razionale borghese una pratica del soggetto “abbietto”, a partire dunque dal basso e dall’ombra proiettata dal cosiddetto soggetto omosessuale.

“Le azioni del sacrificio religioso e della fusione erotica, in cui il soggetto cerca di ‘liberarsi dalla sua relazione con l’Io’ e di fare spazio a una ristabilita ‘continuità dell’Essere’ sono per Bataille esemplari. Anche Bataille insegue le tracce di una forza primordiale che potrebbe sanare la discontinuità o la cesura tra il mondo disciplinato del lavoro e l’Altro proscritto della ragione. Egli immagina tale soverchiante ritorno a una continuità perduta come l’eruzione di elementi opposti alla ragione, come un lancinante atto di auto-de-limitazione. In questo processo di dissoluzione, la soggettività chiusa a monade di individui che asseriscono il proprio Sé e si oggettificano reciprocamente viene dispossessata e gettata nell’abisso”.

(Juergen Habermas, Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Bari 1988)

Incidentalmente, noto come il soggetto razionale alienato che emerge qui come il soggetto (maschio) da spossessare è lo stesso soggetto che la transessualità di Mieli cercherà di disciogliere e abbassare. Il che ancora una volta stabilisce una vasta rete di teoria e pratica *queer* che collega potenzialmente attraverso l’eredità di Nietzsche, Bataille, certe avanguardie surrealiste, a Barthes e Foucault, a Mieli, infine a *performer queer* che partono dal corpo degradato e svilito, anzi nel caso di Ron Athey dal corpo infetto del sieropositivo per costruire dei rituali di sacra parodia.

L’azione cerimoniale e religiosa è una metafora essenziale per Ron Athey che utilizza costantemente rituali pubblici S/M come una sorta di religione personale, ovvero come mezzo di trascendenza di un corpo che, già violato, viene ora nuovamente violato questa volta sotto il controllo dell’artista che è sia soggetto violante che violato, sia S che M, contemporaneamente. Athey sin da piccolo nasce in una famiglia di severa religione pentecostale, all’età di dieci anni (ci informa il suo sito web) parlava invasato dallo Spirito Santo. L’iconografia religiosa, pervertita in senso *queer*, rimane al centro della sua pratica di *body art*: da una parte il corpo martirizzato rimanda all’iconografia del sacro (perché del resto il Sebastiano, corpo trafitto, sarebbe diventata un’icona fondamentale dell’estetica gay?), dall’altra la violazione del corpo serve sostanzialmente ad aprirne i confini, sia attraverso gli orifizi (anale, certo, ma anche quelli aperti dai *piercing*), sia attraverso il contatto con i suoi fluidi: lo sperma, ma anche e soprattutto il sangue, che provenendo da un corpo immaginato socialmente come l’emblema del contagio stesso – quello del sieropositivo – mette in scena non tanto un corpo ferito, ma al contrario un corpo che più è deflagrato più minaccia di espandersi e contagiare il corpo sociale.

Le *performance* del corpo martoriato di Ron Athey non sono banalmente, secondo me, da leggersi come rituali masochistici. A un livello autobiografico esse sono il proseguimento dell'ossessiva educazione religiosa ricevuta, con la differenza che l'estasi religiosa viene ora assunta letteralmente dal soggetto sino a diventare, con Bataille, trascendenza incoronata. L'incoronazione è simultanea con la degradazione e la mutilazione: la variazione *camp* rispetto al Cristo re incoronato dalle spine, tuttavia, prevede la demascolinizzazione e quindi in un certo senso il soggetto HIV+ martire incoronato come *Regina*. L'ano solare di Bataille del resto era quello della vergine, mentre Ron Athey lo prende come punto di partenza, buco di origine della propria *performance*, sole nero e buco nero che tutto assorbe e da cui ogni tesoro proviene (noterete che quando Ron vi estrae la collana di perle unisce in questa magica e trasfigurata defecazione oro e merda, che sono esattamente gli elementi magico-simbolici sviluppati da Mieli nel suo progetto *queer* trans-sessuale). La Preciado dimentica di dire che dopo aver espulso le perle Ron Athey si veste da Marlene Dietrich, si incorona e quindi salda il dildo sulle proprie calzature dai tacchi a spillo. E' come regina in drag, quindi, che Ron mette in scena con una teatralità *queer* la propria imbarazzata autoscopata anale, che come dice bene la Preciado rappresenta al tempo stesso la scopata e la mancata scopata. La regina che dovrebbe effettuarla è sempre sul punto di cadere e la penetrazione anale viene spodestata dal suo trono sacro. Ricordo che in un numero di qualche anno fa di Gay Italia, rivista porno gay, una serie di fotografie di rapporti anali era accompagnata dal titolo (che parafraso a memoria) "L'inculata è la regina del sesso gay".

La *performance* di Ron Athey, strano a dirsi, non è del tutto lontana dai varietà delle *drag queen*, se si intende per *drag* non l'imitazione dello splendore delle Dive e delle Regine, ma la "fallita imitazione" dello splendore delle Dive e delle Regine. O meglio, la Regina incoronata lo è nel momento della sua sacrificale violazione. La divinità per essere offerta a tutti deve essere consumata, abbassata, farsi corpo e unirsi alla mortalità dei fedeli. L'ano solare è verginale non perché non è mai stato violato (un corpo gay sieropositivo è semmai la prova vivente della sua ripetuta penetrazione e irrorazione) ma perché nella sua aperta violabilità produce continuamente tesori, perle simbolo di una verginità che ovviamente va ridefinita. O meglio rovesciata di segno: non più valorizzando l'assenza di penetrazione (e quindi il corpo autoconcluso del soggetto maschio borghese), ma addirittura negando che i corpi si possano dividere e discriminare a seconda di chi o che cosa entra dall'esterno.

Nonostante la citazione della trascendenza, del rito, dell'estasi corporea attraverso l'eros e la violenza, le *performance* di Ron Athey non sono un discorso "serio". Sono anche un rito carnevalesco e del sacro recuperano l'origine popolare, non istituzionale. Di una religione prima che arrivassero le chiese e i suoi officianti, che in un certo senso compiono al posto nostro i

sacrifici, ripulendoli dell'osceno e della commistione con il terreno e il mortale. Mentre il punto è proprio che il sacro è lo spazio dove osceno e angelico, vita e morte, profano e santo vengono a contatto, si contagiano e si parlano, anzi si toccano. Ecco perché proprio un corpo HIV+ deve assumersi il carico simbolico di riportare sulla scena sociale questo “toccarsi” impuro.

Dicevo del carattere anche carnevalesco e popolare del sacrificio rituale e violento nelle *performance* di Ron Athey. I *performer* che intervengono nelle sue sacre rappresentazioni sono *freak* provenienti da tutti quei mondi e quelle subculture che non dovrebbero mai “toccarsi” con il mondo della rispettabilità, sia gay che etero: *freak* perché marginali in virtù (cito dal sito) della loro sessualità, del loro genere o confusione di genere, statura, razza, tossicodipendenza, appartenenza a subculture e stili di vita non conformi alla Norma, in particolare laddove si manifestano con interventi sul corpo o attraverso il corpo (abbigliamento, *piercing* e modificazioni corporee, prostituzione, S/M, tatuaggi, scarificazioni). Questi mostri carnevaleschi inscenano delle rappresentazioni che fanno riferimento a: le vite dei martiri, i curatori filippini e sciamani, la Santeria, divinità ibridate dalle varie religioni (buddismo, cattolicesimo, giudaismo...). Ma fanno anche riferimento alle tradizioni della teatralità *queer*, sia per quanto essa già in sé si è riappropriata dello *spettacolo* come forma parodico-religiosa di auto-rappresentazione, sia per la sua identificazione con i generi bassi del burlesco e del melodramma.

