

# ‘INDIFFERENTI’ A CHI?

Le teorie queer e il pensiero della differenza sessuale

Lorenzo Bernini

Non posso che cominciare con il ringraziare Ilaria Durigon e Laura Capuzzo per avermi nuovamente invitato in un luogo tanto accogliente e ospitale quanto è Lìbrati. Anche se mi hanno invitato in una posizione piuttosto scomoda – se possibile ancora più scomoda dell’ultima volta. Come già è stato detto, questa è infatti la seconda puntata di un dibattito iniziato circa un anno fa, dedicato al confronto tra le teorie queer e il pensiero della differenza sessuale. Allora come ora, la questione, evidentemente, è di quelle complesse. Nella prima puntata mi muovevo almeno su un terreno a me congeniale: Ilaria e Laura ci avevano invitato a discutere a partire da un articolo di Judith Butler del 2001, intitolato *Fine della differenza sessuale?* – e Butler è un’autrice che ho a lungo frequentato. Oltre all’articolo di Butler, lo scorso anno presi in esame alcuni testi di Luisa Muraro e alcuni interventi pronunciati da altre pensatrici della differenza al grande seminario di Diotima, e mostrai come in questi interventi il pensiero di Butler e le teorie queer in generale venissero indicati con l’espressione “teoria del gender”, “teoria di genere” o al massimo “gender theory”, senza prendere a sufficienza le distanze dall’operazione mistificatoria del Vaticano e dei movimenti tradizionalisti. Il problema non si esaurisce naturalmente nei termini utilizzati, ma sta soprattutto nei contenuti di cui quei termini vengono riempiti.

Luisa Muraro ha scritto ad esempio che lo scopo di quella che chiama talvolta «teoria di genere» talaltra «gender theory dei cinque sessi» o semplicemente «gender theory», è «escludere la differenza sessuale dalle cose umane» per sostituirla con «un travestitismo generalizzato senza ricerca soggettiva di sé, disegnato dalle mode e funzionale ai rapporti di potere». Alessandra Allegrini ha sostenuto che la «teoria del gender» «collude» con le ultime tendenze della tecnoscienza, volte a produrre una vita che non si riproduce più, ma che «si rigenera». Chiara Zamboni che esiste una tendenza della «teoria del genere» volta alla «cancellazione dei generi», all’«azzeramento della differenza», alla produzione di un nuovo «neutro universale». Tutto ciò è perfettamente in linea con quanto sostenuto dal Vaticano e dai campioni dei movimenti anti-gender quali Massimo Gandolfini, Gianfranco Amato o Diego Fusaro: senza prendere realmente in

esame il pensiero di Butler e di altre autrici e altri autori queer che neppure vengono nominati, si attribuisce a una non ben precisata «teoria del gender» di voler cancellare la differenza sessuale con l'uso dell'educazione, delle tecniche di riproduzione assistita e della chirurgia, e di voler imporre a tutte e tutti un'identità transgender o neutra.

Di fronte a questa strana convergenza tra il cattolicesimo tradizionalista e alcune teoriche di Diotima, l'anno scorso ho insistito sul carattere mistificatorio della campagna anti-gender. Lo scontro tra le istanze dei movimenti LGBTQI e le posizioni della Chiesa è uno scontro reale, profondo e radicale che tutte e tutti qui consociamo. La Chiesa ha quindi tutte le ragioni per reagire, ma il punto è che il modo in cui ha reagito è intellettualmente disonesto: in parte fraintendendo e in parte falsificando ad arte le teorie queer, la campagna anti-gender ha infatti costruito lo spauracchio di una ideologia normativa propagandata da una potente «lobby omosessualista» che in realtà non esiste. Che all'esistenza di questo spauracchio credano acriticamente anche teoriche del pensiero della differenza, che non sappiano fare dei distinguo, che accomunino sotto la stessa etichetta di teoria del gender teorie e istanze assai differenti, è a mio avviso molto deludente.

