

**Sesso fuori legge. I limiti costitutivi del diritto nelle differenze
di genere / Sex Outlaw. The Intrinsic Limits of the Law in
Gender Differences**

Enrico Redaelli

IRPA (Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata) di Milano, Italia

Abstract

With respect to gender equality, what can or cannot the law do? The question is first and foremost dealt with through the perspective of Michel Foucault's political philosophy, aimed at pinpointing the limits of the law and the limits of a politics of rights, then through the point of view of anthropology (Claude Lévi-Strauss) and psychoanalysis (Jacques Lacan) on gender difference and, in particular, the interpretation given by Slavoj Žižek. From the analysis of sexual difference as "real/impossible" a perspective comes to light: while, on the one hand, the law can not constitutively lead to an equalization of genders, since these are inhabited by a real/impossible excess, on the other precisely said excess leads to the need for a constant re-articulation of the law and its symbolic order.

Keywords: Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, gender equality, law.

1. Introduzione

Non si può fare sesso in pubblico. Nemmeno volendolo. Vi è qualcosa nel sesso che eccede costitutivamente la sfera pubblica, che si sottrae alla visibilità e al discorso pubblici, che sfugge alla luce del sole, come a quella del diritto, della ragione o anche solo del buon senso. Questo eccesso, che sempre abita la sessualità, che è il suo necessario lato osceno (*ob-scenum*, fuori scena) costituisce il punto cieco del diritto. Proprio ciò che nel sesso non può mai divenire pubblico è ciò che nel sesso sempre fa problema, paradossalmente un problema di ordine pubblico: non solo la questione della sua regolamentazione nel diritto civile e nel diritto costituzionale, non solo la questione delle differenze di genere e delle disparità che inevitabilmente l'attraversano, non solo la questione dei diritti delle minoranze sessuali, ma, più radicalmente, il problema dell'articolarsi stesso dello spazio pubblico. Il divenire simbolico dell'ordine simbolico, l'avvento della legge, l'istituirsi dell'istituzione.

Ciò che rende sempre squilibrato il sesso, e dunque squilibrato anche il rapporto tra i sessi, è anche ciò che rende sempre squilibrato il diritto, sicché esso non è mai compiutamente «diritto» ma abitato da una stortura cui si cerca continuamente di porre rimedio. Di questo squilibrio si tenta qui una genealogia attraverso Foucault, Freud, Lévi-Strauss e Lacan. Il primo aiuta a mettere in luce i limiti costitutivi della legge e di una politica dei diritti, ma anche, se intrecciato al secondo, a individuare una zona d'ombra, pre-sessuale e pre-giuridica, dirimente per ogni decisione circa il sesso e la legge. Lévi-Strauss offre l'occasione per sondare tale zona d'ombra nelle sue radici antropologiche e rintracciarvi il luogo sorgivo della legge e della sua istituzione. Più che un luogo, un sottilissimo confine, una barra: quella che distingue uomo/donna, spartendo i generi e distribuendo i ruoli, articolando così lo spazio pubblico e la sua economia. Di questa barra, che è la differenza sessuale nel suo stesso farsi differenza, ha evidenziato l'intrinseca problematicità politica Slavoj Žižek e, prima di lui, Jacques Lacan, intendendola come «reale/impossibile»: barra ingovernabile e, insieme, barra di comando, eccedente ogni presa ma proprio per questo

continuamente contesa. Dall'analisi del nodo, insieme teorico e politico, che questa ingovernabilità comporta, emerge una prospettiva sui limiti e le possibilità del diritto: se, da una parte, la legge non può costitutivamente condurre a una parificazione dei generi, essendo questi abitati da un eccesso reale/impossibile, dall'altra proprio tale eccesso conduce alla necessità di una costante riarticolazione della legge.

2. Le spirali del piacere e del potere

Le riflessioni sul potere sviluppate da Foucault a partire dagli anni '70, in particolare in *Sorvegliare e punire* (1975) e nella *Volontà di sapere* (1976), hanno messo in luce i limiti delle tradizionali lotte politiche che, per sottrarre la soggettività ai dispositivi di potere e alle loro procedure di esclusione, mirano ad agire sul piano giuridico-legislativo, per esempio reclamando diritti non ancora riconosciuti o spazi di tutela per le minoranze contro discriminazioni e disparità di genere.

Ciò che emerge dall'opera foucaultiana è un duplice limite: da una parte, al di sotto del piano istituzionale, in una dimensione pre-giuridica su cui il diritto non ha presa, agisce una «microfisica del potere» (Foucault 1977) *discriminante* nel senso etimologico del termine: un insieme di rapporti di forze che distinguono, separano, istituiscono partizioni e gerarchie; dall'altra, qualora si riuscisse ad agire su questa dimensione pre-giuridica (sebbene inizialmente sottratta a un intervento diretto del diritto) con lo scopo di introdurre pratiche ed etiche anti-discriminatorie, non risulterebbe comunque possibile separare nettamente la sessualità, e dunque anche le questioni di genere, dal piano microfisico di forze gerarchiche che, piuttosto che reprimere il sesso, lo istituiscono, plasmando piaceri e desideri altrimenti inesistenti.

Sul primo versante della questione, esemplare è l'analisi del potere condotta in *Sorvegliare e punire*, volta a evidenziare l'insufficienza di una concezione strettamente giuridica dei rapporti di forza che si creano tra i soggetti e le istituzioni, nonché tra i soggetti stessi. Se il pensiero politico ha tradizionalmente concepito il potere come un'istanza che si esprime attraverso le leggi e perciò entro la cornice del diritto, qui l'autore mostra invece come il potere agisca anche al di fuori di un quadro giuridico, attraverso discipline

e dispositivi spesso slegati tra loro e diffusi a ogni livello: anche la semplice organizzazione degli spazi di un complesso architettonico (fabbriche, scuole, ospedali etc.) produce effetti di soggettivazione. La questione del «biopotere», come sarà definita da Foucault negli anni immediatamente successivi (vedi Foucault 1976 e Foucault 2004), prende le mosse proprio da quest'opera del 1975: il potere agisce sul corpo individuale (potere disciplinare) e sul corpo-specie (biopolitica), cioè sull'essere umano in quanto essere vivente ed essere biologico, non (o non solo) in quanto persona giuridica.