Tutti questi generi sono anche quelli praticati dai *performer queer* di cui parla Stefan Brecht. Se lì mancava la centralità del corpo violato è perché quel teatro *queer* era pre-AIDS, ma è una differenza che nasconde molte somiglianze. Perché anche Jack Smith o il Teatro del Ridicolo di Ludlam, Vaccaro ecc. mostrano corpi *queer*, il più delle volte in *drag*, velati come Orientali, come Ondine, non già incisi sul corpo come Ron Athey dopo di loro, ma sovrastratificati in modo incoerente. Nel loro rifiuto della professionalità disciplinare del teatrante come mestiere, essi sbandano e scivolano sul palcoscenico, passano dalla recitazione alla svogliata non recitazione, sfilano citando le passerelle di moda ma in nessun modo cedono alla tentazione illusionistica di sopprimere il significante a beneficio del significato. Anzi chiedono sempre che lo spettatore ricordi e venga intralciato dalla imbarazzante presenza fisica del corpo dell'”attore”. Certo, gli spettacoli newyorchesi delle Hot Peaches o sanfrancescani delle Cockettes (su cui è stato fatto un mirabile documentario visto qualche anno fa al festival gay-lesbico di Torino) paiono essere innanzi tutto musical *camp* in *drag*, mentre Ron Athey mette in scena la presenza fisica del corpo *queer* in modi assai diversi e giocati su rituali di violazione. Ma oserei dire che le violazioni sono di vario tipo, alcune percepite più baraccone, altre più trasgressive, mentre interessante sarebbe incrociare lo sguardo e vedere sia negli sgangherati spettacoli *camp underground* che nelle elaborate

messinscene di Athey una simile matrice di corporeità sopra e sotto le righe, mai comunque naturalizzata.

La differenza con alcuni *performer* solisti americani degli anni '80 (in particolare alcuni degli artisti resi famosi dalla lotta con la NEA che rifiutava di dare fondi pubblici a spettacoli incentrati sull'autorappresentazione gay e lesbica: ad es. Tim Miller, Holly Hughes ecc.) mi sembra sufficientemente marcata. In *My Queer Body* Tim Miller fa di nuovo parlare il proprio corpo in modo che dalla repressione e frammentazione il corpo *queer* passi al riconoscimento della propria totalità, in una sorta di potente rituale collettivo che risocializza il corpo collettivo gay attraverso il corpo del *performer*. In pratica il desiderio gay viene mostrato, verbalizzato e condiviso: il corpo *queer* negato dalla società eterocentrica qui viene messo al centro come corpo riunito e risoggettivato. Un corpo presentato come sano, atletico, maschile, domesticamente normale, direi.

Con diversa strategia viene messo al centro il corpo *queer* in Ron Athey, in Jack Smith, nel Theatre of the Ridiculous. Esso si mostra nella sua maggior potenza comunicativa e scardinante più appare violato, burlesco, non unitario. La ritotalizzazione del corpo che Tim Miller celebra come un predicatore religioso e come celebrante di una esaltante comunità *queer* (una “*queer nation*”) ha qui il suo rovescio della medaglia nella de-totalizzazione del corpo che passa da una violenta riscrittura degli stili, delle superfici vestiarie, della carne. Anche Ron Athey è predicatore religioso a modo suo, e celebrante di una comunità unita dall'orrore estatico, da una *trance* che è guidata dall'assorbimento sensoriale nel corpo auto-martirizzato. Un assorbimento sensoriale che raggiungerà il suo culmine multimediale nel recente spettacolo di Athey *Joyce*, dove l'autobiografia familiare di Ron viene messa in scena in tutta la sua sevizia da tre megaschermi al di sopra dei quali è posto il palcoscenico, diviso a sua volta in quattro stanze, dove i personaggi principali – la madre Joyce, il giovane Athey stesso, la zia Vena, la nonna Annie Lou – ripetono ossessivamente gli stessi riti sino a raggiungere un parossismo orgiastico.

Parlo di strategie totalizzanti e di strategie di decomposizione come entrambe diversamente rituali e celebrative, anche se sarebbe facile vedere in esse una opposizione gay vs *queer*, una politica del corpo umanistica e una politica del corpo parodica. O per arrivare ai termini usati dalla Preciado, una celebrazione della sessualità naturalizzata rispetto alla produzione di una contra-sessualità non naturalizzata. Il fatto che vi sia una fortissima tradizione sia dell'una che dell'altra mi farebbe dire che non si tratta qui di cadere nella falsa trappola del binarismo. Non si tratta di scegliere o l'una o l'altra, e non si tratta nemmeno di dire che le due strategie appartengono a due momenti successivi. Costruzione e decostruzione sono entrambe celebrative, per quanto paradossale ciò possa sembrare, ed entrambe fortemente produttive di presenza corporea. Entrambe ci ricordano che il corpo *queer* è un corpo prodotto sotto costrizione, nell'un caso e nell'altro.

Esercizi bislacchi

Ma vediamo come si configurano gli esercizi pratici proposti da Beatriz Preciado. Che rapporto hanno con la *performance* e il teatro *queer* (nel senso usato da Stefan Brecht), una volta che dalla scena dello spettacolo si passi alla scena “minore” della domesticità?

Un punto comune di questi esercizi di auto-apprendimento è che in essi i soggetti prendono in carico il corpo eterocentrato (il proprio e man mano quello altrui) e imparano a manipolarlo seguendo assi non naturalizzati. Citando alcuni momenti di discussione del nostro gruppo di lettura preciado torinese, un termine utile potrebbe essere quello di “inautenticità”. Questi esercizi rendono il corpo, e il suo sesso, inautentici perché di proposito (e qui emerge il volontarismo di Preciado e degli articoli del suo *Manifesto*) ignorano, anzi meglio, interrompono il sistema dei segni che lega i significanti corporei ai loro significati di sesso, genere e sessualità.

Tali pratiche interruttrive giocano a liberare i significanti corporei dalle relazioni arbitrarie ma obbligatorie che hanno assunto nella nostra grammatica del corpo. In particolare trasferendo e rinominando il segno fallico attraverso l’attribuzione del significante dildonico a varie parti del corpo (braccio e testa negli esercizi 2 e 3), ma anche gamba, seno e pene nei disegni delle dildotopie. Interrompendo e giocando a disassemblare le relazioni di senso, Preciado inevitabilmente propone pratiche di *nonsense*, che ancora una volta vengono trasferite dall’ambito artistico sino a giungere al capolinea del corpo postmoderno. Ciò non è di scarsa importanza, poiché la destrutturazione del linguaggio nel corso del Novecento investe ora i linguaggi del corpo, anzi il corpo come una delle grammatiche più resistenti e naturalizzate.

Nel nostro gruppo di lettura c’è chi ha registrato con sconcerto la simulazione dell’orgasmo che rappresenta in tutti e tre i casi il climax artificioso degli esercizi. Forse si potrebbe capire di più un esercizio che miri a far scoprire o persino “inventare” nuovi piaceri, che ne so, rivalutare zone erogene minoritarie, riaprire il corpo al suo stato di flusso in quanto macchina desiderante (è vero, qui si ricadrebbe in Deleuze che Preciado insiste a tenere a debita distanza), celebrare pratiche sessuali non genitalizzate (come sembrerebbe fare con l’analità). Non a caso Gigi Malaroda nel nostro gruppo ha portato il paragone con Edgar Morin e *Il piacere negato*, che mira a far riscoprire l’ano come zona erogena repressa ma *naturale*, per uomini e donne, gay ed etero.