Qualcosa che accomuna la teoria della performatività del genere di Butler a molte altre teorie queer, ben inteso, c'è: ma non è il voler escludere la differenza sessuale dalla cose umane (Muraro) o dalla riproduzione della vita (Allegrini); non è il voler cancellare i generi (Zamboni), né il voler costringere tutte e tutti a un travestitismo generalizzato (Muraro) o a una identità neutra (Zamboni). Ciò che accomuna le teorie queer è piuttosto la *critica* radicale all'ordine eteropatriarcale: una critica delle norme che vengono imposte a corpi e soggettività quando vengono cristallizzati in identità prestabilite e obbligatorie. Questa critica è evidentemente assai differente dall'imposizione di nuove identità e nuovi generi a tutte e tutti. I teorici e le teoriche queer non mirano affatto a imporre un'identità neutra universale o un travestitismo generalizzato – al contrario criticano l'imposizione di identità maschili e femminili cisgender ed eterosessuali. Invitano cioè a comprendere quanto *già* tutti e tutte, comprese le lesbiche e i gay, comprese le persone bisessuali, transgender e intersessuali – siamo travestiti di abiti cisgender ed eterosessuali che altri hanno scelto per noi. Il travestitismo generalizzato senza ricerca soggettiva di sé di cui parla Muraro, insomma, c'è di già. Ciò a cui il pensiero queer invita è a rendere il più possibile libera la ricerca soggettiva di sé senza accontentarsi di vecchie ricette e senza fornirne di nuove.

Un esempio chiaro è l'intersesso, di cui anche Butler parla in *Undoing Gender*.

Dagli anni cinquanta del Novecento i neonati intersessuali subiscono interventi di mutilazione genitale per rendere i loro corpi atti al coito eterosessuale. Clitoridi “troppo lunghe” vengono amputate, vagine “poco profonde” vengono approfondite in bambine appena nate perché possano accogliere un pene nella penetrazione, e poi vengono somministrate terapie ormonali su bambini e adolescenti ignari. Di fronte a questo, che posizione assumono le teorie queer e i movimenti intersex? Che cosa dicono a proposito, non soltanto Judith Butler, ma anche Suzanne Kessler e Anne Fausto-Sterling? Questa autrici non incoraggiano certo questi interventi né prescrivono che altri interventi dovrebbero essere praticati su tutti i corpi per renderli neutri o interscambiabili! Al contrario, denunciano come intollerabile questa violenza chirurgica e medica, al fine di rendere più libera la ricerca delle persone intersex di una soggettività che sentano propria: maschile, femminile, transgender, genderfluid, intersex o altro... Nessun teorico o teorica queer ha mai prescritto quale di queste identità dovrebbe acquisire una persona intersex. E ciò che vale per le persone intersex vale anche per le persone non intersex: per le persone cisgender come per quelle transgender. Le teorie queer criticano i protocolli standard per il cambio di genere, criticano l'obbligo della chirurgia, invitano uomini e donne transgender a una libera ricerca della propria soggettività che non sia determinata dalle leggi dello stato o dai protocolli medici. Ancor prima di Susan Stryker, già negli anni novanta Sandy Stones e Leslie Feinber invitavano le persone transgender a sfidare i saperi specialistici, la psichiatria, l'endocrinologia e la chirurgia, a trovare il proprio modo di essere transgender o «post-transessuali». Lo scopo dei transgender studies e delle teorie queer non affatto è cancellare per le persone transgender e cisgender la possibilità di dirsi donna, uomo, transgender, lesbica, gay etc., né è svincolare queste definizioni di sé dalla consapevolezza della fisiologia del proprio corpo. È al contrario invitare alla consapevolezza di quanto ognuno di questi termini sia predeterminato da un ordine normativo eterosessuale, di quanto la percezione della nostra identità e dei nostri desideri, quanto la nostra stessa decifrazione dei nostri corpi non siano alieni dall'azione del potere. Da questa consapevolezza si apre il lavoro della libertà verso un futuro che, come afferma Butler nel suo saggio *Fine della differenza sessuale?*, resta aperto.