Se ci si colloca in quest'ottica, gli strumenti del diritto mostrano dunque un limite costitutivo: siccome le disparità di genere sono veicolate da usi, tecniche e abitudini che precedono la dimensione giuridica della soggettività, siccome cioè tali disparità sono dell'ordine di una «microfisica del potere», le maglie del diritto risultano troppo larghe per prevenirle o per porvi rimedio *ab origine*. Ciò non significa che l'azione sul piano giuridico e legislativo non sia utile o necessaria (sia in se stessa sia in relazione alla ricadute positive che potrebbe avere sull'ambito pre-giuridico delle abitudini e dei costumi sociali), significa semplicemente che non può essere definitiva. Come sostenuto da molte femministe (si veda, per esempio, Butler 1993), genere e diritto si co-istituiscono reciprocamente.

Sul secondo versante della questione, è invece esemplare la critica svolta da Foucault alla cosiddetta «ipotesi repressiva» nel primo volume della sua *Storia della sessualità, La volontà di sapere*. L'ipotesi contestata dall'autore è quella per cui il potere agirebbe sempre in un'ottica repressiva. Si tratta della tradizionale prospettiva liberale che affonda le proprie radici filosofiche e politiche agli albori della modernità, quando i diritti umani vengono concepiti come un freno all'azione limitante e oppressiva del potere sovrano. Ma anche nella successiva tradizione marxista – secondo la lettura che ne dà l'autore – il potere è pensato come una forza che agisce su un nucleo originario di soggettività per via negativa: attraverso l'ideologia e l'inganno, esso maschererebbe una verità e una realtà originarie che si tratterebbe invece di liberare. È questa la cornice teorica entro cui ancora si muovono, nel Novecento, le riflessioni sulla liberazione sessuale di autori freudo-marxisti come Wilhelm Reich ed Herbert Marcuse, ma anche quelle di filosofe femministe come Luce Irigaray – per la quale vi è un'essenza ontologica della sessualità femminile che il «fallogocentrismo» reprime impedendone l'accesso al simbolico (Irigaray 1975) –

e di attivisti gay come Mario Mieli – per il quale l’«educastrazione» reprime una transessualità originaria (Mieli 1977).

Per Foucault, invece, il potere non si esprime in termini puramente repressivi: non maschera la verità, ma produce verità. Forma oggetti e soggetti: produce specifici oggetti di sapere, che diventano immediati punti di ancoraggio per tecniche di controllo, e crea nuove forme di soggettività. Non agisce *in negativo*, sottraendo o celando, ma *in positivo*, istituendo un regime di positività, per esempio nuove dimensioni del visibile e del dicibile. Non solo. Più radicalmente, *La volontà di sapere* accende un faro sull’inestricabile nesso tra potere e sessualità, ordine simbolico e pulsione, azione del linguaggio sul corpo e piaceri dei sensi, suggerendo la figura di una spirale:

L’esame medico, l’investigazione psichiatrica, il rapporto pedagogico, i controlli familiari possono ben avere come obiettivo globale ed apparente di dire no a tutte le sessualità erranti e improduttive; nei fatti, funzionano come meccanismi a doppio impulso: piacere e potere. Piacere di esercitare un potere che interroga, sorveglia, fa la posta, spia, fruga, palpa, porta alla luce; e dall’altro, piacere che si accende per dover sfuggire a questo potere, sottrarvisi, ingannarlo o travisarlo. [...] Captazione e seduzione; scontro e rafforzamento reciproco: i genitori ed i figli, l’adulto e l’adolescente, l’educatore e gli alunni, i medici ed i malati, lo psichiatra con la sua isterica ed i suoi perversi non hanno smesso di svolgere questo ruolo. Questi richiami, queste elusioni, queste incitazioni circolari hanno disposto intorno ai sessi ed ai corpi, non delle frontiere da non oltrepassare, ma *le spirali perpetue* del potere e del piacere (Foucault 1976, 44-45).

Per Foucault, piacere e potere – o, in termini lacaniani, godimento e ordine simbolico – non si ritorcono uno contro l’altro, ma «s’inseguono, si accavallano e si rilanciano. Si connettono secondo meccanismi complessi e positivi di eccitazione e d’incitazione» (Ivi, 48).

Nonostante la ricezione americana della *Storia della sessualità* abbia costruito una discutibile dicotomia sulle questioni di genere individuando due paradigmi – essenzialismo (sessualità innata) e costruzionismo (sessualità socialmente costruita) – attribuendo il primo a Freud e il secondo a Foucault (per una lettura critica di tale prospettiva, vedi De

