

## CAPITOLO DECIMO

# QUEER EYE FOR THE STRAIGHT GUY. SULLE POSSIBILITÀ DI UN'ANALISI GIURIDICA QUEER

*Maria Rosaria Marella*

### Sommario

1. Introduzione – 2. sessualità e identità – 2.1. Dalla rivendicazione delle differenze alla critica anti-identitaria – 2.2. Dispositivi giuridici, identità e costruzione del soggetto – 2.3. *Queer Theory* e femminismo – 3. Critiche post-coloniali – 4. Conclusioni: il *queer* come stile

### 1. Introduzione

La teoria *queer* nasce come reazione all'istituzionalizzazione degli orientamenti sessuali, delle identità sessuate e della sessualità in genere, prodotte dalle politiche identitarie della sinistra "liberal" che si affermano negli Stati Uniti a partire dagli anni Ottanta, quando le varie espressioni dei movimenti di liberazione sessuale che prendono vita negli anni Sessanta e Settanta vengono sterilizzate nel *politically correct* e convogliate in un nuovo conformismo, perdendo quei tratti di trasgressione che ne avevano fatto una contro-cultura e un progetto di liberazione e trasformazione<sup>1</sup>. In risposta ad esse, la teoria *queer* offre innanzitutto lo strumentario teorico per comprendere e analizzare gli aspetti coercitivi di tali politiche identitarie. In secondo luogo propone una postura, uno stile, un posizionamento alternativi alla seriosità e a un certo bigottismo che caratterizza l'*identity politics* e i suoi cantori accademici, una volta divenuti *mainstream* (Ford 2007). L'*identity politics* produce infatti un nuovo senso del decoro, un set di indicazioni prescrittive sul modo corretto in cui la sessualità – particolarmente nelle sue espressioni "dissidenti" (Halley 2000, pp. 40-41) – deve esprimersi per poter accedere alla sfera pubblica. Parallelamente essa diffonde un chiaro messaggio: la rivendicazione dei diritti LGBT è materia riservata ai professionisti (Ford 2007), politici, giuristi, intellettuali di mestiere. La teoria *queer* offre per contro la possibilità di riportare la sessualità, nelle molteplici forme di vita che essa connota, dentro il quotidiano e la contro-cultura pop, nei conflitti e le negoziazioni fra le multiple soggettività che popolano le relazioni urbane (Binnie 2010, p. 21), sottraendola all'ortodossia. Facendone l'oggetto di una teoria *street-level*.

---

<sup>1</sup> Con l'avvertenza che l'affermazione del "piacere omosessuale" non è direttamente collegata a progetti di anti-subordinazione e che "la lotta contro la repressione sessuale" può non aver molto a che fare con istanze di democrazia e uguaglianza sociale (Bersani 1987, pp. 197-222, specialmente 205 ss; Halperin 1995).

Il punto d'attacco, come noto, è stato essenzialmente il matrimonio gay<sup>2</sup>. Prima che il tema venisse iscritto nell'agenda del movimento gay e lesbico, all'inizio degli anni Novanta, l'istituto del matrimonio era ritenuto in sé discriminatorio in quanto esclusivamente eterosessuale. Veniva giudicato come un privilegio che gli eterosessuali gelosamente custodivano per conservare intatta la loro supremazia nella società. Ma inizialmente non era un obiettivo realmente condiviso nel movimento omosessuale.

In risposta allo stigma che colpisce la comunità gay statunitense in seguito alla terribile epidemia di AIDS che la travolge, la rivendicazione del matrimonio *same-sex* si rafforza e diffonde. Nelle parole di uno dei suoi sostenitori più noti e radicali, William Eskridge, la vicenda dell'AIDS è in qualche modo esemplificativa della cultura gay, dell'innocenza e la spensieratezza che hanno caratterizzato la comunità gay prima di quel tragico momento. Ma l'attraversamento di quella vicenda marca una svolta all'insegna di un nuovo senso della propria dignità. Una dignità che deve trovare il suo suggello nell'accesso al matrimonio (Eskridge 1996). Ora, la gran parte degli attivisti pro-gay rights sono inizialmente sconcertati da questa campagna; ritengono infatti che ci siano questioni assai più importanti per cui battersi: lotta all'AIDS, accesso alle cure mediche, lotta contro l'omofobia, contro le discriminazioni sul posto di lavoro, contro le disuguaglianze e l'onnipresenza di privilegi "etero" nella vita quotidiana.

Ma c'è un nodo strategico da sciogliere prima di tutto questo: la scelta è infatti fra lo schierarsi a favore dell'affermazione e la difesa dell'identità gay e lesbica o, all'opposto, mobilitarsi per promuovere una cultura *non normativa* della sessualità. In questa alternativa si definisce il significato che si intenda attribuire all'uguaglianza come valore giuridico e obiettivo politico; una questione che sta al cuore dello scontro fra i sostenitori dell'*identity politics* e i suoi oppositori.

Ovviamente la seconda posizione è quella chiaramente espressa dal pensiero *queer*, che in questa contrapposizione mette a fuoco i suoi capisaldi<sup>3</sup>. Il rifiuto del matrimonio è rifiuto dell'invadenza dello standard eterosessuale che lo regola, ma ancor prima, rifiuto della legittimazione della sessualità da parte del diritto dello Stato – o dello Stato di diritto! Inoltre il disciplinamento che il matrimonio realizza non riguarda solo le persone che si sposano ma anche quelle che ne restano fuori, quelle che restano fuori *anche* dal matrimonio *same sex*: adulteri, promiscui, divorziati, single, prostitute, chi fa sesso coi minori, ecc. Infatti, finché il matrimonio esiste, lo stato continua a regolare (a stigmatizzare) il sesso di chi non è sposato (Warner 1999). Ed è il rigetto di questo disciplinamento la prima rivendicazione della *sexual justice*

<sup>2</sup> Sul tema cfr. Warner 1999, p. 81 ss.

<sup>3</sup> Li illustra Warner (1999, p. 88 s.). Per una rassegna di temi e posizioni cfr. anche Cossman 2012.

reclamata inizialmente dal movimento gay e lesbico, ma poi abbandonata dagli attivisti *pro-marriage*, che ad un tratto mettono da parte la critica radicale alla famiglia e al matrimonio elaborata innanzitutto dalle femministe lesbiche per rifugiarsi in un ideale romantico di vita coniugale spogliato di qualsiasi valenza politica e interpretato come fatto unicamente individuale e privato, il trionfo dell'amore e nient'altro.

Questa vicenda è al cuore dell'*identity politics* LGBT, che nella richiesta di accesso al matrimonio sperimenta una certa idea di uguaglianza (*normalizzazione* per il *queer*) e certamente la persuasività retorica del binarismo etero/omo<sup>4</sup>. Il pensiero *queer* per contro rigetta in radice la sostanza di tale binarismo poiché al contrario concepisce l'identità sessuale non come categoria ma come *continuum* (fra etero e omosessualità), come fluida e mutevole e non come monolitica e "una volta per tutte". Non a caso il pensiero *queer* afferma che le identità omosessuali non preesistono all'*identity politics* che le concerne, ma sono da essa create (Halley 2000, p. 42). Pertanto la critica al matrimonio *same-sex* non riguarda solo l'opportunità politica della sua rivendicazione o lo specifico del matrimonio reso accessibile a coppie gay e lesbiche, ma piuttosto il matrimonio come istituzione giuridica e sociale, in quanto dispositivo in grado di costruire l'identità sessuale di chi vi accede e di chi non vi accede, quale che sia il suo orientamento. Mentre la corsa al *mainstream* conduce gli attivisti *pro-marriage* ad assumere l'istituzione acriticamente, come componente *naturale* della realtà sociale, l'atteggiamento *queer* con l'ironia, la beffa, lo scherno, punta tutt'all'opposto al disvelamento del suo carattere di mera (= artificiosa) convenzione sociale (Ford 2007). È dunque una critica riferibile in primo luogo allo stesso matrimonio eterosessuale, ed esportabile a ogni ulteriore contesto normativo che si definisca intorno alla codificazione di un'identità.

Ora, nell'analisi giuridica, il punto di vista *queer* in tanto è proponibile e utile, in quanto anche nel diritto gli si riconosca un *lavoro da svolgere*, in quanto cioè serva a smascherare e a sottoporre a critica il ruolo che le identità eventualmente giochino quali dispositivi in grado di configurare lo statuto giuridico delle persone nelle loro relazioni sociali, economiche, familiari. Ebbene, se è vero che la rilevanza normativa delle identità è un dato strutturale dell'attuale esperienza giuridica, tanto da essere annoverata fra i caratteri salienti della corrente fase di globalizzazione del diritto (Kennedy 2006), allora l'approccio *queer* può rivelarsi uno strumento importante per l'analisi critica. E questo è quel che tenterò di argomentare nelle poche pagine che seguono, a partire da qualche cenno allo strutturarsi di una 'questione identitaria' all'interno del diritto attuale.