Questo è, grossomodo, ciò che ho cercato di spiegare la volta scorsa: e non è stato facile, non è stato comodo, farlo di fronte a un pubblico che per la maggior parte era simpatetico verso il pensiero della differenza sessuale e di fronte a Chiara Zamboni e Stefania Ferrando che assieme a me e Federico Zappino erano relatrici dell'incontro. Come ho detto all'inizio, se possibile la posizione che sono stato invitato ad assumere oggi

la avverto come ancora più scomoda: il testo a partire dal quale siamo stati invitati a discutere non è infatti più un articolo di Butler o di qualche altra autrice queer che ben conosco, ma il saggio intenso e denso di Diana Sartori *Noi che non siamo indifferenti*: un saggio che nell'impostazione, nello stile, nel lessico, per le interlocutrici a cui per lo più si rivolge, si muove nell'orbita pensiero della differenza sessuale. Mi sembra che giustamente, per pareggiare i conti, Ilaria e Laura abbiano cambiato terreno di gioco. E se nella prima puntata il terreno mi era più congeniale, questa volta mi è più scomodo. Se dichiaro il mio disagio, è perché sono consapevole che per comprendere appieno il testo di Diana mi mancano alcuni elementi di contesto. Sono contento che Diana sia presente, così se ho frainteso qualcosa potrà correggermi.

Se ho ben capito, Diana sostiene che lo scopo del pensiero della differenza sessuale non è di congelare la differenza sessuale in una definizione, ma di interrogarla continuamente, di fare leva su di essa per aprire spazi di libertà femminile. A questo senso libero della differenza sessuale, nel saggio vengono contrapposti due atteggiamenti. Il primo è quello della differenza non libera, naturalizzata, cristallizzata, che viene prescritta dalle norme patriarcali per fissare e perpetuare la subordinazione delle donne agli uomini. Il secondo atteggiamento è la tendenza all'indifferenza che nonostante le apparenze è in realtà complice della differenza non libera: nelle società patriarcali pensare il soggetto come neutro universale significava infatti nascondere sotto una falsa neutralità il fatto che il soggetto universale e quindi egemone era in realtà l'uomo.

Diana utilizza questa griglia interpretativa per leggere – nel contesto di quella che definisce come la fine del patriarcato – il conflitto tra movimenti no-gender e pensiero tradizionalista da un lato e movimenti LGBTQI e teorie queer dall'altro come un conflitto che di fatto esclude il senso libero della differenza. La Chiesa difenderebbe infatti la differenza sessuale in una versione non libera, mentre quella che Diana chiama «gender theory» o anche soltanto «gender» a suo avviso «si fa erede della tradizione dell'eguaglianza, della neutralità e dell'indifferenza sessuale». Diana esclude quindi la possibilità di un'alleanza tra il pensiero della differenza e la Chiesa, e riconosce che ciò il Vaticano dipinge come teoria del gender non corrisponde alla realtà delle teorie queer. Spende qualche parola di apprezzamento per Butler e per la prima de Lauretis, afferma che il concetto di genere ha assunto una valenza più interessante e più radicale quando è stato sviluppato da teorici e dalle teoriche LGBTQI piuttosto che da teoriche femministe. Ma poi passa all'attacco di una generica «gender theory» priva di autore, che sarebbe diventata mainstream nel femminismo, tesa appunto all'indifferenza e alla neutralità.

Rispetto a questa gender theory, il giudizio di Diana mi sembra del tutto simile a quello di Muraro, Allegretti o Zamboni che ho prima riportato. «L'uguaglianza – afferma – sta alla nascita del capitalismo patriarcale come l'indifferenza del gender alle attuali trasformazioni del capitalismo postpatriarcale in crisi». Il problema è che non ci spiega affatto questa equazione, ma si limita ad affermarla. E che non si perita neppure di informarci di chi siano le autrici e gli autori a cui sta facendo riferimento quando utilizza il termine «gender». In assenza di precisazioni, la mia impressione è – ahimé – che si tratti dello spauracchio fabbricato ad arte dal Vaticano, di quella stessa caricatura di cui pure Diana all'inizio dell'articolo aveva invitato a diffidare.

