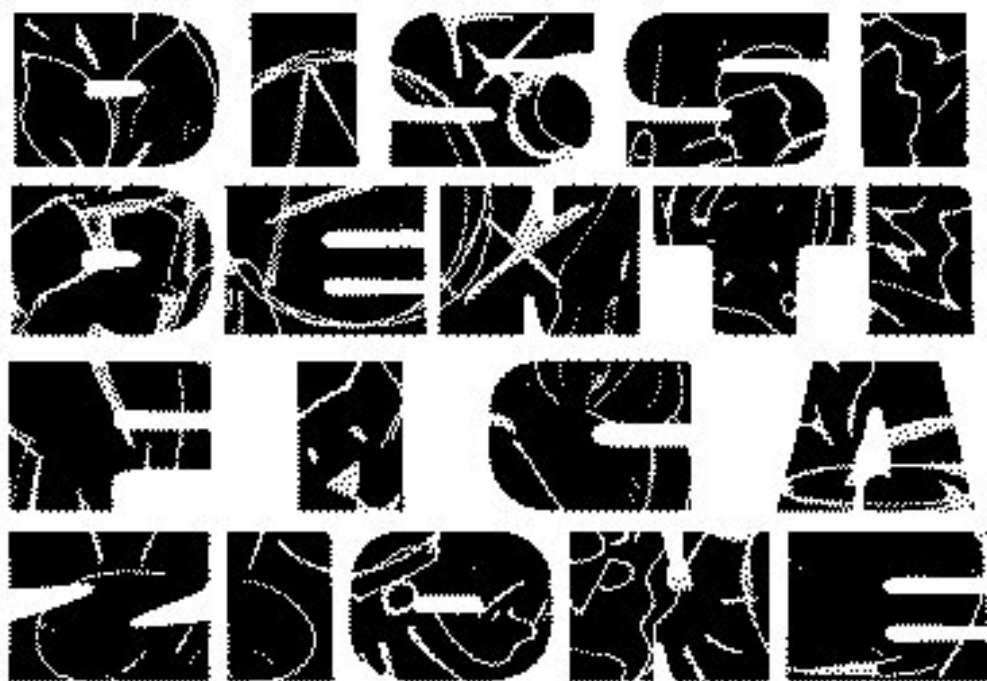




Un'immodesta proposta queer

giardino punk

Dissidentificazione

[dis.si.den.ti.fi.kat'tsjo:ne]

Gesto politico che consiste nel rigettare il ruolo ricoperto.

Es. «la nostra rivoluzione è la d. universale»

Indice:

Queer.....	3
Da dove parliamo.....	3
Una definizione qualsiasi.....	4
La realtà del genere e oltre.....	5
Resistere serve a tutto.....	7
Dissidentificazione.....	9
Due scene.....	9
Uscire dai ruoli.....	13
Una tradizione di lotte di dissidentificazione.....	17
Dissidentificare, qui e ora.....	21
Una propaganda del fatto queer.....	27
Per una rivoluzione sentimentale.....	30
Autoconsapevolezza emotiva.....	31

Per essere chiar3 fin da subito: ***dissidentificazione* è un'immodesta proposta per tradurre in italiano il termine *queer*.**

Una traduzione che non è mai solo una traduzione, ma porta con sé delle connotazioni sue specifiche, capaci di suggerirci direzioni politiche nuove o poco frequentate. Da qui nasce il desiderio di mettere insieme una serie di testi per ragionare sul concetto di *dissidentificazione* e sullo scarto che inevitabilmente lo separa da *queer*.

Gli articoli che seguono sono scritti da persone diverse e in momenti diversi; la nostra speranza è che siano il più possibile, se non condivisibili, perlomeno accessibili. Questi testi nascono intorno al giardino punk, uno spazio critico digitale che gestiamo con affetto militante.

I testi contenuti in questa zine, come quelli sul sito, sono distribuiti con licenza CC BY-NC-SA 4.0. Questo significa che puoi copiarli, riprodurli e modificarli, in parte o integralmente, purché menzioni la pubblicazione originale (giardino punk - www.giardino-punk.it), che non li utilizzi per scopi commerciali, e che li distribuischi con la stessa licenza, senza ulteriori restrizioni legali o tecniche (ad esempio DRM).



Per quanto riguarda la parola dissidentificazione, fanne ciò che vuoi.

Per proporre mondi e partecipare al giardinaggio visita www.giardino-punk.it



Queer

Stefano Zuliani

Da dove parliamo

Cos'è il queer? Questo breve testo indica una risposta *non esaustiva* a questa domanda. Ne dà una definizione parziale, arbitraria e che non tiene conto del suo sviluppo storico. Scatta un'istantanea del significato che il queer può assumere in un certo contesto, il contesto in cui l3 mi3 compagn3 e io ci troviamo a militare.

Non sono arrivata al queer da studi accademici, ma dai gruppi LGB prima, e LGBTIA+ dopo. Buona parte dell3 attivist3 ha tutt'ora le idee confuse sul concetto di queer e, sebbene negli ultimi 4-5 anni si siano aperti importanti spazi di confronto, non tutte le realtà politiche riescono ancora a includere le istanze trans*, intersex e aspec (a essere onest3, facciamo ancora un po' fatica con le bisessualità). Insomma, arrivo a parlare di queer partendo dal dialogo con persone ed esperienze incarnate che spesso non hanno un'idea chiara di cosa loro stessi intendono per queer. Di pari passo con questi confronti c'è inevitabilmente una ricerca su me stessa — una ricerca che all'inizio ho percepito come identitaria, ma poi ha preso direzioni che vanno il più lontano possibile dall'idea di identità.

La teoria arriva dopo l'esperienza¹, per questo il mio punto di vista sul queer è situato e sempre ricusabile. Sono sicura che potresti non dividerlo, e potresti avere ragione.

¹ In questo passaggio consiglio il libro *Teorie queer. Un'introduzione* di Lorenzo Bernini (Mimesis, 2017)

Una definizione qualsiasi

Il queer per me è uno spazio d'interpretazione e azione che nega la realtà del genere come categoria normativa e *descrittiva* delle persone e delle azioni.

Sembra semplice: prendi il mondo e togli il genere. Ma non è proprio così.

Spesso sento dire che queer è un'etichetta che "riassumerebbe" le soggettività LGBTIA+. Al contrario, il queer, rifiutando il genere, nega in potenza le stesse categorie di eterosessualità e omosessualità, così come la *transness* intesa come passaggio da un genere all'altro del binarismo. Non solo non "accoglie" le istanze LGBTIA+ tradizionali, ma le sottopone a una critica radicale, sia nelle premesse che nelle pratiche. È contro la definizione di "identità sessuale", cioè la sessualità come dispositivo di identità, e per questo è contro le politiche affermative che hanno guidato la storia del movimento omosessuale.²

Il queer non mira all'inclusione delle devianze in una norma sociale più "inclusiva", ma a mettere in luce la violenza che la norma produce in tutti i campi del vivere sociale. Norma che è tutto l'insieme degli standard, e delle pratiche utilizzate per imporli, cui vengono sottoposti i nostri corpi e comportamenti attribuendo potere a chi risponde a quegli standard a discapito di chi è deviante. Il queer è quindi un approccio sovversivo, e ritengo che quella definizione di queer come "termine ombrello" venga sicuramente da una scarsa comprensione del punto politico, ma anche da un tentativo collettivo di "addomesticarlo".



² Alcuni esempi di critica a queste politiche in *Queer e Anarchia* a cura di C.B. Daring, J. Rouge, Deric Shannon e Abbey Volcano (Quaderni di parola, 2024). La versione inglese *Queering Anarchism. Addressing and Undressing Power and Desire* è distribuita in open access su The Anarchist Library.

La realtà del genere e oltre

Ovviamente il genere è una categoria agente del nostro mondo sociale (e di conseguenza materiale). Vale a dire, i comportamenti e le aspettative genderizzate esistono, la violenza di genere esiste, i bagni divisi per genere esistono, il separatismo come spazio di co-creazione politica esiste ed è fondamentale.

Il queer può essere esercitato solo da una posizione separata e conflittuale, è uno spazio marginale di contro-pratica e contro-sapere, a cui si dovrebbe accedere con coscienza del privilegio e responsabilità. Come tutti gli approcci prefigurativi e anarchici che puntano alla creazione di alternative concrete da sperimentare collettivamente qui-e-ora, tra le maglie del sistema, anche il queer deve rimanere consapevole del fatto che la libertà non è libertà se non lo è per tutt³.

