

Ecco uno stralcio assemblato dall'introduzione di Sara Ahmed al suo libro, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. (Duke University Press, Durham/London, 2006). Il lungo saggio che poi segue, "Orientamenti. Verso un fenomenologia queer" tradotto da Samuele Grassi e Liana Borghi, è stato pubblicato separatamente dal libro su *GLQ [A Journal of Lesbian and Gay Studies]* 12: 4, 2006.

Nel suo libro più recente, Sara Ahmed affronta da lettrice e non da filosofa il rapporto tra percezione, azione e direzione usando teorie marxiste e femministe.

Nel primo capitolo considera come i rapporti di prossimità e di distanza vengano influenzati da altri orientamenti sociali come il genere e la classe – essi stessi effetti di azioni ripetute nel tempo.

Nel secondo capitolo si chiede più direttamente cosa sia la fenomenologia *queer*, a partire da Merleau-Ponty per il quale ci sono momenti "queer" -- momenti in cui il mondo appare sghembo, strano, e viene poi "ri-orientato" attraverso il "divenire verticale" della percezione. Seguendo i suggerimenti del filosofo, Ahmed esplora come i corpi si "mettono in riga" rispetto ad altre linee preesistenti, e come l'eterosessualità obbliga funzioni da dispositivo regolatore anche nel rileggere i segni del desiderio queer come deviazioni dalla retta via. Una fenomenologia queer, secondo Ahmed, può contribuire allo studio dell'orientamento sessuale rivedendo quale posto occupi l'oggetto nel desiderio sessuale; e come la direzione corporea "verso" tali oggetti influisca sul modo in cui i corpi abitano gli spazi e gli spazi abitano i corpi. Ahmed introduce la figura della "lesbica contingente", dove la contingenza indica il ruolo che contatto e tocco hanno nel generare spazio e desiderio.

Il terzo capitolo inizia con alcune considerazioni sul significato di "oriente" nel termine "orientamento" per mostrare come gli orientamenti possano razzializzare lo spazio. Il razzismo -- una storia continua senza fine -- funziona orientando i corpi in direzioni specifiche, quindi influenzando (*affecting*) come essi "occupano" spazio. Il modo in cui occupiamo lo spazio ci "razzializza", ma a sua volta lo spazio è già occupato per effetto di una razzializzazione. Come vengono orientati anche "in casa propria" i corpi che non abitano la bianchezza? Ahmed risponde attingendo alla propria esperienza -- "sono di razza mista, con una madre inglese e un padre pachistano" -- per parlare di come la sua genealogia mista abbia determinato quali oggetti fossero per lei raggiungibili. Essere mista può anche comportare una deviazione queer dalle linee convenzionali della genealogia, e i corpi che non estendono la bianchezza generazionale vengono "impediti" -- la qual cosa produce effetti, si può dire, disorientanti. [...] Ma a dire il vero, il disorientamento potrebbe aiutarci a interrogare le forme dell'incontro sociale (pp. 23-24).

ORIENTAMENTI

Verso un fenomenologia queer

Sara Ahmed (Goldsmiths College, London)

Cosa significa orientarsi? Come si arriva a conoscere la propria strada in un mondo che cambia forma, in base alla direzione che prendiamo? Se sappiamo dove siamo quando prendiamo una direzione o l'altra, allora siamo orientati. Abbiamo le nostre coordinate. Sappiamo cosa occorre fare per raggiungere questo o quel luogo. Essere orientati significa anche esserlo in rapporto a oggetti particolari, che ci aiutano a trovare la nostra strada. Si tratta di oggetti che riconosciamo, così che quando ce li troviamo davanti, sappiamo dove ci dirigiamo. Questi oggetti occupano e creano uno spazio all'interno del quale possiamo aggregarci. Tuttavia, gli oggetti si riuniscono in modi diversi, creando spazi diversi. Come incide ciò verso cui siamo orientati?

Il mio interessamento per la grande questione dell'orientamento è motivato da un interesse specifico per la questione dell'orientamento sessuale. Cosa vuol dire vivere la sessualità in maniera orientata? Che differenza fanno l'oggetto o il soggetto del nostro orientamento alla direzione stessa del nostro desiderio? Se l'orientamento dipende dal modo in cui occupiamo uno spazio, allora l'orientamento sessuale potrebbe dipendere anche dalla residenza, dal modo in cui si abitano gli spazi, da con chi o con cosa abitiamo quegli spazi. Dopotutto, i geografi queer hanno dimostrato come/quanto gli spazi siano sessuati.¹ Se mettiamo a fuoco il concetto di "orientamento", possiamo ri-teorizzare sia questa sessualizzazione dello spazio sia la spazialità del desiderio sessuale. Quale valore avrebbe per gli studi queer porre l'orientamento sessuale come questione fenomenologica?

Il presente articolo prende il concetto di orientamento per inserire gli studi queer in un dialogo più stretto con la fenomenologia. Offro un approccio ai modi in cui i corpi prendono forma attraverso il loro tendere verso oggetti raggiungibili, disponibili nell'ambito di un orizzonte corporeo. Un simile approccio è informato dal mio interesse per la fenomenologia, ma non è correttamente fenomenologico; si ha il sospetto che a una fenomenologia queer possa divertire questa scorrettezza. Ma comunque si potrebbe chiedere, come altri hanno fatto, perché iniziare da un simile interesse? Parto da qui un po' perché la fenomenologia rende centrale l'orientamento quando sostiene che la consapevolezza è sempre diretta verso degli oggetti, e quindi sia sempre mondana, situata, e incarnata [embodied]. Detto questo, la fenomenologia

1

sottolinea l'esperienza vissuta di abitare un corpo, ciò che Edmund Husserl chiama "il corpo vivente" (*Leib*).² La fenomenologia può costituire una risorsa per gli studi queer nel momento in cui essa sottolinea l'importanza dell'esperienza vissuta, l'intenzionalità della coscienza, l'importanza della prossimità o di ciò che è a portata di mano, e il ruolo di azioni ripetute e abitudinarie nel formare corpi e mondi.

