

# Di che cosa parliamo quando parliamo di diritti: uguaglianza, differenze, queer

CARMEN DELL'AVERSANO

**ABSTRACT:** This paper presents a critique of the Enlightenment concept of rights. Based as it is on equality, it deploys the term in both a descriptive and a prescriptive way, acting as a device to exact the performance of normalcy, and to deprive anyone who proves either unwilling or unable to comply of the “right to have rights”. A queer analysis of equality shows it to be constructed collusively, through the socially shared decision not to notice a number of traits, and to concentrate instead on what two or more objects have in common despite their inevitable differences. To opt out of this collusion means to embark on a radical critique of equality as the foundation of a philosophy of law, and to replace it with a nuanced and respectful consideration of the different and incommensurable needs and vulnerabilities of all sentient beings.

**KEYWORDS** Queer theory; Philosophy of law; Critical animal studies.

For efficient subordination, what's wanted is that the structure not only not appear to be a cultural artifact kept in place by human decision or custom, but that it appear natural—that it appear to be a quite direct consequence of the facts about the beast which are beyond the scope of human manipulation or revision. It must seem natural that individuals of the one category are dominated by individuals of the other and that as groups, the one dominates the other.

Marilyn Frye

O bailan todos o no baila nadie.  
[O ballano tutti o non balla nessuno.]

Tupamaros

La lotta politica è essenzialmente lotta per i diritti. Ma dietro ogni lotta per i diritti (come ad esempio quella per l'estensione del matrimonio alle coppie di persone dello stesso sesso, o per l'omogenitorialità) c'è una precisa concezione dei diritti. Il fatto che questa concezione non venga esplicitata non diminuisce la sua influenza; anzi, è proprio il suo essere data per scontata che la rende, letteralmente, indiscutibile, sottraendola a qualsiasi

possibilità di critica. E questo è un problema; ci sono infatti motivi per ritenere che essa abbia conseguenze non solo logicamente paradossali, ma anche eticamente ripugnanti e politicamente nefaste. Scopo di questo lavoro è appunto esplicitare alcune di queste conseguenze, e suggerire, e cominciare ad esplorare, un approccio alternativo al tema dei diritti. L'elaborazione di un tale approccio rappresenta per me un compito teoricamente centrale e politicamente ineludibile del queer.<sup>1</sup>

Il nostro approccio attuale alla questione dei diritti è stato inaugurato dall'Illuminismo, e ha trovato la sua prima espressione politica nelle rivoluzioni americana e francese. Con l'Illuminismo, e le rivoluzioni americana e francese, nella civiltà occidentale si affermò un nuovo concetto dei diritti. In precedenza era stato dato per scontato che il pieno godimento dei diritti costituisse la prerogativa esclusiva e indiscutibile che definiva una classe egemone chiusa; la nuova concezione dei diritti li vede invece come *universali*.

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness. That to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed.

(*Declaration of Independence*, 1776)

<sup>1</sup> Una ricognizione, asistemica ma abbastanza approfondita, della bibliografia sulla 'queer legal theory' rivela che questa mia convinzione (come del resto molte altre) non è largamente condivisa. Fin dai suoi esordi, la queer legal theory (che attualmente rappresenta una branca riconosciuta e consolidata degli studi giuridici, almeno nel mondo anglosassone) si è focalizzata in maniera programmatica ed esclusiva su questioni di sesso, genere e orientamento sessuale, con occasionali benintenzionate escursioni nell'esotico territorio dell'intersezionalità. Manca ad oggi nella disciplina qualsiasi tentativo di andare al di là dell'obiettivo pratico (sicuramente urgente e rilevante) di affermare i diritti dei 'soggetti queer' per queerizzare i fondamenti stessi del discorso giuridico, a cominciare dal concetto centrale e fondativo di 'soggetto di diritto'. Questo approccio essenzialista al pensiero e al linguaggio, per quanto evidentemente incompatibile con i fondamenti filosofici del queer (il concetto di performatività ha un senso unicamente in una prospettiva costruzionista) è del resto largamente diffuso, al punto da essere affermato e condiviso anche dai più fortunati divulgatori nostrani: BERNINI 2017: 53 definisce le teorie queer "filosofie politiche critiche [...] in cui voci e opinioni differenti si confrontano [...] utilizzando il metodo dell'argomento migliore", definizione che trascura il dettaglio che presupporre l'esistenza di un "argomento migliore" (concetto derivato dalla teoria dell'agire comunicativo di Habermas) implica aderire ad una gnoseologia (e di conseguenza ad un'ontologia) essenzialista, posizione radicalmente inconciliabile con il queer.

Ho pertanto evitato di appesantire la bibliografia di questo lavoro con contributi che, per quanto possano apparire superficialmente collegati al mio tema, sono in realtà assolutamente non pertinenti.

ART. 1<sup>ER</sup>. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

ART. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

(Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 1789)

In una prospettiva queer, ogni volta che si sente la parola 'universale' (come ogni volta che si sente la parola 'normale'...) bisogna drizzare le orecchie. 'Universale' vuol dire semplicemente "quelli che vengono lasciati fuori non contano". E infatti l'immediata applicazione dei principi teorici contenuti nelle prime e più autorevoli affermazioni di questo universalismo (la *Declaration of Independence* degli Stati Uniti e la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* della rivoluzione francese) non è stata universale per niente, in quanto l'effettivo godimento dei diritti è stato di fatto limitato a una serie di categorie ben definite. Questo ha ben poco di sorprendente: queste dichiarazioni avevano lo scopo di legittimare un nuovo ordine politico e sociale, e ovviamente le categorie a cui di fatto venivano riconosciuti i diritti erano le categorie egemoni di questo nuovo ordine. Il paradosso di rivendicare l'universalità dei diritti limitando al tempo stesso il loro godimento a un gruppo molto ristretto aveva una precisa funzione politica, e si trattava di una funzione repressiva. Implicitamente, quello che stava facendo la nuova classe egemone, la borghesia, era dire a tutti quelli che rimanevano fuori "voi non esistete", escludendoli in questo modo dall'ambito dei possibili interlocutori politici, e rendendo preliminarmente nulla qualsiasi loro possibile rivendicazione.<sup>2</sup> Che, come cosa da sentirsi dire, non è che sia poi molto meglio di quella che affermava l'Antico regime: "Voi esistete, ma per volontà di Dio siete, e rimarrete sempre, inferiori".<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Come dimostra, ad esempio, il fatto che i crimini più efferati compiuti dagli europei contro altre popolazioni, dal colonialismo con la sua tradizione di massacri, allo sterminio dei nativi americani, alla tratta e allo sfruttamento degli schiavi (e ad una guerra civile finalizzata unicamente a difendere il diritto di perpetuare tale sistema di sfruttamento), al genocidio di ebrei, rom e sinti, alle varie forme di segregazione razziale, hanno avuto luogo successivamente alle grandi dichiarazioni illuministe sull'universalità dei diritti, e sono stati perpetrati nella maggioranza dei casi da collettività che si riconoscevano in tali dichiarazioni.