Ma in queste pagine preciade non ci sono neppure miraggi di piaceri negati da riscoprire e riscattare alla sessualità naturale. Il “piacere” erotico non costituisce il fine naturale degli esercizi, tant’è che il copione delle *performance* lo prescrive e temporalizza come messinscena calcolata. Nessuno sperma o secrezione uterina sarà messa in gioco da questo “sesso”, tant’è che l’unico fluido “citato” è il sangue (più erotizzato dello sperma, vero e proprio dildo liquido post-AIDS), un

sangue abbassato molto “cheaply” da volgare acqua colorata. Il fatto che il piacere debba essere simulato, tuttavia, e il fallo dislocato, moltiplicato e volgarmente disegnato a pennarello su altre parti del corpo non significa che non contino. Anzi proprio perché contano “naturalmente” l’esercizio contrasessuale lo manipolerà sino a renderlo irriconoscibile. Il gioco va effettuato, contrasessualmente, laddove gli allineamenti del corpo sono più forti, evidenti e incontestati.

Mi chiedo che cosa prevederebbe la “scuola contrasessuale” se a furia di ripetizioni un soggetto masturbante contrasessuale si trovasse veramente, e perversamente, a godere citando il dildo su avambraccio o testa. L’esercizio sarebbe da considerarsi ancora riuscito? In altri termini, questi esercizi e pratiche sono soggette a ripetizione, oppure come molte delle *performance* classiche sono da considerarsi uniche e non reiterabili?

Gli esercizi 2 e 3 contemplano, inoltre, una differenza nel genere di dildotettonica, sebbene entrambi siano da considerarsi a tutti gli effetti istruzioni di *performance*. Nel secondo esercizio il braccio sinistro, sinché impugna il violino, è un semplice braccio di violinista; tolto il violino, esso rimane nello stato di tensione muscolare che per trasferimento somatico lo predisporrà a fungere, vale a dire, a sostituirsi come dildo. In questo caso, quindi, è inesatto dire che la citazione del dildo sull’avambraccio sia del tutto immotivata o arbitraria. Si tratta di una *performance* che mediante l’uso di “oggetti di scena” quali il violino pone una parte del corpo in una condizione somatica tale a suggerire per contiguità segnica lo slittamento del dildo su un organo già proteso. A questo punto il braccio destro diventa a sua volta l’archetto, ma entrerà in relazione con il braccio-dildo non più sfregandolo perpendicolarmente ma nella sua stessa direzione all’alto in basso. Più che una pratica interrutiva definirei questo esercizio una continua metaforizzazione e passaggio dal somatico al simbolico, dall’inorganico all’organico, di modo che l’interruzione o la barra che dovrebbe separare i termini e i campi di applicazione si riveli al contrario *switch* e passaggio perpetuo. Il corpo-soggetto parlante viene giocato qui come macchina metaforizzante e l’operazione di straniante sintesi e parodica armonia è tradotta ancora una volta in termini artistici come “musica” (suonare il violino è una citazione masturbatoria? Come in versione rock potrebbe esserlo suonare la chitarra o il basso elettrico).

La masturbazione degli esercizi 2 e 3, precisa Preciado, valgono come operazione di deviazione del codice attraverso *performance* “errate” rispetto allo scopo prescritto dai sensi del corpo eterocentrico (non necessariamente soltanto eterosex!). Se nel codice eterocentrico i termini “dildo” e “pene/fallo” sono stabilizzati e in opposizione natur/culturale l’uno rispetto all’altro, cosicché il dildo sostituisce il pene ma non viceversa, nella logica del dildo contrasessuale invece il dildo cessa di essere l’Altro protesico del corpo naturalizzato e può sostituirsi ed essere citato su ogni parte del corpo (organico). E’ il segno dell’innaturale che colonizza l’organico rivelando come

il corpo organico stesso, vale a dire il corpo sessuato e naturalizzato, conosca assai bene la logica dominante della partizione naturale/innaturale. Non è un caso, credo, che i due esercizi denaturalizzino attraverso una dildotettonica organica (intendo, citata sul corpo) proprio l'atto sessuale della masturbazione che è la prima pratica sessuale a conoscere la repressione eterocentrica.

In questo senso i due esercizi sono teoricamente prostetici rispetto alle esplorazioni foucaultiane sul soggetto masturbatorio. La masturbazione replica in piccolo (ma ne siamo sicuri?) quella abiezione (atto impuro contro sé stessi, o non forse contro il regime della sessualità?) – quella abiezione che è incarnata dall'omosessualità quando essa viene sancita come atto “contro Natura”.

Il dildo, dunque, negli esercizi 2 e 3 è dell'ordine della carne, ora un braccio si fa dildo, ora la testa. In questo modo, si suppone, il pene smette di essere Fallo, può ritornare nell'ombra e desistere dal demarcare i corpi secondo il sistema fallocentrico che Preciado decostruirà chirurgicamente sul tavolo operatorio dei capitoli seguenti. Mi chiedo se un soggetto gay contrasessuale possa così ludicamente seguire Preciado nel detronizzare il Fallo attraverso la dildotettonica e con quali resistenze possa fare ciò...

Infine, nell'esercizio 3 i viaggi citazionali del dildo si ampliano e giungono a una intersoggettività dildotettonica. Dapprima, direi, il dildo si fa rasoio (come appare dal disegno a p.59) e prepara la radura del capo dove si trasferirà (per flusso elettrico?). Il rasoio funge dunque da prolungamento dildonico del secondo partner, rasante. In seguito alla citazione-trasferimento il dildo-testa verrà poi masturbato sino alla eiaculazione teatrale programmata.

Due ultime osservazioni sull'effetto straniante di questi esercizi.

Primo: il dildo si rovescia in “pene” (così come il pene può essere un dildo fra gli altri). Non è più l'oggetto esterno che dà piacere, ma il ri-significante organico (infinitamente trasferibile dentro il corpo stesso) che gode. In tutti questi casi noterete che è il dildo citato a essere masturbato.

Secondo: In ultima analisi la masturbazione stessa diventa concettualmente inservibile. Sapere che cos'è “masturbarsi” presuppone infatti (sia che lo si consideri un atto contro natura, o una forma di sessualità “minore”, la differenza è solo di grado) un sacco di altre cose che, tutte, si tengono insieme secondo una grammatica che dà coerenza e coesione ai corpi nostri e alle loro funzioni e operazioni, ivi compresa la sessualità

Come abbiamo visto la contrasessualità intende desacralizzarle quasi tutte. Forse per questo l'effetto generale di questi esercizi evoca, più che una contrasessualità, una controsessualità senza una promessa di piacere che già oggi possiamo assaporare in anticipo. Sulla nascosta politica di questa corporeità lascio a voi il campo. Coltivare e addirittura apprendere una soggettività *freak*

potrebbe essere una questione meritevole di discussione, così come le questioni più generali sulla purezza e impurezza delle nostre categorie, identità e, di conseguenza, politiche che passano da categorie e nomi.

ALCUNI DILDOTESTI E DILDOTESTE CITATE

Stefan Brecht, *Queer Theatre* (Methuen, London-NY 1986)

Ron Athey, www.ronathey.com

Georges Bataille, *L'ano solare* (SE, Milano 1998)

Mario Mieli, *Oro, eros e armonia* (Fabio Croce Editore, Roma 2002)

Tim Miller, *Body Blows. Six Performances* (Wisconsin UP, Madison 2002)

Beatriz Preciado, *Manifesto contra-sessuale* (Il dito e la luna, Milano 2002)

Jack Smith, www.hi-beam.net/mkr/js/js-bio.html

The Cockettes (documentario), www.cockettes.com

Quartilla (gruppo paganiqueer di Firenze)

Teoria&pratica queer-pagana

L'arcipelago neopagano quale si è venuto formando nel XX secolo e.v. è almeno altrettanto variegato quanto lo è quello GLBT e, come giustamente ci si deve aspettare dal politeismo, contiene tutto e l'opposto di tutto. Quanto segue si riferisce dunque solamente all'elaborazione teorica e soprattutto alla pratica culturale e di vita di persone appartenenti o gravitanti intorno alla congrega "paganiqueer", costituitasi presso IREOS quando questa associazione di volontariato aveva sede presso l'unico grande trivio etrusco della piana fiorentina. La natura plebea, triviale, arcaica e pelasgico-mediterranea della nostra congrega è dunque chiara fin dalla sua origine. Il consolidamento teologico del gruppo paganiqueer è stato favorito dalla partecipazione di alcun* componenti alla redazione della fanzine Ellenismos-gentilitas, al dibattito sulla ML yahoogroups DivinaAthena e alla fondazione dell'associazione Sacra Natura.