Una fenomenologia queer potrebbe rivolgersi alla fenomenologia non soltanto per il concetto di orientamento *nella* fenomenologia, ma anche per l'orientamento *della* fenomenologia. Di conseguenza, il presente articolo considera l'importanza degli oggetti che appaiono nella scrittura fenomenologica, in qualità di dispositivi per l'orientamento. Al tempo stesso, applicare il queer alla fenomenologia vuol dire anche offrire una fenomenologia queer. In altre parole, il queer non ha un legame di esteriorità con ciò con cui entra in contatto. Una fenomenologia queer potrebbe trovare ciò che è queer nella fenomenologia e usare quell'essere queer per ragionamenti alquanto diversi. La fenomenologia, dopotutto, è piena di momenti queer, momenti di disorientamento, i quali non soltanto coinvolgono "l'esperienza intellettuale del disordine, ma l'esperienza vitale di vertigine e nausea, cioè la consapevolezza della nostra stessa contingenza e l'orrore di cui ci riempiamo".³ Maurice Merleau-Ponty fornisce un resoconto su come superare questi momenti, man mano che i corpi vengono ri-orientati nel "divenire verticale" della prospettiva.⁴ Una fenomenologia queer potrebbe riguardare un diverso orientamento verso questi momenti. E potrebbe perfino trovare gioia e eccitazione nell'orrore.

Nell'offrire una fenomenologia queer, riconosco il mio debito verso studiosi e femministe che si sono occupate in maniera creativa e critica della tradizione fenomenologica: filosofe del corpo quali Sandra Barkty, Judith Butler, Rosalyn Diprose, Elizabeth Grosz, Iris Marion Young e Gail Weiss.⁵ Attraverso il loro lavoro ho imparato a pensare non soltanto a come la fenomenologia possa universalizzare partendo da una dimora corporea specifica, ma anche cosa segue "a livello creativo" da una critica del genere, nel senso di cosa ci permette di fare e di pensare. Le filosofe femministe ci hanno mostrato come le differenze sociali siano effetto del modo in cui i corpi abitano gli spazi insieme ad altri e hanno evidenziato gli aspetti intercorporei della dimora corporea.

Nel considerare la natura orientata di simili punti di dimora, il mio scopo in questo articolo non è prescrivere la forma che una fenomenologia queer dovrebbe assumere. Altre persone organizzeranno questo incontro da punti di partenza molto diversi. Dopotutto, sia gli studi queer che la fenomenologia riguardano storie intellettuali e politiche diverse, che non posso essere stabilizzate con oggetti che possono quindi essere dati all'altro. Il mio compito è piuttosto di lavorare dal concetto di orientamento così come è stato elaborato in fenomenologia e di rendere quel concetto stesso il sito di un incontro. Che succede se partiamo da questo punto?

2
3
4
5

Orientamenti

Se partiamo dai punti di orientamento, scopriamo che gli orientamenti hanno a che fare con i punti di partenza. Come Husserl descrive nel secondo volume di *Ideas*:

Se consideriamo il modo caratteristico in cui il Corpo si presenta e facciamo lo stesso per le cose, troviamo la situazione seguente: ciascun Ego ha un proprio dominio sulle cose percepibili e percepisce necessariamente le cose secondo un certo orientamento. Le cose sembrano e fanno così da un lato o dall'altro, e in questo modo di apparire è irrevocabilmente inclusa una relazione con un qui e le sue direzioni di base.

Gli orientamenti hanno a che fare con un punto di inizio e con il modo di procedere da qui in poi. Husserl mette in relazione le questioni che riguardano un lato o l'altro con il qui, che descrive anche come il punto zero dell'orientamento, punto dal quale si apre il mondo e che rende "là" ciò che sta "al di là". È da questo punto che contano le differenze tra questo e quel lato. È anche considerando che siamo qui a questo punto, che il vicino e il lontano sono vissuti in quanto marcatori relativi della distanza. Anche Alfred Schultz e Thomas Luckmann descrivono l'orientamento in riferimento al proprio punto di partenza: "Il luogo in cui mi trovo, il mio vero 'qui', è il punto di partenza per il mio orientamento nello spazio".⁶ Il punto di partenza per l'orientamento è il punto dal quale si apre il mondo: il qui del corpo e il dove della sua dimora.

A che punto si apre il mondo? O a che punto si apre il mondo di Husserl? Cominciamo da dove comincia lui, nel primo volume di *Ideas*, cioè dal mondo dato "dal punto di vista naturale". Un mondo del genere è il mondo in cui mi trovo, dove le cose succedono intorno a me, e mi stanno intorno: "Sono consapevole di un mondo che si estende nello spazio all'infinito".⁷ La fenomenologia ci chiede di essere consapevoli del "cosa" circostante. Dopotutto, se la coscienza è intenzionale, allora noi non solo siamo diretti verso degli oggetti, ma questi oggetti ci portano anche in una certa direzione. Il mondo circostante ha già assunto forme precise, in forma di ciò che è più o meno familiare.

Secondo me gli oggetti reali sono lì, definiti, più o meno familiari, in accordo con ciò che si percepisce realmente senza però essere loro stessi percepiti o anche solo presenti a livello di intuizione. Posso far vagare la mia attenzione dalla scrivania che ho appena osservato o visto, attraverso le parti nascoste della stanza alle mie spalle verso la veranda, fino al giardino, ai bambini nel chiosco, e così via, fino a tutti gli oggetti di cui io "so" precisamente che sono lì e là nelle mie immediate vicinanze co-percepite. (101)

Il mondo familiare ha inizio con la scrivania, nella stanza: possiamo chiamare questa stanza lo studio di Husserl, in quanto luogo dove scrive. È da *qui* che si apre il mondo. Husserl parte dalla scrivania e poi si volge verso altre parti della stanza che

6

7

sono, di fatto, alle sue spalle. Ci viene ricordato che quello che vede dipende innanzitutto dalla direzione da cui lo guarda. Le cose alle sue spalle sono anche alle spalle del tavolo che gli sta di fronte: è ovvio che dia le spalle a ciò che gli sta dietro. Mi chiedo se una fenomenologia queer possa essere quella che guarda il retro, che guarda “dietro” la fenomenologia, che esita alla vista delle spalle del filosofo. Per cui essendo partito da qui, da ciò che sta davanti alla sua faccia e dietro le sue spalle, Husserl si sposta poi verso altri spazi, da lui descritti come stanze che lui “sa” essere lì. Si tratta di spazi nella misura in cui gli vengono dati in quanto tali dalla memoria. Questi altri spazi sono co-percepiti: non sono selezionati; e non ricevono la sua attenzione, anche quando li evoca per chi legge. Sono resi a noi disponibili soltanto come caratteristiche del contesto di questo paesaggio domestico.