Una critica che mi sento di rivolgere a Diana come alle altre pensatrici della differenza che ho sentito parlare di teorie queer – chiamandole a volte “teorie queer” e a volte “gender theory” – è che non si confrontano con esse con la dovuta serietà. L'unico nome che ricorre è quello di Butler. Nulla mai viene scritto o detto sul dibattito queer contemporaneo, sulla ripresa del pensiero marxista e post-marxista nelle teorie queer per criticare il neoliberismo, sulla critica queer alla politica identitaria dei movimenti lesbici e gay mainstream, sulla critica queer a una politica LGBT che si esaurisca nella rivendicazione giuridica dei matrimoni e della genitorialità, sulla critica queer intersezionale che contesta il privilegio degli uomini gay bianchi e benestanti nei movimenti LGBT. Penso ad esempio a quanto Michael Warner scrive sui matrimoni gay, Lisa Duggan sull'omonormatività, Jasbir Puar sull'omonazionalismo, Joseph Massad sull'imperialismo gay, e ancora penso alla critica di Leo Bersani e Lee Edelman alla desessualizzazione del sesso di cui può diventare vettore il concetto di genere, alla critica di Sarah Hamed ai parametri neoliberisti della felicità, e di Paul Preciado a quello che chiama il regime farmacopornografico, all'insistenza di Jack Halberstam, oltre che di Bersani ed Edelman, sulla negatività e il fallimento delle esistenze queer. Poche e pochi di questi autori sono stati tradotti in Italiano, mi rendo conto. Ma neppure mai un cenno viene fatto ai testi scritti e curati in Italia da Liana Borghi, Marco Pustianaz, Elisa Arfini, Cristian Loiacono, Federico Zappino, e – scusate – anche da me! Anche in Italia esiste un dibattito queer vivace, in cui si contrappongono posizioni diverse e non un'unica teoria queer! Se aveste voglia di leggerci, cara Diana, forse lo scoprireste. Se non avete voglia di leggerci, va bene, ma allora non criticate una generica teoria del gender o teoria queer che non conoscete! Se avete letto solo Butler, allora eventualmente criticate Butler. Il punto è che quando la leggete (persino quando la legge Muraro!) finite per comprendere la differenza tra il suo pensiero e la caricatura che ne viene data. E non leggendo e non citando altri autori e

autrici queer, anziché contrapporvi alle teorie queer finite per contrapporvi al costrutto mistificatorio del Vaticano, alleandovi quindi con il Vaticano anche quando non volete farlo.

Vediamo dunque che cosa Diana dice delle teorie queer: innanzitutto, riconosce in esse delle alleate del pensiero della differenza, ricordando che «il regime dell'eterosessualità normativa è sempre stato un bersaglio femminista» e che «il filo del femminismo è la libertà del desiderio femminile, non dove e come questo si dirige». Fin qui nulla da dire: basti pensare non solo ad Adrienne Rich e Monique Wittig, ma anche a Carla Lonzi. Poi Diana riconosce alle teorie queer degli inizi il merito di aver rimesso al centro della riflessione la sessualità, mentre critica le teorie queer contemporanee che avrebbero perso questo focus. Le teorie queer contemporanee sarebbero colpevoli, in particolare, della «sottovalutazione della negatività, del trauma e dell'azzardo dell'incontro con la differenza dell'altro o dell'altra verso fantasie pacificatorie e confermative», e al tempo stesso de «il ritorno di un erotismo che sull'altro è mosso più dalle dinamiche dell'identificazione e all'eccitazione del dominio piuttosto che dalla relazione». A questa critica vorrei rispondere invitandovi a leggere due importanti filoni della ricerca queer contemporanea, che di solito vengono indicati il primo come «teorie queer antisociali» perché insiste sul carattere traumatico e negativo del sessuale (sul sessuale in quanto forza che fa esplodere l'integrità del soggetto), e il secondo come «teorie queer affettive» perché al contrario insiste sul carattere affettivo e relazionale della sessualità e dell'esistenza dei soggetti queer. Leggete ad esempio quanto Hocquenghem e Bersani hanno scritto sul sesso anale tra maschi, quanto Anne Czevecovich ha scritto sulla sesso tra donne butch e femme, quanto Lynne Huffer ha scritto sulla vagina e le labbra richiamandosi a Lonzi e Irigaray. Vi assicuro che queste autrici e questi autori non hanno dimenticato il sesso per riflettere sull'identità! Non posso naturalmente soffermarmi su ognuno/a di loro, ci tengo però a farvi presente che questi testi non hanno un taglio semplicemente teorico, universale o indifferente, ma al contrario accompagnano la teoria all'analisi letteraria, alla critica cinematografica, all'analisi di eventi dell'attualità, talvolta al racconto autobiografico e al diario, proprio per sostanziare le affermazioni teoriche con richiami a emozioni vissute da singole soggettività, a sensazioni provate da singoli corpi.