1. "Manifesto contra-sessuale: un grimoire di magia sessuale" di Caile (moderatore della ML yahoogroups paganesimo queer)

Vorrei prima di mostrare la mia vista visionaria sul discorso di Preciado e dimostrare le cause per cui lo definisco un grimoire di magia sessuale, anteporre una breve definizione di magia e di magia sessuale, non in termini filosofici o antropologici o elaborati all'interno di un qualsiasi sapere/scienza accademico, bensì all'interno della cultura magico-ermetico-gnostica. In tale cultura, che tanta importanza ebbe nell'Europa di fine '800 ed inizio '900, e che è all'origine di buona parte del neopaganesimo anglo-americano e in particolare della wicca e della stregoneria dianica, la magia venne definita la tecnica di operare cambiamenti in conformità con la volontà o, in una riformulazione successiva, che pone l'accento sull'oggetto di tali cambiamenti, come tecnica di manipolazione cosciente della consapevolezza, essendo la consapevolezza stessa la rappresentazione del mondo e quindi la realtà. La magia sessuale consiste quindi di quelle tecniche e pratiche che permettono, attraverso l'uso di una certa 'energia sessuale', cioè della tensione originatasi tra più significanti o immagini suscettibili di divenire liberatori di piacere, di modificare la consapevolezza di coloro che le impiegano.

Ora osserviamo che le pratiche suggerite da Preciado nel suo manifesto potrebbero e sono state ottenute tramite tecniche di origine tipicamente ermetica, quali la legge di corrispondenza, la

cifrazione simbolica, il solve et coagula. Non a caso gli esercizi proposti a partire dalla performance di Ron Athey, che allude all'omonimo libro di Bataille, fino al parossismo della testa di cazzo che eiacula sangue mestruale, passando per la masturbazione del braccio già protesi-strumento dell'operaio-minatore di miniere-culi, si snodano su una catena simbolica che dal 'culo/sole nero/buco nero' origine e fine degli oggetti simbolici della performance arriva alla mente, dal genere e dalle funzioni coagulate in un organo ermafrodito e autofecondo, passando per lo strumento musicale erettile e dunque rettificabile, viene a figurare l'arcinota formula alchemica V.I.T.R.I.O.L ovvero "Visita Interiora Terrae, Rectificando Invenies Occultum Lapidem", dove la pietra è il Rebis, o l'ermafrodito.

Ecco il Manifesto contra-sessuale è un grimorio di magia sessuale in quando propone delle pratiche, per ottenere un mutamento della consapevolezza che implichi il superamento del binomio sesso/genere e la mutazione del corpo tramite la trasformazione simbolica e la rilocalizzazione del piacere sensoriale. La questione ora si sposta sulla efficacia delle pratiche proposteci e sull'operazione complessiva di Preciado, che consta anche del manifesto vero e proprio e del contratto.

Il manifesto come modalità rimanda a una elite, essendo prodotto storicamente da un gruppo ristretto di persone, sia esso manifesto politico, artistico, filosofico, esoterico come per i manifesti del partito comunista, dei surrealisti, dei Rosacroce. Il gruppo che promulga il manifesto si configura come avanguardia, in seguito all'avvenuta creazione di un discorso alternativo ai discorsi già iscritti, e il manifesto assolve ad una triplice funzione, da un lato di rivelazione, in quanto segno di una presenza prima occulta, poi di strumento di proselitismo, e infine di decalogo programmatico, in quanto enuclea i principi base attraverso cui si misura il posizionamento dei soggetti relativamente all'elite. Tale posizionamento inoltre è sempre sindacabile, passibile di invalidazione e falsificazione poichè il manifesto diviene paradigma, ortodossia, e soggetto in sé che subordina i soggetti contraenti e li assorbe in qualità di principio legittimante. In sintesi crea un'identità normativa.

Il contratto che Preciado ci esorta a sottoscrivere ed ad inviarle, assomiglia ai contratti che i maghi premoderni stilavano come vincolo e patto tra loro e gli spiriti evocati che dovevano corrispondergli opportuni benefici o servizi. Esso implica in maniera occulta due o più soggetti e all'analisi lessicale rivela la presenza illuminante di due verbi chiave, perni di tutto il contratto, ripetuti più volte: 'Mi riconosco' e 'Rinuncio'. Questi due verbi configurano un movimento di sottrazione in due tempi, il primo come circoscrizione del sé ad un elemento, cioè come limite e l'altro come perdita. Ma differentemente dai maghi medievali che asservivano gli spiriti evocati, qui

assistiamo all'asservimento dei soggetti contraenti agli spiriti/discorsi, soggetti occulti del contratto, che Preciado evoca nel suo manifesto.

Dalla breve analisi precedente, ritengo che le pratiche contra-sessuali di Preciado, sebbene, in quanto pratiche di magia sessuale sviluppate da un background queer, siano utili e desiderabili, falliscano il loro obiettivo. Due sono le principali cause di questo fallimento: una inerente alle pratiche stesse, l'altra al luogo dove si collocano. Le pratiche contra-sessuali vengono poste in essere nel luogo creato dal manifesto e dal contratto, luogo che si costituisce a partire dai movimenti di separazione elitaria, di limitazione e di privazione. Le pratiche stesse poi sono incapaci di smuovere l'energia, ed espanderla a tutto il corpo, creando ex-stasi, cioè movimento di espansione dal dentro. Anzi l'energia rimane 'raggelata', cioè condensata, come in un estraneamento nel quale il praticante si osserva da fuori, quasi fosse lo spettatore del rito de 'L'ano solare' e non l'ano solare stesso che si dilata e si contrae.

2. Il paganesimo come luogo: la dea è un cyborg, anzi di più

Considerando auspicabile, anzi necessaria la creazione di una magia sessuale queer, non centralizzata e monopolizzata dal mito romantico del genio e quindi dall'élite, ma frattalizzata in ogni corpo desiderante, propongo un luogo alternativo entro il quale possa trovare dimora: il paganesimo.

Il paganesimo, termine recuperato come significante positivo in modo simile a 'queer', significa oggi un politeismo nel quale gli dei/dee si originano dalle pratiche di vita dei praticanti in analogia a quel paganesimo che era 'discorso' del pagus, del villaggio, scaturito dalla vita dei paesani e non ordine astratto e ideologico riflesso nel dodecatheion.

Così il paganesimo per le sue caratteristiche di sistema aperto, vitale, inclusivo si pone in uno spazio di differenza orizzontale mentre il manifesto si pone in uno spazio di differenza verticale. È proprio in questo orizzonte che trova spazio la dea (e dunque le divinità) nelle sue forme molteplici: un cyborg. Ella è un cyborg, perché numerosi oggetti/discorsi la implementano e la ampliano, configurandosi al tempo stesso come origine degli implementi e originatasi dagli implementi. Come nel caso di Diana Efesina, scaturigine di mammelle, scaturita dalle mammelle.