Nella scrittura di Husserl il familiare scivola nel famigliare; la casa diventa la casa di famiglia, residenza abitata da bambini. Questi, ci dice, si trovano nel chiosco. I bambini evocano il famigliare solo trovandosi “al di là”, a una distanza dal filosofo che, scrivendo di loro, fa il proprio lavoro. Si trovano al di fuori della casa, essendo tuttavia parte del suo interno, vicino alla veranda che segna un confine, una linea tra interno e esterno. Per certi versi, i bambini che stanno al di là tendono verso ciò che è reso accessibile dalla memoria o dalla conoscenza abitudinaria: sente che sono lì, dietro di lui, anche se non li vede in questo preciso momento. La casa di famiglia fornisce, di fatto, il background contro il quale un oggetto (la scrivania) fa la sua apparizione nel presente, davanti a lui. La casa di famiglia è solo e sempre co-percepita, e permette al filosofo di fare il proprio lavoro.

Da una lettura degli oggetti presenti negli scritti di Husserl traiamo un senso di come l’essere diretti verso certi oggetti piuttosto che verso altri comporti un orientamento più generale verso il mondo. Gli oggetti a cui prestiamo attenzione rivelano la direzione che abbiamo preso nella vita. Se ci voltiamo da una parte o dall’altra, allora releghiamo nello sfondo altre cose, e quindi altri spazi; questi sono sempre e solo co-percepiti. Essere orientati verso la scrivania non soltanto relega nel background le altre stanze della casa, ma potrebbe anche dipendere *dal lavoro fatto per tenere pulita la scrivania*, ovvero, dal lavoro domestico necessario a Husserl per far diventare il tavolo un oggetto filosofico. Certe cose sono relegate nel background per rafforzare una certa direttiva, in altre parole per mantenere l’attenzione su ciò che ci sta davanti. La percezione comporta tali atti di retrocessione, poi dimenticati nella preoccupazione stessa per che cose a cui si presta attenzione.

Possiamo porre alcune semplici domande: chi sta davanti alla scrivania? La scrivania è rivolta verso alcuni corpi piuttosto che altri? Quando si legge Husserl viene da pensare ad altri scrittori che hanno scritto sul processo della scrittura, ad esempio Adrienne Rich:

A partire dagli anni Cinquanta e Sessanta, ricordo un ciclo. Ebbe inizio quando prendevo un libro o cominciavo a scrivere una lettera...Il bambino (o i bambini) poteva essere immerso nel suo da fare, nel suo mondo di sogni; ma non appena sentiva che scivolavo in un mondo che non lo includeva, veniva a tirarmi per mano, mi chiedeva aiuto, batteva sui tasti della macchina da scrivere. E in quel momento io sentivo i suoi

bisogni come fraudolenti, come un tentativo ulteriore di defraudarmi del mio vivere per me stessa anche solo per un quarto d'ora.

Dal punto di vista della madre, che è anche una scrittrice, una poeta, e una filosofa, possiamo vedere che prestare attenzione agli oggetti della scrittura, rivolgersi verso di loro, diventa impossibile: i bambini, anche se dietro di noi, ti tirano letteralmente via. Questa perdita del tempo per scrivere viene percepita come perdita del tempo tuo, quando ritorni al tuo lavoro di accudire i bambini. Potremmo stabilire qui una economia politica dell'attenzione: esiste una distribuzione impari del tempo di attenzione fra coloro che arrivano alla scrivania, che influenza ciò che possono fare quando vi arrivano (e, ovviamente, molti nemmeno ce la fanno). Per alcuni, avere tempo per scrivere, cioè avere il tempo per osservare gli oggetti tramite il quale avviene la scrittura, diventa un orientamento non disponibile a causa del lavoro continuo per altre mansioni. Quindi il fatto di potere o meno sostenere il proprio orientamento verso la scrivania dipende da altri orientamenti sociali che influenzano ciò che si può avere di fronte in un qualsiasi momento.

Possiamo forse considerare quanto il background di ciascuno influenzi cosa si vede, così come il background è ciò che permette a ciò che si avvista di essere visto. In *Ideas*, la retrocessione in secondo piano di porzioni e stanze non visibili, è seguita da un secondo atto di retrocessione. Poiché sebbene Husserl indirizzi la nostra attenzione verso questi altri spazi, anche solo come background della sua scrivania, suggerisce anche che la fenomenologia deve "mettere tra parentesi" o "togliere di mezzo" ciò che è dato, che è reso disponibile dalla percezione ordinaria. Se vedere la scrivania è fenomenologia, suggerisce Husserl, è un vedere non per l'attitudine naturale che ci tiene dentro il familiare. Mettendo da parte il familiare, il mondo che si apre dalla scrivania, Husserl inizia di nuovo e ri-orienta la nostra attenzione verso la scrivania come ciò che viene visto:

Chiudo gli occhi. Gli altri sensi sono inattivi in relazione al tavolo. Ora non ho alcuna percezione di esso. Apro gli occhi e la percezione ritorna. La percezione? Facciamo più attenzione. Non esiste circostanza per quale possa tornare a me individualmente come lo stesso. Solo il tavolo è lo stesso, conosciuto come identico attraverso il processo di coscienza sintetica che collega l'esperienza nuova con il ricordo. La cosa percepita può esistere senza essere percepita, senza che io ne sia consapevole anche solo come potenziale (nel senso di attualità descritto sopra) e forse perfino senza che essa cambi mai. Ma la percezione stessa è ciò che essa è all'interno del flusso stabile della coscienza, ed è essa stessa costantemente in movimento; l'ora percettuale è sempre di passaggio verso la coscienza adiacente dell'appena-passato, un nuovo istante scintilla simultaneo, e così via.