Tornando alla definizione che proponevo: quello “spazio d’interpretazione e azione che nega la realtà del genere come categoria normativa” non ha molto di diverso dai femminismi. Potrei superficialmente dire che i femminismi rispondono al problema delle ingiustizie di genere con la lotta contro le ingiustizie; il queer risponde con la lotta contro il genere.³

Va da sé che la negazione dell’identità sessuale apre la strada alla negazione della famiglia, della proprietà e della razza, delle opposizioni pubblico/privato, cultura/natura, linguaggio/percezione, individuo/società, umano/non-umano e delle relative norme. Si può quindi fare un passo ulteriore, verso una definizione più estesa di queer. Il genere non è che una delle tante matrici di ingiustizia e sfruttamento della società in cui viviamo. Confini di classe, etnia, età, abilità, specie, confini nazionali e proprietà... Rispetto a queste categorie e alle separazioni che

³ Incluso qualsiasi tentativo di riconoscimento di un “terzo genere” non binario, capace a sua volta di trasformarsi in un dispositivo identitario individuale e un’ulteriore barriera al politico.

producono, il queer è un approccio che nega la funzione di queste appartenenze di prescrivere e descrivere una persona.

Quando ogni categoria identitaria, non solo quelle di genere, è da ricusare, arriviamo a negare l'identità in toto, innanzitutto nel suo significato matematico ridotto a $1=1$, cioè il postulato della corrispondenza perfetta di ogni essere (umano) a sé stesso — ragione per cui a “soggettività” preferisco sostituire il termine “persona”, che con il suo rimando all'idea delle “maschere pirandelliane” mette in luce tutta l'instabilità dell'essere uno. L'io esiste come il movimento della superficie dell'acqua quando lanci una pietra in uno stagno.

Non essere perfettamente l'uno o l'altro, dove l'uno e l'altro portano con sé potenziali rapporti di potere e significati politici pre-determinati, è la principale esperienza queer. La lezione che porta con sé è che eccedere le categorie identitarie non è un fatto incidentale, è sistematico al loro uso.

C'è un passaggio dell'Introduzione a *Un appartamento su Urano* di Paul B. Preciado che rileggo spesso:

In ogni parola di Ulrichs che parla ai giuristi di Monaco da Urano, si sente la violenza prodotta dall'epistemologia binaria dell'Occidente. L'Universo intero tagliato in due e solo in due. In questo sistema di conoscenza tutto ha un dritto e un rovescio. Siamo l'umano o l'animale. L'uomo o la donna. Il vivo o il morto. Siamo il colonizzatore o il colonizzato. L'organismo o la macchina. Siamo stati divisi per norma. Tagliati in due. E poi costretti a scegliere una delle nostre parti. Quello che denominiamo soggettività non è altro che la cicatrice lasciata dal taglio della molteplicità che saremmo potuti essere. Su questa cicatrice si attesta la proprietà, si fonda la famiglia e si lega l'eredità. Su questa cicatrice si scrive il nome si afferma l'identità sessuale.

Resistere serve a tutto

Queer è un verbo, non un aggettivo; un movimento che abbiamo proposto di tradurre in italiano con la parola *dissidentificazione*. Con una specie di sineddoche, chiamo “queer” ogni gesto che va nella direzione di abbattere le categorie che sono alla base materiale o linguistica delle forme di oppressione che vedo presenti nel mio mondo.

Se da un lato fa parte del linguaggio e del *logos* l'atto di dividere e differenziale l'una cosa dall'altra mediante nomi diversi e in certa misura oppositivi, separare i concetti per renderli pensabili, credo sinceramente che l'istituzionalizzazione dei rapporti di potere in strutture di dominazione possa essere oggetto di vigilanza collettiva⁴.

Gesti come sottrarsi, ribellarsi, praticare l'hacking, il distanziamento, esercitare la scelta e la ricerca del benessere, non solo sono sempre possibili in qualche misura (anche minima), ma spesso sono “doverosi”, perché sono un argine all'istituzionalizzazione del rapporto di dominio/ubbidienza. Per questo il queer dovrebbe essere praticato da chiunque, non solo da chi rientra nelle definizioni storicamente date alle esperienze LGBTIA+; il queer dovrebbe essere socializzato e condiviso per creare sempre nuovi e molteplici significati, includendo la queerizzazione del linguaggio, ma andando anche oltre.

Una critica del linguaggio va avanti da molto tempo, ma forse deve ancora rendersi profonda, come se la immaginava, ad esempio, uno come William Burroughs:

⁴ Una vigilanza sensoriale ed emotiva, non etica. Cioè che parte dal personale e dal nostro (ben)essere nel mondo, non dall'idea di ciò-che-è-giusto. L'etica, sebbene magari ci porti effettivamente nella direzione di ciò-che-è-giusto, non è il punto di partenza di una politica prefigurativa che io desidero. Per approfondire questo punto spinoso e aprire una riflessione sul rapporto tra desiderio e responsabilità, mi permetto di suggerire il testo *Ripartire dal desiderio* di Elisa Cuter (minimum fax, 2020).

Estesa infine [...] al linguaggio come dipendenza, al linguaggio come meccanismo di controllo. La parola vera e propria: “In principio era il Verbo” dicono i religiosi, nel tentativo di imporre il controllo ultimo sulla natura e sulla coscienza umane. La rivoluzione finale di Burroughs è di “cancellare la parola”. Ripercorrere a ritroso il filare della parola per trovare l’origine del controllo.⁵

Non una critica culturale o una politica per cambiare la cultura, ma una critica che renda visibili i rapporti di potere per cambiare gli assetti materiali. La critica materialista (e neo-materialista) incrocia nel queer la critica post-strutturalista. Entrambe sono fondanti e fondamentali per la costruzione collettiva di politiche trasformative, cioè azioni nel mondo che siano orientate verso qualche cosa di meglio.

Restiamo però consapevoli che alcuni rapporti potranno essere presto sopperiti, mentre altri no. Possiamo provare a pensarci al di fuori dei rapporti sociali capitalisti in cui siamo ingabbiati, ma “cancellare la parola” è una strada impercorribile se vogliamo rimanere nelle nostre modalità odierne di fare il collettivo (umano). Su questi altri rapporti di potere *vigilare, vigilare dobbiamo*.

Ecco alcuni dei temi che il discorso queer “radicale” ha il potere di aprire nel giugno del 2025 a Torino, tra le persone che condividono con me alcuni spazi sociali e politici.

⁵ Allen Ginsberg, *Le migliori menti della mia generazione* (p. 195). Rispetto a questo passaggio, lascio aperta per il momento la questione della ri-edificazione minoritaria di uno o più linguaggi che rendano possibile il collettivo. Questione tanto più aperta in quanto l’attuale nostro linguaggio ha il problema di interpellare del collettivo solo la sua parte umana, con gli evidenti problemi politici che le crisi ecologiche ci stanno mostrando.

Dissidentificazione

Collettivo Contesto

Dissidentificazione nasce dalla mescolanza di due campi semantici: da una parte quello delle barricate e dei riot, della dissidenza e della lotta contro le forze dell'ordine costituito; dall'altra quello decisamente accademico della decostruzione, che incrocia la genealogia foucauldiana e la teoria della performatività. Un campo non si regge senza l'altro. Un terzo ambito, da cui abbiamo deciso di partire, è l'esperienza incarnata.

Due scene

(11 maggio)

Stamane per la prima volta sono stato testimone di quella curiosa pratica ecotopiana nota come critica cooperativa. Mi sono fermato in uno dei piccoli caffè aperti sul davanti, dov'è possibile avere una sana e abbondante colazione. Tavoli stile famiglia, ma è ancora presto e la conversazione frammentaria. Un uomo vicino a me che ha ordinato delle uova strapazzate rompe il silenzio dopo che il cameriere gli ha portato il piatto.

«Guardate qui queste uova» dice, non al cameriere come avrebbe dovuto, ma rivolto a tutti gli avventori. Le mostra perché tutti possano vedere. «Sono troppo asciutte!»

A questo punto, mi aspetto che il cameriere tenti di placare il cliente e di offrirgli un nuovo piatto di uova. Al contrario, sia il cliente sia il cameriere si dirigono verso la cucina, che si trova in vista a un lato della stanza, separata solo da un bancone. (Agli ecotopiani piace poter esaminare gli ingredienti e assistere alla cottura dei cibi. Le loro cucine sono sempre in vista, ed essi osservano i cuochi come da noi s'usa guardare i pizzaioli.)

«Chi ha cotto queste uova?» domanda il cameriere. Uno dei cuochi, una donna, posa un tegame ed esce fuori a vedere.

«Io. Cosa c'è che non va?»

L'uomo ripete la sua lamentela, la donna prende la forchetta e assaggia le uova.

«Deve averle lasciate troppo tempo sul piatto» dice la cuoca «il piatto è diventato freddo.»