<sup>3</sup> In realtà, naturalmente, è molto peggio: dire a qualcuno che è inferiore, sia pure per volontà immutabile di un essere onnisciente, onnipotente e infinitamente buono, vuol dire riconoscerlo come interlocutore, ed esporsi al rischio (che, come dimostrò la rivoluzione francese, non era puramente teorico), di veder controbattere le proprie affermazioni con violenza radicale. Rifutarsi di riconoscere l'esistenza di qualcuno ha come necessaria implicazione pratica quella di non con-

Questa contraddizione trascurata ma fondamentale ha costituito la base della politica dei diritti dall'Illuminismo ai giorni nostri: in una prospettiva illuministica, è possibile affermare in buona fede che i diritti sono universali (“all men are created equal”) unicamente perché le categorie che rimangono escluse dal godimento dei diritti (le donne nella Francia della rivoluzione, i neri negli Stati Uniti al tempo della dichiarazione di indipendenza, gli animali dovunque oggi...) sono altresì escluse dall'ambito dei possibili soggetti di diritti.<sup>4</sup>

Ma come è possibile dichiarare che i diritti sono universali e *contemporaneamente* escludere innumerevoli classi di soggetti dall'ambito dei possibili soggetti di diritto? Questa situazione paradossale dipende dal fatto che l'universalizzazione dei diritti, che è alla base dell'utopia illuministica che vagheggiamo ancora oggi, è stata accompagnata in parallelo fin dagli esordi da una limitazione drastica e non negoziabile della *variabilità* dei soggetti che possono effettivamente godere di tali diritti. In pratica, il concetto di 'uguaglianza', su cui si fondano le argomentazioni sia della Declaration of Independence (“all men are created equal”) sia della Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (“Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits”), aveva una funzione al tempo stesso descrittiva e prescrittiva. L'uguaglianza percepita costituiva il fondamento teorico dell'estensione universale dei diritti; ma la conseguenza del fatto che l'estensione

siderare la possibilità che abbia qualcosa da dire, che le sue esperienze, e la sua posizione, abbiano un posto nel mondo, e meritino di essere rappresentate; questo ha due conseguenze: a livello politico tutte le pratiche di repressione violenta e sistematica con cui viene loro negata espressione vengono rese socialmente invisibili, e questo rende enormemente più difficile elaborare e mettere in atto una presa di posizione politica contro di esse; a livello psicologico l'esperienza è quella di una costante, assoluta, radicale disconferma, di una violenza che la modellizzazione originale del concetto (LAING 1961: capitolo 7), che ha come necessaria premessa una qualche forma di interazione, e non il rifiuto della possibilità stessa della relazione, ha difficoltà sia a concepire che ad esprimere.

<sup>4</sup> Da questo punto di vista, affermare, come fa ARENDT 1951: 296-297, “We became aware of the existence of a right to have rights [...] only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation” è possibile unicamente per qualcuno a cui, fino a quel traumatico momento, non soltanto sia stato risparmiato di identificarsi con tutte le categorie che restavano escluse per principio dal godimento di diritti che pure venivano descritti come *naturali*, ma anche che abbia preferito evitare di interrogarsi seriamente sulla loro condizione. Che questa affermazione possa essere stata concepita e formulata da qualcuno che apparteneva, per nascita e per destino, a un gruppo a cui, per oltre un secolo e mezzo, il godimento dei 'diritti naturali' era stata presentato come una magnanima e graziosa concessione, subordinata alla rinuncia a tutte le proprie peculiarità distintive – per poi naturalmente essere immediatamente revocata – mi sembra un esempio difficilmente superabile di falsa coscienza.

universale dei diritti si fondasse sulla percezione dell'uguaglianza era che i diritti potessero continuare a venir negati a tutti coloro che non venivano percepiti come uguali; e questo, come la storia dimostra, anche in buona fede e in paesi che si presentavano come democratici.

La trappola dell'Illuminismo, in cui siamo tuttora imprigionati, è che l'universalizzazione dei diritti coincide con la formulazione di un modello universalmente normativo di soggetto, le cui qualità arbitrariamente selezionate (il sesso, la razza, la specie...) circoscrivono 'naturalmente', e pertanto in modo definitivo e indiscutibile, l'ambito di variabilità dei possibili soggetti di diritto. Questo soggetto è il soggetto 'uguale' per definizione, a cui tutti gli altri aspiranti soggetti di diritto devono dimostrare di essere uguali se vogliono che la loro aspirazione venga presa sul serio. E, oltre duecento anni dopo l'Illuminismo, la sua definizione è rimasta la stessa: maschio, bianco, possidente, adulto, sano di mente, cittadino del paese dove risiede, eterosessuale, cisgender e, naturalmente, umano.

Questo vuol dire, in primo luogo, che i diritti sono ben lontani dall'essere universali: in realtà i diritti sono i diritti di coloro che sono capaci di (e disposti a) fornire quella che in termini queer possiamo definire una performance soddisfacente di un modello predefinito di soggetto. Ad esempio, non è affatto vero che in Italia le persone omosessuali non si possono sposare; quello che non possono fare è sposare una persona del loro stesso sesso; in pratica, lo stato italiano ai propri cittadini omosessuali dice: "Tu hai diritto al matrimonio (che la Corte costituzionale, con la sentenza 245/2011, ha definito come un diritto umano fondamentale, da cui nessuno può essere escluso, neppure lo straniero clandestino), *se e solo se* accetti di fornire una performance credibile e sincera del vero soggetto di diritti, vale a dire l'eterosessuale. Altrimenti ti dovrai accontentare di un istituto giuridico segregazionista come quello delle unioni civili, esattamente come i neri nel sud degli Stati Uniti negli anni Cinquanta dovevano accontentarsi di sedersi in fondo agli autobus".

In secondo luogo, il modello di soggetto di diritto è definito avendo come punto di riferimento coloro il cui godimento dei diritti è già aporetico e indiscutibile, e pertanto 'naturale': tutti coloro che vogliono proporsi come soggetti di diritto, affinché la loro pretesa possa sperare di essere presa sul serio, devono in primo luogo cercare di assimilarsi il più possibile al soggetto normale e normativo di diritti. Ad esempio, la vita delle persone transessuali è tanto meno difficile (non certo tanto più facile...) quanto più

queste persone 'passano', vale a dire si approssimano all'aspetto 'normale' del sesso verso cui hanno transizionato.

Infine, il giudizio sulla possibilità di essere ammessi alla categoria dei soggetti di diritto è affidato, senza nessuna possibilità di ricorso o di appello, non ad un'ipotetica autorità esterna, imparziale e sovraordinata, bensì a questi stessi 'soggetti naturali', agli uguali senza se e senza ma. Ad esempio, a decidere se le persone omosessuali o transessuali possono avere dei diritti, e quali diritti possono avere, sono invariabilmente gli eterosessuali cisgender.

Queste tre condizioni, che definiscono il concetto illuministico di diritto e il suo soggetto, hanno conseguenze devastanti.

Anzitutto, il fatto che le qualità decisive per il godimento dei diritti siano arbitrariamente selezionate da coloro che hanno il potere di concedere o di negare tale godimento prendendo come modello la propria identità vuol dire che gli accidenti di questa identità (il colore della pelle, il sesso, l'orientamento sessuale, la religione, le risorse finanziarie, la specie...) diventeranno 'naturalmente' (e pertanto in modo irriflesso e indiscutibile) proprietà necessarie e normative del soggetto di diritti. Tutte le forme di discriminazione sono conseguenza di questo fatto.

Inoltre, per tutti coloro che si trovano esclusi dal godimento dei diritti, l'esistenza di un modello prescrittivo del soggetto di diritti funziona come un meccanismo opprimente di ricatto e di discriminazione. Da un lato, tutti coloro che si trovano ad essere esclusi dai diritti considereranno (del tutto a ragione) una performance convincente del modello come una condizione fondamentale per la sopravvivenza, e pertanto non risparmieranno sforzi per dimostrare la propria omologazione; dall'altra, alcuni necessariamente si dimostreranno non in grado di fornire (o non saranno disposti a fornire) una performance soddisfacente, e continueranno pertanto ad essere oggetto di discriminazione. E la cosa atroce è che a discriminarli saranno anche e soprattutto coloro che, partendo dalla stessa categoria discriminata, riescono o sono disposti a fornire performances più convincenti.

E qui è il caso di discutere in dettaglio un esempio concreto.

<http://www.lezpop.it/nozze-gay-poliamore-e-coppia-aperta-qual-e-il-confine/comment-page-1>

Nozze gay, poliamore e coppia aperta. Qual è il confine?