Lauretis 1999), è chiaro che qui il filosofo francese non è molto distante dal padre della psicoanalisi. Quando infatti Freud, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) usa il termine «pulsione» (*Trieb*), in modo differente da «istinto» (*Istinkt*), si riferisce a una dimensione già intaccata dal linguaggio, già inserita nell'ordine simbolico (negli Stati Uniti si è invece diffusa una lettura dell'opera freudiana che sovrappone i due concetti di istinto e pulsione nell'espressione *instinctual drives*, dove *drive* è la traduzione di pulsione, il che potrebbe in parte spiegare l'equivoco dei lettori americani in merito a una presunta visione innatista, cioè istintuale, della sessualità da parte di Freud e dunque la sua iscrizione entro il paradigma essenzialista). Se il termine *Istinkt* è riferito a uno schema di comportamento ereditato, filogeneticamente determinato e peculiare in ogni specie animale, il termine *Trieb* è invece riferito da Freud a una dimensione umana in cui il linguaggio e le relazioni sociali (nonché le gerarchie di potere che essi inevitabilmente veicolano) giocano un ruolo determinante, come più volte sottolineato da Jacques Lacan (si veda in particolare la sua rilettura del caso clinico di Freud *Dora. Frammento di analisi di un caso di isteria* in Lacan 1994). Questa dimensione simbolica e relazionale, in cui la pulsione nasce e si sviluppa (per esempio, la pulsione omosessuale di Dora nei confronti della Signora K.), è, proprio in quanto relazionale, già catturata entro quelle che Foucault definirebbe le «spirali perpetue del piacere e del potere». Come infatti osserva anche Teresa De Lauretis, il biopotere di cui parla Foucault non è così diverso dalla pulsione di Freud (vedi De Lauretis 2010, 50). In questa prospettiva, risulta impossibile separare la sessualità e le questioni di genere dai microfisici meccanismi di potere propri dell'ordine simbolico. Quale azione politica, giuridica o anche extra-giuridica, potrebbe cancellare o regolare la forza dei rapporti storico-sociali – una forza che *discrimina*, ossia distingue e articola il simbolico secondo linee culturalmente e storicamente determinate – se questa abita la sfera della sessualità sin dalla sua origine, ovvero sin dal suo costituirsi come quella specifica sessualità di quello specifico soggetto?

Detto altrimenti: se «il simbolo uccide la cosa» (per citare il motto che Lacan riprende da Hegel), non vi sono cose – ossia, oggetti verso cui si dirige la pulsione – che non siano già simbolizzate, che non siano già iscritte nell'ordine simbolico e dunque nelle capillari reti del biopotere. Ciò complica notevolmente l'azione del diritto (e della «politica dei

diritti»): questo non può arginare o regolare quell'azione *discriminante* (insita nel simbolico e nella sua «grammatica») che non solo precede la sessualità ma ne è un elemento costitutivo; può solo intervenire *a posteriori*, per così dire «a giochi fatti», quando l'identità sessuale è riconosciuta – *in primis* dal soggetto in questione – e assunta come tale mediante una «scelta soggettiva» (vedi «la scelta del sesso» in Recalcati 2012, 474 segg.¹). Resta dunque un'originaria sfera *discriminante* (nel duplice senso di *differenziante*, in quanto rete di distinzioni e gerarchie, e di *rilevante*, in quanto elemento costitutivo dell'identità sessuale), abbandonata all'arbitrio della storicità (o, se si preferisce, della *tyche*), su cui il diritto non ha immediata giurisdizione.

La questione si complica ulteriormente se si guarda a fondo questa dimensione che possiamo definire pre-giuridica (precedente l'ambito del diritto positivo e delle istituzioni) ma anche, se seguiamo le analisi di Freud e Foucault, pre-sessuale (precedente il costituirsi delle pulsioni e della sessualità umane). È questo infatti un campo ambiguo e sfuggente, ma con una propria «grammatica», che fa da sfondo al costituirsi tanto del diritto quanto del sesso. In una prospettiva genealogica, è possibile rintracciare qui qualcosa che lega sesso e diritto prima ancora che tali due sfere si istituiscano come zone separate per poi, una volta distinte, tornare a intrecciarsi e ad agire una sull'altra (come azione del diritto sul sesso, ossia regolamentazione giuridica della sfera sessuale, e come azione del sesso sul diritto, ossia rivendicazioni di genere e lotte per i diritti). Una prima

¹ Nel suo volume su *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Massimo Recalcati, ispirandosi a Morel 2005, suddivide il processo di sessuazione in tre tempi: il primo è quello delle pratiche scientifiche che rivelano il sesso anatomico del feto, il secondo è quello del «discorso dell'Altro» che avvolge il corpo del bambino di attese, di idealizzazioni, di angosce etc., il terzo è quello della «scelta soggettiva del sesso», ossia il modo singolare con cui un soggetto, di solito in età adolescenziale, assume retroattivamente sia il dato anatomico sia il discorso dell'Altro come condizioni sullo sfondo delle quali articolare la scelta del sesso. Il «discorso dell'Altro», ossia il secondo tempo di questo processo, è quello che qui, attraverso Foucault, abbiamo indicato come ambito in cui si inseriscono l'azione discriminante dell'ordine simbolico e i suoi effetti di potere e di soggettivazione. Tale azione discriminante è quella del linguaggio o, in termini lacaniani, del Nome del padre: «Come sappiamo, per Lacan non si dà umanizzazione della vita senza la sua iscrizione nel campo del desiderio dell'Altro. Perché il corpo si strutturi come sessuato – come corpo pulsionale – è necessario che il Nome del padre intervenga separando corpo e godimento e localizzando il godimento residuo nelle zone erogene che costituiscono il corpo libidico» (Recalcati 2012, 476). Dunque, il modo singolare in cui l'ordine simbolico si iscrive sul corpo del soggetto (il taglio singolare con cui il linguaggio e il Nome del padre separano e redistribuiscono il godimento) è un momento costitutivo (sebbene non ultimativo) nella formazione della sessualità.

messa a fuoco di tale zona grigia permetterà poi di rispondere ad alcune ineludibili domande: in che modo e in che senso in questa faglia, collocabile *al di qua* del sesso e del diritto, operano istanze *discriminanti*? Quali forze – dunque quali gerarchie, quali relazioni di potere, quali dispositivi biopolitici – agiscono su uno strato così originario e determinante per il costituirsi del sesso e del diritto? E quale compito rimane al diritto, e alla politica dei diritti, nella loro possibilità d'azione sempre e necessariamente *a posteriori*, inevitabilmente seconda rispetto a questo strato primario?