La discussione suggerisce che il tavolo, in quanto oggetto, è un dato che mantiene il flusso della percezione o ne viene modellato. Infatti, ciò è precisamente il punto di Husserl: l'oggetto è concepito attraverso la percezione. Come spiega Robert Solowski: "quando percepiamo un oggetto, non abbiamo soltanto un flusso di contorni, una serie di impressioni; in e attraverso tutte loro, abbiamo uno e lo stesso oggetto dato, e

l'identità dell'oggetto viene concepita e data". Considerando ciò, la storia dell'essere sé medesimo dell'oggetto include lo spettro dell'assenza e della non-presenza. Poiché nonostante l'essere sé stesso dell'oggetto, io non lo vedo come lo stesso. Non lo vedo mai così; ciò che è non può venire compreso, poiché non posso vedere il tavolo da tutte le angolazioni contemporaneamente. La necessità di muoversi intorno all'oggetto, di catturare qualcosa in più del suo contorno, ci mostra che gli altri lati dell'oggetto sono disponibili dal punto dal quale viene visto, e da questa prospettiva deve essere compreso.

Da qui Husserl procede con un'affermazione straordinaria: soltanto il tavolo rimane lo stesso. Il tavolo è l'unica cosa che rimane al proprio posto all'interno del flusso della percezione. Voglio fare un collegamento un po' strano fra la teoria dell'intenzionalità di Husserl e il concetto del "dietro". Husserl sottolinea la spettralità dell'essere identico a sé stesso: se il tavolo è lo stesso, è solo in virtù di quello che abbiamo congetturato sui suoi lati non visibili. Potremmo tradurre così: se il tavolo è lo stesso, è solo perché abbiamo fatto congetture sulla sua parte posteriore. Per me, ciò che sta dietro l'oggetto non è solo il suo lato mancante, ma anche la sua storicità, le condizioni del suo arrivo.

Husserl suggerisce che abitare il familiare trasforma le cose in background per azioni: sono lì, ma lo sono in maniera che io non le possa vedere. Il background è una "profondità scarsamente appresa oppure un margine di realtà indeterminata".⁸ Invece di pensare al tavolo come presente *nel* background, oppure al background come presente *intorno* al tavolo, io vorrei considerare quanto il tavolo stesso possa avere un background. Ripensiamo ai significati diversi della parola *background*. Un background può riferirsi al "terreno o sue parti presenti nel retro" (come le stanze nel retro della casa) o alle porzioni di un quadro rappresentate in distanza, il che a sua volta permette a ciò che sta in primo piano di acquisire la forma che ha in quanto oggetto o figura. Entrambi i significati indicano la spazialità del background. Possiamo pensare al background anche come a qualcosa che ha una dimensione temporale. Quando raccontiamo di qualcuno, ad esempio, possiamo dare informazioni sul suo background: questa accezione indicherebbe ciò che sta dietro, dove "ciò che sta dietro" fa riferimento al passato, o a qualcosa accaduto "prima". Possiamo anche parlare di background familiare, che non significa soltanto parlare del passato di qualcuno ma di altri tipi di storie, storie che plasmano l'arrivo di un individuo nel mondo, e attraverso le quali la famiglia stessa diventa un dato sociale. Infatti gli eventi possono avere dei background: un background può essere ciò che spiega le condizioni dell'emergere o dell'arrivare di una cosa così come essa si mostra nel presente.

Quindi se fare fenomenologia vuol dire occuparsi del background, lo si può fare fornendo un resoconto delle condizioni dell'emergere di un qualcosa non necessariamente disponibile come presenza alla coscienza, il che infine corrisponde alla presentazione di un solo lato. Se non vediamo (ma intendiamo) il dietro di un oggetto, possiamo anche non vedere (ma intendere) il suo background in questa

accezione temporale. Per vedere ciò che l'“attitudine naturale” consente alla vista, dobbiamo confrontarci con il background di un oggetto, ridefinito non soltanto dall'insieme delle condizioni del suo emergere (potremmo chiedere: come è arrivato qui?) ma anche come l'atto di percepire l'oggetto, che dipende dall'arrivo del corpo che percepisce. Se dobbiamo confrontarci con l'oggetto, gli arrivi devono coincidere. Il background della percezione comprende queste storie interscambiabili di arrivi, il che spiegherebbe come Husserl si sia avvicinato al proprio tavolo abbastanza da farlo diventare sia l'oggetto su cui scrive sia l'oggetto intorno al quale è scritta la sua fenomenologia. Dopotutto, la fenomenologia ha il suo proprio background e le sue proprie condizioni dell'emergere, le quali potrebbero includere la questione stessa del tavolo.

Orientamenti corporei

Restiamo sulla questione del tavolo. Sappiamo già come viaggia l'attenzione di Husserl: dalla scrivania, e solo allora verso altri spazi, verso l'oscurità delle porzioni non visibili della stanza. Ciò che vede è modellato da una direzione che ha già preso, una direzione che modella ciò che per lui è disponibile, nel senso di ciò che si trova davanti a lui e di ciò che è per lui raggiungibile. Quello che si trova davanti modella anche ciò che si trova dietro, disponibile in quanto background della sua visione. Dunque il suo sguardo potrebbe cadere sul foglio, considerando che è seduto alla scrivania e non ad un altro tipo di tavolo, quello della cucina per esempio. Questi altri tavoli, forse, non sarebbero del tipo giusto per il processo filosofico. La scrivania potrebbe essere il tavolo che fa al caso suo, quello che darebbe al filosofo il giusto tipo di superficie orizzontale. Come Ann Banfield osserva nel suo splendido libro, *The Phantom Table*: “Tavoli e sedie, cose più a portata di mano per il filosofo sedentario, il quale arriva ad occupare le cattedre della filosofia, sono l'arredamento di quella ‘stanza tutta per sé’ dalla quale si osserva il mondo reale”. I tavoli, assieme alle sedie, sono a portata di mano in quanto arredamento che assicura il luogo della filosofia. L'uso dei tavoli ci indica l'orientamento stesso della filosofia, mostrandoci in parte ciò che si trova in prossimità del corpo del filosofo, oppure ciò con cui il filosofo entra in contatto.