Una "questione identitaria" come tendenza dominante nel discorso giu-

---

<sup>4</sup> La critica al binarismo etero-/omosessualità è al centro del lavoro seminale di Sedgwick, trad.it. 2011.

ridico sembra in primo luogo investire la soggettività giuridica intesa come categoria che definisce l'astratta attitudine ad essere titolare di diritti e doveri. Nella fase corrente, il soggetto di diritto sembra invero aver perduto quella vocazione universalistica, trasversale alle innumerevoli differenze che connotano le persone in carne e ossa, che ha contrassegnato la sua comparsa nel diritto moderno e la sua funzione di elemento ad un tempo unificante e semplificante della varietà delle relazioni giuridiche che attraversano il tessuto sociale<sup>5</sup>. Quella nozione appare oggi come frammentata in molteplici identità che assumono rilevanza giuridica e mappano le differenze in senso statico e dinamico (dal genere, la razza, l'orientamento sessuale, la cultura e la fede religiosa all'età e alla condizione di disabilità<sup>6</sup>), in una partitura biopolitica a 360 gradi, che non disdegna di dare specifico rilievo pure al ruolo assunto occasionalmente o stabilmente nel mercato<sup>7</sup>. Se qualcosa è rimasto degli originari caratteri di universalismo e trasversalità, questo è da ravvisarsi nel rispetto della dignità umana, in quell'accezione minimalista della dignità che si esprime con il divieto di pratiche eugenetiche, clonazione riproduttiva, vendita delle parti del corpo, come esemplificato dall'art. 3 della Corte dei diritti fondamentali dell'Unione europea, e corrisponde a quel nucleo duro dell'umano, ridotto ai termini ultimi della *nuda vita*, che non deve essere alterato. Per il resto non vi sono diritti civili o patrimoniali, come è stato un tempo per la proprietà, o diritti sociali, come quelli riconosciuti al lavoro dalla costituzione italiana, capaci di costituire l'ossatura di una soggettività giuridica omogenea. Dietro la matrice comune di una sostanza umana ultima e minimale, giuridificata nel principio del rispetto della dignità, emerge la frammentazione del soggetto di diritto in un caleidoscopio di identità, senza che sia possibile cogliervi i lineamenti di un disegno politico "promozionale" chiaro e preciso, quale emergeva invece dalla fisionomia del cittadino borghese prima e del lavoratore salariato poi. Già rispetto a questa prima affermazione, peraltro, la teoria *queer* offre un angolo visuale non banale, permettendo di individuare nel soggetto sessualizzato – qualcosa che va oltre la mera rilevanza giuridica della sessualità – la cifra di un progetto di società la cui portata politica merita di essere indagata. Ma di questo oltre.

Per altro verso la rilevanza giuridica delle identità si presenta come l'esito della centralità acquisita dai diritti umani, rispetto ai quali le identità individuali giocano un ruolo essenziale di strumento di *adjudication*. Per sua natura, infatti, il discorso dei diritti umani si articola attraverso l'individuazione di specifiche e *differenti* identità che tendono a frammentare

---

<sup>5</sup> Cfr. Tarello 1988 e Gambaro 1988.

<sup>6</sup> Come emerge a chiare lettere dalla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*.

<sup>7</sup> Si veda la rubrica del Titolo I, Libro I BGB e gli artt. 13 e 14 del Codice civile tedesco (BGB) come riformato nel 2002, che prevedono sotto la rubrica delle persone fisiche il consumatore e l'imprenditore.

la soggettività giuridica secondo genere, età, razza, orientamento sessuale, ecc., in tal modo occultando le condizioni economiche e sociali che nella realtà connotano le singole forme di vita (e con ciò il progetto politico che sta dietro l'individuazione di tali specifiche identità). Propria di questa fase è dunque la declinazione dei diritti fondamentali secondo identità particolari e non più su base universale. Ne consegue che stella polare della loro tutela sia non già il principio dell'uguaglianza sostanziale ma la formulazione di svariati divieti di discriminazione, tanti quante sono le identità repute meritevoli di riconoscimento giuridico.

C'è dunque una grammatica giuridica, fatta di identità, di diritti umani, di antidiscriminazione, che rivendica per sé un nuovo tecnicismo, volto – come sempre quando il diritto pretende di porsi come mera tecnica – a occultare le ricadute politiche del *legal enforcement*, le reali poste in gioco, i rapporti di forza all'interno della società. È proprio qui, allora, che il punto di vista *queer* si rivela strategico, a partire dalla consapevolezza che il diritto e le istituzioni giuridiche normalmente generano e tutelano gerarchie sociali fondate sulle identità e che, fintanto è così che funziona, l'identità sarà sempre al centro dei progetti di riforma, e sarà sempre anche parte del problema. È ancora il pensiero *queer* ad avvertire, del resto, dell'evanescenza della linea di demarcazione fra un regime giuridico che dà riconoscimento ad un'identità e l'imposizione surrettizia di un codice di condotta che intorno a quell'identità si struttura, ossia dei possibili effetti coercitivi della rivendicazione di diritti *identity-based* (Appiah 1994).

Certamente, dunque, l'adozione di una postura *queer* porta ad affinare le armi dell'analisi critica innestando sul ceppo del realismo giuridico la prospettiva biopolitica ed estendendo lo spettro di indagine dell'analisi distributiva al terreno delle identità definite dalla sessualità, dalla razza, dall'età, dalle condizioni di salute, ecc.

Tuttavia, questo breve contributo è specificamente dedicato alla teoria *queer*, perciò la critica alla istituzionalizzazione delle identità e ai limiti delle politiche identitarie sarà comunque focalizzata sulla sessualizzazione delle identità stesse, prendendo spunto da alcuni fra i dispositivi giuridici che la rafforzano/determinano.

## 2. Sessualità e identità

### 2.1. Dalla rivendicazione delle differenze alla critica anti-identitaria

In principio fu la differenza. Differenza sessuale innanzitutto. Differenza declinata in chiave critica come differenza di genere, ma cionondimeno radicata, almeno in alcune pensatrici, nella specificità della sessualità e dell'eroticismo femminili. In fondo, il motto femminista de "il personale è politico" affonda le sue radici proprio nella scoperta del carattere antisistema, autenticamente rivoluzionario del piacere femminile nel contesto patriarcale.

Mi sembra opportuno ricordarlo qui, perché il femminismo dei primi anni Settanta quanto e forse anche più del pensiero *queer* dei decenni successivi, ha mostrato la forza dirompente dell'affermazione della sessualità come programma politico.

Per restare all'esperienza italiana, sarà utile ricordare quanto ha chiarito Carla Lonzi (1974, pp. 77-140) in merito alla sessualità femminile come sessualità clitoridea, cioè svincolata, resa autonoma dal coito e dal piacere maschile. Vista in questi termini, la scoperta della sessualità diventa costitutiva della soggettività in quanto disvela il fondamento dell'oppressione patriarcale e della subordinazione femminile: il coito e la negazione del godimento clitorideo, la coincidenza fra piacere e procreazione e la funzionalizzazione del corpo femminile al piacere maschile. È a partire dalla scoperta del corpo e della *vera* sessualità femminile che il femminismo diviene in grado di affermare una soggettività politica fondata appunto sulla differenza sessuale.

Su questo esempio il nucleo storico del movimento LGBT, già a partire dai primi anni Settanta, rivendica la possibilità di sessualità/soggettività non-etero. Si amplia la mappa delle differenze rivendicate in associazione all'affermarsi di nuove soggettività politiche mano a mano che si propongono sulla scena pubblica identità fortemente caratterizzate in senso sessuale e per ciò stesso politico. In questo senso è significativa la "presa di coscienza" – come allora si usava dire – come movimento e soggettività collettiva delle trans nel lungo '68 italiano<sup>8</sup>.

Naturalmente, dove tutto questo si esprime con maggiore forza e coerenza, cioè negli Stati Uniti, la matrice delle *identity politics* che prendono forma intorno all'orientamento sessuale e ai movimenti di liberazione sessuale è in realtà fornito dall'illustre precedente delle lotte dei neri per i diritti civili. La razza è l'espressione primaria della rivendicazione di un'identità altra, non maggioritaria. E la razza fornisce il calco delle rivendicazioni politiche delle soggettività/sessualità dissidenti a partire da un approccio "coerentista" (Halley 2000, 41), cioè dall'idea che vi sia un'(unica e unitaria) identità che inerisce a un gruppo, che l'appartenenza a quel gruppo implichi la condivisione di un'esperienza e di un modo di sentire, che da ciò coerentemente discendano interessi politici omogenei e istanze di giustizia riferibili all'intero gruppo, e che di conseguenza l'essere membri del gruppo autorizzi a parlare per esso. Ma che l'orientamento sessuale e le soggettività sessua(lizza)te tendano facilmente a uscire da questo tracciato è stato presto chiaro. Vuoi per il carattere eminentemente relazionale dell'identità sessuale (*one is a lesbian not because of anything in oneself, but because of social interactions... it takes two women to make a lesbian*) (Halley 2000), vuoi per la difficoltà di tenere insieme in un unico progetto politico le diverse "*constituency*" che

---

<sup>8</sup> Cioè in quel periodo di lotte che culminano nelle rivolte del 1968 e del 1977. Cfr. Marcasciano 2007.

vengono annoverate sotto questa etichetta (solo per accennare a alcune controversie “definitorie”: lesbiche e gay possono stare sotto la stessa etichetta di “omosessuali”? le persone bisessuali sono omosessuali o invece dei traditori? Stanno insieme le donne che rigettano la femminilità come forma d’oppressione e le trans che si identificano come “donne nate in un corpo maschile”? Il *claim* dell’accesso alle cure può unificare in un unico movimento le persone infette da HIV a prescindere dal modo in cui hanno contratto il virus? (Halley 2000), la matrice originaria dell’*identity politics* tende a stare stretta alle sessualità dissidenti. In realtà una critica corrosiva della nozione stessa di identità sembra connaturata ai movimenti di liberazione sessuale, sebbene essi innegabilmente partano da premesse identitarie, ed è dunque al loro interno che matura la spinta verso una *post-identity politics*. Il che è quanto la stessa adozione del termine *queer* sta a significare<sup>9</sup>.