Di tutta questa produzione, Diana non fa menzione. A proposito della presenza del sesso nelle teorie queer contemporanee nomina soltanto *Terrorismo anale*, la breve prefazione che Paul Preciado ha scritto per l'edizione spagnola di *Le Désir homosexuel* di Hocquenghem, e ne fa un esempio di teoria dell'indifferenziato. Vi leggo che cosa scrive: «finalmente un organo sessuale politicamente corretto con l'eguaglianza moderna,

perfettamente equamente fungibile e scambiabile come moneta universale. Il culo, vero protagonista dell'immaginario sessuale capitalista mediatico. Postpatriarcale, se mai lo è, o piuttosto il venire alla luce aperta del nucleo patriarcale omosessuale maschile di una sessualità tutta pensata nella logica primata del maschio alfa dominante su maschi e femmine della specie». Questo è un'altro dei passaggi del testo di Diana in cui un'affermazione perentoria non viene a sufficienza motivata, ed è uno dei passaggi che capisco meno. Commentando il libro di Hocquenghem, Preciado insiste sull'ano come organo sessuale tabooizzato, sulla possibilità di liberarlo per sfidare il regime dell'eterosessualità obbligatoria che prescrive il coito eterosessuale pene-vagina come unica pratica legittima che definisce il maschile e il femminile. In che cosa questo sarebbe complice del capitalismo contemporaneo? Se prima di emettere giudizi su Preciado Diana avesse letto altri suoi due libri, *Testo Tossico* o *Pornotopia*, che in italiano sono stati tradotti, saprebbe che Preciado opera al contrario una critica dell'incitazione al godimento sessuale e della messa a profitto del godimento sessuale in quello che chiama regime farmacopornografico, e che denuncia continuamente il fatto che questo regime si radica nel neoliberismo. E saprebbe anche che Preciado non prescrive un uso universale dell'ano, come non prescrive un uso universale del testosterone. All'inizio di *Terrore anale* Preciado racconta l'esperienza di Hocquenghem nella Parigi degli anni settanta, ancorando ciò che scrive a una vita vissuta. Poi in *Testo Tossico*, Preciado fa della sua esperienza una cartina tornasole per sviluppare una consapevolezza critica del regime farmacopornografico contemporaneo: parla delle sue sperimentazioni con il testosterone, del suo piacere anale, delle sue relazioni con le donne e con il suo cane, del suo lutto per la morte del suo amico sieropositivo, sadomasochista e barebacker Guillaume Dustan. Parla, insomma, a partire da sé. Ben poco, in quel libro così radicato nell'esperienza, è legato a una logica dell'indifferenza, dell'eguaglianza, dell'universalità. Ben poco è conciliante con il capitalismo contemporaneo.