Molte mani si protendono a toccare il piatto e scoppia la discussione fino alla conclusione consensuale che il piatto è ancora un po' caldo e che la donna deve invece aver stracotto le uova.

«Perché non le ha guardate?» chiede il cliente.

«Perché ho due fornelli e quattordici ordinazioni contemporaneamente!» ribatte la donna.

A questo punto alcuni clienti contenti del servizio intervengono dicendo che Ruth è una cuoca estremamente precisa e che ha sempre preparato le loro uova alla perfezione. Allora tutti i presenti si mettono a discutere a voce alta il problema dei carichi di lavoro di Ruth. (Nel frattempo, nuovi avventori affluiscono e si aggregano alla discussione: ora tutte le colazioni vengono servite fredde senza che nessuno se ne lamenti.) Qualcuno chiede a Ruth perché non ha chiesto aiuto quando è rimasta indietro, e lei, arrossendo, risponde, con uno sguardo risentito verso i colleghi, che quello è il suo lavoro e lo sa fare. Un altro cliente, che sembra conoscere Ruth, afferma di sapere che lei non avrebbe chiesto aiuto agli altri cuochi, che sono pure occupati, ma che non ci sarebbe stato niente di male ad ammettere che ogni tanto il carico di lavoro diventa eccessivo e ad accettare un aiuto se offerto.

Allora molti clienti intervengono dicendole che sarebbero felici di andare in cucina a dare una mano per qualche minuto. Ruth si mette a piangere, forse per la vergogna o per il sollievo. Un paio di clienti vanno in cucina, l'abbracciano, la aiutano; probabilmente lei lascia cadere lacrime salate sui primi piatti ordinati dopo la disputa, ma tutti se ne tornano contenti ai propri tavoli, con un'aria soddisfatta per l'andamento della vicenda, e il cliente che s'era lamentato mangia di gusto le sue nuove uova, dopo aver ringraziato ad alta voce e cordialmente Ruth che gliel'ha portate di persona in una platea di sorrisi.

Piccoli psicodrammi come questo sembrano essere un fatto abituale nella vita ecotopiana. Hanno qualcosa di imbarazzante e di volgare, ma, per certi versi, sono anche piacevoli, e pare che attori e spettatori ne escano rafforzati.

Questa è una scena da *Ecotopia* di Ernest Callenbach, un romanzo statunitense del 1975, oggi considerato a suo modo un precursore del genere solarpunk. Racconta di un futuro in cui una parte degli stati occidentali degli Stati Uniti ha portato a termine una sorta di rivoluzione ecologista interrompendo i rapporti

con i restanti Stati Uniti. Nel 1999, diversi anni dopo l'indipendenza, a un giornalista statunitense è concesso per la prima volta di andare a visitare l'Ecotopia e redigere, insieme ai suoi personali diari di viaggio, una serie di reportage sulla società ecotopiana. Tutto sommato, ci sentiamo di dire che *Ecotopia* è un romanzo invecchiato male, intriso di Guerra fredda, progressismo hippy, capitalismo, caccia sportiva, sguardo sessualizzante e soluzioni tecnologiche all'imperativo etico ecologico, il tutto problematizzato solo a tratti. Allo stesso tempo però accadono delle cose molto interessanti, per esempio questa:

Qui, l'impiegato di una biglietteria non tollera che gli si parli nel modo che mi è abituale: quello della stazione mi ha chiesto se lo avevo scambiato per un distributore automatico. Infatti, non ti dà proprio il biglietto se non t'intrattieni con lui come una persona reale, ed egli insiste per occuparsi di te, facendo domande, osservazioni alle quali s'aspetta una risposta sincera, e ti sgrida se non l'ottiene.

Questo è il modo in cui la rivoluzione ecotopiana si riflette nei rapporti sociali. Nelle riunioni politiche:

non ci sono né mozioni d'ordine, né votazioni, si assiste invece a una graduale discussione di pareri, ad antagonismi personali, e a una convergenza consensuale per approssimazioni successive su ciò che occorre fare.

Raggiunto il consenso, la gente si prende cura di calmare gli spiriti di quei militanti che hanno dovuto cedere del terreno affinché si raggiungesse l'accordo. Soltanto dopo che questo processo di composizione ha avuto luogo, si arriva a una formale ratifica delle decisioni prese: il solo atto questo, in quasi tre ore di riunione, che dia la sensazione della normale attività politica quale noi la conosciamo. [...] D'altra parte, si deve pure riconoscere che gli ecotopiani amano queste riunioni: forse anche noi dovremmo imparare qualcosa da loro.

Con grande stupore del protagonista, sembra proprio che le persone in Ecotopia siano sempre "persone".



Un'ora prima che arrivassimo al mare, Hugh [mio marito] si è fermato all'Hardee's, un fast food, per farmi prendere un caffè. Eravamo in una cittadina piccola e triste, e a parte noi il ristorante era deserto. Appena oltre la porta c'era un albero di Natale sontuosamente addobbato in rosso e oro.

«Quanto tempo fa l'avete fatto?» ho chiesto alla donna di colore dietro il bancone.

Lei si è grattata i tatuaggi sull'avambraccio sinistro, delle iniziali che sembravano fatte in casa con un ago da cucito. «Boh, martedì scorso?» Si è girata verso il collega che stava pulendo la piastra di cottura. «Ti torna?»

«Sì, più o meno» ha risposto lui.

«Farete l'albero anche a casa?» ho chiesto. «L'avete già messo su?»

Sono le cose per cui Hugh diventa matto – “Cosa importa se ha già fatto l'albero?” –, ma dietro di me non c'era nessuno, ed ero sinceramente curioso.

«Per me è troppo presto» ha risposto lei. «I miei figli sono già lì che scalpitano, ma ancora non è finito il Ringraziamento.»

Gretchen [mia sorella] si è passata la mano sana tra i capelli finti che aveva in testa. «Giovedì farete il tacchino o avete optato per qualcos'altro?»

«Siete contenti, adesso?» ci ha chiesto Hugh quando infine siamo risaliti in macchina.

«Vuoi tornare a chiedere cosa fanno a Capodanno o dici che possiamo andare?»

Gretchen ha appoggiato il braccio rotto sul bordo del finestrino. «Se pensa che noi siamo messi male, dovrebbe passare più tempo con Lisa.» [l'altra sorella]

«È vero» ho concordato. «Lisa è la migliore. L'anno scorso l'ho lasciata sola in uno Starbucks per un minuto e mezzo, e al ritorno la signora al banco le stava dicendo: “Il mio ginecologo mi ha detto la stessa cosa”.

Calypso di David Sedaris quanto di più diverso da *Ecotopia*. È una raccolta di 21 essay narrativi ("letterari") uscita nel 2018 in forma unitaria. I testi raccontano in prima persona un pezzo della vita dell'autore e della sua famiglia di classe media statunitense. Anche con tutte le correzioni, le false memorie e le bugie che ogni autobiografia inevitabilmente contiene, resta una raccolta di non-fiction, è per questo che, secondo noi, vale la pena di affiancarlo a *Ecotopia*.

Sedaris e la sua famiglia hanno una peculiarità: spesso si mettono a parlare con degli sconosciuti e, in brevissimo tempo, arrivano a raccontare e a farsi raccon-

tare dettagli estremamente intimi e personali delle loro vite. Questi modi intraprendenti, invasivi dei confini personali, saltano all'occhio e irrita alcuni (come Hugh); a differenza di *Ecotopia*, qui nel mondo reale c'è chi reagisce bruscamente, quasi tutti sono stupiti. Eppure la maggior parte delle persone, con più o meno resistenza, si convince a rispondere. Questa sembra essere in fondo la scommessa dell'autore: quando siamo interpretati con "sincera curiosità", anche se è fuori luogo, abbiamo tutti voglia di rispondere.

Sedaris ignora lo stupore altrui, e con ostinazione incanala la conversazione in direzioni inattese e (nonostante quello che ne pensa suo marito) piuttosto interessanti. Tuttavia, la scelta di rendere questi incontri così inattesi e personali, sembra guidata da una postura più esistenziale o artistica che politica; non c'è alcuna etica ecotopiana, ma un interesse antropologico tutto sommato accettabile se si considera che Sedaris fa appunto lo scrittore. È un'attenuante, certo, ma da questo libro ci prendiamo il senso di possibilità, la sensazione che questa pratica sia immediatamente realizzabile, che possa essere sperimentata sulla nostra pelle e nella nostra vita quotidiana.

Uscire dai ruoli

Cos'hanno in comune queste due scene? Noi ci abbiamo letto un simile concentrarsi sulla questione della rottura dei ruoli sociali, con un significato che nel primo caso è espressamente politico, nel secondo esperienziale e sentimentale.