In altre parole, siamo orientati verso oggetti in quanto cose con cui “facciamo” qualcosa. Non a caso Martin Heidegger pone la questione dell'occupazione, di cosa facciamo voltandoci verso il tavolo. In *Ontology: the Hermeneutics of Facticity*, Heidegger confronta due modi di descrivere i tavoli. Nel primo modello il tavolo viene concepito come “una cosa nello spazio -- una cosa spaziale”. Heidegger evoca senza dubbio la descrizione del “tavolo” di Husserl, sebbene non venga nominato, almeno fino ad allora. Come sostiene Heidegger, “gli aspetti si rivelano e si aprono in modi sempre nuovi man mano che camminiamo intorno alla cosa”. Heidegger considera non accurata una tale descrizione non perché sia falsa (dopotutto il tavolo potrebbe apparire in questo modo) ma perché non descrive quanto il significato di certe cose non stia solo “nella” cosa ma sia “una caratteristica dell'essere”. Questo, secondo Heidegger, fa del tavolo quello che è, e

non qualcos'altro; questo è ciò che il tavolo ci permette di fare. Ne consegue una delle più ricche descrizioni fenomenologiche del tavolo sperimentato dal punto di vista di coloro che condividono lo spazio della sua dimora:

Ciò che si trova *nella* stanza lì, a casa, è il tavolo (non "un" tavolo tra molti altri tavoli in altre stanze e altre case) davanti al quale ci si siede *per* scrivere, mangiare, cucire o giocare. E tutti lo vediamo come tale, ad es. durante una visita: è una scrivania, un tavolo da pranzo, un tavolo per cucire – questo è il modo in cui lo percepiamo all'inizio. La caratteristica del "per fare qualcosa" non è semplicemente imposta al tavolo mettendolo in relazione con, e assimilandolo a qualcos'altro che esso non è.

In altre parole, ciò che facciamo con il tavolo, o ciò che il tavolo ci permette di fare, è essenziale per il tavolo. Quindi facciamo delle cose "sul tavolo", che è ciò che rende il tavolo quello che è, e per cui prende forma nel modo in cui lo fa. *Il tavolo è assemblato intorno al supporto che dà.* Fornisce una superficie attorno alla quale riunirsi: Heidegger descrive "mia moglie" seduta al tavolo a leggere, e "i ragazzi" indaffarati al tavolo. La struttura "per" del tavolo, in altre parole, significa che chi sta a tavola è parte di ciò che rende il tavolo quello che è. Fare qualcosa sul tavolo è ciò che rende il tavolo se stesso e non un'altra cosa. Potremmo notare che ciò che i corpi fanno al tavolo comprende forme sessuate di occupazione.

Detto questo, quanto conti il tavolo ha a che fare non soltanto con il modo in cui arriva ma anche con ciò che ci permette di fare. Quando Husserl mette tra parentesi la scrivania e vede il tavolo, mette tra parentesi la sua occupazione, o ciò che egli fa sul tavolo. Un'azione simile coinvolge la co-abitazione intima di corpi e oggetti. Il che non significa che i corpi siano solamente degli oggetti accanto ad altri, considerato che essi sono il punto da cui dispiega il mondo. Come dimostra Merleau-Ponty, il corpo non è "solo un oggetto nel mondo", ma piuttosto "è il nostro punto di vista nel mondo". Nel secondo volume di *Ideas*, Husserl si occupa di questo corpo, di ciò che chiama il corpo vissuto, e dell'intimità del contatto. Come ci si aspetterebbe, il tavolo ritorna. E tuttavia, quanto è diverso il tavolo che troviamo se ci arriviamo da un'altra parte. In questo momento, sono le mani a raggiungere il tavolo, invece degli occhi: "La mia mano è distesa sul tavolo. Percepisco il tavolo come qualcosa di solido, freddo, liscio". Husserl attribuisce la prossimità tra corpi e oggetti, in quanto cose che diventano più che materia, in quanto possono essere percepite e toccate, in quanto possono dare e lasciare delle impressioni. I corpi sono "qualcosa di toccante che viene toccato".⁹

Di conseguenza, la fenomenologia mostra quanto oggetti o altro abbiano già lasciato le loro impressioni sulla superficie della pelle. L'oggetto tattile è ciò che mi sta vicino o che è per me raggiungibile. Nell'essere toccato, l'oggetto non si fa da parte; lo si sente con la pelle e sulla pelle. In altre parole, percepiamo l'oggetto come tale, come qualcosa che ha una propria integrità ed è situato nello spazio, soltanto frequentando quello spazio, coabitandolo in modo che il confine tra co-abitanti di uno spazio si disintegri. La pelle collega, oltre a contenere. La non-opposizione tra

corpi che ruotano intorno a oggetti, e oggetti intorno ai quali ruotano corpi, è dimostrazione di come gli orientamenti implichino almeno un duplice approccio, oppure il “più di uno” di un incontro. Gli orientamenti sono tattili e coinvolgono più di una superficie: nell’avvicinarci a quello o quell’altro tavolo, veniamo anche avvicinati dal tavolo, che ci tocca quando lo tocchiamo: come ci mostra Husserl, il tavolo potrebbe essere freddo e liscio, e si può percepire la qualità della sua superficie soltanto una volta che ho cessato di stargli lontano. Né l’oggetto né il corpo posseggono una integrità nel senso di essere la stessa cosa con o senza l’altro. Corpi e oggetti prendono forma attraverso il loro orientarsi gli uni con gli altri -- un orientamento che potrebbe essere esperito come co-abitazione o condivisione dello spazio.

I corpi, quindi, acquistano forma tramite il contatto con oggetti o altro, con “ciò” che è vicino tanto da essere raggiungibile. Possono anche prendere forma attraverso questo contatto, oppure prendere la forma di quel contatto. Ciò che si avvicina viene sia formato da ciò che i corpi fanno e, a sua volta, influisce su ciò che i corpi possono fare. La vicinanza del filosofo alla carta, all’inchiostro, e al tavolo non riguarda semplicemente il luogo in cui svolge il proprio lavoro, e gli spazi che abita, come se il “dove” potesse essere separato da ciò che fa. Il “cosa” fa è ciò che rende raggiungibili certi oggetti. Gli orientamenti riguardano le direzioni intraprese che mettono certe cose e non altre a portata di mano.