Oggi, a distanza di decenni dall’inizio di quella vicenda, la sessualità non appare allo stesso modo terreno di conflitto. O lo è, ma in altri, più articolati modi, che si misurano ancor più nettamente sulla resistenza all’imposizione di identità sessuate.

La differenza sessuale è stata nel frattempo totalmente sussunta dentro il discorso neoliberale. Genere e orientamento sessuale sono divenuti oggetto di valorizzazione in senso marxiano; costituiscono la base dell’allargamento del mercato a nuove fasce di consumo e, insieme, di estensione della stessa cittadinanza; ciò che prende corpo attraverso una varietà di dispositivi, dal *diversity management* nella gestione delle risorse umane nelle imprese, alla *sexual citizenship* (Cossman 2007). La sessualità è infatti diventata componente della cittadinanza come condizione iscritta in una dinamica di inclusione/esclusione, connotata dal riconoscimento di un certo set di diritti e contrassegnata da confini che non sono più solo quelli geografico-politici ma anche quelli marcati dalle identità. La sessualità è stata cioè sussunta nel modello neoliberale di un/a cittadino/a auto-disciplinato/a<sup>10</sup>, che si muove in un contesto biopolitico a metà fra l’esaltazione delle virtù della sfera domestica e l’attiva partecipazione nel mercato. I discorsi sulla sessualità saturano lo spazio pubblico, pratiche e inclinazioni sessuali un tempo ritenute devianti e ripugnanti sono ora ammesse, incorporate in un’idea di cittadinanza sempre più sessualizzata. In questa strategia di inclusione, il confine fra etero- e omo-sessualità è continuamente oltrepassato, spostato, contestato, ma anche ricostruito (Cossman 2007). Perché quanto più la cittadinanza si sessualizza, tanto più la sessualità è associata alla sfera domestica, al consumo e al mercato, all’autodisciplina<sup>11</sup>. Una sessualità *buona* che nell’accesso alla famiglia

<sup>9</sup> Il termine è coniato da De Lauretis 1991.

<sup>10</sup> Sulla critica alla *political correctness* del linguaggio cfr. Ford 2007.

<sup>11</sup> Cossman 2007, p. 193. Una visione diversa ma, mi sembrerebbe, complementare è invece offerta da Preciado 2013.

trova il suo logico corollario e col matrimonio *same sex* e il riconoscimento giuridico dell'omoparentalità segna i nuovi confini della *polis*.

È un esito in qualche modo agevolato dalle strategie coerentiste e minoritariste<sup>12</sup> usate dagli attivisti pro-gay rights negli anni Ottanta e Novanta. Il cercare ad ogni costo analogie con la razza (l'orientamento sessuale è come la razza, gay e lesbiche sono come un gruppo razziale, l'omofobia è come il razzismo) per vincere davanti alle corti con argomenti tipicamente anti-discriminatori, costruendo trame discorsive fondate sulla diversità biologica come dato congenito e immutabile dell'essere omosessuali; sulla separatezza, l'omogeneità, il vincolo di lealtà comunitaria interno alla minoranza omosessuale, dunque sull'enfatizzazione del binarismo etero/omosessualità sul calco di quello *whiteness/non-whiteness*, ha portato i sostenitori dei diritti LGBT a uno sbrigativo bilanciamento fra vantaggi materiali (il riconoscimento dei diritti) e svantaggi giudicati "meramente" simbolici (l'essenzializzazione dell'identità, la sua imposizione a ogni persona rispondente a questo identikit, l'esclusione di altre soggettività dissidenti non rispecchiate da un tale ritratto) (Halley 2000, p. 52).

Parallelamente, l'adesione alla matrice individualista propria del *rights discourse* si salda con l'individualismo caratteristico della razionalità neoliberale: le singole controversie giudiziarie che hanno costellato la politica di rivendicazione del matrimonio same-sex hanno volutamente ignorato le critiche femministe all'istituto del matrimonio così come la ricerca di altre soluzioni redistributive alla crisi provocata nel movimento dall'epidemia dell'AIDS, come l'accesso alle cure mediche, riforme volte a superare la ghettizzazione delle sessualità non etero, una riforma tributaria che estendesse a single e coppie same-sex i vantaggi fiscali di cui godono le coppie sposate, la possibilità di stipulare accordi relativi agli acquisti patrimoniali in comunione, più in generale una lettura più sofisticata dell'istituzione matrimonio in grado di metterne in evidenza il carattere di package che può essere *unpacked*, e decostruirne la struttura unitaria in una serie, assai ricca, peraltro, di diritti, privilegi, vantaggi dissociabili "dal titolo" e diversamente allocabili a forme varie di *household* (Warner 1999, pp. 117 ss. e 143), similmente all'approccio critico usato per la proprietà con la teoria del *bundle of rights*<sup>13</sup>. Ciò ha precluso la possibilità di una più ampia convergenza nella definizione collettiva di una politica comune alle sessualità dissidenti, alimentando il gioco dell'inclusione/esclusione proprio del discorso dei diritti articolato attraverso l'*identity politics*<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Secondo l'analisi di Sedgwick 1990.

<sup>13</sup> Secondo la celebre teoria di Hohfeld 1913.

<sup>14</sup> Significativo l'impatto negativo del caso *Bowers v. Hardwick* 478 U.S. 186 (1986) sulla forza persuasiva della *privacy doctrine*, consolidatasi nel decennio precedente con i casi portati alla Corte Suprema dal movimento delle donne nella rivendicazione della libertà



La teoria *queer* si situa nel mezzo e al margine del percorso che va dalla scoperta della forza sovversiva della sessualità dissidente – nella fase della sua brutale ghetizzazione – alla sua accettazione e poi metabolizzazione e istituzionalizzazione nel sistema, passando per la stagione controversa delle lotte per i diritti LGBT. *In mezzo e al margine* perché germoglia in quella stagione mediana e l'accompagna, ma ne costituisce al tempo stesso il *dangerous supplement*, per il fatto di contenere al suo interno le premesse del ribaltamento di quella logica, proiettandone il superamento nell'orizzonte di una *post-identity politics*. Qui continua a risiedere la sua attualità, nella capacità di produrre ancora e ancora una critica anti-identitaria, oggi tanto più necessaria quanto più marcata si prospetta l'istituzionalizzazione delle identità, la loro progressiva inclusione nel sistema giuridico.

## 2.2. Dispositivi giuridici, identità e costruzione del soggetto

I rapporti fra diritto e politica, fra diritti e identità cui le osservazioni che precedono fanno riferimento sono bene esemplificati da una vicenda italiana recente, quella che ha portato all'approvazione della controversa legge sulle unioni civili.

All'interno del movimento LGBTQIA la legge Cirinnà ha suscitato reazioni contrastanti, che si sono particolarmente radicalizzate quando, a seguito dell'approvazione del ddl in forma di maxi emendamento, il testo è stato modificato in senso ulteriormente compromissorio (Marella 2016a). Fra esse troviamo sia posizioni che in maniera più o meno radicale si richiamano alle ragioni dell'*identity politics*, sia una postura dichiaratamente anti-identitaria.

Una prima posizione è quella di chi ha salutato *comunque* con favore l'attribuzione di alcuni – non irrilevanti – diritti civili e sociali alle persone legate da un'unione omoaffettiva, nonché il riconoscimento legale della stessa in un'apposita forma, quella dell'unione civile. Tante e tanti hanno lottato anni per questo riconoscimento e questi diritti, e sebbene in Italia la strada per la piena equiparazione alle coppie eterosessuali coniugate debba essere ancora percorsa fino in fondo, questo è da considerarsi un primo, importante passo.

Proprio la distanza, innegabile, che ancora resta con le coppie sposate (dunque di sesso diverso) induce altrix a sottolineare per contro il carattere intrinsecamente discriminatorio del trattamento giuridico riservato alle coppie same sex con la legge sulle unioni civili. E trattandosi di una disciplina voluta dal governo più neoliberista che l'Italia ha conosciuto sin qui, non ci vuol molto a concludere che la concessione di un pugno di diritti alle persone omosessuali risponda a «un'autentica strategia di pinkwashing che

procreativa (aborto e contraccezione). Come osserva Halley 2000, p. 57, the gay rights litigation campaign set the stage for a crisis in the women's reproductive freedom campaign».

ha avuto gioco fin troppo facile nella strumentalizzazione di una fetta non irrilevante della popolazione che fino a ieri era giuridicamente inesistente e che dunque oggi può anche accontentarsi di poco» (Zappino 2016). L'unica prospettiva in grado di superare il carattere omofobico delle politiche adottate finora dallo stato è allora l'accesso al matrimonio, in mancanza del quale quello che alcuni giudicano un passo avanti si rivela in realtà un vero e proprio *regresso*.