3. La proibizione dell'incesto come biopolitica dei corpi

Per sondare la zona grigia su cui vengono a intrecciarsi le foucaultiane «spirali di piacere e potere» può essere utile risalire alle origini. Più precisamente, a quelle che l'antropologia considera le strutture originarie della civiltà che stanno a fondamento tanto delle istituzioni del diritto quanto delle partizioni e dei ruoli della sessualità: *Le strutture elementari della parentela*. Una rilettura dell'opera di Lévi-Strauss in chiave biopolitica permette infatti di illuminare quali forze discriminanti agiscano sulla faglia che si situa *al di qua* del sesso e del diritto, là dove si dipartono le linee dirimenti dell'uno e dell'altro.

In un passaggio del capolavoro del 1949, Lévi-Strauss paragona lo scambio delle donne – fondamento di tutti gli altri scambi che innervano l'economia simbolica delle società preletterate – al gioco degli scacchi (Lévi-Strauss 1947, 103). È un'analogia fugace ma, a ben guardare, la metafora degli scacchi sembra attraversare tutta l'opera come un fiume carsico: che cos'è la struttura dei legami di parentela se non un'immensa scacchiera (su cui vengono mosse le molte pedine oggetto di scambio, *in primis* le donne)? Approfondiamo la metafora e vi ritroveremo sul fondo quella zona grigia, pre-giuridica e pre-sessuale, cui sinora abbiamo soltanto alluso via Freud e Foucault.

Una breve spiegazione in tre mosse del quadro generale, anche se noto.

Primo. La scacchiera dei legami di parentela è disegnata da due ordini di linee: filiazioni (linee verticali) e alleanze matrimoniali (linee orizzontali). Nei termini del diritto di famiglia: *parentela* e *affinità*. Se le linee verticali hanno una natura intrinsecamente gerarchica, dispiegandosi tra padre e figlio e figli dei figli, quelle orizzontali, che uniscono in parentela moglie e marito e i rispettivi clan familiari, hanno invece un carattere più

arbitrario e spiccatamente politico, diremmo quasi politico-economico. Le linee orizzontali sono cioè il frutto di un'abile tessitura: i matrimoni sono combinati per stabilire alleanze con un altro clan, magari nel villaggio accanto, mediante lo scambio delle figlie, date in sposa e spedite a vivere nella casa del marito. La donna è insomma la prima forma di moneta, il primo mezzo di scambio attraverso cui la tribù estende la propria rete familiare e il proprio potere sul territorio. E questo non solo nei sistemi patrilineari. Anche nei sistemi matrilineari, nonostante la donna ne porti il filo, la tessitura della parentela è sempre affare di uomini: la donna va normalmente a risiedere nel villaggio del marito e lì non è che la punta dell'ago, portatore del proprio filo di discendenza, in cui l'autorità è sempre e comunque maschile. Per dirla con Lévi-Strauss, «la filiazione matrilineare è la mano del padre o del fratello che si stende fino al villaggio del cognato» (1947, 179).

Secondo. Come intuibile da quanto appena detto, in queste strutture di parentela c'è ben poco di «naturale»: la scacchiera, più che fotografare un dato di fatto o, per così dire, «di sangue», è il risultato di una vera e propria strategia politico-territoriale, risponde insomma a ragioni «di suolo»². Essendo le ragioni del sangue (linee verticali) indistricabilmente intrecciate a quelle del suolo (linee orizzontali), l'intera scacchiera, nel suo complesso, è, per usare le categorie di Lévi-Strauss, più un artefatto culturale che un dato naturale (sia detto tra parentesi, l'antropologo qui gioca con le categorie di natura e cultura, che altrove sottopone a critica, consapevole di quanto esse vadano prese con le pinze e non assunte in modo ingenuo). Questo artefatto è poi la base di tutta la vita sociale delle popolazioni primitive: le regole di condivisione e distribuzione del cibo ricalcano infatti i legami di parentela, ossia la regola di distribuzione delle donne, su cui viene a organizzarsi ogni altro tipo di scambio e, dunque, l'intera rete dei debiti e dei crediti simbolici (Lévi-Strauss 1947, 71 segg).

Terzo. Le linee verticali delle filiazioni e le linee orizzontali delle alleanze disegnano delle caselle («padre», «figlio», «sorella», «zio», «suocero»...) ognuna delle quali è un

² Come osservano Deleuze e Guattari, «i marxisti hanno ragione di ricordare che se la parentela è dominante nella società primitiva, essa è determinata ad esserlo da fattori economici e politici. E se la filiazione esprime ciò che è dominante pur essendo determinato, l'alleanza esprime ciò che è determinante, o meglio il ritorno del determinante nel sistema determinato di dominanza» (Deleuze e Guattari 1972, 163).

ruolo definito da regole prestabilite e occupa una precisa posizione nell'economia dell'insieme. Essere «zio» significa avere determinati obblighi e prerogative, ossia debiti e crediti simbolici: svolgere una certa funzione anziché un'altra in una determinata cerimonia, doversi relazionare alla sorella in un modo, ai figli della sorella in un altro, fare dei doni a x e riceverne da y , poter prendere moglie entro questa categoria di donne e non entro quest'altra. Detto in termini strutturalisti, la casella «zio» ha un puro valore posizionale: essa non è che l'insieme dei rapporti differenziali (debiti/crediti) con tutte le altre caselle. A guidare l'analisi di Lévi-Strauss è cioè la logica della disgiunzione inclusiva.

Tale logica ha il suo modello di riferimento nella linguistica di De Saussure (ogni segno linguistico ha un puro valore posizionale determinato dal rapporto differenziale con tutti gli altri segni) ma il medesimo principio è rintracciabile, ancor prima, in Hegel (il sillogismo disgiuntivo hegeliano, che i medievali chiamavano *modus tollendo ponens*, risponde alla medesima logica: «A è B» solo in quanto «A è o B o C o D» ma «A non è né C né D»). Qui però, trattandosi di antropologia, ricorriamo alle parole di un'antropologa, che dice il medesimo in un linguaggio più «umano»: «Le persone sono integralmente costituite dalle loro relazioni» (Strathern 1992, 101). Come però sono date queste relazioni?