Per caso mi son imbattuta nel documento politico del Roma Pride, che si terrà sabato 13 giugno. Dopo un lungo, e sacrosanto, elenco di premesse, mi sono

soffermata sul capitolo intitolato “*Le nostre battaglie*”, in particolar modo sul paragrafo “*Per le reti di affetti*”. Ecco quanto si legge:

Riconoscimento, tutela della dignità, rispetto della libertà e parità di diritti, è questo che le persone LGBTQI rivendicano con il Roma Pride. Dopo anni di vane attese, per tutte e tutti noi è giunto il momento dei fatti, senza più mediazioni, senza più rinunce, senza più tentennamenti, *senza compromessi*.

Per questo esigiamo leggi che guardino laicamente alla realtà plurale e multiforme delle identità, degli affetti, delle famiglie, delle figlie e dei figli: *il matrimonio civile* per le coppie formate da persone dello stesso sesso, su un piano di piena uguaglianza formale e sostanziale rispetto alle coppie eterosessuali, *l'accesso alle adozioni* e *la tutela dell'omogenitorialità*, il riconoscimento dei poliamori e delle relazioni aperte come differenti forme di affettività che ciascuna e ciascuno di noi può scegliere liberamente.

L'ultima frase, lo ammetto, mi ha lasciata alquanto perplessa. Premessa. Non c'è nessun giudizio morale in quello che sto per scrivere, né ho pregiudizi nei confronti delle persone che scelgono di avere una relazione aperta. Anzi. Ognuno fa della propria vita quello che meglio crede. Nel momento in cui si parla di due o più adulti, consenzienti, beh c'è poco da dire: scegliere il tipo di relazione che si desidera è una libertà fondamentale. E su questo sono pienamente d'accordo con quanto scritto sul sito del Roma Pride. Quello che stona, però, è accostare le due rivendicazioni.

Mi spiego meglio. Manifestare per chiedere “il matrimonio civile per le coppie formate da persone dello stesso sesso, su un piano di piena uguaglianza formale e sostanziale rispetto alle coppie eterosessuali, l'accesso alle adozioni e la tutela dell'omogenitorialità” è una cosa. Chiedere il “il riconoscimento dei poliamori e delle relazioni aperte” è un'altra. Per esempio, in che modo lo Stato dovrebbe rispondere a tali rivendicazioni? Nel primo caso, la sappiamo tutti: matrimonio egualitario. Ma nel caso del poliamore o delle relazioni aperte, quali sarebbero le soluzioni politiche o legislative che lo Stato dovrebbe offrire?

La prima risposta che mi viene in mente, quella più banale, sarebbe l'introduzione della poligamia. Certo, è possibile che, nel mio mondo “piccolo borghese”, abbia delle difficoltà nel mettere a fuoco alcuni passaggi. Come dire, il matrimonio contratto da due o più soggetti è l'unica possibilità che riconosco come forma di tutela dell'affettività. E magari mi sfuggono le innumerevoli combinazioni legali per il riconoscimento delle relazioni poliamorose (resta il caso delle coppie aperte: quale sarebbe la rivendicazione da fare allo Stato?). Ma non essendo esplicitate nemmeno sul sito del Roma Pride, la mia fantasia, per quanto sfrenata, fatica a cogliere il senso della richiesta politica nei confronti di questi tipi di relazioni.

Il punto, però, è che matrimonio egualitario, coppia aperta e relazioni poliamorose viaggiano su due binari diversi. Il primo riguarda il concetto di uguaglianza: se l'omosessualità è un orientamento sessuale al pari dell'eterosessualità, allora gay, lesbiche, bisessuali ed eterosessuali devono godere degli stessi diritti.

Ed è quello per cui ci battiamo. Il poliamore, le coppie aperte, invece, sono forme di affettività che prescindono dall'orientamento sessuale (mica riguardano solo le coppie gay?), ma si vanno ad incastrare in un concetto più ampio, cioè quello della ridefinizione delle libertà individuali.

Ma nel momento in cui la comunità LGBT non ha nessun diritto riconosciuto, è davvero necessario mettere sullo stesso piano entrambe le battaglie? Non sarebbe, forse, più giusto scindere le rivendicazioni politiche 'concrete', da quelle più 'astratte', culturali e sociali, legate alle diverse forme di affettività? Forse sono davvero troppo 'borghese' per cogliere certe sfumature. O semplicemente, sono una lesbica noiosissima (come direbbe Citati) che da vent'anni aspetta il giorno in cui verrà riconosciuta dallo Stato uguale a tutti gli altri cittadini. Resta il fatto che, qualunque siano le vostre rivendicazioni, partecipare al Roma Pride sabato 13 giugno è cosa buona e giusta.

Contariamente alle apparenze, questo non è un blog delle sentinelle in piedi: questo è uno dei principali punti di riferimento della cultura omosessuale nella blogosfera italiana.

Si potrebbe analizzare molto a lungo questo testo. Adesso quello che ci interessa è notare come la posizione discriminatoria dell'autrice si fondi proprio sull'uso del concetto che teoricamente dovrebbe avere la funzione di rendere impossibile concepire, formulare e mettere in atto posizioni discriminatorie, quello appunto di *uguaglianza*:

Il punto, però, è che matrimonio egualitario, coppia aperta e relazioni poliamorose viaggiano su due binari diversi. Il primo riguarda il concetto di uguaglianza: se l'omosessualità è un orientamento sessuale al pari dell'eterosessualità, allora gay, lesbiche, bisessuali ed eterosessuali devono godere degli stessi diritti. Ed è quello per cui ci battiamo.

Evidentemente<sup>5</sup> il "concetto di uguaglianza" non può riguardare le famiglie composte da più di due adulti.<sup>6</sup> Ed è proprio la convinzione che le persone poliamorose non siano, e non possano pretendere di essere considerate, uguali, che impedisce all'autrice di immaginare che le loro rivendicazioni non siano puramente "'astratte', culturali e sociali, legate alle diverse forme

<sup>5</sup> Checché ne dicano i giuristi; si veda ad esempio DEN OTTER 2015.

<sup>6</sup> Probabilmente il motivo è che, come mi disse una volta un conoscente gay, "da che mondo è mondo il matrimonio è sempre stato tra due persone"; evidentemente il fatto che, per una parte considerevole della storia, almeno della civiltà occidentale, il "matrimonio tra due persone", se queste due persone erano dello stesso sesso, abbia rappresentato nella teoria del diritto il caso paradigmatico di contratto nullo rappresenta un dettaglio trascurabile.

di affettività”, ma possano essere anche giuridiche e politiche, esattamente come quelle delle persone omosessuali.

La presa di posizione di LezPop (che sta per miriadi di altre analoghe) è una conseguenza diretta del ruolo devastante che nel discorso dei diritti dall'Illuminismo in poi ha avuto proprio il concetto su cui si fonda l'affermazione dell'universalità dei diritti, quello appunto di *uguaglianza*.

Può essere interessante ricordare come, prima che nel discorso illuminista sui diritti, questo concetto abbia avuto un posto importante nelle argomentazioni di Platone sull'esistenza del mondo delle idee. Platone parte dall'osservazione che nel mondo reale non esistono e non possono esistere due oggetti uguali: anche se noi disegniamo due triangoli uguali o due segmenti uguali, i due disegni avranno sempre delle, per quanto minime, differenze. Secondo Platone, il motivo per cui in geometria è possibile parlare di triangoli o segmenti uguali è che noi conosciamo l'uguaglianza pur senza averne mai fatto realmente esperienza; e il motivo per cui la conosciamo è che l'uguaglianza è un'*idea*, e noi umani attraverso il nostro intelletto possiamo avere accesso al mondo delle idee.<sup>7</sup> (Questo è, tra l'altro, il motivo per cui la matematica aveva un posto così centrale nell'educazione filosofica secondo Platone.)