Resta il timore, o forse la consapevolezza, che la visibilità che comunque le coppie dello stesso sesso acquisiscono con le unioni civili sul piano giuridico occulto la condizione esistenziale e, insieme, il posizionamento politico «di chi, ogni giorno, prova a vivere e ad amare attraversando le linee e i confini del genere e dell'orientamento sessuale, perché crede che né il genere né l'orientamento sessuale siano strutture necessarie, né che essi esprimano delle verità insindacabili con le quali porre in atto forme di chiusura [...] e prova a dare spazio e tempo a queste idee, misurandosi pazientemente con l'invasività delle norme eterosessuali, monogamiche e proprietarie che governano l'affettività, la relazione e la sessualità – e lo spazio “pubblico” in cui tutto ciò accade. Le ragioni di chi sperimenta forme alternative di genitorialità e [...] continua a credere che non sarà il matrimonio egualitario a scalzare l'eterosessualità obbligatoria, o quelle di chi [...] crede che le istanze di trasformazione dell'ordine simbolico e sociale eteronormativo non necessariamente debbano restare confinate in un altrove utopico, poiché esse già accadono, nelle penombre e negli interstizi» (Zappino 2016).

È quest'ultima la posizione di chi intende mettere in discussione il modello oggi dominante della *sexual citizenship* e i dispositivi, giuridici, innanzitutto, che la generano.

Non per nulla una delle premesse teoriche dell'attacco *queer* all'*identity politics* è la consapevolezza che questa “make up people”, cioè crea essa stessa i soggetti che ne sono destinatari. Il pensiero *queer* è infatti anche uno strumento di analisi e di critica della performatività (Butler 1990 e 1993) delle norme sociali, della cultura - quella alta e quella pop - del cinema e, non ultimo, del diritto. Le varie forme di normatività che intervengono nelle relazioni sociali sono responsabili dell'“invenzione” dei soggetti che normano. Non diversamente, le riforme, il *legal change*, il diritto in generale, come già evidenziato, “make up people”, creano i propri soggetti. L'approccio *queer* è prezioso nel cogliere questi meccanismi e discuterli.

I dispositivi del diritto di famiglia, in particolare, offrono esempi di palmaria evidenza al riguardo. Uno dei momenti topici è rappresentato dalla regolamentazione(/invenzione) giuridica dell'omoparentalità, dove risalta chiaramente il modo in cui il regime legale della famiglia si interseca con la costruzione della comunità politica nella produzione di soggetti perfettamente in linea con i dettami della cittadinanza, pur se inizialmente appartenenti all'ampio novero delle sessualità dissidenti.

Come noto, la capacità performativa del giuridico trova oggi una delle

sue espressioni più efficaci nel ruolo egemonico giocato dalla clausola del *best interest of the child*, laddove l'interesse preminente del minore si giustifica in ragione del carisma che si riconosce all'identità del bambino. In suo nome il diritto di famiglia ha conosciuto significativi mutamenti che hanno portato, fra l'altro, all'apertura al matrimonio *same sex*: non si deve infatti dimenticare che in alcune pronunce "rivoluzionarie" l'uguaglianza delle coppie dello stesso sesso davanti al matrimonio è stata affermata proprio in considerazione della condizione deteriore in cui vengono a trovarsi i bambini che crescono in contesti omoparentali privi di riconoscimento giuridico<sup>15</sup>. Il binomio identità del minore/*best interest* opera nel senso del rafforzamento dei modelli identitari riferiti ai singoli familiari, in funzione e nell'ottica della centralità da riconoscere al modello ora dominante di famiglia: non più o, forse, non più ovunque necessariamente eterosessuale, ma pur sempre fondato sulla coppia, e dunque nucleare e procreativo.

Questa logica sembra pienamente all'opera nel caso dell'omoparentalità, dove la costruzione delle identità che l'insieme dei dispositivi giuridici che governano la famiglia mette a punto, svela appieno il suo volto (bio)politico: l'ingresso delle coppie dello stesso sesso nell'orizzonte della famiglia procreativa non significa soltanto accesso alla genitorialità ma, attraverso di essa, ammissione alla cittadinanza in senso pieno. Lungo questo crinale l'elemento pubblicitario del diritto di famiglia, a fasi alterne affermato e respinto, riemerge in una luce nuova, nel cui spettro appartenenza alla famiglia legalmente riconosciuta, identità sessuale e appartenenza alla *polis* si ricombinano in inedite forme. Si è parlato argutamente di *sexual citizenship* per significare la centralità della rilettura neoliberale della sessualità nella costruzione della comunità politica, una rilettura che sposta l'asse dalla sessualità intesa come terreno di riconoscimento di diritti fondamentali ad una sessualità minutamente regolamentata fino ad assurgere a vera e propria sfera regolatoria, di cui l'omoparentalità costituisce un tassello importante (Cossman 2007). In questo quadro, infatti, l'accesso alla famiglia e alla filiazione quali istituzioni giuridiche gioca un ruolo fondamentale. Un'intera produzione culturale fatta di serie tv, spot pubblicitari, ma anche di narrative giurisprudenziali, ci racconta di coppie *same sex* consolidate ma soprattutto di bravi omogenitori. Emblematica in proposito una corte statunitense<sup>16</sup>: nelle coppie *same sex*, ragiona la corte, la riproduzione, per il fatto di ricorrere a tecniche di procreazione assistita o all'adozione, è responsabile, diversamente dal caso delle coppie di sesso diverso che potendo procreare "naturalmente" non necessariamente lo fanno in modo consapevole. Con un rovesciamento di prospettiva rispetto alla usuale gerarchia *straight v. gay*, le coppie *same-sex*, quasi per definizione, sembrano in grado di garantire il *best*

<sup>15</sup> V. *Goodridge v. Dept. of Public Health*, 798 N.E.2d 941 (Mass. 2003).

<sup>16</sup> *Morrison v. Sadler*, 821 N.E.2d 15, 23 (Ind. Ct. App. 2005).

*interest of the child*. Potendosi avvalere del matrimonio, osserva un'altra corte, garantiscono un ambiente familiare maggiormente stabile<sup>17</sup>. Sono buoni genitori e buoni cittadini.

Altri esempi eloquenti, ma in certo senso opposti alla narrativa appena illustrata, possono trarsi dal sistema italiano. È ancora il caso della legge sulle unioni civili, la quale prevede che se in costanza di matrimonio uno dei coniugi cambia sesso, il matrimonio si converte, ove le parti lo desiderino, in una unione civile, così modificando la legge del 1982 sul transessualismo<sup>18</sup> che prescrive in quell'ipotesi lo scioglimento automatico del vincolo coniugale. L'idea di fondo è che tutto ciò che non è eterosessuale meriti il medesimo trattamento giuridico: a questa stregua omosessualità e transessualismo sono dunque la stessa cosa e l'unione civile destinata a formalizzare le unioni gay e lesbiche può ben accogliere anche questa diversa situazione.

Un tale esito era stato peraltro prefigurato nel 2014 dalla Corte costituzionale (nella sentenza n. 170), la quale, a tutela della eterosessualità del matrimonio, aveva invocato una soluzione legislativa al c.d. divorzio imposto<sup>19</sup>, che consentisse ai coniugi di continuare a convivere all'interno di un ménage familiare legalmente riconosciuto, ma diverso dal matrimonio. Ora la stessa legge Cirinnà, che finalmente risponde alla questione posta dalla Consulta, rivela però che quella vicenda, evidentemente segnata da una spinta ad ampliare la sfera di autodeterminazione delle persone, non ha insegnato nulla e in una norma (comma 26) prevede, specularmente a quanto prescriveva la norma della legge del 1982 poi reinterpretata dalla Corte, che la sentenza di rettificazione di sesso di uno dei partner determina *ipso iure* lo scioglimento dell'unione. Quindi secondo il legislatore c'è anche una "purezza" dell'omosessualità – o forse della non-eterosessualità – da salvare: se si è/diventa di genere diverso non si può restare uniti in unione! E se i due partner – ora non più dello stesso sesso – volessero continuare a vivere insieme legalmente? Dovranno sposarsi e così compiere l'*upgrade* al modello gerarchicamente sovraordinato? L'esito è in definitiva quello di includere (nel *realm* del giuridicamente riconosciuto), continuando però a differenziare la condizione giuridica delle persone che sono eterosessuali da quella di coloro che non lo sono, così da sottolineare

---

<sup>17</sup> *Standhardt v. Superior Court ex rel. Cnty. of Maricopa*, 77 P.3d 451 (Ariz. Ct. App. 2003).

<sup>18</sup> L. n. 164 del 14 aprile 1982.