Ci sono diversi modi di pensare le società in termini di ruoli: alcuni più deterministici e funzionalisti, che pensano il "ruolo" di ciascuna nella società in termini della "funzione" che costei ricopre come ingranaggio nel tutto organico; altri più incentrati sul senso di sé, ovvero sulla descrizione fenomenica di come ci comportiamo quando ci sentiamo investiti di un certo ruolo (per esempio tutta la letteratura che trae spunto dall'interazionismo in sociologia). Questi due estremi del continuum assomigliano ai modi in cui Callenbach e Sedaris pensano i ruoli:

come una posizione fissa nella società (gerarchica) il primo, e come qualcosa che ci lega al decoro, al pudore, al senso di noi stessi, nel secondo. Intesi così, i ruoli sono l'obiettivo polemico dei due testi. La loro rottura non è teorica ma, al contrario, completamente *agita* dai personaggi sulla scena. Ecco cos'hanno in comune.

Nella nostra esperienza "avere un ruolo" ha la doppia conseguenza di sentirsi personalmente investiti e di essere riconosciuti dalli altri come portatrici di quel ruolo, e pertanto legittimate o interdette dal fare determinate cose. Per esempio, ricoprendo il ruolo di genitore potremo/dovremo fare determinate cose (dovremo comportarci conformemente, rivolgerci ad altri secondo quanto si aspettano da noi; potremo accedere a particolari spazi ecc.), e insieme non potremo/non dovremo farne determinate altre (come parlare o agire in un modo che ci faccia apparire inadeguati al ruolo).

Fino a qui la comprensione dei ruoli si ferma al livello di segni e significati. Desideriamo però provare a complicare il rapporto tra chi fa l'azione e lo spazio circostante. Scendendo nel livello di astrazione, troviamo che i ruoli sono fatti certamente di parole, concetti, regole e aspettative condivise, ma anche di oggetti materiali che li fissano, predispongono i binari entro cui si svolge l'interazione e danno forma al mondo (come il bancone di formica della tavola calda e il grembiule della donna che ci lavora in *Calypso*).

L'istituzionalizzazione dei ruoli di cui parleremo tra poco, il loro "fissaggio" dentro la sfera delle pratiche e del sapere intersoggettivo, produce allo stesso tempo norme di comportamento e paesaggi. Le prime coinvolgono principalmente gli umani, a cui è riconosciuta la capacità seguire le regole, ma anche di eccederle con originalità (come fa Sedaris); mentre i secondi, i paesaggi, sono considerati essenzialmente non umani, guidati da "leggi di natura" secondo una logica meccanica.

Da un lato l'"immateriale" e dall'altro il "materiale". Sarebbe superfluo specificarlo, ma dal momento che ci proponiamo di parlare di queer in una prospettiva materialista, dobbiamo rendere conto da subito delle due componenti dei ruoli, perché i gesti e le azioni a cui faremo riferimento quando parleremo di dissidentificazione agiscono necessariamente su entrambe le dimensioni.

I ruoli hanno una componente performativa (ciò che facciamo in quanto qualcosa) e una componente identitaria (ciò che ci sentiamo in quanto qualcosa). Madri, operai, punk: ogni ruolo ci fa fare delle azioni, e allo stesso tempo ci rende qualcuno che è riconoscibile da noi stessi e dall'altri. Quando interpretiamo quel qualcuno, tendiamo ad agire spontaneamente le azioni che associamo a quel ruolo. Detto altrimenti, tendiamo a cercare e a perpetuare una qualche coerenza tra il "sentirsi", l'"essere riconosciuti" e il "fare". L'oggetto della nostra critica non è questa coerenza, ma l'istituzionalizzazione di questi tre aspetti, il loro fissarsi in un *essere* qualcosa.

Ad esempio, un ruolo di genere, diciamo un generico femminile occidentale contemporaneo, comprende delle azioni che noi e l'altri riconosciamo come genderizzate. Le donne partoriscono, si truccano, fanno lavori di cura e molto altro. Ma da sole queste azioni sono azioni, non bastano a fare "qualcosa che si è". Per diventarlo devono innanzitutto essere assunte come azioni-di-genere al punto da farci *sentire* di avere un genere quando le facciamo (o *in quanto* le facciamo). La cura dell'altri è un emblema di femminilità, e tanto più performato la cura, quanto più la mia femminilità ne è rafforzata. In secondo luogo queste azioni "femminili" devono renderci quel genere a tutti gli effetti, ovvero sovrapporre "la mia femminilità" al mio intero essere, tingendo qualsiasi altra azione alla luce di un'identità principale, stabile, più vera e fondamentale, che è il mio essere donna.

Quest'ultimo passo è l'istituzionalizzazione, cioè la creazione di un'identità che è:

1. reale, percepita e riconosciuta;
2. multipla (posso essere donna e operaia);
3. tendenzialmente fissa o perlomeno duratura;
4. agente, nel senso che mi fa fare delle cose.

In questo esempio, essere una donna o un'operaia può occupare una parte consistente di ciò che "si fa" e "ci si percepisce" nella propria vita quotidiana. Ma l'assolutizzazione di questa esperienza e la sua fissazione in qualcosa che semplicemente "siamo" la rende qualitativamente superiore al fatto in sé di lavorare in fabbrica o truccarsi.

Quando un'esperienza diventa identità ci fissa al tempo e allo spazio in cui ci troviamo, rendendoci impossibile proiettarci altrove e in un altro tempo, comprendere o immaginare vite diverse, entrare speculativamente nei panni di un'altra persona⁶. L'identità ci fissa a noi stessi, è un filtro che si frappone tra noi e l'altro, che inficia la nostra possibilità di comprensione e dialogo con l'alterità. Questo è il nostro principale obiettivo polemico, perché intendiamo il queer come qualcosa che liberi le possibilità di relazione, non che le limiti ulteriormente.

⁶ m scrive: Alcuni anni fa vidi un film che raccontava delle miserie di una giovane donna della metà del XIX secolo. All'uscita dal cinema un amico (un uomo) disse che il film non gli era dispiaciuto, però si rendeva conto di non riuscire proprio a immedesimarsi in una donna. Si era aperto un dibattito sull'assurdità di questa condizione, e su come invece le donne della compagnia non avessero alcun problema a rivedersi nei protagonisti uomini. Il nostro amico se n'era tornato a casa con la consapevolezza di essere un discreto figlio della cultura patriarcale. Anni dopo mi rendo conto che la protagonista del film non era affatto una persona che, in quanto donna, attraversava tutta una serie di difficoltà, era invece *essenzialmente* una donna, l'essere una donna era la sua caratteristica principale e la matrice a cui doveva essere ricondotta ogni sua azione e decisione. Il nostro amico uomo avrebbe senz'altro potuto comprendere le sue miserie, proiettarvi le proprie, compatire lei e le altre donne vittime della Storia, ma difficilmente avrebbe potuto immedesimarsi in lei, *diventare* lei per qualche ora...

Un primo passo che vogliamo fare è mettere da parte il concetto di identità in favore di quello di esperienza. L'esperienza è qualcosa che ci forma, contribuisce a farci agire come agiamo e sentire quello che sentiamo, ma non corrisponde mai alla nostra interezza, è storico nel senso che si lega alla storia della nostra vita e alle nostre esperienze di vita, le sue conseguenze possono essere consistenti, ma anche modificarsi o esaurirsi nel tempo.

Un esempio che ci tocca da vicino è quello della *transness*. Per prendere parte al discorso sulle politiche trans* abbiamo bisogno di situarci, di essere riconosciuti come parte in causa. Abbiamo imparato che questo può essere fatto non alla luce delle nostre identità trans*, ma delle nostre esperienze trans*, di quelle parti di vissuto che ci accomunano ad altri. Vogliamo imparare ad adottare questo punto di vista ogni volta che si corre il rischio, con le migliori intenzioni, di ricadere nell'*identity politics*.

Un secondo passo che vorremmo proporre verso la de-istituzionalizzazione dei ruoli è decisamente più materiale. Consiste nell'imparare collettivamente a prendersi cura degli spazi e dei momenti di rottura dei ruoli. Questo è quello che abbiamo chiamato *dissidentificazione*. Accenneremo ad alcune pratiche concrete che pensiamo in questa direzione. Ma prima di chiudere definitivamente con la teoria, sentiamo il bisogno di ricondurre queste istanze a una dimensione di lotta più ampia.