Questi simboli, oggetti, discorsi-miti simbiotici con la dea, la configurano quale cyborg: soggetto commisto e impuro, tecnologico e organico. Gli dei/e allora costituiscono un molteplice nel molteplice, una deriva di senso e insieme fabbrica di senso inesauribile. E' attraverso e con queste divinità che dobbiamo creare le nostre pratiche e magie sessuali, affinché possiamo creare un luogo molteplice nel molteplice e rendere eccentrico l'eterocentrismo.

3. “Politica queer-pagana” di Quartilla, arcibacco dell’associazione Sacra Natura

Che valenze politiche ha, in termini di pratiche di vita, l’essere un/una pagan*queer?

Essere politeisti pagano-mediterranei oggi significa avere una concezione della vita e del mondo alternativa a quella espressamente monoteista e a quella cripto-monoteista rappresentata dal razionalismo laico figlio dell’illuminismo; significa rifiutare il patto narrativo sotteso da questo *mainstream* culturale occidentale moderno, contrapporsi radicalmente all’eterosessismo patriarcale coattivo. Il razionalismo illuminista, acerrimo nemico della stregheria europea, mutua dal monoteismo la base linguistico-concettuale della sua ideologia e la legittimazione sociale-esistenziale che ne consegue.

Linguisticamente, l’uso laico generalizzato del cosiddetto neutro-maschile è la ripresa del maschile come genere sacro esclusivo del monoteismo. Per quanto alcuni esegeti tentino di negarlo, le sacre scritture sono un capolavoro di maschilismo patriarcale, con un Dio padre e con poche figure femminili a lui accessorie e comunque mai propriamente divine. I dieci comandamenti sono rivelatori di una società inesorabilmente patriarcale, basata sulla monogamia androcentrica. “Non desiderare la donna d’altri”; che una donna o un uomo possa desiderare l’uomo d’altri non sfiora nemmeno la mente del Dio patriarca. Il primo comandamento, quello che definisce, appunto, il monoteismo, è anche espressione di quella intolleranza verso ogni forma di relativismo culturale e identitario, che affligge una consistente parte dell’umanità da secoli.

Il pensiero razionalista è il frutto laico del monoteismo procedimentale, con le sue topologie cartesiane, la rilevanza del principio della coerenza logica, l’esclusivismo purista dell’*aut-aut*, le sue pretese di sintesi dopo tesi e antitesi (dopo l’opera al nero e l’opera al bianco, l’opera al rosso). La logica occidentale (già dal pitagorismo) è infatti il risultato di un processo culturale tutto in sottrazione che dal poli-teismo è passato al mono-teismo e all’a-teismo, trionfante nel XX secolo e.v.

Un’altra terribile subalternità che il mondo occidentale laico moderno vive nei confronti del monoteismo è il primato della rappresentazione della verità sull’immanenza del reale, della teoria sull’esperienza, mutuato dal motto: “io sono l’alfa e l’omega”, espressione della funzione ordinatrice cosmogonica accordata alla parola. E’ la sudditanza dei sensi al pensiero, la svalutazione del corpo-animale e la nobilitazione della mente-anima, l’arrogante “*cogito ergo sum*” cartesiano. L’uomo razionalista non si è dunque affrancato dall’angosciosa ricerca tutta monoteista di una legittimazione intellettuale, “testuale” della propria vita, e questa condizione affligge particolarmente le minoranze “maledette” come gli/le omosessuali, che fanno più fatica a legittimarsi concettualmente. Il rifiuto della “natura” che taluni/e esprimono è un atto di sfiducia

mal posto: è la falsificata e mistificatoria “natura” normativa e legittimante del monoteismo che si rende insostenibile.

La “naturalizzazione” di certe etiche sessuali è un processo figlio delle stesse peculiarità monoteiste: il dar conto, il dovere essere, la “natura” necessitante. Ma questa mistificazione è presto smascherata: la natura, intesa nel suo senso proprio di “possibilità d’essere” non pone limiti etici. Il “dover essere” è il massimo della sudditanza alle religioni rivelate; è un costringersi a dar conto di quel che si è: a Dio per i monoteisti, alla società per i razionalisti. Da cui discende l’accettazione di un certo decoro borghese da parte degli “invertiti”, che ce la mettono tutta a conformarsi alle regole sociali chiedendo che si perdoni loro una sola irrimediabile anomalia della quale non sono peraltro responsabili. Anche un’ostentazione di originalità del genere *trompe le bourgeois* tipica di artisti e intellettuali “concettuali” come Marcel Duchamp o Beatriz Preciado è comunque un dar conto di sé, dunque una sottomissione alla logica del dover essere. Gli/le immanentisti/e semplicemente sono come sono, potendo dunque essere “pervertiti” e assumendosene la responsabilità, senza cercare legittimazioni esterne, semmai vantando di ciò credito presso le divinità ipersessuate alle quali sono devoti/e, come Afrodite, Ermafrodito, Priapo.

Diversamente dalla cultura mossa dalla logica del dominio, della prevaricazione e della violenza, per la quale la sessualità è merce di scambio, scontro tra uomo e donna, affermazione di potere e di dovere, quella pervasa da uno spirito di diffusa sacralità naturale trasforma l’incontro di due esseri (di qualunque sesso e/o genere) in un gioioso momento di comunione con le forze vitali dell’universo, una sorta di “porta d’accesso” al sacro nella sua forma più alta.

Epicuro e Lucrezio risponderebbero a Cartesio “*sentio, ergo sum*”, privilegiando l’esperienza sensibile (dunque valorizzando la materialità corporea della vita). L’immanenza del vissuto corporeo è verità incontrovertibile, senza nessuna necessità di legittimazione, anche per quanto concerne le esperienze di vita GLBT. Il corpo è quanto di più preistorico ci resta della nostra identità; essendo resistente al cambiamento a dispetto dei devoti alla scienza-tecnica progressiva, esso conserva cicli fisiologici animali in sintonia coi cicli astrali e biogeochimici. Anche l’umanità ipertecnologicizzata (pur sempre una minoranza sulla Terra) del XXI secolo e.v. dipende ancora dai cicli stagionali della terra e delle acque. Non a caso la postmoderna Unione europea devolve metà del suo bilancio a sostegno delle attività produttive cosiddette primarie.

Le scienze più recenti (la fisica subatomica, la matematica dei frattali, l’ecologia, ecc...) hanno ampiamente smantellato le certezze logico-cognitive del razionalismo, riconducendo il mondo materiale da una rigida solidità geometrica alla possibilista flessibilità spazio-temporale dei sistemi complessi a rete (di orbitali elettronici, di relazioni trofiche, di cicli biogeochimici, ecc...).

Noi neopagan* troviamo tutto questo già meravigliosamente e compiutamente espresso nelle Dèe madri mediterranee: il corpo della Dèa raffigurato come una rete compare in pitture vascolari e in sculture della remota antichità. In quell'età pre-patriarcale il divino era concepito come femminile non esclusivo, accompagnato com'era da padri, e non univoco: esiste infatti la femminilità ctonia e tellurica (quella di Gea, di Ecate e delle Moire, per esempio) e quella eterea e astrale (di Selene, di Artemide e di Afrodite urania, per esempio); il femminile copre una gamma completa di potenzialità, non essendo relegato al demoniaco, come vorrebbe certo monoteismo, o al materno-terrestre, come vorrebbero un certo esoterismo e un certo paganesimo maschilisti. La donna, come le Dèe, può spaziare senza limiti dalla sensitività corporea più legata alla terra, alla riproduzione e all'alimentazione sino a un'intellettualità astrattamente speculativa. Lo stesso dicasi per la mascolinità, che può essere animale e terragna come quella di Pan, o rarefatta e intellettuale come quella di Apollo (in entrambi i casi vanno messi in conto anche rapporti omoerotici).