<sup>19</sup> Ai sensi dell'art. 4 della legge n. 164 del 1982 la sentenza di rettificazione di attribuzione del sesso provoca lo scioglimento del matrimonio o la cessazione degli effetti civili del matrimonio celebrato con rito religioso. Con la Sentenza n. 170 del 2014 la Corte costituzionale ha dichiarato l'illegittimità costituzionale degli artt. 2 e 4 laddove non prevedono che, ove entrambi i coniugi lo richiedano, sia consentito mantenere in vita un rapporto di coppia giuridicamente regolato con altra forma di convivenza registrata. Il comma 27 della legge n. 76 stabilisce ora che «ove i coniugi abbiano manifestato la volontà di non sciogliere il matrimonio o di non cessarne gli effetti civili, consegue l'automatica instaurazione dell'unione civile tra persone dello stesso sesso».

l'inesorabile binarismo etero/non-etero e creare una precisa gerarchia sociale.

Simili notazioni possono riproporsi a proposito dell'esclusione dell'obbligo reciproco di fedeltà per le/i partner delle unioni civili, eliminato dal testo della legge nella fase finale della discussione parlamentare, con il risultato di costruire le coppie same-sex come più instabili e moralmente inferiori. Ma è un altro profilo della legge che maggiormente intriga dal punto di vista della sua capacità performativa e della costruzione dei soggetti destinatari della disciplina. Mi riferisco alla nota questione della *stepchild adoption*, stralciata dal testo con la promessa di un'imminente (ed ennesima) legge di riforma dell'adozione che dovrebbe finalmente garantire l'eguaglianza di tutte e tutti sul terreno della filiazione. Il dibattito pubblico che ne ha accompagnato la vicenda legislativa è stato segnato dal prevalere di argomenti puramente ideologici che testimoniano la volontà di salvaguardare un ordine sociale che si radica in una forte istituzionalizzazione della sessualità, ricercata attraverso l'attribuzione di identità di genere e orientamento certe, distinte e fisse. Come si ricorderà, in riferimento alla *stepchild adoption* delle coppie gay, in particolare, si è ventilata ad arte la minaccia di una diffusione indiscriminata e perversa della maternità surrogata (che oggi una nuova ventata di *political correctness* vuole GPA, gestazione per altri). Ma in realtà molte figlie di lesbiche e figlie di coppie gay sono nate da precedenti rapporti eterosessuali, tanto che la previsione della *stepchild adoption* era finalizzata in primo luogo a garantire il diritto alla bigenitorialità<sup>20</sup> dei bambini già nati che attualmente crescono in un contesto omogenitoriale. Il legislatore non ha tuttavia potuto ammettere che si possa cambiare orientamento sessuale, essere eterosessuali in una fase della vita, procreare "naturalmente" e poi cambiare orientamento sessuale, semplicemente perché le relazioni affettive e la sessualità stessa – come il pensiero *queer* ha insegnato – sono fluide e si può essere omosessuali, ma anche eterosessuali, in tanti modi. Prevale invece l'idea, già riscontrata prima come tratto caratteristico dell'*identity politics*, dell'immutabilità dell'orientamento sessuale, che nella legge italiana porta anche, come abbiamo appena visto, allo scioglimento automatico dell'unione civile in caso di cambiamento di sesso di uno dei partner, in linea con l'istituzionalizzazione delle identità sessualizzate che non tollera passaggi di "stato" fra omo- e eterosessualità.

### 2.3. Queer Theory e femminismo

Rispetto a queste dinamiche di omologazione, sempre giocate sulla linea di confine – sottile e mobile – fra inclusione e esclusione, il pensiero *queer* si erge a severo censore di ogni tentativo di incasellamento delle forme di

---

<sup>20</sup> Su cui rinvio a Marella 2016b.

vita, a partire dalla non definibilità della sessualità attraverso il genere o altre identità sessuali *normative*, veicolo di imposizione di modelli/stili di vita. E in questo si scontra dunque con il femminismo, o almeno con gran parte delle sue correnti.

Il femminismo – quello della seconda ondata – pensa la soggettività come fondata su sessualità e differenza. Dunque rivendica una sorta di monopolio sulle riflessioni che investono corpo e sessualità; un monopolio che gestisce in virtù di uno strumentario teorico ricco e vario, filtrato attraverso la lente del binomio sessualità-genere.

La teoria *queer* rivendica per contro la possibilità di affermare una sessualità svincolata dal genere<sup>21</sup>: «... The diacritical frontier between different genders... gives heterosocial and heterosexual relations a conceptual privilege of incalculable consequence» (Sedgwick, 1990, trad.it., p. 64). Ed è a partire da qui che cambia il femminismo. O che il femminismo cambia. Non si tratta più, o soltanto, di criticare l'essentialismo femminista che rischia di estendere all'intero genere femminile il punto di vista delle donne bianche *middle-class* e ragiona in rigidi termini binari maschile/femminile (Harris 1990). Anche la critica intersezionale (Crenshaw 1989) ha attaccato il femminismo in questi termini ma, pur complicando molto l'ottica binaria M/F, resta strettamente legata alla ontologia delle identità reali.

La critica *queer* al femminismo supera non semplicemente l'essentialismo, ma la grammatica dell'identità, spostando il focus dalle persone alle pratiche discorsive che costruiscono le persone. Pretendendo di fondare un'analisi del sesso e della sessualità indipendente dalla cornice teorica del femminismo<sup>22</sup>: «Feminism is not our only word on women's or human sexual welfare; on power, subordination and gender; on power in erotic experience» (Halley 2006, p. 11). E investendo della performatività del discorso non solo il genere, ma il sesso stesso e i corpi<sup>23</sup>. Allo stesso tempo il pensiero *queer* continua – come il femminismo – ad asserire che il personale è politico, che il sesso è politica *in quanto* sesso, «even, maybe especially, when it's cut off from speech and persuasion» (Kennedy 2001, p. 292). Il sesso produce politica ma *non* necessariamente dentro cornici identitarie rappresentabili come M/F o etero/omo (Kennedy 1993, pp. 126-213). Ed è sesso anche il sesso non reciproco e non paritario, quello fra ricchi e poveri, potenti e subalterni, il sesso sottomesso, squilibrato, compulsivo, ossessivo, tanto quanto il sesso domestico «della domenica pomeriggio»... (Da Kennedy 2001, p. 293). Tanto però fa a pugni con quanto sostenuto dalla quasi totalità delle correnti femministe. Persino sfacciatamente! Scrive Leo Bersani a proposito della cam-

<sup>21</sup> A partire da Rubin 1984, 308 e Sedgwick 1990.

<sup>22</sup> Questa è ad esempio la posizione di Rubin 1984 e Sedgwick 1990, non invece quella di Butler 1990, su cui v. ad es. Guglielmi e Rossetti 2015.

<sup>23</sup> Butler 1993, sulla scorta di Foucault, 1976.

pagna antipornografia di Catherine MacKinnon e Andrea Dworkin «[it] has had the immensely desirable effect of publicizing, of lucidly laying out for us, the inestimable value of sex as... anticomunal, antegalitarian, antinurturing, antiloving» (Bersani 1987, p. 215). Questi i termini del contrasto almeno fino a quando il pensiero *queer* non “contamina” il femminismo stesso. O, secondo un altro punto di vista<sup>24</sup>, finché non si abbatte come un ciclone sul femminismo, obliterando le consistenti differenze esistenti al suo interno fra corrente e corrente e di esso lasciando emergere soprattutto una certa visione negativa della sessualità, rappresentata come pericolosa e oppressiva delle donne, con l'esito di ridurre il femminismo, nell'immaginario collettivo, alla caricatura di se stesso (Cossman 2004).

In effetti l'impatto della critica *queer* sulle correnti del femminismo culturale e di quello radicale, soprattutto, si è tradotto in uno scontro sul terreno della sessualità talmente aspro da far emergere una netta spaccatura fra progetti culturali *queer* e femminismo. In questo quadro il femminismo sarà identificato con le sue correnti maggioritarie, poi alleatesi con lo Stato e le istituzioni umanitarie globali nella regolamentazione della sessualità, tanto da meritare l'appellativo, palesemente polemico, di *Governance Feminism* (Halley, Kotiswaran, Shamir, Thomas 2006). L'ottica di genere è quindi associata a questo femminismo maggioritario ed è del tutto dismessa come chiave di lettura delle relazioni di potere; le sofisticate analisi del sesso e della sessualità che seguono prescindono ovviamente dal focus sul rapporto maschile/femminile caro al femminismo. Nello scontro, la vocazione anti-identitaria e critica pure presente in alcune correnti femministe minoritarie resta vittima delle generalizzazioni<sup>25</sup>.

La polarizzazione del rapporto fra *queer* e femminismo si è avvalsa sul versante *queer* di acute analisi e argomenti raffinati, volti a denunciare la parzialità del femminismo, la sua incapacità di sottrarsi alla tentazione di produrre narrazioni altrettanto normative di quelle che intende contrastare sul terreno dei rapporti di potere che abitano la sessualità<sup>26</sup>. E il piano giuridico è stato palcoscenico privilegiato al riguardo (Halley, Kotiswaran, Shamir, Thomas 2006). Non è un caso che una giurista anti-identitaria come Janet Halley invochi infine una pausa dal femminismo<sup>27</sup>. D'altra parte la perplessità nei confronti di un femminismo definito “punitivo” per via del ricorso sconsigliato agli strumenti del diritto penale è circolata e circola diffusamente fra

<sup>24</sup> Butler 1997, cit. in Cossman 2012, p. 23.