Tutte le linee e tutte le caselle hanno un punto di propulsione: l'unione sessuale. Ogni unione è un punto in cui l'asse verticale e quello orizzontale s'incrociano e nuovamente si dipartono (nuovi figli, nuove alleanze). È in quel punto che, ogni volta, l'intera scacchiera si rigenera. Perciò, la regola che stabilisce chi può unirsi con chi determina le combinazioni possibili di linee e la distribuzione delle caselle sulla scacchiera (i ruoli e le regole che ne conseguono). Si tratta della regola madre: la proibizione dell'incesto.

Squadernando in oltre 600 pagine la mappa planetaria dei legami di alleanza e filiazione nelle diverse società (con un rigore e una lucidità di analisi davvero stupefacenti), l'opera di Lévi-Strauss mostra come la proibizione dell'incesto sia l'unica regola presente trasversalmente presso tutte le popolazioni e civiltà, tanto da potersi considerare il fondamento universale della cultura umana (1947, 46 segg.). Anzi, in rapporto alla tradizionale dicotomia natura/cultura (ogni cultura con le sue regole è sempre particolare, solo le leggi di natura sono universali) essa costituisce uno «scandalo» (1947, 47), scrive l'autore, poiché, essendo una regola culturale ma con la stessa universalità delle leggi naturali, sembra

doversi collocare sul crinale tra natura e cultura, o nel punto di conversione dell'una nell'altra. Pur trovando applicazioni volta a volta differenziate, in tutte le società essa risponde sempre alla medesima istanza: si tratta di assegnare le donne secondo un principio di condivisione.

La proibizione dell'incesto – spiega infatti Lévi-Strauss – «non è tanto una regola che vieta di sposare la madre, la sorella o la figlia, quanto invece una regola che obbliga a dare ad altri la madre, la sorella o la figlia. È la regola del dono per eccellenza» (1947, 617). Essa va dunque intesa nel suo meccanismo generale, al di là delle peculiarità locali, secondo la logica della disgiunzione inclusiva, nel suo duplice funzionamento negativo-positivo (non solo per ciò che proibisce ma anche per ciò che permette): «Il fenomeno fondamentale che risulta dalla proibizione dell'incesto è il medesimo: a partire dal momento in cui io mi vieto l'uso di una donna, che così diviene disponibile per un altro uomo, c'è da qualche parte un uomo che rinuncia ad una donna che, perciò, diviene disponibile per me. Il contenuto della proibizione non si esaurisce nel fatto della proibizione: quest'ultima viene stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, immediatamente o mediamente, uno scambio» (1947, 99).

La proibizione dell'incesto, come la intende Lévi-Strauss, non è dunque una regola di contenuto quanto un puro principio formale (è infatti definita «regola in quanto regola» [1947, 90]), ossia il principio generatore della scacchiera e di tutte le sue caselle nel loro reciproco differenziarsi. È una «legge della Natura» nel senso del tutto peculiare che questa espressione riveste in Spinoza: non un ordine o un comandamento da rispettare (vedi Spinoza 1677, 455 segg.), bensì una «composizione di rapporti» (Deleuze 2007, 107). Detto altrimenti: una grammatica. Se l'unione sessuale è il punto di propulsione delle linee, laddove esse ogni volta si (ri)attualizzano, la proibizione dell'incesto è la loro virtualità, la loro relazione in potenza e il loro principio di dispiegamento: è l'*evento* della scacchiera e la sua logica interna di distribuzione.

Ciò che qui Lévi-Strauss ha di mira non è però *una* grammatica particolare (edipica, patriarcale, fallogocentrica), ma *la* grammatica. Ossia ciò che, in un saggio coevo alle *Strutture* ispirato dalla linguistica di De Saussure e a questi dedicato, egli chiama «la funzione simbolica» (Lévi-Strauss 1949, 177) e che anni dopo, traendovi a sua volta ispirazione, Lacan chiamerà «il Simbolico» (vedi in particolare *Il simbolico, l'immaginario*

e il reale in Lacan 2005): si tratta della funzione che si applica o si dispiega in tutte le strutture sociali (vedi Lévi-Strauss 1949, 178), siano queste edipiche oppure no, patriarcali o d'altro tipo³. La sua universalità non consiste nel contenuto specifico che essa assume di volta in volta nelle diverse culture⁴, bensì nel suo articolare un sistema formale di inclusioni e disgiunzioni entro cui il soggetto è sempre necessariamente inserito sin dalla nascita. Qui l'aspetto biopolitico. Questo ordine grammaticale, in cui ogni vita appena nata viene iscritta, non agisce sul futuro soggetto ancora in fasce in maniera repressiva ma, come direbbe Foucault, in maniera produttiva. Nelle parole di Judith Butler, «se concepiamo il tabù dell'incesto come primariamente produttivo nei suoi effetti, allora il divieto che fonda il “soggetto” e sopravvive in quanto legge del suo desiderio diventa lo strumento attraverso il quale l'identità, e in particolare l'identità di genere viene costruita» (Butler 1990, 106).

Ma come viene costruito un genere? Che significa, per esempio, «donna» entro un sistema come quello patriarcale delle società preletterate? Per comprenderlo bisogna guardare la totalità della scacchiera. È chiaro infatti che le parti non esistono indipendentemente dal tutto che le istituisce, secondo il noto principio strutturalista. Ma di tale principio non si comprende la reale portata finché non si guarda l'identità della singola casella quale risultato della complessiva logica inclusivo-disgiuntiva, come emerge da questo commento di Viveiros De Castro alle *Strutture*: «Mia sorella è mia sorella *perché* è una sposa per qualcun altro: le sorelle non nascono come sorelle senza nascere al tempo stesso come spose; la sorella esiste *perché vi sia* la sposa; ogni “donna” è un termine – una metarelazione – costituita dalla relazione simmetrica tra le relazioni di “sorella” e di “sposa” (la stessa cosa, evidentemente, vale per gli “uomini”)» (Viveiros de Castro 2014, 114).