Una tradizione di lotte di dissidentificazione

Negli anni Sessanta il Giappone registrò una crescita tale da far sospettare che sarebbe emerso come il nuovo grande attore economico mondiale, accanto a Stati Uniti e blocco socialista. Per questa ragione, il 16 novembre 1962, il governo Ikeda si impegnò nella progettazione un nuovo aeroporto internazionale, che sarebbe sorto a est di Tokyo, a Narita, nella prefettura di Chiba.

La costruzione dell'aeroporto avrebbe comportato un cambiamento nel paesaggio e nella vita delle persone dell'area, che includeva la scomparsa di alcune comunità agricole. Nel 1966 nacque la Lega di Sanrizuka-Shibayama per l'opposizione alla costruzione dell'aeroporto di Narita, formata dalle opposizioni locali, con la guida dei partiti d'opposizione Socialista e Comunista. L'oggetto del contendere non era solo la distruzione delle aree agricole e delle comunità che le abitavano, ma l'ingiustizia procedurale che sottendeva: né gli enti locali, né la popolazione civile erano stati coinvolti in primo luogo nella decisione di costruire l'aeroporto, che ritenevano avrebbe avuto un impatto negativo sulle loro vite e sull'ambiente in cui vivevano.

Tra il 1966 e oggi, la Lega di Sanrizuka-Shibayama e altri gruppi hanno mobilitato circa 17mila persone, nel corso di azioni che hanno comportato occupazioni, riot e scontri con la polizia, in quelli che vengono chiamati Sanrizuka Struggle.⁷

Il 27 aprile 1978, Michel Foucault tenne una conferenza a Tokyo. Il testo del suo intervento fu poi trascritto in un articolo intitolato *La filosofia analitica della politica*. Si legge:

Nella storia di Narita, che va avanti da anni e anni in Giappone, ritengo significativo che gli avversari o coloro che oppongono resistenza non sperino di spuntare maggiori vantaggi, facendo valere la legge o chiedendo degli indennizzi. Non si è voluto giocare il gioco, tradizionalmente organizzato e istituzionalizzato, dello Stato con le sue esigenze e dei cittadini con i loro diritti. Non si è voluto giocare il gioco in nessun modo; si impedisce al gioco di essere giocato.

[...] non c'è dubbio che, accettando qualcuna delle proposte ricevute, gli agricoltori di Narita avrebbero potuto trarre dei vantaggi tutt'altro che irrisori. Il loro rifiuto è dipeso dal fatto che non volevano saperne del potere che veniva esercitato su di loro. In questo caso, la scommessa non era economica, riguardava la modalità di esercizio del potere, il

⁷ Per più dettagli: https://en.wikipedia.org/wiki/Sanrizuka_Struggle

fatto che, in un modo o nell'altro, l'esproprio fosse deciso dall'alto: a questo potere arbitrario si è risposto con un'inversione violenta del potere.⁸

In effetti, Foucault riconduce questo tipo di politica a più ampie trasformazioni che stanno avvenendo nella società sua contemporanea. In Francia, ma anche altrove, il discorso politico inizia a interrogarsi su temi come la salute e la malattia, la legge e il carcere. E non lo fa prendendo parte al gioco democratico, per ottenere migliori condizioni per i malati, i carcerati (e forse i lavoratori⁹):

Ormai la cosa fondamentale non consiste più nel partecipare a questi giochi di potere, in modo da far rispettare al massimo la propria libertà o i propri diritti; questi giochi non sono più accettati. Non si tratta più di scontri all'interno dei giochi, ma di resistenze al gioco e di rifiuto del gioco stesso. È questo che caratterizza un buon numero di lotte e di battaglie.

In un saggio successivo¹⁰, tornava a osservare in modo ancora più analitico questa e altre opposizioni, come quella «al potere esercitato dagli uomini sulle donne, dai genitori sui figli, dalla psichiatria sul malato di mente, dalla medicina sulla popolazione, dall'amministrazione sul modo in cui la gente vive». Tracciava allora i contorni comuni di queste che definisce «lotte antiautoritarie»:

1. Si tratta di lotte «trasversali»; vale a dire che non sono circoscritte a un solo paese [...] Non solo limitate a una particolare forma di governo economico o politico.
2. Il fine di queste lotte sono gli effetti di potere in quanto tali. A esempio, la professione medica non viene criticata in primo luogo perché è legata a interessi economici, ma perché viene esercitato un potere incontrollato sui corpi degli individui, sulla loro salute, sulla loro vita e sulla loro morte.

⁸ M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, in "Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste.", vol. 3 (1978-1985), a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, 1998, pp. 106-109

⁹ Qualcosa di simile ci sembra di leggere nell'analisi che l'operaismo italiano fa della dissidenza non sindacalizzata dell'operaio-massa. Foucault non cita il movimento dei lavoratori, ma noi ci immaginiamo che non fosse impermeabile a questi cambiamenti.

¹⁰ M. Foucault, *Perché studiare il potere. La questione del soggetto*, in H. Dreyfus, P. Rabinow, "La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente", Ponte alle grazie, 1989

3. Sono lotte «immediate» per due ragioni. Attraverso queste lotte gli individui criticano le istanze di potere a loro più vicine, quelle che su di essi esercitano la loro azione. Gli individui non cercano il «nemico principale», ma il nemico immediato. [...] Considerate rispetto a una scala teorica di spiegazione, [...] si tratta di lotte anarchiche.

Ma soprattutto, le loro caratteristiche veramente salienti:

4. Si tratta di lotte che mettono in questione lo statuto dell'individuo: da un lato, asseriscono il diritto alla differenza e sottolineano tutto ciò che può rendere gli individui veramente tali. Dall'altro, attaccano tutto ciò che separa l'individuo, tutto ciò che recide i suoi legami con gli altri, lacera la vita comunitaria, costringe l'individuo a ripiegarsi su sé stesso e lo vincola in modo forzato alla sua propria identità. Queste lotte non sono esattamente a favore o contro «l'individuo», ma si oppongono piuttosto al «governo dell'individualizzazione».
5. Oppongono una resistenza agli effetti di potere che sono connessi al sapere, alla competenza e alla qualificazione: si tratta di lotte contro i privilegi del sapere. [...]
6. Infine, tutte le lotte contemporanee ruotano attorno alla domanda: chi siamo? Esse rappresentano un rifiuto di quelle astrazioni costituite dalla violenza economica e ideologica dello Stato che ignora chi noi siamo individualmente, e sono anche un rifiuto della inquisizione scientifica o amministrativa che determina la nostra identità. Riassumendo, il principale obiettivo di queste lotte non è tanto di attaccare «questa o quella» istituzione di potere, o gruppi o élite, o classi, quanto piuttosto una forma o tecnica di potere.

Questa forma di potere viene esercitata sulla vita quotidiana immediata che classifica gli individui in categorie, li marca attraverso la loro propria individualità, li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro. È un tipo di potere che trasforma gli individui in soggetti.

Cogliamo alcune di queste caratteristiche in molte lotte a noi contemporanee¹¹. Ma ci sembra che, tra le diverse istanze, siano quelle all'intersezione tra anarchismo e queer ad avvicinarsi di più a una esplicita rivendicazione di questi punti e

¹¹ Avremmo potuto facilmente sostituire la storia dell'aeroporto di Narita con la storia del movimento NoTav.

alla sperimentazione di pratiche che vadano in direzione della destituzione di specifici poteri istituzionalizzati¹².

Immaginarci in questa discendenza antiautoritaria, ci serve a mettere in luce che una dimensione collettiva della lotta è in linea di principio possibile, al di là del fatto che saremo in grado di crearla o che l'individualizzazione, la paura e il capitalismo avranno la meglio su di noi.



Dissidentificare, qui e ora

La dissidentificazione ci chiede di distruggere e creare

A differenza delle lotte antiautoritarie (almeno nell'analisi di Foucault), la dissidentificazione si dà in due parti, non distinte e successive: la violenza destituente e la prefigurazione costituente.

La rottura dei meccanismi di mantenimento dei ruoli istituzionalizzati può avvenire, come mostrano le due scene che abbiamo riportato prima, nel corso di una semplice conversazione, quando esponiamo parti di noi che *normalmente* lasceremmo altrove (sessualità, salario, vita familiare o politica...), quando si rompe la divisione dei ruoli, mettendo in discussione lo statuto del lavoro ("il bigliettotaio") o riequilibrando le mansioni a partire dalla percezione incarnata (quella di "avere troppo lavoro" della cuoca ecotopiana). Ma la rottura avviene anche quando un gruppo blocca fisicamente l'espropriazione dei territori, rinun-

¹² Con Foucault e l'anarchismo contemporaneo, non intendiamo eliminare i rapporti di potere, ma il dominio basato sull'istituzionalizzazione dei rapporti di potere e la minaccia di coercizione.

ciando alla rappresentanza democratica che assegnerebbe a un soggetto politico il ruolo di cittadino che va rappresentato.