Nel suo risolutivo antiessenzialismo, il queer è una posizione abbastanza lontana dall'idealismo platonico; l'interpretazione dell'uguaglianza che intendo proporre qui è che l'uguaglianza è un concetto *collusivo*. Nel caso dei due triangoli noi, in una prospettiva matematica, *ci mettiamo d'accordo* per scegliere di focalizzare la nostra attenzione esclusivamente sulle lunghezze dei lati e sulle misure degli angoli, trascurando completamente altri fattori, come ad esempio il colore o lo spessore dei segmenti che rappresentano i lati, oppure se le figure sono state disegnate da me o da Leonardo da Vinci. Esattamente allo stesso modo, nel discorso sui diritti si sceglie di comune accordo di concentrare l'attenzione su alcuni tratti che tutti i soggetti di diritto o aspiranti tali hanno in comune, trascurando completamente tutto ciò che hanno di diverso. Contrariamente alla modellizzazione corrente, il giudizio di uguaglianza non è la conseguenza 'logica', diretta e ineludibile, di una constatazione 'oggettiva' di similitudine; al contrario, è l'attribuzione di una valenza definitoria e dirimente ad alcune somiglianze (necessariamente accompagnata dalla parallela scotomizzazione di una serie di

<sup>7</sup> Platone, *Fedone*, 74b-75a.

altrettanto ‘oggettive’ differenze) ad essere conseguenza della decisione, in ultima analisi arbitraria, di considerare equivalenti due (o più) oggetti, e di conferire realtà sociale agli effetti pragmatici di questa decisione.<sup>8</sup> Nel caso della blogger di LezPop il ragionamento è questo: la mia compagna e io (come qualunque altra coppia omosessuale) abbiamo in comune con il soggetto aproblematico e naturale dei diritti, che sono gli eterosessuali che possono sposarsi, un’affettività monogama seriale, pertanto i nostri diritti vanno riconosciuti; le persone poliamorose “escono dal seminato” della monogamia seriale (non a caso il titolo del post è “Nozze gay, poliamore e coppia aperta. Qual è il confine?”), e pertanto la tutela della loro relazioni non “riguarda il concetto di uguaglianza”.

In questo ragionamento vengono completamente scotomizzati altri fattori, come ad esempio il fatto che gli eterosessuali rappresentano il soggetto naturale dei diritti nel nostro ordinamento giuridico, mentre sia le persone omosessuali come l’autrice, sia le persone poliamorose, che lei tiene tanto

<sup>8</sup> Ad esempio, non è perché A, B e C sono in grado di parlare che noi li consideriamo uguali: è perché abbiamo deciso di considerare uguali A, B e C che, cercando un tratto che li accomuni, e che al tempo stesso escluda coloro che abbiamo deciso di non considerare uguali (ad esempio D, E ed F), scegliamo di focalizzarci, nella nostra costruzione arbitraria e interessata di una loro ‘essenza’ che possa agire come fondamento ‘oggettivo’ del trattamento differenziale che abbiamo deciso di riservare loro, sul fatto che, a differenza di D, E ed F, essi siano in grado di parlare. Che le cose siano andate (e vadano) effettivamente così è dimostrato (per non considerare che un unico caso) da un esame delle argomentazioni dei teorici della schiavitù che, da Aristotele in poi, non si sono fatti alcun problema a considerare non uguali esseri tutti allo stesso modo dotati di parola, né, reciprocamente, a considerare equivalenti esseri dotati di parola ed esseri che non lo sono (Aristotele, *Politica* 1252b: ὁρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας “οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ’ ἀροτῆρα”. ὁ γὰρ βοῦς ἀντ’ οἰκέτου τοῖς πένησιν ἔστιν. “A ragione Esiodo ha detto in un verso: ‘Prima di tutto una casa, una moglie e un bue per arare’: infatti per i poveri il bue sta al posto dello schiavo”; Varrone, *De re rustica*, I, 17, 1: *Nunc dicam, agri quibus rebus colantur. Quas res alii dividunt [...] in tres partes, instrumenti genus vocale et semivocale et mutum, vocale, in quo sunt servi, semivocale, in quo sunt boves, mutum, in quo sunt plaustra.* “Dirò adesso per mezzo di quali strumenti si coltivino i campi. Tali strumenti alcuni li dividono [...] in tre categorie, strumenti parlanti, semiparlanti e muti; parlanti sono gli schiavi, semiparlanti sono le bestie, e muti sono gli attrezzi”).

Può essere interessante osservare a margine che, in un passo non abbastanza citato della *Politica*, Aristotele ricorda che già nel IV secolo a.C. (o prima) esisteva un’opposizione di principio all’esistenza stessa della schiavitù che rifiutava di riconoscere una differenza di natura tra padroni e schiavi, e di conseguenza condannava le disparità esistenti tra di loro in quanto dovute esclusivamente all’uso della forza; le opere in cui trovava espressione non sono (chissà come mai...) arrivate fino a noi: τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν (νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ’ ἐλεύθερον, φύσει δ’ οὐθὲν διαφέρειν)· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ. “Per altri l’esistenza della schiavitù è contro natura (la differenza tra libero e schiavo è un fatto di convenzione e non di natura); per questa ragione la schiavitù non è neppure giusta, in quanto è frutto di violenza” (*Politica*, 1253 b20-3).

a lasciare fuori dal “confine”, nel nostro attuale ordinamento giuridico sono pesantemente discriminate. Questa scelta è interessante; e non soltanto perché permette alla blogger di LezPop e alle sue commentatrici di continuare serenamente a vivere nella falsa coscienza, ma perché ha una conseguenza politica relevantissima per la concettualizzazione della lotta per i diritti.

Ci sono due modi filosoficamente del tutto incompatibili di lottare per i propri diritti: uno è affermare “anche se la società non se ne è ancora accorta, io sono *uguale*, vale a dire rappresento in maniera credibile il soggetto normativo di diritti, per cui è dovere della società concedermi il godimento dei diritti. Tuttavia, non tutti sono *uguali*, per cui la società può a ragione rifiutarsi di concedere a qualcun altro *gli stessi diritti* per cui sto lottando io”. In pratica, una persona che dice questo sta cercando di scacciare lo stigma della diversità su qualcun altro dicendo al soggetto naturale di diritto più o meno questo: “Io non sono diverso; se guardi bene, io in realtà sono perfettamente conforme al modello dei normali: i veri diversi sono quelli lì. Se mi fai entrare nel tuo club potremo fare causa comune contro di loro”. Questa forma di lotta per i diritti è, ad esempio, quella della persona che gestisce LezPop ed è, come abbiamo peraltro appena visto, compatibile con posizioni per altri versi pesantemente discriminatorie.

L’altro modo di lottare per i propri diritti è affermare invece: “Io lotto per i miei diritti perché sono nella posizione più adatta per farlo; ma nel farlo io non accetto il ricatto dell’uguaglianza, perché questa mia lotta prescinde completamente dalla mia volontà o capacità di assimilarmi al soggetto normativo dei diritti. Infatti il diritto di avere diritti non presuppone l’uguaglianza: i diritti non rappresentano la ricompensa dovuta a chi è capace di dimostrare di essere uguale, ma vanno riconosciuti a chiunque possa essere danneggiato dalla loro mancanza, quindi non solo e neppure prioritariamente a me, ma a *tutti* gli oppressi e i discriminati, e tanto più urgentemente quanto più è grave la discriminazione e l’oppressione che subiscono”. Non credo di aver bisogno di spiegare quale delle due posizioni sia quella queer.

Si noterà che in questa seconda posizione l’uguaglianza, che era il fondamento dei diritti nelle grandi dichiarazioni illuministiche, non ha più alcun ruolo: i diritti spettano non agli uguali (vale a dire a chi la società ha collusivamente deciso di considerare uguale, scotomizzando le differenze che inevitabilmente esistono tra due individui qualsiasi, fossero pure due gemelli omozigoti), bensì a tutti coloro che vivono peggio se non se li vedono

riconosciuti. Alla base del discorso dei diritti viene collocata non più quella sopravvivenza dell'idealismo platonico che è l'uguaglianza bensì il riconoscimento delle differenze, in quanto i diritti, per tutelare efficacemente i soggetti, devono seguire il profilo delle loro individualità: l'affettività di alcune persone non segue il modello della monogamia seriale, per cui non ha senso proporre il diritto al matrimonio tra due persone come 'universale', in quanto questa pretesa universalità ha come presupposto la negazione dell'esistenza delle persone poliamorose come possibili soggetti di diritti.

