

ALBERTO GRANDI
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Mascolinità “egemone”: ripensare l’identità di genere in chiave linguistico-performativa

SOMMARIO

1. Introduzione; 2. Le identità di genere binariamente delineate. Il *vir* e la *mulier*; 3. Il “maschio-logos” tra prassi patriarcale e maschilità egemonica; 4. L’assimilazione dei “nomi comuni”: gli “esseri-categoria”; 5. Decostruire l’egemonia del “maschio-logos”: “nomi propri” ed “esseri-persona”; 6. Conclusione; Bibliografia.

1. Introduzione

Le riflessioni femministe hanno ripensato concetti chiave, come l’identità di genere e i rapporti di potere, estendendosi così alla maschilità e alle sue prassi egemoniche. Nella civiltà occidentale, infatti, il maschile funge da canone, incarnando una “forza-dominio” che permea il pensiero storico-sociale e si presenta come *logos* universale capace di definire il “tutto” a partire da sé. Questo dispositivo epistemico, ancorato alla dicotomia maschile/femminile¹ e alla pretesa neutralità² del soggetto conoscente, ha prodotto identità gerarchizzate che nella ripetizione *performativa* hanno trovato una forza naturalizzante e aprioristica, prescrivendo *vie* stabilite in base all’organo genitale. *Vie*, tuttavia, che possono essere sfidate e ri-tracciate, sviluppando nuovi processi identitari.

¹ Sul tema del dualismo “maschio/femmina” e la subordinazione del femminile cfr. Cavarero (2007).

² Sul tema del “neutro” in relazione al “soggetto politico universale” cfr. Cavarero (1991).

Questo articolo mira, dunque, a decostruire il *modello* della mascolinità egemone, con il fine di ripensare le identità in modo fluido e libero dai vincoli socioculturali che la prassi storico-performativa inchioda a ogni corpo.

2. Le identità di genere binariamente delineate. Il *vir* e la *mulier*

Nel corso della storia occidentale il maschile è apparso come genere universale, auto-collocandosi al vertice di una scala gerarchica da lui stesso costituita. Ciò è avvenuto a causa della sua appropriazione e *identificazione* con la *forza* – sia fisica che del pensiero-*logos* – che gli ha permesso di significare la realtà a partire dal *suo* posizionamento. Come nota Chiricosta (2019), infatti, fin dai poemi omerici l'identità maschile si poggia sulla caratteristica della "forza-violenza", venendo assunta come "naturale" e *iscrivendosi* nella mascolinità stessa. Un'*iscrizione* che configura i *termini* del maschile, reiterando e legittimando la sua egemonia a partire da articolazioni etimologiche.

A questo proposito, è stimolante l'analisi di Chiricosta (2019) in relazione all'opera *Etymologiæ* di Isidoro di Siviglia³. Nel suo testo, difatti, Isidoro riporta alcune parole indicanti i generi, specificandone poi l'asimmetria: per il maschio è riportato *vir* ("virilità"), mentre per la femmina *mulier*. L'asimmetria risiede invece nella costituzione corporea. Scrive Isidoro: «L'uomo è stato chiamato *vir* perché in lui vi è più *vis*, ossia forza, che nelle femmine, donde anche il nome di virtù; ovvero perché con *vis* tratta la femmina stessa» (2019, p. 44).

Il termine *vir* viene dunque subito collegato al concetto di *vis*, forza, e in secondo luogo a quello di *virtù*. La relazione etimologica tra *vir* e *vis* viene inoltre pensata in *riferimento* a un'altra singolarità, la femmina. Infatti, se del maschio si dà una definizione che lo pensa nella sua dimensione naturale e culturale, la femmina

³ Grammatico medievale che evidenzia come l'etimologia abbia contribuito a naturalizzare i rapporti di dominio attraverso il linguaggio.

manca della componente culturale. Tale squilibrio risponde a una precisa logica di subordinazione che ha per scopo l'esaltazione della soggettività maschile come normativa. Il *vir* è infatti più forte per *definizione*, e lo è in quanto usa la sua forza *sulla* femmina. In questo senso, l'identità maschile si *acquisisce* nel momento in cui si afferma la *vis* attraverso un atto di sopraffazione.