Un'altra critica che Diana rivolge alle teorie queer è che «il pensiero queer si sviluppa da quello gender e ne mutua l'impianto "costruzionista" [...] che punta all'indifferenza sessuale forzandone addirittura un certo tratto di onnipotenza rispetto al corpo». Cito ancora: «In una sorta di furia di onnipotenza del senso pare che tutto sia denaturalizzato, costruito, dipenda da noi, sia tutto cultura, tutto prodotto discorsivo che possiamo scegliere e cambiare: stranamente l'unica cosa che viene naturalizzata e pare in assoluto non dipendere da noi è il capitalismo, la ferrea eterna legge del mercato. Questo non pare più dipendere da noi». Anche a questo proposito Diana spiega che all'inizio

riconosceva una affinità con il pensiero queer per ciò che concerne «la volontà di disidentificarsi dalle posizioni obbligate in forza della differenza sessuale», ma che poi «negli sviluppi odierni» delle teorie queer ha «iniziato a rilevare dei tratti meno condivisibili». Ma purtroppo, di nuovo, non ci è dato sapere quale sia l'inizio a cui Diana fa riferimento, né quali siano gli sviluppi odierni delle teorie queer che l'hanno delusa. A me sembra che molti degli autori e delle autrici che ho prima nominato, Preciado, Bersani, Czvecovich, Huffer, Stryker, e potrei anche aggiungere Lee Edelman o Raul Rao, negli ultimi anni abbiano riaperto una discussione sul corpo, sul sesso e sulla materialità dell'esperienza, e che loro stessi e molti altri, come Duggan, Puar, Massad, Halberstam, e potrei aggiungere James Penney e Jose Esteban Munoz, hanno operato una critica di taglio intersezionale non soltanto del neoliberismo, ma anche del razzismo delle società a capitalismo avanzato. Nessuno, neanche Butler, ha teorizzato l'onnipotenza del linguaggio sul corpo. Forse la prima edizione di *Gender Trouble* (1990) poteva dare quell'impressione, ma nei suoi libri successivi, come anche Diana riconosce, Butler ha precisato meglio che la sua intenzione è criticare la presa normativa di quella che chiama «matrice eterosessuale» sui corpi, mettere in luce come la materialità dei corpi divenga leggibile solo attraverso un linguaggio che è intriso di norme: non certo negare la materialità del corpo o dichiararne l'indifferenza.

Ma allora, con chi ce l'ha Diana? Secondo me, alcune delle sue critiche di complicità verso un pensiero indifferente potrebbero forse essere rivolte a Mario Mieli o a Monique Wittig, che prescrivevano l'uno la liberazione di un desiderio polimorfo perverso e l'altra l'estinzione delle categorie di uomo e di donna intese come due classi. Il costruttivismo queer che a Diana tanto dispiace, nasce però con Foucault, come critica alla lettura semplicistica del rapporto tra potere e sessualità che si ritrova nel freudomarxismo a cui Mieli si rifà. Ed è proprio da Foucault che Butler attinge nella sua critica a Wittig. Questa storia non sembra però interessare a Diana quando salva un pensiero queer delle origini contro un pensiero queer contemporaneo. Con chi ce l'ha allora? Il mio timore è che ce l'abbia anche lei con quella caricatura delle teorie queer costruita dal Vaticano che è la teoria del gender.

La mia impressione è inoltre che Diana, come il Vaticano, ce l'abbia in realtà con le conquiste giuridiche dei movimenti LGBTI, e in generale con i movimenti LGBTI che confonde con la teoria del gender. Come già Butler affermava in *Fine della differenza sessuale?*, la campagna anti-gender è in realtà una campagna contro l'omosessualità, contro la bisessualità, contro il transgenderismo, contro l'intersessualità. Diana a un certo



punto scrive che negli «sviluppi delle teorie queer e soprattutto» delle «cosiddette GLBTQ» rileva «una tendenza alla proliferazione di soggettivazioni sempre più parcellizzate e identitarie (l'acronimo stesso lo segnala)». Non ho alcuna idea, perché lei non lo dice, di quali autori e autrici classifica come «teorie GLBTQ»: a mio avviso la critica di Diana si rivolge in realtà ai movimenti GLBTQ, senza capire che con questo acronimo tali movimenti hanno scelto di nominare una pluralità di posizioni affinché al loro interno la sola identità degli uomini gay non egemonizzasse le altre. E ancora, a mio avviso la critica di Diana si rivolge a una politica identitaria, che da lungo tempo e sempre più spesso le stesse teorie queer contestano. Quella di Diana mi sembra insomma una critica molto generica, e molto confusa, che tuttavia degli obiettivi precisi li ha.