Come mostra l'esempio delle persone poliamorose, e del post di LezPop, per la sua focalizzazione sul concetto, assolutamente chimerico e supremamente manipolabile, dell'*ugaglianza*, l'affermazione dell'universalità dei diritti, che ha rappresentato il punto focale della filosofia politica illuministica, ha avuto fin dall'inizio una valenza, e un effetto, ricattatori: i diritti sono stati promessi a coloro che erano capaci di fornire, e disposti a fornire, una performance credibile e soddisfacente del soggetto dei diritti, dell'«uguale per definizione».<sup>9</sup> L'universalizzazione dei diritti ha avuto pertanto come conseguenza l'istituzione di un gigantesco apparato di omologazione che ha lo scopo di farci *diventare* tutti uguali in maniera che la nostra uguaglianza possa poi essere *riconosciuta*, una specie di catena di montaggio psicologica e sociale attraverso cui bisognava – e tuttora bisogna – passare per poter essere riconosciuti come degni di avere accesso a questi diritti che, contro ogni evidenza e ogni logica, ci ostiniamo a definire 'universali'. Un effetto fondamentale dell'azione della catena di montaggio è quello di costituirci come soggetti le cui aspirazioni, i cui desideri, i cui gusti si conformano all'offerta di diritti che in una determinata società vengono presentati come appannaggio dei pienamente uguali e, conseguentemente, come legittimo oggetto delle lotte dei non ancora uguali: ad esempio, le persone omosessuali possono desiderare di sposarsi e di avere

<sup>9</sup> Il caso focale di questo ricatto, dispiegatosi sul territorio di un intero continente nel corso di un secolo e mezzo e conclusosi con il genocidio, è naturalmente quello degli ebrei d'Europa, ai quali sia i teorici illuministi sia i governi dei paesi dove risiedevano prospettarono la possibilità di arrivare a conseguire l'uguaglianza di diritti con gli altri cittadini unicamente al termine di un processo di sistematica eradicazione delle loro peculiarità culturali, sociali, etiche, e in gran parte anche religiose; processo che notoriamente ebbe come esito da un lato la perfetta assimilazione degli ebrei alla classe egemone delle società in cui vivevano, la borghesia, e dall'altro l'esplosione, immediatamente successiva, dell'antisemitismo eliminazionista che culminò nella shoah. Per la sua rilevanza centrale in relazione alla questione del 'ricatto dell'uguaglianza' la vicenda dell'assimilazione rappresenta uno dei miei principali interessi attuali di ricerca; DELL'AVERSANO 2018b presenta un primo risultato del mio lavoro.

o adottare dei bambini, ma non possono desiderare di vivere in famiglie poliamorose riconosciute dalla legge come tali perché altrimenti non solo Gesù piange ma anche la blogosfera omosessuale, come abbiamo appena visto, gli dà addosso.<sup>10</sup>

L'esempio del post di LezPop ci permette di riconoscere un fatto importantissimo: che questa catena di montaggio funziona a pieno regime anche all'interno del movimento LGBTI, dove tutte le forme di vita che mettono in questione caselle e categorie vengono percepite come 'pesi morti' che rallentano la marcia gloriosa verso l'uguaglianza. Non soltanto le persone poliamorose, ma anche le persone trans non dicotomiche, quelle bisessuali e quelle intersessuali, vengono tenute fuori dall'autorappresentazione di un movimento che ha come finalità ultima l'assimilazione ai 'normali', considerata come presupposto imprescindibile per poter presentare con

<sup>10</sup> È fondamentale osservare che l'unico motivo per cui il ricatto della performatività ("performance' is not a singular 'act' or event, but a ritualized production, a ritual reiterated under and through constraint, under and through the force of prohibition and taboo, with the threat of ostracism and even death controlling and compelling the shape of the production"; BUTLER 1993: 95) sfocia relativamente di rado nella violenza è che il primo e più importante ambito di omologazione normativa nella costituzione dei soggetti riguarda i desideri. Questo tema fondamentale è stato naturalmente esplorato in maniera approfondita e sistematica da Foucault a partire da *La volontà de savoir* (1976): "Creando quest'elemento immaginario che è 'il sesso', il dispositivo di sessualità ha suscitato uno dei suoi principi interni di funzionamento più essenziali: il desiderio del sesso – desiderio di averlo, desiderio di accedervi, di scoprirlo, di liberarlo, di articolarlo in discorso, di formularlo in verità. Esso ha costituito 'il sesso' come desiderabile. E questa desiderabilità del sesso fissa ciascuno di noi all'ingiunzione di conoscerlo, di portarne alla luce la legge e il potere; questa desiderabilità ci fa credere che affermiamo contro ogni potere i diritti del nostro sesso, mentre nei fatti ci lega al dispositivo di sessualità, che ha fatto emergere dal fondo di noi stessi il tenebroso bagliore del sesso come un miraggio in cui crediamo di riconoscerci" (FOUCAULT 1976: trad. it. 139).

Questa citazione di Foucault, e tutta l'argomentazione serrata e ineludibile di cui fa parte, proveniente da quello che è probabilmente il libro più citato e più idolatrato (ma meno compreso) della storia degli studi queer, se correttamente e coerentemente intesa dovrebbe rappresentare una pietra tombale per 1) la valenza identitaria dell'orientamento sessuale; 2) l'ipostatizzazione della sessualità come elemento fondativo, e quindi assoluto e non negoziabile, dell'identità personale; 3) l'affermazione di un'identità sessuale, o della sua 'liberazione' come fondamento di un programma politico credibile; 4) la possibilità di attribuire al desiderio (sessuale o di altro genere) un ruolo teoricamente produttivo e politicamente centrale; 5) il queer come è oggi declinato dal 99% dei suoi proponenti.

Va osservato a margine come sia abbastanza peculiare riscontrare che negli scritti di Foucault non venga mai menzionata una teoria che sicuramente gli era nota, e la cui pertinenza alle sue tesi non poteva essergli sfuggita: quella del desiderio mimetico di René Girard (espressa per la prima volta in GIRARD 1961), che rappresenta la più radicale deontologizzazione del desiderio nella storia della cultura occidentale.

successo rivendicazioni politiche.<sup>11</sup>

In una prospettiva queer quello che è più interessante sono gli scarti di questa catena di montaggio.

Gli scarti sono tutti coloro che non possono essere *resi* uguali e che quindi non verranno mai *riconosciuti* come uguali. Sono quelli che non possono o non vogliono accettare il ricatto dell'uguaglianza, o che proprio non lo comprendono, e che pertanto si trovano esclusi dal novero dei possibili soggetti di diritto. Il problema è che i diritti sono sempre definiti come universali, per cui a questi soggetti non viene detto "Non ti diamo i diritti"; gli viene detto (implicitamente, perché farlo esplicitamente significherebbe riconoscerli come interlocutori, e quindi come esistenti) "Tu non esisti", cancellandoli in questo modo dall'orizzonte dell'interlocuzione e del dibattito.