La femmina, all'opposto, è stata chiamata da *femina* a *mulier* ("moglie") con riferimento al suo essere *più molle*, confermando due assunti: essa ha senso solo in relazione a qualcun altro ed è per *definizione* più debole. Secondo Isidoro, infatti, la donna è naturalmente debole per agire con *pazienza* di fronte alla forza maschile, accettandone la violenza ed evitando così che il suo desiderio si rivolga altrove.

Stimolante è notare come la mollezza della donna non sia argomentata secondo natura, bensì «secondo il proposito». La *mulier* è più molle perché deve essere *paziente* e accettare la violenza maschile; altrimenti, c'è il rischio che il desiderio maschile si rivolga altrove, come verso altri *vir*. La stigmatizzazione dell'omosessualità si intreccia così con la subordinazione del femminile al desiderio eteronormato maschile. E ciò è un aspetto fondamentale per l'emersione dell'identità di genere. Il desiderio del *vir*, infatti, deve essere al contempo legittimato e *normato* perché non mini l'identità stessa del *vir* come creazione culturale. Pertanto, essendo il *vir* esito di una sopraffazione violenta della *femmina*, non può rivolgersi verso altri maschi, o non risulterebbero come *vir*.

In sintesi, il maschile, in quanto *vir*, si costituisce a partire dall'esercizio della sua forza *verso* la *mulier* che deve accettare questa sopraffazione. In questa prospettiva non si dà per scontata solo la detenzione della *forza*, ma anche una struttura *binaria* che permette la fondazione stessa dell'identità maschile attraverso l'*esercizio* egemonico.

A seguito di questa articolazione etimologica, si nota come la mascolinità si *produce* non a partire da attribuzioni indipendenti, ma attraverso *comparazioni* semantiche – come *più forte* – nonché l'*esercizio* della virilità. La mascolinità perciò,

non riguarda qui solo una serie di caratteristiche, ma un *fare* qualcosa, un *processo*.

In linea con le prospettive butleriane, infatti, il genere è una sequenza di *atti linguistici*⁴ *ripetitivi* – o *performance* – all'interno di una rigida *regolamentazione* socioculturale (Butler, 1990; 1993). Tale ripetizione ha dunque creato e reiterato retoriche che, in una dinamica binaria, hanno subordinato il femminile ed elevato il maschile, associandolo ad aspetti considerati "superiori". In quanto *vir*, infatti, esso è superiore per "forza" in una duplice accezione: fisica e del *pensiero-logos*. Ed è proprio la connessione al *logos* che permette al paradigma patriarcale di sopravvivere, tramutando il *vir* nel canone universale.

3. Il "maschio-logos" tra prassi patriarcale e mascolinità egemonica

L'iscrizione nella "forza-logos" ha dunque reso il maschile il canone sociale, stabilendo la sua supremazia nell'ordine naturale e declinando tutto il resto a partire da sé, sviluppando così identità rigide e gerarchizzate. Di conseguenza, il *vir* si è potuto *universalizzare*, poggiando tale elevazione su tre aspetti.

Innanzitutto, nota Derrida (1967b), su una visione *binaria* della realtà che permette la *significazione* delle parti dicotomiche. Nel caso del genere, infatti, come visto in precedenza, il *vir* *necessita* della *mulier* per acquisire senso.

I binarismi, però, non sono *neutri*⁵, bensì, evidenzia Derrida (1972), carichi di potere *subordinante*. Il secondo elemento fondativo riguarda, dunque, la *gerarchizzazione* delle parti dicotomiche, che nell'ambito del genere vedono l'elevazione del maschile a partire dal suo costante esercizio della "forza", generando così il paradigma *egemonico-patriarcale*.

⁴ Con linguaggio non si intende qui solo quello verbale.