³ «È stato proprio Lévi-Strauss a tentare, prima di Lacan, e in modo decisivo per lo stesso Lacan, di sottrarre la forma di tutte le forme di alleanza, l'economia elementare che racchiude il movimento di tutte le economie dei sessi e dei corpi, a quella forma particolare e triangolare che è la forma dell'Edipo» (Leoni 2016, 122).

⁴ Come osserva Judith Butler, proprio con riferimento al tabù dell'incesto nelle analisi di Lévi-Strauss, «sostenere che la legge è universale non significa sostenere che operi allo stesso modo in diverse culture o che determini la vita sociale in modo unilaterale. [...] Sostenere la presenza universale della legge nella vita sociale non significa affatto sostenere che essa esista in ogni aspetto della forma sociale in esame; significa tutt'al più che in ogni forma sociale la legge esiste e opera da qualche parte» (Butler 1990, 111).

La consanguineità della sorella, dunque, non è un dato biologico di base, ma è istituita: è un artefatto culturale, allo stesso titolo dell'affinità della sposa⁵. Che i legami di parentela siano un artefatto interamente culturale è abbastanza ovvio nella nostra *cultura* – appunto! – dove, sin dal tempo dei romani, si può essere padri senza avere coi figli legami di sangue, ma qui si sta suggerendo altro. Posto che, se tutto è un «artefatto culturale», niente lo è (sicché è la stessa distinzione natura/cultura ad essere qui in questione⁶), il punto è un altro, ossia che il legame di sangue (sorella) è dato per differenza dal legame di affinità (sposa) e viceversa. E questa differenza, che unisce disgiungendo, è istituita dalla proibizione dell'incesto, ossia dalla logica della disgiunzione inclusiva che dice: A è o B o C (o sorella o sposa). Le caselle non esistono l'una senza l'altra (inclusione) pur non essendo l'una l'altra (disgiunzione) ma tale relazione, a sua volta, non esiste se non *simultaneamente* alla relazione con tutte le altre caselle e con tutte le relazioni tra caselle: «È la relazione con l'altro sesso (quello tra me e mia sorella/sposa) che genera la mia relazione con il mio stesso sesso (mio cognato)» (Viveiros de Castro 2017, 114) e via procedendo per differenziazioni inclusivo-disgiuntive. Ciò significa: tutte le caselle della scacchiera non possono che darsi, virtualmente, in un colpo solo e la proibizione dell'incesto è questo evento, questa virtualità nel suo farsi in atto, la differenza di potenziale che tutte le attraversa simultaneamente (vedi Leoni 2016).

Questa differenza di potenziale che produce ogni casella in relazione alle altre, che si declina diversamente in ogni scacchiera – in ogni società storicamente e geograficamente determinata – e che fa sì che ogni scacchiera sia, appunto, una scacchiera, è la zona grigia che precede tanto il diritto quanto il sesso: è la condizione originaria di ogni ordinamento giuridico e di ogni ruolo e identità di genere.

⁵ Contrariamente a quanto potrebbe pensare un genetista, per Viveiros De Castro il concetto di consanguineità è dato per differenza da quello di affinità (e viceversa): hegelianamente, i due concetti sono costruiti l'uno sulla negazione dell'altro, ossia tramite sintesi disgiuntiva, così come lo è ogni segno nella linguistica di De Saussure.

⁶ Si vedano le acute osservazioni in merito di Derrida 1967, 364 segg.

4. La barra di comando

La zona grigia che abbiamo guadagnato in questa proposta di rilettura delle *Strutture elementari della parentela* ha dunque la consistenza di una barra. Non la proibizione dell'incesto è cioè qui in questione, ma quello strutturarsi per inclusioni disgiuntive che è la barra alla base di *ogni* legge. La barra che divide e insieme lega uomo e donna nella locuzione «ogni essere umano che nasce è uomo/donna». Ma anche la barra che divide e insieme lega sorella e sposa nella locuzione «ogni donna che nasce è sorella/sposa». Non dobbiamo però pensare a due tempi diversi: la prima barra non precede la seconda né sul piano cronologico né sul piano logico. Non di precedenza si tratta, ma di simultaneità. Sicché, propriamente, non di due barre si tratta, ma della medesima barra: quella che parrebbe più originaria e che divide uomo/donna è già simultaneamente le sue declinazioni, per esempio sorella/sposa; non nasce infatti donna che non sia già da subito sorella/sposa (o l'una cosa o l'altra rispetto a un determinato soggetto maschile, ma anche l'una cosa e l'altra in relazione a soggetti maschili diversi).

Questa barra, che divide il sesso e ripartisce i generi, è ciò che Lacan – prendendo a modello la barra che in De Saussure divide significato/significante – chiama «fallo», ovvero l'operatore logico che introduce il soggetto nel meccanismo della significazione, «il significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato» (Lacan 1966, 687). Investito dal linguaggio, il bambino è segnato da questa barra, è cioè introdotto nel meccanismo della significazione e ne patisce le conseguenze, quegli effetti di significato che Lacan sintetizza in «una deviazione dei bisogni dell'uomo per il fatto che parla» (*ibidem*). Una volta iscritto nella grammatica delle barre, o di quell'unica barra che è tutte le barre (si/no, presenza/assenza, c'è/non c'è, maschio/femmina...), il soggetto esce cioè dalla dimensione (animale) del bisogno ed entra in quella (umana) del desiderio, abbandona la strada rettilinea dell'istinto e si colloca nei labirinti della pulsione.

Ciò che la funzione fallica opera, in quanto barra, è dunque un taglio omologo a quello del linguaggio che interdice il godimento mitico originario (la pre-supposta unità fusionale del tutto) e distribuisce il godimento residuo nelle zone erogene del corpo⁷. È il taglio che ripartisce non solo i ruoli ma anche (o proprio per questo), per dirla con Foucault, i piaceri e i poteri.