Manteniamo l’esempio del tavolo. In quanto oggetto, esso fornisce anche uno spazio, che di per sé è lo spazio per l’azione, per certi tipi di lavoro. Come sappiamo, il tavolo di Husserl nel primo volume di *Ideas* è la scrivania, e il suo orientamento verso questo tavolo, e non verso altri, mostra l’orientamento della sua filosofia, anche nel momento in cui questo tavolo scompare. Intorno al tavolo, un orizzonte o margine di percezione viene “debolmente” appreso. L’orizzonte è ciò che sta “intorno” mentre il corpo fa il proprio lavoro. Come afferma Don Ihde, “Gli orizzonti appartengono ai confini dell’ambiente esperito. Come i ‘margini’ del campo visivo, essi situano ciò che è esplicitamente presente, mentre negli stessi fenomeni gli orizzonti recedono”. L’orizzonte non è un oggetto che comprendo: non lo vedo. L’orizzonte è ciò che dà agli oggetti un contorno e che permette agli oggetti di essere raggiunti. Gli oggetti stanno nel mio orizzonte; è l’atto di “avvicinarsi a loro” che li rende per me disponibili come oggetti. L’orizzonte corporeo mostra la “linea” verso cui possono tendere i corpi, ciò che è raggiungibile, segnando allo stesso tempo ciò che non possono raggiungere. L’orizzonte segna il confine di ciò che può essere raggiunto dal corpo. Il corpo diviene presente in qualità di corpo, con superfici e confini, nel mostrare i limiti di ciò che può fare.

La fenomenologia ci aiuta a esplorare il modo in cui i corpi vengono formati da storie che essi performano nella posizione e nei gesti. Sia Husserl che Merleau-Ponty, dopotutto, descrivono gli orizzonti corporei come “storie sedimentate”: una concezione della storia come sedimentazione corporea ripresa dai sociologi teorici e dai filosofi. Secondo Pierre Bourdieu, tali storie sono descritte come *habitus*, come “sistemi di disposizioni durevoli, trasponibili”, che integrano esperienze passate proprio attraverso la “matrice di percezioni, apprezzamenti e azioni” necessarie per

espletare “compiti infinitamente diversificati”. Secondo Judith Butler, è esattamente il modo in cui la fenomenologia rivela la sedimentazione della storia nella ripetizione dell’azione corporea a farne una risorsa utile per il femminismo. Ciò che i corpi “tendono a fare” sono effetti di storie piuttosto che di un loro essere originario.

Potremmo dire che la storia “succede” nella ripetizione dei gesti che dà ai corpi le loro disposizioni o tendenze. Va notato che il lavoro di una simile ripetizione svanisce attraverso il lavoro: se lavoriamo duro per qualcosa, ci sembra di averlo fatto “senza sforzo”. Questo paradosso – con lo sforzo qualcosa diventa senza sforzo – è esattamente ciò che fa svanire la storia nel momento stesso della sua rappresentazione. La ripetizione del lavoro è ciò che fa sparire il segno del lavoro. È importante pensare non solo a ciò che viene ripetuto, ma anche a quanto la ripetizione delle azioni ci porta verso certe direzioni. Ci orientiamo verso qualche oggetto piuttosto che verso altri, inclusi anche oggetti fisici (i diversi tipi di tavolo), ma anche oggetti del pensiero, del sentimento, del giudizio, e oggetti nel senso di scopi, aspirazioni, e obiettivi. Potrei orientarmi verso la scrittura, ad esempio, non soltanto come a un qualsiasi altro tipo di lavoro (sebbene lo sia e richieda certi oggetti) ma anche come a un obiettivo: la scrittura diventa qualcosa verso cui tendo, addirittura come una identità (diventare scrittrice). Quindi, l’oggetto verso cui aspiriamo, quello che abbiamo in mente, si pone bene in vista perché è quello che cerchiamo di essere: l’azione ricerca l’identità come segno di realizzazione (la scrittrice diventa scrittrice attraverso la scrittura). Possiamo chiederci verso quali tipi di oggetti tendono i corpi con le loro tendenze, e come queste tendenze formino ciò verso cui tendono i corpi.

Di conseguenza, i corpi acquistano un orientamento tramite la ripetizione di certe azioni rispetto ad altre, concepite come azioni che tengono bene in vista oggetti precisi, sia che si tratti di oggetti fisici cui viene richiesto di fare il lavoro (la scrivania, la penna, la tastiera della macchina) o gli oggetti ideali con cui è possibile identificarsi. La vicinanza di tali oggetti, la loro disponibilità entro il mio orizzonte corporeo non è casuale: non è solo il fatto che me li trovi lì, dove stanno. Considerate le loro tendenze, i corpi tendono verso certi oggetti rispetto ad altri. Ma queste tendenze non sono originarie; sono gli effetti della ripetizione del “tendere verso”.

[trad. di Samuele Grassi]

Rigare dritti/diventare *straight*

[NB. *Straight*: in inglese questo aggettivo, che si traduce con “dritto, retto, onesto, a posto”, ha assunto anche il significato di eterosessuale, conservatore, inquadro e come tale viene ormai usato comunemente, non soltanto nel movimento GLTQ italiano. Tutto il testo di Ahmed gioca sulle diverse accezioni di questo termine che spesso qui non viene tradotto. NDT. della sezione che segue, Liana Borghi]

Ma allora cosa significa essere orientati sessualmente? Innanzitutto questi orientamenti richiedono tempo. Possiamo cominciare parafrasando Simone de

Beauvoir: “*Straight* non si nasce ma si diventa”.¹⁰ Considerare l’allineamento un divenire piuttosto che un essere, a cosa porta? Essere in grado di formulare questa domanda ci ricorda che la questione dell’orientamento non va affrontata come una semplice questione di spazio. Risiedere in un posto non indica soltanto il processo di venire ad abitare, o a quello che Heidegger chiama “fare luogo”¹¹, ma indica anche il tempo: fermarsi su qualcosa significa anche indugiare, o magari rimandare, posporre. Se l’orientamento comporta come risiediamo in uno spazio, o lo rendiamo familiare, allora esso coinvolge anche il tempo. Gli orientamenti ci permettono di prendere spazio in quanto prendono tempo. Ci indirizzano verso il futuro persino quando sembrano riferiti alla nostra direzione presente. Speriamo di cambiare direzione perché non sappiamo dove ci portano certi sentieri: rischiare di allontanarsi dalla stretta e retta via rende possibili nuovi futuri che comportano lo sconfinare, il perdersi o chissà, anche il diventare *queer*.