⁵ Sulla concettualizzazione linguistica del "neutro" in relazione ai binarismi cfr. Irigaray (1987).

Infine, l'egemonia maschile è garantita dal privilegio che il *logos* – quest'ultimo auto-designato come tratto intrinseco del maschio – ha nella tradizione filosofica (Derrida, 1967a), elevandolo a unico strumento per cogliere la "Verità". Una "Verità", tuttavia, che in quanto maschio-*logos* ha lui stesso delineato e retoricamente stabilito, *significando* le identità dicotomiche e le loro permissioni sociali.

Questi tre elementi sono dunque ciò che producono e reiterano sia la prassi patriarcale, sia la categorizzazione nominabile come "mascolinità egemonica". Quest'ultima assumerà poi caratteristiche specifiche in relazione al tempo e allo spazio, ma comunque in linea alla prospettiva binaria subordinante.

Ciò, tuttavia, non implica che *ogni* identità maschile sia aderente a tutti i tratti della maschilità egemonica, sebbene tutte le persone siano soggette alla prassi patriarcale. La mascolinità è, infatti, una dinamica complessa che si fonda su relazioni di potere e *dicotomie*, assumendo sfaccettature in relazione alle categorizzazioni prodotte dalla prassi. Esistono quindi differenti tipi di mascolinità, esito di molteplici *tratti* identitari, come l'etnia o l'orientamento. Tratti, però, che sono già stati gerarchicamente delineati a partire da attribuzioni *intersezionali* "normative": essere bianchi, eterosessuali, cisgender ecc.

Questo intreccio intersezionale complica il discorso sulla responsabilità personale in relazione alle "performance" butleriane che creano il genere, in quanto esiste una diretta correlazione tra atti soggettivi – performance – e la perpetuazione dell'intera prassi socioculturale. In altri termini, ogni azione allineata, anche parzialmente, alle dinamiche sociali, afferma Butler (1990), reitererà l'intero impianto. Dunque, l'esecuzione di performance egemoniche movimenterà la struttura patriarcale che educa e reitera quell'egemonia, seppur la persona che le compie non aderisce a *ogni* tratto "normativo". Ad esempio, una persona omosessuale può muovere la prassi egemonica producendo atti misogini, dunque reiterando il rapporto subordinante "uomo/donna". Ciò verrà fatto senza la consapevolezza che, in quel modo, si sta rinforzando una prassi che potenzialmente discriminerà anche l'ipotetica persona in quanto omosessuale. Infatti, alimentare l'odio attraverso la

struttura dicotomica, significa caricare la prassi di una violenza pronta poi a riversarsi su altre persone.

La dinamica di potere della mascolinità egemonica, fusa nella prassi patriarcale, trova così il suo modo di movimentarsi, tracciando una serie di elementi considerati “normali”, che intersezionalmente genereranno molteplici gerarchie d’oppressioni. In questo senso, la mascolinità egemonica, come modello *patriarcale*, si vivifica nell’esercizio della sua violenza subordinante, e ciò può essere messo in atto da tutte le persone, in quanto esseri *intersezionali*⁶. Il movimento della prassi patriarcale è dettato, pertanto, dall’esercizio della *forza-violenza* di una metà sull’altra dei vari binarismi.

L’egemonia patriarcale esige così di una struttura *binarizzante* e *oppressiva* per esistere, necessitando di *categorizzazioni* in cui poter incasellare e produrre *identità*, assimilandole in *nomi comuni* gerarchizzabili.

4. L’assimilazione dei “nomi comuni”: gli “esseri-categoria”

L’identità di genere appare, quindi, come esito di un costante processo performativo attuato da *performance* (Butler, 1990), che andranno poi a sviluppare molteplici dicotomie differenzianti e gerarchizzanti. In ottica filosofico-linguistica, nota Julia Ponzio (2015, p. 83), l’identità si costruisce attraverso una differenza *generalizzante* che compie due operazioni: 1. individua ciò che è in *comune* tra quello che si vuole differenziare; 2. trova caratteristiche *differenti* che possano essere rivelate, così da dimostrare e *giustificare* l’appartenenza alla specifica categoria.