È fondamentale notare che queste due affermazioni hanno conseguenze sociali e politiche completamente diverse. La prima lascia aperta la possibilità della rivendicazione, della lotta politica, e pertanto della vittoria: è ciò

<sup>11</sup> La storia dell'ebraismo europeo presenta istruttivi paralleli per questo atteggiamento non soltanto moralmente vilissimo, ma anche pragmaticamente del tutto improduttivo. Quando, nell'ultimo quarto del diciannovesimo secolo, la Germania divenne meta di immigrazione, temporanea o permanente, per centinaia di migliaia di ebrei spesso poverissimi provenienti dall'Europa orientale, gli ebrei tedeschi, che avevano ottenuto nel 1871 la piena uguaglianza di diritti civili e si percepivano come parte integrante della borghesia colta del paese, preoccupati che l'impresentabilità dei nuovi arrivati si riflettesse in maniera poco lusinghiera su di loro, reagirono in più occasioni con violento malanimo; ad esempio, quando, nel 1894, rappresentanti del neocostituito *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (l'organizzazione che rappresentava gli ebrei tedeschi) incontrarono per la prima volta il ministro degli esteri, una delle principali preoccupazioni che espressero riguardò la possibilità che gli ostacoli frapposti all'immigrazione dall'Est (che era praticamente soltanto immigrazione ebraica) non fossero sufficientemente saldi; questa era, naturalmente, anche una delle priorità politiche delle famigerata "petizione degli antisemiti" (ASCHHEIM 1982: 44 e 60). Per la loro natura collettiva e spesso ufficiale e la loro frequenza sistematica, manifestazioni di questo tipo rappresentano probabilmente il caso più eclatante e più vistoso di quella classe di espedienti di gestione dello stigma che Goffman chiama "disidentifiers" (GOFFMAN 1963: 44); le motivazioni profonde di questo atteggiamento sono state sintetizzate nella maniera più memorabile da André Aciman: "He derided all in-laws and acquaintances who looked typically Jewish, not because he did not look so himself, or because he hated Jews, but because he knew how much others did. *It's because of Jews like them that they hate Jews like us*" (ACIMAN 1994: 13, corsivo dell'autore).

Malauguratamente, la coerente e sistematica strategia di dissimilazione della borghesia ebraica colta della Germania di fine secolo rispetto ai pidocchi degli ambulanti galiziani, come oggi quella dei gay rispettabili e monogami, palestrati sotto i loro abiti firmati, rispetto alle drag queen prosperose in tacchi a spillo e lustrini, trascurano il dettaglio, di rilevanza pratica non secondaria, che, per l'omofobo come per l'antisemita, i giudei e i froci sono tutti uguali, come dimostra il fatto storico abbastanza inoppugnabile che gli Ostjuden degli *shtetl* polacchi ed Edith Stein (non soltanto titolare di un dottorato conseguito con Edmund Husserl ma anche convertita al cattolicesimo, nonché monaca di clausura) finirono esattamente negli stessi vagoni piombati.

a cui assistiamo adesso nel caso dei diritti delle persone omosessuali, a cui per fortuna ormai nessuno può più dire “Tu non esisti”, e che pertanto una serie di diritti, almeno nelle cosiddette democrazie occidentali, se li stanno conquistando. La seconda ha lo scopo di rendere inconcepibile e impraticabile qualsiasi forma di rivendicazione e di lotta politica, o di marginalizzarle, ridicolizzarle e renderle inefficaci nel caso insorgano.

Da un punto di vista queer è essenziale riconoscere che la linea che separa le due situazioni non è fissa e immutabile ma si sposta continuamente; spesso, tra l'altro, con una rapidità sconcertante: nel 1986 la corte suprema degli Stati Uniti affermò, in quella pietra miliare dell'omofobia giudiziaria che è la sentenza *Bowers vs. Hardwick* che “to claim that a right to engage in sodomy is ‘deeply rooted in this nation’s history and tradition’ or ‘implicit in the concept of ordered liberty’ is, at best, facetious” (SEDGWICK 1990: 6); nel 2003, in *Lawrence vs. Texas*, la stessa corte affermò “*Bowers vs. Hardwick* was not correct when it was decided, and is not correct today. [...] *Bowers vs. Hardwick* should be, and now is, overruled” (SEDGWICK 1990, “Preface” all’edizione del 2008: xiv). Per questo il compito fondamentale di una teoria queer dei diritti è concentrare la propria attenzione sui margini resi invisibili, e pertanto non concettualizzabili, dalla forma che i diritti assumono in un dato momento della storia di una società, mettere al centro della propria riflessione gli scarti più irrecuperabili della catena di montaggio che costituisce i soggetti, e rivolgere le proprie capacità di azione politica ai diritti considerati ‘fuori questione’, quelli la cui affermazione viene combattuta non con l’aperta ostilità bensì con l’arma assai più insidiosa e subdola del ridicolo.

Al momento, questo è il caso dei diritti degli animali non umani.

Come abbiamo visto, la concezione dei diritti che ha dato forma alle società occidentali dall'Illuminismo in poi ha avuto come fondamento quello che abbiamo definito il ricatto dell'uguaglianza: per essere considerati soggetti di diritto bisogna assimilarsi, vale a dire presentarsi come *uguali*, fornendo una performance convincente del soggetto normativo dei diritti. Di conseguenza, una critica queer di questa concezione dei diritti, in quanto critica della normatività delle performances, ha come necessario punto di partenza il rifiuto del ricatto dell'uguaglianza. Ora, gli animali non umani sono l'inassimilabile per definizione, perché non solo non sono in condizione di accettare il ricatto dell'uguaglianza, “Diventa simile a me e ti darò i diritti”, ma non possono proprio comprenderlo; per questo i diritti degli animali non umani rappresentano il caso teoricamente più

interessante per un'analisi queer dei diritti.<sup>12</sup>

Cominciamo con una semplice osservazione: l'unico motivo per cui la maggior parte di noi non trova nulla di sbagliato nell'uccidere qualcuno che non gli ha fatto niente di male, né mai potrebbe fargliene, solo perché gli piace il sapore del suo cadavere è che non ha mai considerato la vittima di questa uccisione (che può essere solo e unicamente un animale non umano) come un possibile soggetto di diritto.

E il motivo per cui non abbiamo mai considerato gli animali non umani come soggetti di diritto, neppure dei diritti più elementari come il diritto alla vita, è che non corrispondono all'ideale normativo del soggetto di diritti, che poi siamo noi: gli animali non sono *uguali* (ovviamente a noi), quindi non hanno diritti. In pratica, il ragionamento, ridotto alla sua forma essenziale è: "Possiamo fargli qualunque cosa perché non sono come noi".

In questa sintesi schematica il ragionamento palesa tutta la sua illogicità: a decidere che 'noi' rappresentiamo il criterio di valore, che permette di discriminare (perché di questo si tratta) chi ha diritto di vivere e chi invece, pur non essendosi mai macchiato di alcuna colpa, merita di morire, non è stata un'autorità esterna, imparziale, superiore e magari pure onnisciente: siamo stati *noi*. Il fondamento della nostra etica è l'egocentrismo. E qui non so trattenermi dal citare il mio testo queer preferito, che non è né Butler né Sedgwick bensì *Su verità e menzogna in senso extramorale* di Nietzsche:

Vi furono eternità in cui [l'intelletto umano] non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole. Per quell'intelletto, difatti, non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana. Esso piuttosto è umano, e soltanto chi lo possiede e lo produce può considerarlo tanto pateticamente, come se i cardini del mondo ruotassero su di lui. Se noi riuscissimo a intenderci con la zanzara, apprenderemmo che anch'essa nuota nell'aria con questo pathos e si sente il centro – che vola – di questo mondo. [...]

[All'uomo] costa molta fatica ammettere che l'insetto o l'uccello percepiscono un mondo del tutto differente da quello umano, e che la questione di determinare quale delle due percezioni del mondo sia la più giusta è del tutto priva di senso, poiché una misura in proposito dovrebbe essere stabilita in base al criterio della percezione esatta, cioè in base a un criterio che non esiste (NIETZSCHE 1870-1873).

<sup>12</sup> La rilevanza del caso degli animali non umani per la teoria queer del diritto è uno dei principali fondamenti teorici di una corrente del queer che si è affermata negli ultimi anni, quella dell'animal queer; il lavoro più sistematico sul tema è probabilmente DELL'AVERSANO 2010.