C'è un sesso prima della barra, prima del taglio del linguaggio che lo articola in una grammatica del desiderio, della proibizione e del godimento? Sì, ma è quello muto e inarticolato degli animali, agito nel silenzio, «senza concetto» direbbe Hegel, dunque senza opposizioni distintive, né interdizioni, né desideri. Di tutto questo – barre, divieti e desideri – l'animale che copula non fa esperienza. Ma neppure fa esperienza di quello che il linguaggio umano gli attribuisce, ossia, nelle parole di Giambattista Vico, «incerti concubiti»: l'animale non conosce la barra e dunque nemmeno la sua assenza. Di un «sesso senza barre», letteralmente, non ne *sa* nulla. Ciò che l'animale fa è, di volta in volta, immediatamente *agito* – non *saputo* – nelle contingenti e sempre determinate pratiche di vita in cui è coinvolto, mentre quel sesso «incerto» – di cui nessuno, né l'animale né l'essere umano, fa esperienza – ha unicamente la consistenza delle parole, essendo eminentemente oggetto di *sapere*, del sapere umano, ossia di una grammatica che immagina cosa dovesse essere il sesso prima della grammatica; è un sesso *mitico* nel senso letterale del termine: esistente solo nel *mythos*, nel racconto della parola (per esempio, nel mito freudiano del padre dell'orda che racconta di un godimento caotico e bestiale). Ed è proprio la parola a fare di quel sesso senza barre lo sfondo «naturale» della propria azione culturale, il fondamento ferino della civiltà, l'elemento pre-politico della politica. Osserva Carlo Sini: «Bisogna ricordare che la sessualità è ovviamente più antica della legge della parola. È la parola che la “sacralizza” e che ne fa il fondamento primo del politico [...], in quanto la sessualità attesta il potere generativo della vita, cioè l'eternità della vita. Retroflettendosi, la parola fa della sessualità quell'antecedente della politica che ne diviene

⁷ L'immagine della barra aiuta forse a tenere insieme presenza e assenza, ossia il primo Lacan (che insiste sulla presenza del significante) e l'ultimo Lacan (che insiste su un'assenza interna all'ordine significante). Come, infatti, sottolinea Alenka Zupančič in *Che cosa È il sesso?*, nell'ultimo Lacan «non è più semplicemente la presenza del significante a introdurre la “dialettica” umana e le sue contraddizioni, ma piuttosto un'assenza nel cuore stesso della sua presenza, vale a dire un gap che appare insieme all'ordine significante in quanto interno a esso» (Zupančič 2017, 73).

quindi origine e fondamento giustificativo» (Sini 2012, 593). Sicché tutto quello che la parola umana dice a proposito di un sesso ancestrale e naturale, sia esso dipinto come bestiale o ordinario, naturalmente caotico o naturalmente regolato, è già un atto politico, un indirizzo, una strategia di organizzazione o riorganizzazione dello spazio pubblico. La «natura», ovvero la sua evocazione entro il discorso umano, ha la consistenza e la forza del mito, è cioè – sin dai tempi di Aristotele, ma ancor più palesemente nel moderno giusnaturalismo – uno strumento di fondazione (o di lotta) politica (vedi Butler 1993).

Tra un prima «mitico» e un dopo «tagliato», ci sarebbe l'accadere del taglio, l'azione della barra nel suo articolarsi orizzontale e verticale, nel suo istituire opposizioni e gerarchie. Ci *sarebbe*: sì, perché, a ben guardare, il taglio, il prima (retroflesso) e il dopo (anteflesso) accadono simultaneamente. In quanto taglio, la barra non è *questo* o *quell'*ordine simbolico, ma l'*evento* del Simbolico, ossia, in termini lacaniani, il Reale: il tagliarsi del Simbolico nelle sue partizioni inclusivo-disgiuntive, con i suoi presupposti retroflessi e le sue linee direttive anteflesse, il suo dispiegarsi in una scacchiera ogni volta diversa secondo tracciati storicamente determinati e necessariamente contingenti. È ciò che nel Simbolico è impossibile da simbolizzare perché è il suo stesso accadere. È il differenziarsi, ogni volta singolare, della differenza sessuale, che, sulla scorta di Lacan, Žižek definisce non a caso come *Reale-impossibile*:

La differenza sessuale non è un insieme fisso di opposizioni simboliche “statiche” e di inclusioni o di esclusioni (con la normatività eterosessuale che relega l'omosessualità e le altre “perversioni” a un ruolo secondario), ma è il nome di un blocco, di un trauma, di una questione aperta, di qualcosa che resiste a ogni tentativo di simbolizzazione. Ogni tentativo di traduzione della differenza sessuale in un insieme di opposizioni simboliche è destinato a fallire, ed è proprio questa “impossibilità” ad aprire il terreno della lotta egemonica su che cosa la “differenza sessuale” deve significare (Žižek 2012, 314).

Proprio in quanto è la zona grigia (pre-simbolica, pre-giuridica, pre-sessuale) sottratta a ogni decisione, la differenza sessuale come differenziarsi (farsi e disfarsi) della differenza è il vero terreno di conflitto: confine irrepresentabile tra uomo e donna, punto di

incontro e scontro tra i sessi, eccesso discriminante e dunque leva per ogni discriminazione, perenne squilibrio e disparità di genere, questa differenza è il de-cidersi della decisione e perciò la barra di comando impossibile da agguantare, eccedente ogni presa, ma proprio per questo continuamente contesa. Proprio nella misura in cui è pre-politica («biopolitica» in quanto precedente la sfera della politica istituzionale) è la vera posta in gioco, impossibile ma necessaria, di ogni politica dei diritti.