<sup>25</sup> Interessante ad es. che una conoscitrice del dibattito femminista nordamericano come Janet Halley (2006, p. 184) contrapponga insistentemente come antitetiche la lettura femminista e la lettura foucaultiana a dispetto della significativa presenza di un *altro* femminismo, che lei stessa riconosce come “sex-positive/postmodernizing”.

<sup>26</sup> Su cui si veda Halley (2006, pp.41 ss. e 2002).

<sup>27</sup> Come recita il sottotitolo di *Split Decisions* (Halley 2006).

studiose e attiviste<sup>28</sup> a testimonianza dell'esistenza di un terreno di incontro fra femminismo e pensiero *queer*. Certamente la teoria *queer* ha esercitato un forte fascino su molte teoriche femministe, inducendo ad una revisione critica di alcuni dei loro presupposti teorici, con il risultato di temperare la contrapposizione. E anche laddove non c'è stata adesione, il pensiero *queer* ha decisamente contribuito a cambiare il vento.

Un'efficace sintesi del mutamento di clima si ritrova nelle parole di Brenda Cossman, giurista femminista militante, molto attiva sulla scena pubblica del suo paese, il Canada, che con ironia, ma senza infingimenti, ammette il declino del femminismo come ottica privilegiata di analisi critica e pratica politica:

It was just here. I'm sure I saw it. Maybe I put it in my other purse. It's not like I ever go out without it. But, now that I think about it, maybe I haven't seen it in a while. Such is my relationship with feminism, a bit like a lost lipstick. It must be around somewhere. I mean, I never go out without my lipstick. But, I can't quite put my finger on it. Maybe it was the color? I used to love it, and then I didn't anymore. For a while, I blended it with other colours. Maybe it's still at the bottom of the purse. Or maybe I threw it out (Cossman 2011, p. 1).

Al tempo stesso questo non significa archiviare come *depassé* l'intera esperienza femminista, e neppure la stessa categoria di genere quale strumento di analisi delle relazioni di potere. Al contrario, anche l'armamentario concettuale approntato da quelle correnti femministe poi divenute maggioritarie non è da mettere definitivamente in cantina, ma può ancora tornare utile secondo le circostanze e il variare dei contesti, proprio come un vecchio rossetto che si intona ad un abito nuovo. L'ipotesi di un *essenzialismo strategico*, di matrice post-coloniale (Spivak 1988), sottolinea l'esigenza di dotarsi di uno strumentario multiforme in grado di fornire risposte disparate<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> In Italia cfr. Pitch 2016, p. 7 ss.

<sup>29</sup> L'enfaticizzazione della differenza propria delle analisi più classicamente strutturaliste può oggi servire progetti di emancipazione riguardanti altri gruppi sociali e in questo senso la cassetta degli attrezzi del femminismo, in particolare del femminismo giuridico, torna ancora utile. Si prenda ad esempio la critica femminista dell'*homo oeconomicus*. La lezione del pensiero *queer* scoraggia dal riferirla alle donne, assunte come gruppo unitario. Laddove, tuttavia, essa chiarisce che il comportamento degli individui sul mercato non è dato dalla struttura psicologica o da difetti di razionalità ascrivibili alle donne piuttosto che agli uomini, ma più propriamente dalla distribuzione di potere economico e sociale e dai condizionamenti prodotti dagli stereotipi culturali – fattori entrambi che determinano o contribuiscono a determinare l'atteggiamento degli attori economici – essa può ben tornare utile a smascherare la disuguaglianza di condizioni di partenza e la normatività degli stereotipi che investono oggi in pieno altri gruppi sociali, ad es. le e i migranti nelle relazioni che intessono nella società e nel mercato. In tema cfr. Catanossi e Marella 2014, pp. 163-189.



È ad ogni modo innegabile che a seguito dell'incontro con il pensiero *queer*, da una parte, con gli studi post-coloniali, dall'altra, il femminismo abbia cessato di produrre visioni totalizzanti (credibili) della realtà. E questo è certamente vero anche del femminismo giuridico, il quale, per la verità, già negli anni Ottanta si era mostrato capace di sottrarsi a quel genere di tentazioni, riuscendo a mettere a punto strumenti di analisi in grado di cogliere la complessità delle relazioni sociali ben oltre una lettura del mondo affidata esclusivamente alla lente della dicotomia maschile/femminile (Catanossi e Marella 2014).

### 3. Critiche post-coloniali

Nel tempo il posizionamento *queer* è andato a sua volta assumendo tratti di *eccezionalismo*, con ciò intendendosi una sorta di 'specialità' che segna anche la separatezza e l'isolamento rispetto ad altri movimenti e tendenze. Contemporaneamente l'uso del termine è diventato sempre più popolare, in un certo senso banalizzandosi. Nella cultura pop nordamericana *queer* è ora usato spesso come sinonimo di *gay man*, la sua versione *fancy o marketable* (Leckey and Brooks 2010, p. 3).

All'esito del combinarsi di queste due tendenze opposte, la teoria *queer* rischia di mancare la promessa che ne ha originariamente decretato il successo: la sua proposta sembra infine condurre al rafforzamento dell'opposizione *gay/straight* laddove aspirava all'opposto a far piazza pulita dei binarismi creati dall'*identity politics* per affermare la fluidità delle forme di vita sessuate (Cossman 2012, pp. 33 ss.).

La teoria *queer* è dunque accusata di aver contribuito a rendere *appealing* un'identità gay colonizzatrice e stereotipata. Ed un modello dominante, quello del *global gay*, promosso da una *lobby* potentissima: l'«Internazionale Gay». Sono critiche che trovano un ventaglio ampio di modulazioni nell'ambiente degli studi post-coloniali, a partire dall'individuazione dei tratti che rendono riconoscibile (e dominante) *questa* soggettività *queer*: la prevalenza al suo interno dei maschi bianchi, normalmente di classe media; la localizzazione in aree del mondo "privilegiate", la sua nascita, da questo punto di vista non certo casuale, negli USA. Dunque l'ipotesi che la teoria *queer* non necessariamente incontri domande politiche urgenti anche in altri contesti geopolitici. Da qui si dipanano posizioni varie, non tutte (ma certamente molte) *queer-friendly*.

Una prima constatazione riguarda la compatibilità, talora l'assonanza, fra critica post-coloniale e pensiero *queer*. Si può dire che il discorso *queer* ha avuto delle risonanze post-coloniali. O forse, più correttamente, dovremmo riconoscere che la critica al binarismo omo/etero può autonomamente essere generata *aliunde*, nel discorso post-coloniale. Joseph Massad (2007), ad esempio, critica l'esportazione e la promozione nel mondo arabo del modello dei *gay rights* come orientalizzante e colonizzatore, sottolineando che l'erotici-

simo e le pratiche *same-sex* in un contesto non euro-americano come quello arabo non si esprimono attraverso l'identità gay e lesbica fintantoché non interviene l'«Internazionale Gay» ad imporle. È una denuncia dell'artificialità della dicotomia omo/etero che trova dunque una sua specifica ragione nella critica postcoloniale.

Più radicalmente ancora, la critica *queer* dell'eteronormatività è rispedita al mittente in quanto accusata di sfociare in una vera e propria *omonormatività* che gli studi *queer* alimentano in quanto bianco- e occidentalocentrici. Ripensare il *queer* nell'ottica postcoloniale significa spalancare la prospettiva di una sessualità pensata come locale e insieme transnazionale. Allo stesso tempo, fuori dal contesto bianco e occidentale, è possibile recuperare al posizionamento *queer* il progetto femminista incrociandolo con altre prospettive di analisi. Pensare l'intersezionalità in modo più complesso incrociando la critica ai nazionalismi con il genere e la critica all'eteronormatività. In particolare, coniugare la soggettività *queer* alla soggettività della diaspora, fortemente attraversata dal genere (Gopinath, 2005). La “*queer female diasporic subjectivity*” si pone allora al centro di una critica alle varie forme di nazionalismo fortemente connotata in senso biopolitico.

È ancora dalla prospettiva postcoloniale che è possibile osservare come il pensiero *queer* abbia in definitiva generato un altro binarismo, quello fra soggettività *queer* e soggettività non *queer*. Per sottrarsi ai rischi di un nuovo identitarismo, si propone allora di muovere dalle premesse stesse della teoria *queer* e forzare i limiti che essa si è autoimposta: recuperando l'idea deleuziana di assemblaggio, pensando il *queer* stesso come assemblaggio, è possibile mettere in luce le possibili complicità del suo posizionamento con talune tendenze dominanti. Per esempio un certo nazionalismo che ha caratterizzato secondo alcuni la critica mossa da un pensiero *queer* ormai “established” all'omofobia che si ritiene sia stata messa in campo ad Abu Ghraib, restituendo alla dimensione critica originaria la denuncia del razzismo e del sessismo espunti da quella visuale e invece inerenti alla costruzione del soggetto terrorista (Puar 2007).