Uscire da questa posizione razionalmente e moralmente insostenibile che abbiamo definito egocentrismo etico implica riconoscere che noi umani non siamo gli unici soggetti di diritto, ma che i diritti fondamentali, ad esempio alla vita, alla libertà, a non essere sottoposti a tortura, non sono appannaggio esclusivo di chi performa l'ideale normativo di soggetto di diritti (che "per puro caso" coincide con la nostra identità, quella umana), bensì vanno riconosciuti a chiunque possa essere danneggiato dal mancato riconoscimento di questi diritti, e questo include tutti gli esseri senzienti. Riconoscere agli animali non umani lo status di soggetti di diritto ci obbliga a rinunciare al mito di un soggetto 'naturale' di diritto (che, guarda caso, siamo sempre noi) e a riconoscere invece la natura costruita, coercitiva e repressiva di questo modello di soggetto in cui da sempre ci identifichiamo; la decostruzione delle identità e la denaturalizzazione delle loro performances è l'atto fondante e fondamentale della critica queer;<sup>13</sup> di conseguenza la denaturalizzazione del soggetto di diritti è l'atto fondante di una filosofia del diritto queer.

Questo atto ha diverse conseguenze interessanti. La prima è che, per poter affermare di comportarmi in maniera morale, non è più sufficiente che io non imprigioni, non torturi e non uccida altri soggetti umani, ma è necessario che io mi astenga anche dall'imprigionare, torturare e uccidere anche soggetti non umani. E per farlo dovrò rifiutarmi di continuare a partecipare alle innumerevoli occasioni di sfruttamento e violenza attraverso cui, nelle situazioni in apparenza più neutre e più ovvie della vita quotidiana, le società umane ribadiscono il ruolo naturale di unico soggetto di diritti attribuito alla nostra specie, ed evitano di porsi il problema di riconoscere lo status di soggetto di diritti alle altre.

Questo rifiuto, se scegliamo di compierlo, ha l'effetto di rinnovare radicalmente i valori etici. Ad esempio, in campo etico noi siamo abituati ad attribuire il massimo valore ad azioni eccezionali di grande visibilità, a

<sup>13</sup> "[G]ender is not a noun, but neither is it a set of free-floating attributes, for we have seen that the substantive effect of gender is performatively produced and compelled by the regulatory practices of gender coherence. Hence, within the inherited discourse of the metaphysics of substance, gender proves to be performative – that is, constituting the identity it is purported to be. In this sense, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed. [...] There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very 'expressions' that are said to be its results" (BUTLER 1990: 33). Ovviamente il discorso è estendibile a tutte le categorie identitarie, e questo è appunto il senso del mio lavoro teorico nell'ambito degli studi queer (si veda DELL'AVERSANO 2018a); la prima e più originale attestazione di questo approccio astratto e generale al queer è SACKS 1984.

quelli che vengono comunemente definiti gesti eroici, e il massimo disvalore morale ad azioni di segno opposto ma analogamente eccezionali; di conseguenza la maggior parte di noi sente che gli estremi della scala morale, sia in positivo che in negativo, non lo riguardano personalmente: con ogni probabilità nella nostra vita a noi non capiterà di essere né il dirottatore che tiene in ostaggio le centinaia di passeggeri di un aereo, né il pompiere che entra nella casa in fiamme per portare fuori il neonato. Attribuire lo status di soggetti di diritti agli animali non umani vuol dire cominciare a muoversi in un universo morale enormemente più vasto e straordinariamente più intenso, dove anche i gesti più automatici e le abitudini più quotidiane assumono la valenza di scelte etiche altamente problematiche: è come se la nostra visione della realtà morale, da un bianco e nero sbiadito, diventasse improvvisamente a colori. Ma, al tempo stesso, vuol dire riconoscere in innumerevoli occasioni banali la possibilità di comportamenti, se non eroici, perlomeno fortemente positivi. Per salvare ogni giorno delle vite non è necessario mettersi in situazioni pericolose o compiere gesti estremi: basta evitare un paio di corsie al supermercato. E, specularmente, se scegliamo di non farlo, se non rinunciamo a uccidere per gusto, per capriccio, per abitudine, anche se in tutto il resto ci sforziamo seriamente di comportarci da brave persone, è molto difficile che il bilancio etico complessivo della nostra vita sia positivo. Questa centralizzazione dei margini, questa problematizzazione dell'ovvio, questa messa in discussione della distinzione socialmente imposta fra banale e importante, fra eroico e quotidiano, sono atteggiamenti quintessenzialmente queer. Pertanto, questa dimensione che potremmo definire di 'attivismo quotidiano', di consapevolezza lucida e critica della valenza morale di una serie di comportamenti che gli altri intorno a noi si rifiutano di problematizzare, rappresenta secondo me una componente essenziale di un'etica queer.

Un'altra componente profondamente queer di questa scelta è la rinuncia alla convinzione, tanto consolante quanto infondata, della fondamentale innocenza dell'umanità, nonché della propria. Prima di diventare vegan, io non lo ero. Nessuno di tutti coloro che oggi, a causa della consapevolezza che hanno maturato, si rifiutano di opprimere, torturare, uccidere è nato innocente: il pensiero delle vite che per decenni ho distrutto senza pensarci, per abitudine, insensibilità, egocentrismo, non mi abbandonerà mai. Ed è proprio questa impossibilità di immaginarsi intrinsecamente nel giusto, di identificarsi con un'innocenza naturale e primigenia, che costituisce

secondo me la cifra esistenziale e filosofica del queer e lo differenzia da tutte le altre convinzioni morali e politiche. Perché le altre convinzioni, grazie all'egocentrismo etico su cui si fondano, permettono a chi le sostiene di occupare senza incertezze la posizione dell'uguale per definizione, dell'eroe senza macchia, o addirittura della vittima innocente, mentre questo per me semplicemente non è possibile. Io ho ucciso, senza necessità né giustificazione, senza pensarci, e non una volta sola ma continuamente per decenni. Io ho fatto questo, magari non direttamente ma sicuramente per interposta persona, il che dal punto di vista morale è esattamente la stessa cosa, come del resto dimostra il concetto giuridico di "mandante".

Vivere sapendo e ricordando questo vuol dire trovare dentro di sé una soluzione semplice e atroce agli enigmi più oscuri della natura umana, quelli che la psicologia della seconda metà del ventesimo secolo, da Adorno a Milgram a Zimbardo,<sup>14</sup> ha trascorso decenni ad esplorare. Riconoscere le proprie mancanze etiche nei confronti di quei soggetti invisibili e onnipresenti che sono gli animali non umani decentra definitivamente il soggetto rendendogli impossibile identificarsi con un io ideale senza pecche né colpe, e costringendolo a distanziarsi in maniera critica e autoconsapevole da una serie di performances che permeano da sempre la sua quotidianità, e che in molti casi hanno una non trascurabile valenza identitaria. Anche per questo, il riconoscimento dei diritti degli animali non umani rappresenta una componente necessaria e centrale del queer.

La nostra oppressione dei soggetti non umani è così pervasiva e problematica da essere, per la maggior parte di noi, difficile da concettualizzare e persino da percepire. Per questo il nostro rifiuto di continuare ad essere complici dovrà fondarsi su una queerizzazione del nostro sguardo sul mondo: perché uno sguardo queer è uno sguardo che si rivolge ai margini, che problematizza l'ovvio, che riconosce l'importanza di tutto ciò che la performance della normalità ci obbliga ad ignorare. E un oggetto politicamente ed eticamente relevantissimo di questa congiura del silenzio percettiva, affettiva, ed espressiva è appunto la violenza mortale, onnipresente e normalizzata della nostra specie contro le altre.