La temporalità dell’orientamento ci ricorda che gli orientamenti sono effetti di quello verso cui tendiamo – e qui “verso” indica uno spazio e un tempo quasi ma non del tutto accessibili nel presente. Dunque nel caso dell’orientamento sessuale, non si tratta semplicemente di averne uno. Diventare *straight* significa non solo che dobbiamo indirizzarci verso oggetti designati dalla cultura eterosessuale, ma anche che dobbiamo allontanarci da oggetti che ci distolgono da questa linea. Il soggetto *queer* nella cultura *straight* quindi è un soggetto deviante e come tale viene reso presente nel sociale. Quello che ci è presente nel presente non è casuale: come ho suggerito, i nostri orientamenti non vengono acquisiti semplicemente perché troviamo qui e là delle cose. Certi oggetti diventano accessibili a causa di linee già intraprese: se la nostra vita segue un dato corso, vuol dire che segue anche una direzione predisposta (nascita, infanzia, adolescenza, matrimonio, riproduzione, morte), come spiega Judith Halberstam riflettendo sulla “temporalità” della famiglia e su come si passa il tempo in famiglia¹². Il concetto di orientamento ci permette di evidenziare come la vita venga indirizzata proprio richiedendoci di seguire quello che già ci è stato dato. Per contare come una buona vita, deve sdebitarsi prendendo la direzione del “bene sociale”, immaginando il futuro in termini del raggiungimento di traguardi che, con una loro sequenza, creano l’impressione di una linea retta. Seguire questa linea può essere un modo di diventare *straight*, senza devianza alcuna.

Spesso è ambiguo il rapporto tra il fatto di seguire una linea e le condizioni per l’emergere della linea stessa. Quale viene prima? Mi ha sempre colpito la frase “un sentiero ben segnato”. Un sentiero viene tracciato calpestando ripetutamente il terreno. Possiamo vedere il sentiero come una traccia di percorsi già compiuti; come fatto da orme, tracce di piedi che calpestando e calpestando creano una linea sul terreno. Quando la gente smette di calpestare, il sentiero può sparire. Quando ci vediamo davanti la linea, tendiamo a camminarci sopra seguendo il sentiero che apre la strada. Così il fatto di camminare sul sentiero che ci sta davanti, dipende dall’effetto del suo essere stato calpestato. Emerge il paradosso dell’orma. Le linee

10

11

12

sono state create dall'essere state seguite e quindi seguono l'essere state create. In questo senso, le linee che ci indirizzano, siano esse linee di pensiero o di movimento, sono performative: dipendono dalla ripetizione di norme e convenzioni, di strade e sentieri presi, però sono state create come effetto di questa ripetizione. Dire che le linee sono performative vuol dire che troviamo la nostra strada, che sappiamo in quale direzione andiamo, soltanto come effetto di un lavoro spesso nascosto alla vista. Così, seguendo le indicazioni, io arrivo come per magia.

Le indicazioni riguardano dunque la magia dell'arrivo. In un certo senso, la magia dell'arrivo ci fa dimenticare il lavoro compiuto per arrivare. Seguire le indicazioni è un lavoro: arriviamo quando le abbiamo seguite a modo, altrimenti non arriviamo. Seguire delle linee comporta anche forme di investimento sociale. Tali investimenti promettono un guadagno (se segui questa linea, questo o quello seguirà) che può sostenere la volontà di proseguire. Attraverso gli investimenti nella promessa di guadagno i soggetti riproducono le linee seguite. Tener presente la politica della linea retta ci aiuta a ripensare il rapporto tra eredità (le linee date come punto di arrivo nello spazio familiare e sociale) e la riproduzione (la richiesta che si ricompensi il dono della linea estendendo quella linea). Non è automatico riprodurre quello che ereditiamo oppure convertire sempre la nostra eredità in beni materiali. Per fare queste conversioni dobbiamo prestare attenzione alla pressione. Ripensiamo qui ai significati diversi della parola *pressione*: la pressione sociale di seguire un certo corso, di vivere un certo tipo di vita, o di riprodurre quella vita, può sembrarci una premere fisico sulla superficie del corpo, che certo crea una sua impressione. Veniamo spinti a formare delle linee che sono a loro volta accumuli di questi momenti di pressione, che potremmo chiamare "punti di stress".

Vi racconto un aneddoto collegato allo stress o al lavoro di diventare *straight*. Di nuovo sono seduta a un tavolo. Questa volta si tratta di un tavolo da pranzo intorno al quale "noi" ci riuniamo. Questo tipo di tavolo funziona molto diversamente da uno scrittoio perché richiede non soltanto un diverso tipo di attività, ma anche un raduno collettivo, diversamente dalla solitudine di chi scrive. La tavola da pranzo è un tavolo intorno al quale i corpi si incontrano con la mediazione della sua superficie, condividendo cibo e bevande che vi stanno sopra. Il ruolo del tavolo come mediatore tra i corpi che gli sono radunati intorno viene descritto da Hannah Arendt in *La Condizione umana*: "Vivere insieme nel mondo significa sostanzialmente che esiste un mondo di cose tra le persone che l'hanno in comune, così come un tavolo è situato in mezzo a chi vi siedono intorno".¹³ I raduni non sono neutrali, ma direttivi. Può darsi che radunandoci ci chiedano di seguire linee specifiche. Se le famiglie e altri gruppi sociali si radunano intorno ai tavoli, cosa significano questi raduni? Che direzioni prendiamo quando ci raduniamo in tal modo?

Ecco, sono seduta a tavola e la famiglia si raduna attorno. Mangiamo, chiacchieriamo, facciamo il lavoro della famiglia -- un lavoro di domesticità proteso verso i corpi. Un commento di mia sorella mi sottrae a questa modalità di coabitazione domestica. "Guarda, ecco un piccolo John e un piccolo Mark", dice

additando e ridendo. John e Mark sono i nomi dei mariti delle mie sorelle, padri dei loro bambini. Guardiamo, e vediamo quei ragazzi come miniature dei loro padri.