Ma, soprattutto, l'identità sessuale è concepita come una sfera: tra due poli virtuali, ci sono innumerevoli possibilità intermedie e tangenziali, evolutive e reversibili. Più che "posizionarsi" definendosi ultimativamente, semplicemente abbandoniamoci al nostro personale percorso su questa sfera! Ci sostengono in quest'affermazione i miti transessuali e transgender, come quello di Dioniso.

Per il politeismo la natura è possibilista, pluralista e arbitraria e gli Dèi sono uno strumento di negoziazione con essa. Se ne colgono le possibilità di metamorfosi, la transitorietà piuttosto che una fissità normalizzata. Gli Dèi e le Dèe si presentano con aspetto antropomorfo, zoomorfo, fitomorfo, geomorfico, in forma aniconica, con attributi sessuali e di genere fantasiosi.

Il procedimento mentale (non si può chiamarlo pensiero) pagano parte dalla pratica (la *religio* più autentica anzi si limita a quella) ed è inclusivista cioè additivo e la sua caratteristica è l'alternanza elettiva, anziché la coerenza logica. Se c'è scrittura è solo tentativo di descrizione del fatto compiuto, è mito, cioè racconto. La personalità, corpo e anima, è accolta in tutte le sue componenti, razionali e irrazionali, attive e passive, creative e distruttive; solo così si governano davvero tutte le forze effettivamente agenti. Roman Jakobson ha mancato nell'omettere, nella sua classificazione, la funzione linguistica tipica del politeismo: quella fabulatoria. Si tratta di una ridondante proliferazione semica mitopoietica, feticista, idolatra e totemista che fa di solito inorridire tanto i mono-teisti quanto gli a-teisti.

Per noi neopagan* la politica queer non è tanto la de-costruzione dell'eterosessismo patriarcale negando naturalezza ai suoi assunti, che sono già smaccatamente artificiali proprio perché di origine linguistica e testuale (dunque non perdendo occasione per smascherare questa mistificazione), quanto piuttosto la risemantizzazione di una serie d'istituti sociali e di simboli, con

processo inverso a quello a suo tempo operato dal patriarcato a danno dei valori-simbolo fondanti del matriarcato primigenio. Dunque maiala, civetta e serpe, epiteti maschilisticamente assegnati come negativi al femminile, andranno riaffermati come valori-simbolo fondanti, con quel processo di riappropriazione rovesciata, noto come *empowerment*, che accomuna l'affermazione in senso positivo del queer e del pagano, tanto bistrattati dall'eterosessismo patriarcale. Le gerarchie ecclesiastiche hanno già peraltro mangiato la foglia esternando giudizi pontificali sulla degenerazione dei costumi, accomunando paganesimo e orgoglio omosessuale, sostenendo che i gay-pride sono riedizioni postmoderne delle antiche processioni dionisiache; ed hanno ragione. Spetta ai/alle queer e ai/alle pagani/e appropriarsi in termini positivi di questa analogia.

Ma allora come si estrinseca nella vita pratica la politica identitaria pagano-politeista queer?

Facciamo un esempio utilizzando uno slogan femminista: le mono/a-teiste possono dire: "né puttana, né Madonna, solo donna", le politeiste: "puttana, vergine, donna", evidenziando che non si è qualcosa contro qualcos'altro (fatti salvi i tentativi diplomatici di giungere a orribili sintesi di compromesso generalmente frustranti per ambo i fronti), ma si è tutto, attori e agiti, vittime e carnefici, Afrodite urania e Tifone tellurico. Il sacerdozio di Afrodite si fa, a pari valore, con la ierodulia, con tiasi saffici, con la verginità e la castità, ciascun seguendo le proprie inclinazioni. Nel rito e nella sessualità ci si abbandona e si è agiti/e, più che attori/attrici.

Uno degli innumerevoli vantaggi immediati della proliferazione semico-immaginifica politeista è la refrattarietà alla seduzione consumista, che col suo plastificato, mistificatorio pluralismo, solo apparentemente ridondante, ha facile presa sulle anime assetate d'immaginario, perché svuotate da secoli di monoteismo e d'ateismo.

Il crossgenderismo pagano politeista, dalle sue radici sciamaniche alle sue manifestazioni classiciste, ha una specialità. Il/la devota può assumere caratteri di genere opposti a quelli adottati di consueto in particolari circostanze e limitatamente nel tempo, non costituendo questo un carattere esclusivo e irreversibile dell'identità personale, bensì un segno dell'avvenuto passaggio della divinità

L'iniziazione eleusina per esempio produce una qualche identificazione con la Dea dei cereali. L'imperatore Gallieno, incurante del machismo romano-imperiale, commemorò la sua iniziazione facendo incidere sulle monete il proprio nome al femminile: GALLIENAE AUGUSTAE. Lui/lei sì che se ne intendeva! E secondo voi perché mai io, dopo le iniziazioni a Dioniso, Demetra, Afrodite e Priapo avrei mai deciso di rinominarmi Quartilla?

Qualche consiglio pratico, dunque?

- Smettete di stringere i denti, rilassatevi, lasciatevi seguire il vostro cammino, che solo in piccola parte può essere controllato impunemente con la ragione.

- Riappropriatevi della Dèa, risemantizzando tutti i miti eterosessisti-patriarcali (giudaico-monoteisti od olimpico-polyteisti che siano) che l'hanno occultata: dunque, per esempio, (ri)abituatatevi a vedere la civetta, la scrofa e la serpe come attributi femminili indicatori di valori positivi.

- Godete col corpo, dei piaceri che i sensi vi sanno offrire, non meno e non dopo aver goduto dei piaceri dell'anima e dell'intelletto, senza porvi limiti se non per il rispetto del prossimo e della vostra incolumità. Anche gli Dei e le Dee hanno un corpo!

Sandra Orsi

ESERCIZI CONTRA-SESSUALI DELLA KASALINGUA PADANA

ESERCIZIO N. 1

Masturbazione dildo-contrà alla maniera di Beatrix

Prendi il tuo anello preferito
Immergilo nel sugo d'arrosto di mamma
(è importante che l'abbia cucinato mamma,
l'aroma dell'arrosto racchiude tutto l'amore
che non avete MAI osato chiederle!!)
Dopo aver immerso l'anello nel sugo
D'arrosto, infila e sfilà l'anello
Dal tuo DITO-DILDO preferito al ritmo di un
Colpo al millesimo di secondo
(se vuoi puoi aiutarti appoggiandoti alla lavatrice mentre stà centrifugando!!!)
La concentrazione è importantissima,
adeguà il tuo respiro al ritmo dei colpi
e soprattutto inspira a fondo l'aroma che sprigiona il DITO-DILDO.....
Vedrai che già dopo pochi colpi
Avrai voglia di simulare un orgasmo succulento...
Ti consiglio di eseguire la suddetta pratica
Contra-sessuale di Domenica...ricordando così
Di santi-ficare le feste assieme all'arrosto!!!
La pratica quotidiana ed intimista verrà così appagata
Nel suo lato più vero....provare per credere!!!

ESERCIZIO N. 17

Suzione contra-sex alla maniera di "BEA"

Prendi alcune caramelle solide e quattro fazzoletti
Fai sciogliere le caramelle a bagnomaria
(di preferenza usa le caramelle che ti dà mamma
quando ti comporti "a modo")
ora immergi i fazzoletti nel liquido zuccherino
lega i fazzoletti ai tuoi DILDO-GOMITI
e alle tue DILDO-GINOCCHIA
inizia a leccare i fazzoletti
stando ben attenta a NON DEGLUTIRNE NEMMENO UNA GOCCIA!!!
Presto il liquido inizierà a colare....
...la tua saliva insieme allo zucchero.... innalzeranno
i DILDO-GOMITI e le DILDO-GINOCCHIA
solo a questo punto potrai simulare singhiozzando
una lunga serie di brevi ma intensi orgasmi

percepndo finalmente la totalità del tuo corpo!!!
So quanto sia difficile leccarsi i DILDO-GOMITI
Bisogna allungare a lungo la lingua...
Non tutte ci riusciranno...
Ma con l'esercizio otterremo risultati
Davvero stupefacenti
.....D'ACCORDOOOOO!!!?