Dove il testo di Diana è più chiaro è infatti nella critica ai matrimoni tra persone dello stesso sesso, alla genitorialità gay e in generale alla condizione transgender. Diana dichiara di diffidare in generale dell'«istituto del matrimonio», e in particolare associa la conquista dei matrimoni tra persone dello stesso sesso a una logica dell'indifferenziato. Contesta poi non soltanto la pratica della maternità surrogata, ma anche la concessione dell'adozione alle coppie di uomini gay, affermando che l'adozione «va benissimo se è fra due donne, e anche per una donna sola, mentre il caso di una coppia di uomini o di un uomo solo la turba». Non ho tempo qui di approfondire la questione. Mi limito a ricordare nuovamente che fin dagli anni novanta i teorici e le teoriche queer, pur senza contestare le richieste giuridiche dei movimenti lesbici e gay, hanno messo in guardia contro il rischio di normalizzazione e omologazione insito nella richiesta dei diritti matrimoniali: si pensi a Warner e Bersani. E poi si pensi a Duggan e Puar che in anni più recenti hanno criticato la perdita del potenziale critico dei movimenti lesbici e gay dopo la loro inclusione nella nazione, attraverso i concetti di omonormatività e di omonazionalismo. Assimilare le teorie queer alle rivendicazioni dei movimenti lesbici e gay mainstream è quindi assai forviante.

La parte meno condivisibile del testo di Diana è comunque quella in cui rivolge parole che suonano sprezzanti non a delle teorie, ma a delle persone in carne ed ossa: le persone transgender. Con molta leggerezza, Diana afferma che la sola «possibilità di modificare la condizione della differenza sessuale natale» rende la differenza sessuale «non più una condizione, ma una variabile corporea disponibile», mera materia. Mi chiedo dove finisca, in questo richiamo alla differenza sessuale natale intesa come differenza destinale tra corpi maschili e femminili, il senso libero della differenza sessuale. Non solo nell'articolo di Diana manca qualsiasi riferimento alla critica della normalizzazione dei corpi transgender operata da autrici e autori transgender come Stone, Feinberg, Stryker o

anche Porpora Marcasciano, non solo manca qualsiasi riferimento alle rivendicazioni decennali dei movimenti transgender, di poter cambiare sesso anagrafico senza dover ricorrere alla chirurgia o a terapie obbligatorie. In questa parte del testo di Diana c'è l'atteggiamento di chi si permette di ergersi a giudice di una condizione di cui evidentemente conosce poco, c'è l'assunzione di un punto di vista normativo sull'esperienza di altri che secondo lei «negano il proprio corpo». In realtà non lo negano, Diana. Alcuni/e di loro, attraverso un percorso assai sofferto, che richiede una lunga ricerca personale e molta consapevolezza, giungono semmai a modificarne alcune parti perché siano adeguate al proprio senso di sé.

La critica alla condizione transgender, assieme alla critica ai matrimoni gay e alle adozioni credo siano i veri obiettivi del testo di Diana. Se non ha sentito il bisogno di informarsi sui dibattiti dell'ultimo quarto di secolo per muovere la sua critica alle teorie queer/teoria del gender, credo sia perché in fondo ciò che sta al cuore di questo articolo è la difesa di un modello genitoriale tradizionale, in cui solo le donne sono in grado di essere buone genitrici. E, inoltre, la difesa di soggettività sessuali tradizionali, maschili e femminili, il cui desiderio può variare, ma non l'identificazione di genere. A me sembra che su questi temi il suo pensiero sia più vicino a quello della Chiesa di quanto Diana non voglia, non tanto nei contenuti, ma nell'atteggiamento: un atteggiamento di chiusura, che prescrive limiti precisi alla libertà dei soggetti, in cui il senso della differenza sessuale cessa di essere libero.