L’identità è, perciò, esito di una differenza *assimilante* che ingabbia e cancella le singolarità in un “nome comune” *indifferenziante*,

⁶ L’intersezione tra questi tratti e le strutture di potere è stata ampiamente analizzata nella teoria dell’intersezionalità sviluppata da Crenshaw (1989), che evidenzia come le oppressioni si sovrappongano generando configurazioni specifiche di privilegio e subordinazione.

come "maschio". Quest'assimilazione è ciò che Derrida (1989) nomina "antropofagia", ovvero l'interiorizzazione dell'altro attraverso un nome-concetto che gli assegna determinati spazi e diritti. L'antropofagia, dice Ponzio (2015), compie un gioco di prestigio, attraverso il quale, nella costituzione dell'identità, la singolarità scompare per un'abile inversione del rapporto tra significante e significato. Il "nome comune", infatti, non è più significante della singolarità, ma diventa il significato rispetto al quale la persona non è che *esempio* di un genere, caso di una legge generale. Ogni corpo con un pene, dunque, diventa "mascolinità" e tutto ciò che quel termine porta con sé. E, per un gioco di paradossi, sarà la persona specifica ad adattarsi e agire alle caratteristiche stabilite della "mascolinità", in modo tale da risultare coerente con il "nome comune".

In questo senso, perciò, l'identità di genere si delinea a partire dall'*assegnazione* di un "nome comune" che viene *inchiodato* alla persona, inscrivendola in categorie gerarchiche. Un procedimento simile a quello che Lévinas (1996) inquadra come creazione dell'"essere-inchiodato". Ovvero un "essere-categoria" che, nella prassi patriarcale, si ritraduce in "essere-maschio" o "femmina", percepita poi come una fatalità dalla quale è impossibile fuggire. Questo inchiodamento porta all'incorporazione di possibilità condizionate, nonché la loro ripetibilità. Infatti, è possibile performare quell'essere-categoria in modo "giusto o sbagliato", incorrendo in punizioni in caso di performance non "consoni" (Butler, 1997).

Tali inchiodamenti aderiscono totalmente al modello egemonico del "maschio-logos". Essi, infatti, sono l'esito di binarismi subordinanti delineati dalla "voce" patriarcale che, assegnando i "nomi comuni", *prescrive* strade identitarie specifiche in relazione ai corpi anatomici. L'identità, in sintesi, in chiave linguistico-performativa, appare come "nome comune" pre-significato che decide la via consona, delineando prassi egemoniche. Per contrastare questa "antropofagia" diventa necessario quindi inceppare il processo di assimilazione del "nome comune", facendo emergere la possibilità di multipli "nomi propri".