Più in generale la prospettiva *queer* è utile a investigare le pratiche discorsive attraverso cui si naturalizzano alcune soggettività sessualizzate e altre sono bandite, combinandole con la cornice politica – nazionalista, postnazionale, coloniale, postcoloniale – in cui ciò avviene. L'idea dell'assemblaggio *queer*, in particolare, consente di incrociare fra loro sessualizzazione e razzializzazione, cittadinanza e devianza, nazionalismo e alterità (Cossman 2012, p. 29).

D'altra parte, come dice Butler (1990, p. 228), il *queer* è un progetto *in progress*, una categoria costantemente in costruzione. E permette di cogliere i conflitti che si agitano sul terreno della sessualità, ma anche altre forme di resistenza alla normalizzazione e più complesse dinamiche di trasformazione.

Tuttavia è interessante osservare come la teoria *queer* possa essere comunque percepita come intrinsecamente euro-americana e dunque colonizzatrice, ma soprattutto decontestualizzata tanto in senso spaziale che temporale rispetto a una realtà postcoloniale. Secondo Ratna Kapur (2010, pp. 37,

39), per esempio, la miriade di identità e pratiche sessuali che si danno nel contesto indiano non solo non può essere catturata nell'acronimo LGBT, ma induce a diffidare di schemi teorici presi in prestito "da fuori": per Kapur la definizione di "sexual subalterns" rispecchia al meglio la condizione delle soggettività "contro-eteronormate" nel contesto postcoloniale.

Ma sembra difficile non collocare la teoria *queer*, il pensiero postcolonial e, naturalmente, anche il femminismo all'interno di una stessa genealogia critica della sessualità...

#### 4. Conclusioni: il *queer* come stile

Al termine di questo vario discettare di identità e di teorie intorno all'identità non possiamo non soffermarci sull'immagine di chi di questo discorso dovrebbe ora tirare le fila, il giurista. Non ci si può nascondere che nell'immaginario collettivo nessuna figura istituzionale sia altrettanto maschile, eterosessuale, eterosociale, *conforme*, quanto la figura del giurista. Non scalfisce questa immagine l'ampio numero di soggettività non maschili che in concreto veste i panni dell'operatore giuridico: il decisore, l'interprete, il professionista, lo studioso tende comunque ad assumere i connotati dello *Straight Guy* cui si riferisce il titolo del presente articolo, tratto da una fortunata serie televisiva. E però, se l'identità del giurista, al di là del genere, dell'orientamento, delle caratteristiche individuali che di volta in volta assume, tende ad essere associata con l'identità sociale dominante – quella appunto del maschio etero bianco *middle/upper class*<sup>30</sup> – diventa interessante capire se e in che misura il suo ruolo e la sua *expertise* possano ciò non di meno beneficiare di un *queer eye*. È possibile "queerizzare" l'analisi giuridica? Più precisamente: al di là della condivisione di quel set di argomenti critici che la teoria *queer* ha messo a punto per contrastare il dominio dell'*identity politics* nel campo della sessualità – condivisione cui personalmente ho da lungo tempo aderito con convinzione – è possibile adottare uno stile *queer* nell'analisi giuridica? E cosa vuol dire?

Rispetto alla prima ipotesi, come già ho premesso, non potrei che ribadire la mia adesione. Ritengo di aver già mostrato in queste pagine come sia possibile e utile analizzare alcuni dispositivi del diritto di famiglia che direttamente investono la regolazione della sessualità attraverso il prisma della critica delle identità, dell'eteronormatività, della normalizzazione delle soggettività. Altri esempi potrebbero essere fatti, ma mi limito a ricordare quanto già osservato in precedenza (§ 1.2). È noto come l'istituzione del matrimonio

---

<sup>30</sup> Per un'analisi dell'incidenza dell'eteronormatività e della omosocialità maschile nelle istituzioni giudiziarie con particolare riferimento ad alcune giurisdizioni del Commonwealth, cfr. Moran 2010, pp. 86-101.

sia in particolare finalizzata alla produzione di cittadinanza: una cittadinanza adeguatamente regolata dal genere, eteronormata e, dobbiamo aggiungere, razzializzata. La più larga sessualizzazione della cittadinanza che si realizza con l'estensione del matrimonio alle coppie *same sex* è, come sappiamo, un obiettivo critico "tradizionale" della teoria *queer*, in quanto amplia e consolida il controllo da parte del diritto dello stato sulla fisionomia sessuale, razziale, di genere della cittadinanza.

Ma il compito della teoria *queer* applicata al diritto può davvero esaurirsi qui, in questa analisi? A me sembra che l'obiezione *legal realist* che Duncan Kennedy muove alla teoria dell'erotizzazione del dominio vada qui assunta in toto e sia anche profondamente *queer*: non c'è regime – neppure quello dell'eteronormatività o altro *identity-based* – che sia totalmente razionalizzato, totalitario, chiuso, senza crepe (Kennedy 1993). Perché, come ha ben messo in evidenza la critica postcoloniale, la complessità dei rapporti di potere va colta al di là dell'idea *queer* dell'eteronormatività – così come dell'idea femminista della erotizzazione dei rapporti di dominio. Le dinamiche sociali e culturali non sono meramente unidirezionali. Ed allora perché trascurare di considerare la possibilità che nella cornice della cittadinanza sessualizzata le coppie *same-sex* modifichino in senso *queer* gli istituti giuridici, rendano ad es. il matrimonio più "erotico" e meno destinato alla procreazione? In sostanza l'approccio realista al diritto coniugato ad un posizionamento *queer* consente tanto di cogliere la sussunzione nel capitalismo neoliberale delle identità sessuali, dunque la 'normalizzazione' che deriva dal varcare il confine ed entrare nella cittadinanza sessuale, quanto il portato di resistenza e possibilmente sovversione che le soggettività non-etero possono portare alla cittadinanza attraverso le forme della loro inclusione. Per continuare con gli esempi concernenti il regime della famiglia, non è implausibile ipotizzare che i *ménages same-sex* possano condurre allo stravolgimento e alla cancellazione dei ruoli di genere in rapporto alla divisione del lavoro di cura. È cioè possibile "queerizzare" le strutture della famiglia, ma anche "queerizzare" la stessa eterosessualità e trovare nuove alleanze fra soggettività diverse. Proprio perché le dinamiche sociali non sono mai soltanto *one-way*, è importante cogliere le possibili interazioni.

Quanto alla possibilità di "fare diritto" con stile *queer*, a me sembra che quanto osservavo sopra fornisca già qualche indicazione. Ma in primo luogo bisogna fare i conti con ciò che il termine implica quale indice «di una postura politica ed esistenziale, di un impegno di carattere ideologico, della decisione di vivere al di fuori di questa o quella norma sociale» (Ford 2007, p. 479). Ma non solo... «[...] *queer theory* embraces, even celebrates transgression: it seeks the sublime (*omissis*) in blithe and gleeful disregard for social convention» (Ford 2007, pp. 477-478).

A me sembra che la prima mossa da fare debba essere "queerizzare" il pensiero *queer* innanzitutto, secondo le suggestioni che provengono dagli studi postcoloniali: cioè coltivare la possibilità di un approccio eclettico, as-

sembrando una cassetta degli attrezzi varia e persino promiscua. Se nei movimenti politici, come notava Leo Bersani nel suo lavoro seminale (Bersani 1987), non c'è stata necessariamente convergenza fra le rivendicazioni LGBT e/o anti-identitarie contro la norma eterosessuale e le lotte contro le disuguaglianze sociali, nel "queerizzare" l'analisi giuridica, la critica al regime della sessualità, la prospettiva biopolitica, la *distributive analysis*, l'attenzione per le condizioni materiali di vita, vanno invece tenute insieme. D'altra parte i nessi fra le varie fonti di normatività, dentro e fuori il diritto, e fra queste e la dimensione della *governance* globale, dell'*impero* à la Negri/Hardt (2000), sono già bagaglio di una più recente produzione di *queer legal theory*<sup>31</sup>.

In secondo luogo è necessario aprirsi al fascino dell'eterodossia diffidando di tutte le analisi giuridiche che si pretendano ortodosse e che sovrappongano il dogmatismo all'attitudine realista. E qui dev'essere chiaro che l'ortodossia non è solo quella che alligna nella metodologia giuridica più consolidata, dalla dogmatica al funzionalismo. Come ho accennato nelle pagine introduttive, lo stesso discorso dei diritti umani tende ad assumere i caratteri dell'ortodossia man mano che si fa discorso dominante. Ma anche le teorie critiche, il femminismo, il marxismo, assumono nell'analisi giuridica una serie di postulati che non reggono ad un'indagine condotta alla stregua del funzionamento concreto del diritto, poiché in esso ravvisano un sistema coerente e unitario che però non esiste.