La presa di coscienza di questa violenza rappresenta uno strumento efficacissimo per mettere in questione la valenza oppressiva non soltanto del nostro trattamento degli animali non umani ma anche di tutta una serie di

<sup>14</sup> I riferimenti sono ad ADORNO *et al.* 1950, a MILGRAM 1974 e a ZIMBARDO 2007.

performances che costituiscono la nostra identità: le vittime della prima forma di oppressione sono gli altri animali<sup>15</sup> ma, anche se rendercene conto può essere difficile, le vittime della seconda siamo noi. Ad esempio, è evidente che alla maggior parte di noi *piace* la carne. È altrettanto evidente che la stragrande maggioranza delle persone a cui la carne piace non si sono mai interrogate su questo gusto, che lo considerano una componente problematica, spontanea, naturale della propria identità. Ma per dare forma a un soggetto a cui piace la carne è necessario compiere una serie di operazioni che non hanno niente di spontaneo o di naturale; il gusto per la carne è il risultato del passaggio di un essere umano attraverso una catena di montaggio esattamente parallela alla catena di smontaggio attraverso cui devono passare esseri non umani per essere ridotti, da creature vive e senzienti, a pezzi di cadavere da consumare. Non è un caso che portiamo i bambini a cogliere la frutta ma li teniamo accuratamente lontani dai matatoi; non è un caso che la nostra vita sia organizzata in maniera tale da impedirci di incontrare gli animali di cui consumeremo i cadaveri in situazioni che ci permetterebbero di avvicinarci a loro come facciamo con un cane o con un gatto, e di instaurare con loro il genere di rapporto che lega un essere umano a un animale domestico, anche se tutti gli animali che vengono allevati per essere uccisi e mangiati *sono animali domestici*, esattamente come lo sono cani e gatti, e potrebbero avere con noi esattamente lo

<sup>15</sup> L'intero ciclo di vita dei cosiddetti 'animali da reddito', a partire da ancora prima del concepimento fino alla morte, è determinato nei minimi dettagli con l'unico scopo di massimizzare i profitti: ad esempio, dopo molti decenni di selezioni finalizzate ad aumentare il volume del petto e delle cosce, l'anatomia dei tacchini attualmente allevati a fini alimentari è tale da impedire loro di accoppiarsi (TAYLOR 2016); e, com'è ovvio, praticamente tutti gli animali d'allevamento, dai suini ai bovini, vengono inseminati artificialmente, per ottenere esemplari il più possibile simili ai maschi più pregiati, e per non sprecare il loro sperma, che viene ottenuto attraverso la stimolazione elettrica della prostata; è altrettanto evidente che gli esseri fatti nascere in questo modo non soltanto vengono costretti ad una quasi completa immobilità, in maniera che la massima percentuale possibile del nutrimento che assumono si converta in un aumento di massa corporea, ma vengono anche uccisi non appena hanno raggiunto un peso ottimale per il consumo, in genere all'inizio dell'adolescenza. Quando BUTLER 1990, a proposito della "violence of gender norms" scrive "[i]t was difficult to bring this violence into view precisely because gender was so taken for granted at the same time that it was violently policed. It was assumed either to be a natural manifestation of sex or a cultural constant that no human agency could hope to revise. I also came to understand something of the violence of the foreclosed life, the one that does not get named as 'living', the one whose incarceration implies a suspension of life, or a sustained death sentence" (BUTLER 1990, Preface 1999: xix-xx) è difficile evitare di pensare che l'oggetto più proprio e più centrale della sua analisi sia la violenza che definisce, costituisce e naturalizza la condizione animale attraverso l'imposizione totalitaria di una rete di performances così pervasiva e capillare da rendere per molti di noi impossibile immaginare un'alternativa.

stesso rapporto che hanno i cani e i gatti.<sup>16</sup> La normalizzazione del consumo di prodotti animali si fonda sulla prescrizione violentemente coercitiva di una serie di performances che limitano in maniera tendenziosa e fraudolenta la nostra consapevolezza e le nostre esperienze di vita e reprimono sistematicamente una serie di emozioni incondizionatamente positive: la compassione, l'empatia, il senso di protezione per i più deboli. Se tutti noi non fossimo stati vittime di questo lavaggio del cervello, la cui sistematicità non ha nulla da invidiare ai fondamentalismi più repressivi, uccidere senza alcuna necessità un essere innocente e indifeso per mangiarne il cadavere non ci sembrerebbe normale: ci farebbe orrore. E, nel momento in cui riconosciamo in quella che consideriamo la nostra 'libera scelta personale' di mangiare carne 'semplicemente perché ci piace' l'azione della catena di montaggio sociale che costituisce i soggetti con i loro gusti, le loro abitudini, le loro preferenze, i loro valori e le altre componenti della loro sacrosanta e intoccabile identità, stiamo compiendo un atto quintessenzialmente queer, stiamo impugnando un grimaldello capace di scardinare dalle fondamenta tutta la performance della normalità.

... in the midst of putative peace, you could, like me, be unfortunate enough to stumble on a silent war. The trouble is that once you see it, you can't unsee it. And once you've seen it, keeping quiet, saying nothing, becomes as political an act as speaking out. There's no innocence. Either way, you're accountable (ROY 2001: 6-7).

Carmen Dell'Aversano

carmen.dellaversano@unipi.it  
University of Pisa

## OPERE CITATE

ACIMAN A., 1994, *Out of Egypt. A Memoir*, Farrar, Straus & Giroux, New York NY.

ADORNO Th.W., FRENKEL-BRUNSWIK E., LEVINSON D., *et al.*, 1950, *The Authoritarian Personality*, Harper & Brothers, New York NY.

ARENDT H., 1951, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Company, New York NY.

<sup>16</sup> Come dimostrano innumerevoli casi di tutto il mondo, ormai da parecchi anni scrupolosamente documentati su video, di animali salvati dal macello ed entrati a far parte di famiglie umane; tra i più celebri quello della scrofa Esther, a cui è dedicato, tra le altre cose, il sito <https://www.estherthewonderpig.com/>

- ASCHHEIM S.E., 1982, *Brothers and Strangers*, University of Wisconsin Press, Madison WI.
- BERNINI L., 2017, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano-Udine.
- BUTLER J., 1990, *Gender Trouble*, Routledge, New York and London; seconda edizione con nuova "Preface", 1999.
- BUTLER J., 1993, *Bodies that Matter*, New York, Routledge.
- DELL'AVERSANO C., 2010, "The love whose name cannot be spoken: queering the human-animal bond", in *Journal for Critical Animal Studies*, 8, 1-2: 72-125.
- DELL'AVERSANO C., 2018a, "A research programme for queer studies" in *Whatever. A Transdisciplinary Journal for Queer Theories and Studies*, 1: 35-73.
- DELL'AVERSANO C., 2018b, "Literary Theory and the Jewish Condition: Assimilation as a Hypertextual Practice", in *Quest* 14: 68-87.
- DEN OTTER R.C., 2015, *In Defense of Plural Marriage*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FOUCAULT M., 1976, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; trad. it. 1978, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- GIRARD R., 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Corti, Paris.
- GOFFMAN E., 1963, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ.
- LAING R.D., 1961, *Self and Others*, Tavistock Publications, London.
- MILGRAM S., 1974 [1969], *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper and Row, New York NY.
- NIETZSCHE F., 1870-1873, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, trad. it. di G. Colli, 2005, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Adelphi, Milano.
- ROY A., 2001, *Power Politics*, South End Press, Cambridge MA.
- SACKS H., 1984, "On doing 'being ordinary'", in J. Maxwell Atkinson and J. Heritage, eds., *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge MA-Maison des sciences de l'homme, Paris.
- SEDGWICK E. KOSOFKY, 1990, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- TAYLOR D., 2016, "Humans have changed industrial turkeys so much they can't even mate without our help", *The Washington Post*, November, 22, [https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2016/11/22/humans-have-changed-industrial-turkeys-so-much-they-cant-even-mate-without-our-help/?utm\\_term=.fbo724efb52e](https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2016/11/22/humans-have-changed-industrial-turkeys-so-much-they-cant-even-mate-without-our-help/?utm_term=.fbo724efb52e) (ultimo accesso: 1 maggio 2019).
- ZIMBARDO Ph., 2007, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Random House, New York NY.