Non è solo una forma punk di opposizione al sociale, un atteggiamento sfidante o apertamente sovversivo. Accanto — intanto, *nella* lotta — c'è una fase ricostruente, capace di costruire rapporti sociali nuovi ed egualitari. La sfida della dissidentificazione è riconnettere la violenza destituente delle lotte collettive e l'utopia costituente nei rapporti personali. Da un lato ci chiede di far sì che le lotte antiautoritarie possono dialogare con le nostre esperienze sensoriali ed emotive. Dall'altro lato, armata del motto femminista «il personale è politico», ci chiede di arricchire la politicità di quelle lotte, microfondandole nella pratica quotidiana.

“La passione per la distruzione è anche una passione creativa.”

Mikhail Bakunin

Dissidentificazione, come ogni negazione, contiene in sé anche ciò che nega; senza scomodare Freud, necessariamente il termine dissidentificazione deve rifarsi al concetto di identificazione. Rifarsi, certo, ma anche *rifarlo*, ovvero ricostruire quello che intendiamo per identificazione su basi diverse. Una creazione distruttrice che, invece di recidere nel conflitto i processi di soggettivazione¹³, li interrompe per creare nuove possibilità di interazione e costruzione reciproca.

La dissidentificazione ci chiede di essere drag

In una società gerarchica, fondata sullo sfruttamento e sulla violenza strutturale, le identità che si formano incorporano le ingiustizie, le ripropongono e contri-

¹³ Con questo non stiamo comunque negando la potenzialità delle pratiche antisociali. Per una discussione: S. Grassi, *Anarchismo Queer*, ETS, 2013.

buiscono a perpetrarle in modi spesso sottili, fanno sì che questo sistema sia interiorizzato e condiviso a qualche livello da tutt3 noi.

Come il concetto di donna porta dentro di sé anche la minorizzazione storica che ha subito e ancora subisce, l'identità operaia può partecipare all'idea di valore capitalista, identificarsi col salario e con l'apparato industriale (si possono portare infinite critiche a ogni identità esistente, quante sono le ingiustizie contro cui lottiamo). La risposta è spesso di cercare di "depurare" le identità del loro contenuto repressivo/conservatore, rifondandole come rivoluzionarie, in grado di sovvertire quegli stessi rapporti entro cui si sono definite. Noi, al contrario, sosteniamo che in un'ottica trasformativa abbiamo bisogno di "uscire dai ruoli", o per meglio dire, uscire dalle identità.

L'ingiustizia è inscritta negli strumenti con cui ci costruiamo, siano essi parole, lavori di cura, paesaggi urbani, tacchi a spillo. Questi oggetti fanno sì che le nostre interazioni siano leggibili i termini di somiglianza e differenza da qualcosa, che abbiano senso. La dissidentificazione rompe uno o più di quei mezzi che mantengono le interazioni nel campo del senso.

Ma — e questo è cruciale — non pensa che esista una liberazione *al di là* di quegli oggetti. Come si diceva nel testo precedente, è un queer post-strutturalista, non crede in una verità soggettiva "al di sotto" delle determinazioni di potere e di genere. La dissidentificazione non ci chiede di liberarci di parole e tacchi a spillo, di rompere i rapporti con un mondo oppressivo per ritrovare una vera soggettività al di là del controllo e della repressione materiale.¹⁴ Ci chiede invece un uso *drag*, parodico ma non falso, degli oggetti con cui normalmente costruiamo l'identità sociale. Gli stessi strumenti che permettono di mantenere fisse le di-

¹⁴ Diciamo, con una finezza retorica, che l'idea di un sé liberato, che sia dallo Stato o dal condizionamento della sessualità borghese, che esiste completamente al di fuori della nostra esperienza e a cui dovremmo tendere in quanto identità libera e pura, reale in modo iperuranico, è l'identità più istituzionalizzata possibile.

sparità di potere, vanno presi e usati in modi inattesi per ricostruirci in modi instabili¹⁵. A seconda di quanto marcate sono le differenze di potere in gioco, la dissidentificazione può essere più o meno carnevalesca, più o meno minacciosa (non si escludono a vicenda).

La dissidentificazione ci chiede di invischiarci e comprometterci

Prevedibilmente, e in modo abbastanza prosaico, rompere un ruolo è anche rompere le palle. O peggio, mettere a rischio un rapporto su cui facciamo affidamento.

In una relazione amorevole, condividere pensieri pesanti, solitamente relegati ai campi della patologia (l'autolesionismo, il percepirsi con più personalità, il desiderare altr3) ci mette in una posizione scomoda. L'opposizione diretta a una grande opera ci espone alla violenza dello stato. Interrompere un rapporto cliente-commerciante ci espone allo strano, al ridicolo (Posso usare sacchetti riutilizzabili? Oppure, potremmo mettere su un Gruppo di Acquisto Solidale? Un che?!). Cogliere le possibilità di incontro che sono già presenti nelle interazioni e ridurre attivamente le distanze con l3 altr3 è un'operazione che può riuscire o fallire.

Però nessuna dissidentificazione esiste mantenendo le distanze di sicurezza. Ci chiede, almeno per il tempo in cui ci sentiamo a nostro agio, di dismettere l'atteggiamento *blasé*, indifferente, con cui normalmente ci poniamo rispetto agli *estranei* – ci chiede di dismettere il concetto stesso di estranei. Ci spoglia dei guan-

¹⁵ Riprendiamo ovviamente tutta la lezione butleriana sulla *performance*, ovvero la costruzione delle identità di genere attraverso il nostro agire, e la possibilità di sovvertire questa costruzione, vedi J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Editori Laterza, 2017. Come abbiamo detto, dissidentificazione è una traduzione — con qualche spezia — e non una rifondazione del queer.

ti di velluto con cui maneggiamo i rapporti quando li pensiamo in un regime di scarsità. Non significa cercare attivamente l'insicurezza emotiva o materiale; al contrario, è cercare la sicurezza necessaria per mettere in discussione il modo in cui leggiamo un'interazione e l'identità che portiamo al suo interno. È darci gli strumenti per gestire le conseguenze della rottura pur non sapendo quali saranno. Credere nella mutua comprensione che si crea condividendo con una persona amata aspetti di noi stessi che non comprendiamo. Costruire comunità territoriali in grado di farsi carico materialmente ed emotivamente di uno scontro con l'autorità¹⁶.

La dissidentificazione ci chiede di vigilare, ovvero un'apologia del conflitto

Ovviamente le strutture di potere tendono a mantenersi nel tempo, se non nelle forme specifiche, nella differenza tra chi detiene un potere e chi no. Il potere economico ed epistemico è sempre distribuito secondo logiche patriarcali, anche se l'abbigliamento femminile è cambiato negli ultimi 70 anni. Il capitalismo sa gestire le sue crisi, incorporare le risposte ad esse, ricostruirsi.

La dissidentificazione ci chiede di vigilare affinché la rottura dei ruoli sia effettivamente tale, e non una ri-istituzionalizzazione diversa, che ci riporta al punto di partenza, una liberazione che produce il controllo deleuziano, in cui tutto è permesso ma costantemente governato. Lo strumento di questa vigilanza risiede per noi nel conflitto.

Il conflitto non è scontro: l'opposizione di due visioni o obiettivi messi l'uno contro l'altro, in cui uno vince e uno perde. Nello scontro leggiamo le parti attraverso

¹⁶ Questo è quello che Comitato Invisibile chiama la *comune*, ovvero «una qualità del legame e una maniera d'essere nel mondo», un «rapporto comune», «il patto di affrontare insieme il mondo», «legarsi». Vedi: Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene*, Nero Edizioni, 2019, disponibile anche su www.porfidotorino.it

dei ruoli totalizzanti che dividono in due il campo: noi e loro. Si basa su identità solide dei due fronti, costruite per darci gli attori da far scontrare. Ma se quelle identità iniziano a vacillare, se iniziamo a vederle come più sfaccettate, lo scontro perde di consistenza e ci lascia con qualcosa di molto più complesso e perturbante: il conflitto.

La lotta di classe, per esempio, può essere letta come uno scontro in cui una classe deve prevalere e l'altra soccombere. Allora può capitare di chiederci (come nelle assemblee politiche ecotopiane): che ne è di quell3 che perdono, l3 delus3 e l3 sconfitt3? Vogliamo punirl3, convincerl3, coercirl3? Pensiamo che la loro prospettiva non abbia spazio nel mondo che intendiamo costruire? E se decidessero di ribellarsi? E se fossimo noi a perdere? Se queste domande ci preoccupano, o ci sembrano almeno rilevanti, forse dovremmo fare un passo indietro e mettere in dubbio l'idea che la soluzione politica si raggiunga con lo scontro. Serve un'altra soluzione, e trovarla non è facile.