Da ultimo si tratta allora di far vedere le regole, le istituzioni, il sistema giuridico per ciò che sono, con l'ironia che deriva dalla consapevolezza di concepire ardite costruzioni avvalendosi di «poco più che chiodi e spago»<sup>32</sup>. Un esempio conclusivo per chiarire questo punto finale. Abbiamo analizzato le acrobazie della legge Cirinnà a proposito del transessualismo. Essa conferma che il binarismo sessuale è la regola vigente. Contro questo binarismo, e contro la declinazione in senso identitario della soggettività, si è mobilitata, sappiamo, la teoria *queer*. Sappiamo anche, però, che il femminismo soprattutto, fra i movimenti *identity-based*, ha contestato aspramente la validità e la giustizia stessa della costruzione giuridica del soggetto neutro, universale e astratto, proprio perché tale da occultare la differenza di genere. Tanto vuol dire forse che le istanze anti-identitarie calate nella complessità del diritto si traducono necessariamente nell'invocazione della soggettività astratta? Penso che la risposta debba essere radicalmente negativa: la mossa anti-identitaria *queer* non riporta indietro all'universalità del soggetto neutro perché tutt'al contrario si cala nella materialità delle condizioni di vita, delle relazioni sessuali e di potere, non nega le differenze, ma le complessifica a tal punto da rendere le tradizionali identità di genere e di orientamento sessuale nient'altro che stereotipi normativi. Si può poi discutere se la celebrazione della

<sup>31</sup> Si veda la già citata raccolta a cura di Leckey e Brooks 2010.

<sup>32</sup> Giannini, cit. in Rodotà 1990, p. 273.

forma giuridica nella soggettività astratta non possa essere giocata contro il dispositivo identitario in senso libertario e *counter-majoritarian*<sup>33</sup>. Ma questo è un altro discorso. Resta il fatto che, a fronte della raffinatezza della costruzione dogmatica della soggettività astratta, sta la necessità ineludibile manifestata dai sistemi giuridici di qualificare la persona fisica come di sesso maschile o femminile. Questo è quello che viene richiesto dall'ufficiale di stato civile all'atto di registrare una nuova nascita. Ed è ugualmente diritto tanto la prescrizione che meccanicamente registra la valenza normativa del binarismo di genere quanto la creazione del soggetto universale e astratto. Con questa contraddittorietà immanente ai dati normativi deve allora confrontarsi l'analisi *queer*, che si pone dunque nel solco della teoria critica con una ricchezza di strumenti probabilmente ineguagliata.

### *Bibliografia*

Appiah A.K.

1994, *Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction*, in Gutmann A. (ed.) *Multiculturalism*, Princeton University Press, pp. 162-163.

Bersani L.

1987, *Is the Rectum a Grave?*, in *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, Vol. 43, pp. 197-222.

Binnie J.

2010, *Queer Theory, Neoliberalism and Urban Governance*, in Leckey R. and Brooks K. (eds.), *Queer Theory. Law, Culture, Empire*, Routledge, 21.

Butler J.

1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.

1993, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "sex"*, New York, Routledge.

1997, *Against Proper Objects*, in Weed E. e Schor N. (cur.), *Feminism Meets Queer Theory*, Bloomington, Indiana University Press.

Catanossi S. e Marella M.R.

2014, *Il contratto e il mercato sono maschili? Teorie de-generi intorno al consenso contrattuale*, in Rojas Elgueta G. e Vardi N. (cur.), *Oltre il soggetto razionale. Fallimenti cognitivi e razionalità limitata nel diritto privato*, Roma, Roma TrE-Press, pp. 163-189.

Cossman B.

2004, *Sexuality, Queer Theory, and "Feminism After": Reading and Rereading the Sexual Subject*, 49 *McGill L.J.*, pp. 847-876.

2007, *Sexual Citizens. The Legal and Cultural Regulation of Sex and Belonging*, California, Stanford University Press.

2011, *Where Did Feminism Go? Reflections from a Slightly Lapsed Feminist*, in 9 *Issues in Legal Scholarship*.

2012, *Continental Drift: Queer, Feminism, Postcolonial*, in 4 «*Jindal Global Law Review*» 17.

Crenshaw K.  
1989, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.

---

<sup>33</sup> Si consenta il rinvio a Marella 2017.

- De Lauretis T.  
1991, *Queer Theory, Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, in «Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies».
- Eskridge W.  
1996, *The Case for Same-Sex Marriage. From Sexual Liberty to Civilized Commitment*.
- Ford R.T.  
2007, *What's Queer about Race?*, 106 «South Atlantic Quarterly» 477.
- Foucault M.  
1976, *Storia della sessualità, Vol. I: La volontà di sapere*, trad. it. Pasquino P., Procacci G., Feltrinelli, 1978.
- Gambaro A.  
1988, Voce *Codice Civile*, in «Digesto, Discipline Privatistiche», Sez. Civ., Vol. II, UTET, Torino, pp. 442 ss.
- Gopinah G.  
2005, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Duke University Press.
- Gugliemi S. e Rossetti S.  
2015, *Judith Butler: provocazione o disvelamento?* in Bernardini M.G. e Giolo O., *Critiche di genere*, Roma, Aracne, pp. 105-124.
- Halley J.  
2000, «*Like Race*» Arguments, in J. Butler, J. Guillory and K. Thomas (eds.), *What's Left of Theory*, Routledge, New York, London.  
2002, *Sexuality Harassment*, in Brown W. & Halley J., *Left Legalism/Left Critique*, Duke University Press Books, pp. 80-104.  
2006, *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*, Princeton University Press, 11.
- Halley J., Kotiswaran P., Shamir H., and Thomas C.  
2006, *From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism* 29 «Harvard J. of Law & Gender» 335-423.
- Halperin D.M.  
1995, *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press.
- Hardt M. – Negri A.  
2000, *Empire*, Harvard University Press, trad.it Pandolfi A., Didero D., *Impero*, BUR, 2003.
- Harris, A.P.  
1990, *Race and Essentialism in Feminist Legal Theory*, «Stanford Law Review» Vol. 42 Iss. 3.
- Hohfeld W. N.  
1913. *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. Yale Law Journal 23: 16.
- Kapur R.  
2010, *De-radicalising the rights claims of sexual subalterns through 'tolerance'*, in Leckey R. and Brooks K., (eds.), *Queer Theory. Law, Culture, Empire*, Routledge, pp. 37 ss.
- Kennedy Da.  
2001, *The Spectacle and the Libertine*, in Leonard V. Kaplan & Beverly I. Moran (eds.), *Aftermath: The Clinton Impeachment and the Presidency in the Age of Political Spectacle*, NYU Press, New York and London, 279.
- Kennedy Du.  
1993, *Sexy Dressing Etc. Essays on the Power and Politics of Cultural Identity*, Harvard University Press Cambridge MA. And London.  
2006, *Three Globalizations of Law and Legal Thought: 1850-2000*. In *The New Law and Economic Development. A Critical Appraisal*, ed. David, Trubek and Alvaro, Santos. Cambridge: Cambridge University Press.

- Leckey R. and Brooks K.  
2010, *Introduction*, in Leckey R. and Brooks K. (eds.), *Queer Theory. Law, Culture, Empire*, Routledge, pp. 3 ss.
- Lonzi C.  
1974, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Lonzi C., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, 3° ed., Scritti di rivolta Femminile, Milano, pp. 77-140.
- Marcasciano P.  
2007, *AntoloGaia. Sesso, genere e cultura degli anni Settanta*. Il dito e la Luna.
- Marella M.R.  
2016a, *Qualche notazione sui possibili effetti simbolici e redistributivi della legge Cirinnà*, in «Rivista Critica del Diritto Privato».  
2016b, *Dal diritto alla bigenitorialità al ddl Cirinnà: un'incursione nelle strutture profonde del diritto di famiglia*, in *Euronomade*, disponibile on line: <http://www.euronomade.info/?p=6982>.  
2017, *Who is the contracting party? A trip around the transformation of the legal subject*, in P. G. Monateri (ed.), *Comparative Contract Law*, Cheltenham, UK and Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, pp. 205-215.
- Massad J.A.  
2007, *Desiring Arabs*, University of Chicago Press.
- Moran L.J.  
2010, *The Judicial Virtue of Sexuality*, in Leckey R. and Brooks K., (eds.), *Queer Theory. Law, Culture, Empire*, Routledge, pp. 86-101.
- Pitch T.  
2016, *Editoriale*, in «Studi sulla questione criminale», XI, 2.
- Preciado P.B.  
2013, *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*, Feminist Press.
- Puar J.K.  
2007, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press.
- Rodotà S.  
1990, *Un metodo tra i metodi?*, in «Rivista critica del diritto privato».
- Rubin G.S.  
1984, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in Vance C.S. (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge & Kegan Paul, pp. 267-319.
- Sedgwick E.K.  
1990, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, trad.it Zappino F., *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci, Roma, 2011.
- Spivak G.C.  
1988, *Can the Subaltern Speak?*, in Nelson C. e Grossberg L. (cur.), *Marxism and the interpretation of Culture*, University of Illinois Press, pp. 271-313.
- Tarello G.  
1988, voce *Codificazione*, in *Digesto, Discipline Privatistiche, Sez. Civ., Vol. II*, UTET, Torino.
- Warner M.  
1999, *The Trouble with Normal. Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, Harvard University Press, p. 81 ss.
- Zappino F.  
2016, *Il diritto, l'amore e i fantasmi*, in *Effimera*, disponibile online: <http://effimera.org/il-diritto-lamore-e-i-fantasmi-di-federico-zappino/>, ultima visita 19 aprile 2016.