Scrive ancora Žižek: «Nella misura in cui la differenza sessuale è reale/impossibile, essa è, precisamente, *non* “binaria”, è ciò che fa sì che ogni interpretazione “binaria” (ogni tentativo di tradurre la differenza sessuale in un dualismo simbolico – ragione contro emozione, attivo contro passivo etc.) sempre fallisca» (Ivi, 279). Essa è non binaria proprio perché è il luogo eccedente del farsi e disfarsi di ogni opposizione binaria ed è proprio questo suo divenire mobile, insieme istituyente e destituyente, ad aprire i giochi e a tenerli aperti. È l'eccedenza che sempre attraversa la sessualità, l'eccesso insito in ogni identità di genere, ciò che nel sesso è «fuori legge» ed esubera ogni norma perché è il punto a partire da cui ogni norma si costituisce.

Paradossalmente, uno dei fondatori del movimento per i diritti Lgbtqi, l'attivista Guy Hocquenghem, che è anche stato fonte d'ispirazione per le ricerche sulla sessualità di Foucault, aveva, proprio sui diritti, una posizione distante e diffidente, recentemente rispolverata e assunta con toni più o meno provocatori, più o meno radicali, da alcuni teorici *queer* (vedi, per esempio, Edelman 2004 e, per una più ampia panoramica, Bernini 2013): vi è qualcosa nell'omosessualità di eccedente rispetto all'ordine simbolico che la rende inassimilabile al diritto e impossibile da istituzionalizzare attraverso una politica dei diritti, sicché l'idea di un «progresso continuo verso la liberalizzazione dei costumi e il rispetto degli individui» è da considerarsi un mero «mito borghese» (Hocquenghem 2000, 42). Questa posizione andrebbe prima estesa a ogni forma di sessualità e poi rovesciata: *proprio perché* vi è sempre qualcosa nel sesso che resta «fuori legge» e che non può mai trovare pace nel diritto, è *necessario* che esso reclami sempre la legge e non lasci mai in pace il diritto, costringendolo a continui aggiustamenti in una negoziazione perenne.

Come la «democrazia a venire» di cui parla Derrida, la politica dei diritti è un compito infinito.

Riferimenti bibliografici

- Bernini, L. (2013), *Apocalissi queer. Elementi di teoria antisociale*, Pisa, Ets.
- Butler, J. (1993), *Bodies that matter*, New York and London, Routledge; trad. it. di Cappelli, S., *Corpi che contano*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Butler, J. (1990), *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge; trad. it. di Adamo, S., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2017.
- De Lauretis, T. (2010), *Frued's drive: psychoanalysis, literature and film* (I ediz. 2008), Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- De Lauretis, T. (1999), "La nemesi di Freud: Per un'archeologia degli studi su genere, sessualità e cultura" in id., *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1972), *Anti-Œdipe. Capitalisme et schizofrénie*, tome I, Les Éditions de Minuit, Paris; trad. it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 2002.
- Deleuze, G. (2007), *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, ediz. anno 2013, a cura di Pardi, A., Verona, Ombre corte.
- Derrida, J. (1967), "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", in id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil; trad. it. *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in id., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002.
- Edelman, L. (2004), *No future*; trad. it. di Fracca, G., (estratto da *The future is kid's stuff*, in id., *No future. Queer theory and the death drive*, Duke University Press, Durham and London), in Fracca, G. (a cura di), *Figli di Gilgameš. Omogenitorialità e psicoanalisi*, Milano, Mimesis, 2018, pp. 33-44.
- Foucault, M. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, édition établie sous la dir. de Ewald, F. et Fontana, A. par Senellart, M., Paris, Gallimard; trad. it. di Bertani, M. e Zini, V., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Foucault, M. (1977), *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi.

- Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1991, II ediz.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1995.
- Freud, S. (1905), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Deuticke, Leipzig-Wien; trad. it. *Tre saggi sulla sessualità*, Roma, Newton Compton, 2014.
- Hocquenghem, G. (2000), *Le désir homosexuel* (I ediz 1972), Paris, Éditions universitaires; trad. it. *L'idea omosessuale*, Roma, Tattilo, 1973.
- Lacan, J. (2005), *Des Noms-du-Père. Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Seuil; trad. it. *Dei Nomi-del-Padre. Il trionfo della religione*, Torino, Einaudi, 2006.
- Lacan, J. (1994), *Le séminaire. Livre IV. La relation d'objet (1956-1957)*, Paris, Seuil; trad. it. di Di Ciaccia, A., *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale 1956-1957*, Torino, Einaudi, 2007.
- Lacan, J. (1966), "La signification du phallus", in id. *Écrits*, Paris, Seuil; trad. it. di Contri, G.B., "La significazione del fallo", in id., *Scritti*, vol. II, Torino, Einaudi, 2002, pp. 682-93.
- Leoni, F. (2016), "L'al di là del sacrificio", in id., *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- Lévi-Strauss, C. (1949), *L'efficacité symbolique*, in «Revue de l'histoire des religions», 1, t. 135, pp. 5-27; trad. it. "L'efficacia simbolica" in id., *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 2015, pp. 163-178.
- Lévi-Strauss, C. (1947), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France; trad. it. di Cirese, A.M. (a cura di), *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- Morel, G. (2000), *Ambiguités sexuelles. Sexuation et psychose*, Paris, Anthropos.
- Recalcati, M. (2012), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano, Cortina.
- Sini, C. (2012), *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Milano, Jaca book.
- Spinoza, B. (1677), *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*; trad. it. *Etica* in id., *Etica e Trattato teologico-politico*, Torino, Utet, 2005.

- Strathern, M. (1992), “Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World”, in id., *Reproducing the Future*, New York, Routledge.
- Viveiros De Castro, E. (2014), *Cannibal Metaphysics*, Univocal Publishing; trad. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Verona, Ombre corte, 2017.
- Žižek, S. (2012), *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*; trad. it. *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, Milano, Ponte alle Grazie, 2014.
- Zupančič, A. (2017), *What is Sex?*, Cambridge-MA, Massachusetts Institute of Technology; trad. it. di Bianchi, P., *Che cosa È il sesso?*, Milano, Ponte alle Grazie, 2018.