5. Decostruire l'egemonia del "maschio-logos": "nomi propri" ed "esseri-persona"

Se il genere è *performativo*, significa che può essere *decostruito* attraverso nuovi "atti" (Butler, 1993), ed è qui che si radica la speranza politica della performatività. Da un lato, infatti, essa prescrive identità "comuni" e predestinate; dall'altro, però, può generare qualcosa di diverso tramite nuove performance. Ciò è cruciale poiché, per contrastare l'egemonia patriarcale è necessario decostruire l'intero modello del "maschio-logos", al fine di promuovere una prassi capace di produrre identità *queer*. Quindi, identità che si fondono su *caratterizzazioni* che permettano di performare, senza rischi, elementi che ritengono adeguati al proprio "essere-persona", piuttosto che "essere-categoria". La prospettiva filosofico-linguistica può sostenere questa decostruzione, poiché l'interpretazione del genere come *testo* costruito a partire da un "nome comune", fa apparire l'identità non più come punto zero inevitabile, bensì come qualcosa che può essere *riscritto* a partire da sé, con il proprio stile e "nome". Il "nome proprio", infatti, come identità-corpo vive narrandosi liberamente, raccontando i propri incontri e "interpretando" il proprio nome, inventandosi. Tale identità-corpo come "testo vivente", dice Derrida (1989), non si offre alla percezione, come il corpo biologico, ma si offre alla *lettura*. Essa non è né un corpo biologico, né parte di una simbolica del potere, bensì un *testo* che scrive un mondo, componendo una scena che è sempre l'evento di un incontro tra persone, i cui tasselli hanno senso solo in rapporto fra loro, e lo perdono se tirati fuori dalle maglie del testo (Ponzio, 2015). L'identità-corpo si scrive e si riscrive narrando un racconto che non si basa su attribuzioni stereotipiche, come nel "nome comune", ma sulla struttura della *testimonianza*, in quanto narra esperienze che non si possono rivivere, poiché non si può sostituire chi racconta: con la sua voce e il suo stile. Il "nome proprio" in questo senso, dice Derrida, è un "vocativo assoluto" (1967a, p. 161), inteso come *possibilità* di *caratterizzazione* libera e non circoscritta dalla trama pre-significante dei "nomi comuni".

In relazione al "nome proprio", dunque, l'identità sembra essere qualcosa che si *fa*, piuttosto che si *è* inevitabilmente. Un *fare* che porta la firma del proprio nome, potendo essere *letto* dalle altre persone. Così, il "nome proprio" decostruisce il "nome comune", poiché spezza i legami prescriventi e lascia il movimento del *fare* processuale-performativo libero o *queer*. Il termine *queer*, in questo discorso, non deve però diventare un nuovo "nome comune", bensì fungere da significante fluttuante in grado di accogliere le specificità molteplici di ogni "nome proprio". Così, se *identificarsi* verso la mascolinità implica assumere determinate attribuzioni prescritte, *identificarsi* verso il *queer* implica assumere le *caratterizzazioni* che si percepiscono come più appropriate in quel tempo e contesto in quanto essere-persona.

La prospettiva performativa *queer* è dunque utile per decostruire i rapporti di potere patriarcali, poiché lavora sulla decostruzione delle fondamenta: ovvero il binarismo gerarchizzante.

6. Conclusioni

Per contrastare la mascolinità egemonica e permettere l'emersione di una prospettiva fluida, bisogna mettere in discussione tutta la struttura patriarcale che *categorizza* la realtà, assegnando "nomi comuni". Ciò può trovare la sua applicazione pratica in *ogni* contesto sociale ma, per creare azioni efficaci, è fondamentale acquisire *consapevolezza* dell'intero processo performativo. Quindi, comprendere come opera l'antropofagia prescrivente e quali sono i rischi nel perpetuare "nomi comuni" e i loro rapporti di potere gerarchici. Acquisendo consapevolezza del processo, infatti, si apre la possibilità di inserirsi per inceppare il meccanismo e produrre qualcosa di nuovo. Qualcosa di sovversivo, che sfidi il discorso patriarcale "autorizzato" e permetta l'emersione di "nomi propri" in grado di *firmare* la realtà in modo unico, senza il rischio di punizioni o discriminazioni omologanti.

Bibliografia

- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- Id. (1993), *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*, New York, Routledge.
- Id. (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York, Routledge.
- Cavarero, A. (1991), *Per una teoria della differenza sessuale*, in AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga.
- Id. (2007), *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Villa Verrucchio, Pazzini.
- Chiricosta, A. (2019), *Un altro genere di forza*, Roma, Iacobellieditore.
- Crenshaw, K. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», 1, pp. 139-167.
- Derrida, J. (1967a), *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Id. (1967b), *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- Id. (1972), *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Id. (1989), *Il faut bien manger, ou le calcul du sujet: entretien (avec J.-L. Nancy)*, in «Cahiers Confrontation», 20.
- Irigaray, L. (1987), *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Lévinas, E. (1996), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivages.
- Ponzio, J. (2015), *L'altro corpo del testo*, Milano, Mimesis.