ESERCIZIO N. 19

È il mio numero fortunato!!!

Questo esercizio non è l'apice della pratica contra-sessuale
Ma si avvicina notevolmente alla "piramide beatrixiana"
Della perfetta kasalingua preciada.
Procurati un tubetto di crema depila-storia
Ed una formina per biscotti di quelle che usa mamma
A forma di cuoricino.
Sono le ore 14.30
Di un pomeriggio qualunque
Mamma è al solito nuda sul divano
Si sollazza guardando la mitica defilippa...
Dalla cucina arriva il profumo dei biscotti
Appena infornati
Sii gentile...porgi a mamma
Un bicchierino di rosolio
Con l'aggiunta di 12548
Gocce di ...VALIUM...
Vedrai che quasi subito
Mamma reciterà il mantra del sonno:
RONFFF RONFFF RONFFF
E' il momento!!!
Appoggia la formina per biscotti
Sulla fica di mamma
Depila con l'aiuto della crema depila-storia tutt'intorno...
Se vuoi puoi aiutarti coi denti...
Il risultato:la MAMMA-FICA-CUORICINO
E' IL MASSIMO DEI SOGNI CONTRA-SESSUALI...
CHE GODURIA!!!

ESERCIZIO N. 71

Quello del DILDO-ALLUCE!

Atendi che mamma si chiuda in cucina
A friggere le OLIVE ASCOLANE
Dopo che l'ambiente sarà saturo

Del SANOFRITTUME MAMMESCO
Entra nuda in cucina e mettiti sul tavolo
In posizione DILDO-DI-LOTO
(DILDO-GINOCCHIA e DILDO-GAMBE incrociate)
infilata sui DILDO-ALLUCI le OLIVE ASCOLANE
poi ondeggia contraendo i muscoli pelvico-anali
concentrati...slinguazza le OLIVE recitando il mantra:

.....MAMMM.....MAMMM.....
MAMMM...MAMMM....

Ad ogniMAMMM...
SIMULA UN ORGASMO IMPANATO!!!!

ESERCIZIO N. 88

Esercizio del DILDO-NASO

Mammà sta in cucina
Prepara con tanto amore la piadina stracchino e rucola
L'esercizio 88 : il DILDO-NASO
È presto fatto:
siediti in posizione DILDO-DI-LOTO nuda sull'asse per la pasta
prendi la piada saporita appena fatta da mammà
sniffati i residui di farina (il DILDO-NASO va preparato!!!)
Spalma con l'aiuto di due o tre DILDO-DITA lo stracchino sulla piada
ALMENO DUE KILOGRAMMI!!!!
Poi trasferiscilo con la lingua sul DILDO-NASO...
Vedrai che dal tuo DILDO-NASO colerà lo stracchino
In mezzo alle tue DILDO-GAMBE....
Metti la rucola al centro e raccogli il tutto con la lingua..
I passaggi saranno automatici:
LINGUA STRACCHINO DILDO-NASO
LINGUA RUCOLA STRACCHINO DILDO-NASO....
.....ALL'INFINITO....
FINO A SFINIRTI....
Ogni volta che avrai la lingua sul DILDO-NASO
Simula starnutando ORGASMI FARINOSI....

Buon sollazzo da Sondra piu kasalingua che mai!!!

Marco Pustianaz (gruppo di lettura di Torino)

Presentazione performance del Manifesto contra-sessuale

Scena 1

La sala è in penombra. Si intravedono cinque sedie disposte più o meno a X con una in centro, su cui è seduta B (Beatriz, ovvero uno di noi, meglio se maschio, mascherata, con le mani dietro la schiena come se fosse legata; tuttavia sembra completamente a suo agio).

A (intervistatore/trice, meglio–trice, direi), in piedi, cammina intorno alla sedia centrale dove è seduta B e conduce l'intervista.

Il testo dell'intervista (tagliata ecc.) è presa da un'intervista online in spagnolo su www.naciongay.com

Può essere lasciata parte in spagnolo, parte in italiano.

da un'intervista di Naciongay.com con Beatriz Preciado [trad. e selezione di Marco Pustianaz]

D. Quali sono i punti essenziali dell'attivismo queer?

Beatriz. Diciamo che il processo di evoluzione dei diritti gay è un processo di integrazione: chiede il matrimonio, l'adozione dei bambini, i diritti civili in generale. Il movimento *queer* da questo punto di vista è antinormativo e anti-essenzialista; per un verso dice che l'identità, qualunque essa sia, omosessuale o eterosessuale, genera esclusione, sempre. Quello che afferma è che non c'è una identità né gay né lesbica essenziale o biologica.

D. Nel Manifesto contra-sessuale tu dedichi un capitolo all'intersessualità...

B. Racconta di come fu inventata la differenza sessuale negli Stati Uniti negli anni '50 e come un medico americano cominciò a operare i neonati per conseguire la perfezione del loro pene o della loro vagina. Come è possibile stigmatizzare i transessuali dicendo che si sono operati, quando risulta che in fondo tutt* siamo il risultato di una tecnologia ben precisa che limita gli organi sessuali a una determinata parte del corpo, ci lavora sopra e li modella, e ogni neonato che nasce con una "anomalia" genitale viene rapidamente operato? La medicina non è capace di integrare questi neonati nel sistema dell' "umano". Questo lavoro della medicina che si ammatisce per ricostruire i sessi spiega assai bene che non solamente il genere – maschile, femminile e la

costruzione della maschilità e femminilità in ogni cultura – è una costruzione storica e sociale, ma che anche il nostro sesso biologico, i corpi stessi, sono anch'essi costruiti storicamente e socialmente.

D. In questo saggio spieghi anche la comparsa dei termini “omosessuale” ed “eterosessuale”...

B. I termini “omosessuale” e “eterosessuale” compaiono intorno al 1868. Sino ad allora vi erano pratiche ma non vi erano omosessuali in quanto identità come la conosciamo oggi. Da allora si comincia a definire “sano” l'eterosessuale, e “deviato” l'omosessuale. A me interessa tutta questa sorta di economia dell'identità che si evolve nell'Ottocento e Novecento e che ha molto a che fare con il capitalismo e la forza che ha il capitale di produrre soggetti maschili e femminili, di accoppiarli e produrre altri soggetti. In questa macchina riproduttrice di corpi vi sono certi soggetti o quasi-soggetti “abietti” che si trovano fuori della macchina, e che in parte sono omosessuali, ma anche per esempio gli ermafroditi, che oggi chiamiamo “intersessuati”.

Mi interessa come funzione questa macchina e come si può provocarne il malfunzionamento, provocarne rotture e punti di fuga. Fu quello che successe a Stonewall, quando i glbt cominciarono a parlare e l'identità eterosessuale entrò in una gravissima crisi. In fondo sarebbe assurda la naturalità di questa nostra identità; queste categorie sono il prodotto del sistema, di questo sistema che produce il normale e il deviante. Ciò che ci dice la medicina tradizionale eterosessuale è che l'eterosessualità è naturale e che l'omosessualità è una mancanza della natura, un incidente. I collettivi glbt mantengono in vita questa retorica del naturale dicendo che omosessuale è naturale. Ma non è così perché nemmeno l'eteronormalità è naturale; entrambe sono artificialmente prodotte.