Nel conflitto siamo costrett3 a "rimanere a contatto con il problema", a farci carico del fatto che tutto è conteso, ogni sguardo è posizionato e non c'è un modo semplice di decidere quale visione del mondo sia quella giusta da cui farci guidare. Nel conflitto scopriamo che noi e loro siamo parte della stessa danza, che anche noi siamo loro, e che insieme, noi e loro, siamo tutt3 un po' noi. Siamo chiamat3 in causa come persone, non come sostenitor3 o simpatizzant3 di una parte o di un'altra. Possiamo esserlo comunque, possiamo prendere posizione e rifiutare i compromessi, naturalmente. Ma il problema delle conseguenze del nostro rifiuto rimane anche una nostra responsabilità.

C'è una soluzione? Spesso c'è. Gettandoci nella mischia della complessità, a volte troviamo un tassello che ci era sfuggito, che può riportarci in uno stato di calma o riconfigurare le nostre relazioni reciproche in una nuova stabilità. Non si tratta necessariamente di una sintesi. E tuttavia, quando entriamo nel conflitto senza una rete di sicurezza, siamo sicur3 che ne usciremo divers3, meno ingenu3, meno sicur3 di noi stess3, meno legat3 alle nostre identità.

Tornando alla dissidentificazione, una situazione destabilizzante e scomoda, come la rottura di un ruolo, può generare conflitto, che a sua volta ci può distanziare da noi stessi e dalle nostre identità. La dissidentificazione non è un modo per neutralizzare il conflitto, ma per riprodurlo.

Restare a contatto con il conflitto, imparare quali sono le sensazioni fisiche e i pensieri che ci suscita, come lo condividiamo con altri e quali feedback riceviamo, sviluppare un'autoconsapevolezza come tecnologia del sé. Questo è, dal nostro punto di vista, un ottimo modo per sfuggire alla re-istituzionalizzazione. Se senti di stare nel conflitto, perennemente in dubbio e potenzialmente altro da te stesso, probabilmente stai dissidentificando.



Una propaganda del fatto queer

Dove stiamo andando

Letta così, dissidentificare (*queering*) diventa un modo diverso di porsi nel mondo. Ma con quali prospettive? Raggiunta una certa massa critica di azioni di dissidentificazione, queste non sono più leggibili come uno strappo alla norma. Essa produce esperienze e diventa il modo stesso in cui integriamo, praticando ed esperendo un continuo fluire di posture e ruoli che non permette di fissarli in identità istituzionalizzate, ma che preserva (esaspera?) la possibilità di comunicare.

Dovremo imparare a ricucire gli strappi, a praticare la cura, a superare le forme di comunicazione che consideriamo più "appropriate", aprendoci a un campo

più ampio di espressione, in modo da costruire sempre più *conflitti* e sempre meno *scontri*. Dovremo rendere, cioè, le continue uscite dai ruoli sempre più leggibili non come attacchi ma come scarti, spostamenti del baricentro del potere nelle nostre interazioni in modo che non si formi dominio.

Dei fini e dei mezzi

Tutto quell'insieme di gesti che abbiamo chiamato dissidentificazione (nei nostri esempi e molti altri) costituiscono una forma di propaganda del fatto queer.

Il punto fondamentale è che, a differenza di altre proposte di pratiche queer rivoluzionarie, non richiedono affatto che chi le fa sia “queer” (questa volta nel significato più diffuso di non-cis/eterosessuale o comunque non conforme al corpo e al desiderio dominanti). Un queer che riguarda solo la frocezza e la fluidità del genere non è abbastanza. La sessualità, la famiglia, la comunità e le relazioni più strette di cura e interdipendenza sono una parte del progetto queer, ma non lo esauriscono. L'istanza, da molto avanzata ma da poco presa sul serio, secondo cui il queer può essere una pratica rivoluzionaria, deve guardare a tutti i rapporti quotidiani, al modo in cui occupiamo lo spazio, a come ci sentiamo mentre abitiamo le relazioni — perché le relazioni possono (e devono, secondo noi) diventare il centro del nostro mondo nel sostituirsi al capitale e alla gestione eterodiretta dei corpi e delle scelte. E questo riguarda tutti.

Nella pratica politica, “queer” è un verbo, non un aggettivo. Non siamo una comunità, una teoria o in un'identità; siamo gente che desidera *queerizzare*, lottare contro i ruoli, propri e altrui, e depotenziarli in modo più o meno eversivo.

Per noi è più facile, siamo le figlie bastarde di un movimento che, prima ancora che noi nascessimo, si era dissidentificato da genere e l'identità sessuale. Come persone non cis-eterosessuali abbiamo avuto accesso ai discorsi e all'immaginario sulla cura, ma il nostro sguardo va più lontano. Nella crisi dei rapporti so-

ciali e materiali con tutto ciò che ci circonda, una crisi così profonda da renderci ormai quasi impossibile *fare movimento* a nostra volta, riteniamo che questo immaginario e gli strumenti per sperimentarlo debbano essere alla portata di chiunque, perché chiunque possa eventualmente dire: desidero praticare la cura¹⁷.

E così, in rapporti inattesi e non mediati, in cui possiamo finalmente chiedere aiuto, dare sicurezza, portare le nostre necessità, abbiamo deciso che non saranno le bombe a renderci liberi ma l'implosione delle nostre identità. La nostra rivoluzione è la dissidentificazione universale.



¹⁷ Questo non sminuisce la necessità di spazi separatisti. I criteri di accesso alle singole relazioni di cura possono essere stabiliti solo da chi le fa, e da nessun altro.

Per una rivoluzione sentimentale

Proposta per una militanza incarnata

00v

Quando militiamo per cambiare radicalmente i rapporti umani ed economici in cui viviamo, spesso diamo poco peso alle nostre emozioni. Non ci è stato insegnato a tenere conto di quello che sentiamo in modo fisico, diretto, a farcene carico singolarmente che collettivamente. Il risultato sono sempre più comuni burn-out e un allontanamento dagli spazi politici. Quante riunioni noiose, quante persone che ci fanno soffrire, quante delusioni e quanto isolamento possiamo sopportare prima di abbandonare non solo lo spazio politico, ma anche la lotta stessa?

Ma ancora più degli spazi emotivamente insostenibili, mi interessa ribadire quanto le emozioni siano fondamentali per potenziare le nostre pratiche rivoluzionarie, per farci diventare migliori sperimentatrici di alternative e utopie reali. Le emozioni necessarie alla nostra pratica rivoluzionaria. Il campo delle emozioni ci riconnette al nostro corpo e ai linguaggi non verbali che usiamo, soprattutto ci fa fare l'esperienza di quei percorsi personali e intimi che sono necessari a qualsiasi cambiamento trasformativo su grande scala.

Autoconsapevolezza emotiva

Un concetto chiave è l'autoconsapevolezza emotiva. In un certo senso è presente anche nelle politiche rivoluzionarie a cui siamo abituati: in ogni posizione tra il marxismo-leninismo e l'anarchismo, troviamo l'idea di una consapevolezza che deve diventare autocontrollo (se non controllo da parte di qualcun altro)¹⁸. Dall'alienazione dal proprio lavoro che deve fare posto alla coscienza di classe, all'odio per il superiore e per i dominanti che deve diventare spinta dissidente, passando dalla paura della repressione che deve essere risolta nell'ardore rivoluzionario, le emozioni sono un primo passo, individuale e irrazionale, che deve essere superato da una lettura razionale e politica. Poco cambia che in alcuni casi questo superamento sia una negazione in toto delle nostre emozioni, tendenzialmente da parte di un'autoproclamata avanguardia, o il loro annullamento dentro un'orizzonte emotivo collettivo.

Per liberare lo spazio di possibilità che le emozioni ci offrono, dobbiamo ripensare radicalmente cosa sono e cosa significa esserne consapevoli. Per farlo, desidero seguire la sociologa Marianella Sclavi nel suo fondamentale *Arte di ascoltare e mondi possibili*¹⁹. Per Sclavi:

l'autoconsapevolezza emozionale ha a che fare col linguaggio del corpo che parla un codice diverso da quello verbale e con gli scenari paradigmatici dell'organizzazione sociale della nostra cultura.

In quest'ottica, le emozioni che proviamo non sono elementi di disturbo o risposte istintuali a una situazione, prive degli strumenti più potenti della ragione e della parola-*logos*. Sono:

¹⁸ Elisa Cuter parla di una politica guidata da una spinta etica che ci detta cosa dovremmo fare, essere, desiderare... cfr. E. Cuter, *Ripartire dal desiderio*, minimum fax, 2020.