D. Di fronte a questa macchina che parla di naturale e anti-naturale si pone la contrasessualità...

B. Certo. L'opposizione a questa macchina è ciò che chiamo contrasessuale. Non ha a che vedere con l'omosessuale, la lesbica o l'ermafrodita, bensì con tutto ciò che esce dal sistema. Il gay rivendicazionista non è contrasessuale, è “sessuale”, è la rivendicazione dell'identità omosessuale maschile, con distinzioni del tipo attivo/passivo ecc.; queste genere di cose hanno a che fare con la sessualità normalizzata, organi che si incastrano con altri. Mi interessa aprire uno spazio in cui vi siano pratiche contrasessuali. Pratiche che non hanno un sesso, per esempio la masturbazione di un braccio. E' un modo per dire al sistema che siamo stufo, che ce ne ridiamo di lui.

D. Perché ti ha interessato il dildo e tutto ciò che ha a che fare con gli oggetti di plastica nel Manifesto?

B. Perché il dildo è il tipico oggetto che fa paura agli eterosessuali, agli omosessuali e alle lesbiche, come se fosse una ripetizione del pene. Questa macchina del sesso si definisce come cazzo che entra in una vagina o al limite cazzo che entra in un ano... Ma quando ci sono due lesbiche? per il sistema eterosessuale qui non vi può essere sesso, il che mi pare interessante per la sessualità lesbica.

D. Affermi anche che la contrasessualità si concorda tramite contratto...

B. La contrasessualità effettua pratiche alternative alla sessualità, ma è tuttavia un contratto, come il matrimonio è per eccellenza un contratto. Propongo contratti o pratiche contrasessuali alternative, che hanno a che vedere con i contratti sadomaso. Ho scritto il libro per una forma di saturazione o noia di fronte al sesso moderno. Propongo con queste pratiche di guardare diversamente alla sessualità e al corpo.

Dietro le sedie, sul fondo addosso alla parete, uno schermo video dove passano per tutta la durata della scena immagini S/M mute.

La scena dura all'incirca 6-8 minuti. Oltre a B. sono sedut* sulle altre quattro sedie, ma immobili, altr* quattro partecipanti che entrano in gioco nella...

Scena 2

lo schermo video cambia: passano immagini in primo piano di ani e bocche, montate in ralenti.

B. si alza, si toglie la maschera ed enuncia il primo articolo della società contrasessuale.

L'intervistatrice (A) a turno illumina con la torcia le bocche dei parlanti successiv*.

L'enunciazione è lenta e chiara.

I brani letti dalle cinque voci (B in piedi + le altre quattro sedut*) sono i seguenti:

B **Art. 1** La società contrasessuale decreta l'abolizione della denominazione "maschile" e "femminile" corrispondenti a categorie biologiche (uomo/donna, maschio/femmina) sulla carta d'identità e nell'ambito delle procedure amministrative in generale. I codici della mascolinità e della femminilità diventano registri aperti a disposizione dei corpi nel quadro di contratti consensuali temporanei.

Alla fine della lettura tutt*, escluso A, gettano con calma ma senza tentennamenti per terra le proprie carte d'identità.

C **Art.2** Per evitare la riappropriazione dei corpi nel sistema sociale in quanto femminili o maschili, ogni nuovo corpo porterà un nuovo nome non soggetto alle marche di genere qualunque sia la lingua impiegata. [...]

Alla fine della lettura tutt*, escluso A, si ripetono i nomi reciprocamente cambiati di genere.

- D **Art. 5** Ogni relazione contra-sessuale sarà risultante da un contratto consensuale firmato da chiunque vi partecipi. [...] La relazione contra-sessuale sarà valida ed effettiva per un periodo di tempo limitato che non potrà mai coincidere con tutta la vita dei corpi o soggetti parlanti. [...] Vengono richieste la reversibilità e le modificazioni dei ruoli di modo che il contratto contra-sessuale non possa mai sfociare in relazioni di potere asimmetriche e naturalizzate. [...]
- E **Art. 6** La società contra-sessuale dichiara e richiede la separazione netta e assoluta delle attività sessuali da quelle riproduttive. Nessun contratto contra-sessuale condurrà all'atto della riproduzione. La riproduzione sarà liberamente scelta da corpi suscettibili alla gravidanza o alla donazione di sperma. Nessuno di questi atti riproduttivi stabilirà un legame di parentela "naturale" tra i corpi riproduttivi e i corpi appena nati. [...]
- F **Art. 4** La risignificazione contra-sessuale del corpo diventerà operante attraverso l'introduzione graduale di una serie di pratiche contrasessuali. [...] Saranno messe in atto nel sociale una pluralità di pratiche contrasessuali per dare effetto al sistema contra-sessuale [...]
- B **Art. 4** Risessualizzare l'ano in quanto centro universale contrasessuale. [...] La centralità del pene in quanto asse di significazione del potere nel quadro del sistema eterocentrico richiede un immenso lavoro di significazione e risignificazione.

Mentre sta per finire la lettura, C e D (Mary e Sara) fanno la performance dildonica che hanno previsto.

L'orgasmo, effetto paradigmatico della produzione-repressione eterocentrica dei corpi, operante tramite la frammentazione e l'isolamento delle zone corporee, verrà sistematicamente parodiato grazie a diverse discipline di simulazione e alla ripetizione seriale degli effetti tradizionalmente associati a esso. La simulazione dell'orgasmo rappresenta la negazione delle localizzazioni spazio-temporali tipiche del piacere.

Mentre B sta per finire la lettura, verso di “lei” si avvicinano C ed E e iniziano la *performance* della rasatura e della *jouissance* del dildo-testa (*Manifesto*, pp.58-61). Rasoio, pennarello devono già essere in possesso di C, rispettivamente, e di E. L’acqua rossa verrà introdotta nella bocca di B da un bicchiere che per tutto questo tempo è stato visibile in un punto da stabilire. Prima avviene la rasatura, poi il disegno del dildo, poi C o E fanno “bere” a B l’acqua colorata, poi avviene la masturbazione e l’orgasmo dalla bocca.

La scena 2 dovrebbe durare una decina di minuti circa.

Scena 3

BUIO. Illuminati sempre dalla torcia di A i partecipanti mettono da una parte le sedie e rimettono al centro il tavolo (o un tavolino più piccolo ma sufficiente) e vi si siedono tutt* intorno.

L’intervistatrice A illumina a turno ogni parlante e fa una domanda (da concordare prima) che darà modo a ciascun* di spiegare soggettivamente un punto che vuole sottolineare dal libro o dal lavoro intorno al libro (possono essere temi come l’ano, il dildo, la morte della Dea – già anticipati nell’ultima riunione preparatoria). L’ultimo in ogni caso sarà Gigi a cui verrà fatta la domanda sulle modalità di lavoro del collettivo di lettura.

Prima di intervistare i parlanti A mette sul tavolo una sveglia misurando un tempo limitato (5 minuti o meno), al termine del quale la suoneria inesorabilmente suonerà interrompendo i parlanti, anche a metà frase.

L’ultima domanda è a Gigi perché la sua risposta, interrotta dalla suoneria come le altre, introduce...

La scena 3 è di durata prestabilita, dalla sveglia. Ma dipende dal numero dei parlanti (cinque?). A in questo modo non dice la sua.

Scena 4

I parlanti si fanno da parte (andandosi a sedere fra il pubblico?), inizia la visione del contravideo (18 minuti). L’audio va fatto partire in contemporanea da un impianto stereo, mentre parte intanto il video, con audio TV a zero.

Alla fine del video, breve pausa. Si riaccendono le luci.

Reazioni del pubblico (se è rimasto sino alla fine).