¹⁹ M. Sclavi, *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Pearson, 2022.

informazioni riguardanti modelli di comportamento più o meno profondamente interiorizzati e inconsci che stiamo attivando perché ritenuti i più adeguati a una percezione largamente inconscia e data per scontata di un ambiente. La [loro] funzione è fornire le informazioni che uno di questi pattern è in atto.

Ad esempio, non è il timore delle conseguenze a precluderci un'azione rivoluzionaria, ma al contrario abbiamo timore delle conseguenze perché non siamo abituati ad agire in senso rivoluzionario²⁰. Non siamo prede di una "falsa coscienza" emotiva che ci impedisce di compiere le azioni che l'analisi politica ci richiederebbe, quanto parte di un assemblaggio discorsivo e materiale, in cui sono incluse le nostre azioni abituali, che si mantiene nel tempo e che percepiamo nel suo insieme come la paura dell'azione dissidente.²¹

Fin qui aggiunge poco di pratico, sembra essere come dice Sclavi un gioco dell'uovo e della gallina. Ma l'inclusione di un nuovo linguaggio, il linguaggio del corpo, nella nostra prospettiva politica apre un vasto campo d'azione, di cui possiamo accennare solo qualche caratteristica, sia per il loro numero quasi infinito sia per il breve percorso che abbiamo fatto fin'ora con questo strumento "nella sporta".

Una precisazione prima di iniziare: l'approccio di Sclavi non è sentimentalista o antirazionalista più di quanto sia positivista o razionalista. Il punto non è favorire ragione o sentimento, uno a discapito dell'altro, ma rigettare un impianto in cui «le due sfere, quella razionale e quella emotiva sono concepite come separate e antitetiche». Come le dicotomie umano/non-umano o uomo/donna, vogliamo

²⁰ In questo senso il concetto di calistenia anarchica di James C. Scott, ovvero l'allenarsi alla pratica anarchica tramite piccoli atti di disobbedienza, appare ancora più fondamentale, cfr. J.C. Scott, *Elogio dell'anarchismo*, elèuthera, 2022

²¹ Questa lettura delle emozioni è in continuità con quanto affermato dallo psicologo Daniel Siegel, per cui le emozioni sono «modifiche nello stato di integrazione» della mente e «rappresentano processi dinamici creati nella parte del cervello influenzata socialmente e addetta alla valutazione, e l'interazione dell'individuo con l'ambiente» (trad. nostra). Vedi l'approccio della neurobiologia interpersonale e il testo: D. Siegel, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, Raffaello Cortina, 2021

liberarci della differenza stessa inscritta nei nostri corpi e riappropriarci delle loro funzioni.

1. Siamo legittimat3 a lottare contro i sistemi egemonici anche quando non abbiamo gli strumenti della teoria critica

Le emozioni quali informazioni sui pattern abituali ci danno uno strumento privilegiato di analisi di quello che Foucault chiama governamentalità, cioè del modo in cui il potere struttura il nostro campo di azione possibile. Le “azioni sulle azioni” dei poteri cui sottostiamo diventano infatti leggibili non solo attraverso la critica, che presuppone un’abilità della parola-*logos* non alla portata di tutt3, ma anche attraverso la rilettura delle nostre emozioni, che sono la percezione di questi sistemi complessi nella nostra esperienza diretta e situata. Quando un sistema di potere agisce su di noi, il più delle volte, lo possiamo percepire e possiamo rivendicare di non volerlo subire, al di là di ogni legittimazione scientifica o teorica²². Potremmo eventualmente recuperare una lunga tradizione psicanalitica e la sua conoscenza della «relativa autonomia della sfera del codice in cui si esprimono» le emozioni, senza ripetere le sue letture individualizzanti e normalizzanti e le sue gerarchie epistemiche, ma con l'obiettivo di trovare nuove forme di resistenza al potere.

2. Possiamo essere buon3 rivoluzionari3 (pur) essendo insicuri3 di noi

In modo simile a quanto abbiamo descritto con la dissidentificazione, una visione ancorata alle emozioni ci permette di trovare nuove forme di azione rivoluzionaria, nella misura in cui ci insegna a leggere le condizioni strutturali in cui ci

²² A maggior ragione per i nostri spazi politici, che in ottica prefigurativa devono essere capaci di cambiare e reagire alle nostre emozioni, poiché vogliono essi stessi produrre cambiamento.

troviamo (leggendo l'emozione che ne risulta) e a cercare possibili vie di uscita. Per farlo, oltre all'obiettivo razionale del desiderio di giustizia ed emancipazione, ci torna utile un linguaggio del (proprio) corpo, quello degli «spiazzamenti, e [dei] sensi di ridicolo e di ansia».

Nel momento in cui proviamo a essere persone diverse, a creare rapporti sociali nuovi o a mettere in pratica qualche tipo di organizzazione, spesso sentiamo di essere fuori posto, di non avere gli strumenti adatti, di andare incontro a un fallimento certo. Questi sentimenti ci indicano che stiamo uscendo dal nostro modo usuale di comportarci e vedere il mondo, che stiamo costruendo modalità nuove e potenzialmente trasformative. Dobbiamo vederli come alleati e non come un limite, accoglierli «amorevolmente», cioè con «un atteggiamento che esclude la colpa e che consente un dialogo di rispetto reciproco fra le varie parti dell'io». Dobbiamo giocare «senza timore di essere innaturale o goffa».

3. Ragione non è l'opposto di spontaneità

Sclavi dà dei suggerimenti per una resistenza al potere normativo. Lo fa criticando il concetto di spontaneità, di risposta "di pancia" all'ingiustizia, che spesso viene visto come più vero o potente di un pensiero ragionato o di una pratica di organizzazione costruita nel tempo. Una "politica dell'indignazione" cui siamo abituati, tanto quanto al suo recupero capitalistico da parte dei social e mass media.

Il problema per Sclavi risiede nel modo in cui associamo alla spontaneità un valore positivo. Vediamo le emozioni di rabbia o rigetto verso il sistema attuale come azioni pure e dirette, su cui non dobbiamo sviluppare un pensiero critico per non perdere la nostra spontaneità. Essere autoconsapevoli non è però un modo di essere meno spontaneo, ma un modo per imparare a parlare un linguaggio diverso. Le emozioni sono la nostra percezione di come normalmente ci comportiamo in una data situazione: se di fronte all'ingiustizia proviamo una

forte rabbia, fermandoci allo sfogo con gesti plateali ma sterili, non stiamo davvero mettendo in moto dei processi trasformativi. Essendo autoconsapevoli possiamo affiancare alla risposta rigida dell'indignazione o della rabbia la risposta flessibile e giocosa della creazione dell'alternativa tramite l'esplorazione di questi sentimenti.

4. Possiamo navigare senza vedere terra

In ultimo, l'approccio alle emozioni di Sclavi dà uno spazio concreto e situato a quella ricerca di alternativa radicale propria degli approcci anarchici e queer (o in ambito accademico delle linee di fuga di Derrida, per quanto ci ho capito). Il linguaggio del corpo non è circoscritto come quello verbale e, invece che a delle contrapposizioni rigide e irrisolvibili, lascia spazio a quella ricerca dell'alternativa innominabile, ma verso cui le emozioni più scomode in qualche modo ci guidano. Possiamo così:

provare uno speciale e più profondo disagio che non trova sbocco né stando sui binari, né uscendo dagli stessi. Non ci soddisfano né i comportamenti conformisti né quelli anticonformisti.

Le emozioni ci possono orientare verso l'alternativa senza farci bloccare dai nostri preconcetti, proprio perché ci indicano dove essi iniziano a vacillare. Allenandoci ad accogliere il senso del ridicolo o dello strano e a capirne la potenzialità, possiamo imparare a mettere sempre in discussione il modo in cui facciamo normalmente le cose e cercare quei modi diversi che non sappiamo neanche indicare, proprio perché sono al di fuori di quello che è pensabile dalla nostra ragione.

L'autoconsapevolezza emotiva così descritta diventa, al posto di uno di quei tanti compiti ammantati di morale cattolica che spesso sono descritti come necessari a chi vuole *cambiare tutto*, un concetto bello e pericoloso, affascinante e tagliente. Ci pone costantemente a contatto con il problema, un problema irrisolvibile ma proprio per questo capace di muoverci continuamente verso una soluzione. Come dice Sclavi in una nota:

Lo slogan "sii realistico, chiedi l'impossibile" era molto bello. Peccato che non sapevamo cosa volesse dire.





www.giardino-punk.it



Collettivo Contesto - 07/2025