Sentendo la sua frase, seguiamo la mano che indica il suo oggetto, e così facendo ci voltiamo verso l'oggetto della frase: due bambini seduti uno accanto all'altro, vicino al tavolo sul prato. Diretti dai gesti, prestiamo attenzione al medesimo oggetto; l'indicare di mia sorella è anche un dono che ci permette di condividere l'oggetto. Ridiamo tutti al commento: l'effetto di vedere i due figli come versione in miniatura dei loro padri ci sembra serio e comico insieme. Un bimbo più scuro e l'altro più chiaro, un marito più scuro e l'altro più chiaro. La differenza tra i ragazzi diventa ereditaria, come se la differenza fosse stabilita per discendenza paterna. In questi raduni famigliari, la risata di gruppo, che restituisce riso al riso comporta la condivisione di una direttiva, oppure seguire una linea. La ripetizione dei gesti sottolinea un punto che crea le proprie impressioni per quelli seduti a tavola.

Questo esempio mi porta a ripensare il lavoro che fa la linea retta mostrandoci la relazione tra due linee, quella verticale e quella orizzontale delle genealogie convenzionali. Pensiamo all'albero genealogico, fatto di linee verticali che "indicano" la linea del sangue, la linea di discendenza che collega genitori e bambini, e la linea orizzontale che indica il legame tra marito e moglie e tra fratelli.¹⁴ La speranza dell'albero genealogico, altrimenti nota come il desiderio di riprodursi, è che la linea verticale produca una linea orizzontale dalla quale emergeranno altre verticali. Il punto ove le linee si incontrano è dopo tutto proprio il punto della riproduzione.

La frase "Guarda, ecco un piccolo John e un piccolo Mark", tracciando una linea da padre a figlio esprimeva questa speranza come un desiderio. Il bambino appare allineato in quanto viene visto come riproduzione dell'immagine paterna, e viene immaginato come punto su un'altra linea, ancora da formare, in quanto potrà diventare padre di figli futuri. Questa narrativa della paternità già immagina il futuro del bambino sulla direttiva paterna che richiede una linea orizzontale (il matrimonio) a cui seguiranno future linee verticali. Pensiamo a quella frase come qualcosa che compie il lavoro di allineamento: la frase posiziona il bambino come il non-ancora-adulto allineando sesso (il corpo maschile) e genere (il carattere maschile) con l'orientamento sessuale (il futuro eterosessuale). Attraverso la frase, questi soggetti-a-venire vengono allineati tramite un futuro in linea con la linea di famiglia. Ciò che mi incuriosisce qui non è tanto il modo in cui sesso, genere e orientamento sessuale possano disallinearsi, cosa che certo possono fare e fanno, ma il modo in cui essi sono tenuti in riga, spesso con tale forza che qualsiasi non-allineamento produce un effetto *queer*.

Possiamo riconsiderare come si diventi *straight* riflettendo su come ogni orientamento, in quanto direzione verso oggetti e verso altri, venga reso obbligatori secondo il modello "eterosessualità obbligata" tracciato da Adrienne Rich.¹⁵ Come condizione dell'amore familiare e sociale, si richiede ai soggetti di dirigersi verso certi oggetti e non altri. Il ragazzo, per seguire la linea di famiglia, "deve" orientarsi

¹⁴

¹⁵

verso le donne come oggetti d'amore. La ragazza, per seguire la linea di famiglia, "deve" prendere gli uomini come oggetti d'amore. Si presume che il bambino erediti la vita del genitore che richiede di seguire la direttiva eterosessuale.

Quando ereditiamo, naturalmente ereditiamo anche la prossimità di certi oggetti accessibili e dati per scontati nella casa di famiglia. Non sono solo oggetti materiali: possono essere valore, capitale, aspirazioni, progetti e stili. Poiché ereditiamo ciò che ci è vicino tanto da essere accessibile a casa, ereditiamo anche degli orientamenti, cioè la vicinanza di certi oggetti piuttosto che altri, il che significa ereditare modi di abitare ed estendere lo spazio. Richiedere che il bambino segua una linea genitoriale mette a portata di mano certe cose e non altre. Così il bambino tende verso quello che gli è vicino abbastanza, e quello che già "risiede" in casa rappresenta la vicinanza o la prossimità. Tendendo verso ciò che è a portata di mano, il bambino acquisisce tendenze che lo mettono in riga. I corpi si allineano nel tendere verso oggetti allineati e acquisiscono tendenze come effetto del tendere verso. Anche l'orientamento sessuale è performativo: indirizzando il proprio desiderio verso certi altri, e non altri altri, i corpi si conformano a loro volta.

Gli oggetti che sono abbastanza vicini possono essere descritti come oggetti eterosessuali, all'interno della casa di famiglia convenzionale. Come sostiene Butler, "I generi eterosessuali si formano attraverso la rinuncia della *possibilità* dell'omosessualità, una preclusione *che produce un campo di oggetti eterosessuali* allo stesso tempo che produce un dominio di quelli che sarebbe impossibile amare."¹⁶ Questo esempio ci mostra che la vicinanza dell'oggetto d'amore non è casuale: non troviamo semplicemente là, così, gli oggetti. Anche solo la richiesta che il bambino segua una linea genitoriale rende disponibili certi oggetti e non altri. L'eterosessualità obbligata produce un "campo di oggetti eterosessuali" proprio attraverso la richiesta che il soggetto rinunci alla possibilità di altri oggetti d'amore.

E' interessante speculare cosa Butler intenda per "campo di oggetti eterosessuali". Gli atti di preclusione, come potrebbero fare apparire tali oggetti? Consideriamo il significato della parola *campo*. Definito come un terreno aperto o bonificato, un campo che contiene oggetti farebbe riferimento a come certi oggetti diventino accessibili ripulendo il terreno, delimitando lo spazio come spazio per certe cose e non altre, dove le cose possono includere azioni (fare cose). In un certo senso l'eterosessualità diventa un campo, un terreno o terreni per l'azione eterosessuale attraverso la rinuncia di quello che non è, ma anche attraverso la produzione di quello che è. Come Michel Foucault ci ha efficacemente indicato, dove gli oggetti vengono parlati e resi reali attraverso la richiesta di dar loro forma, invece che attraverso la proibizione, "c'è un incitamento al discorso".¹⁷ Oppure si può dire che sono generative sia le richieste che le proibizioni; creano oggetti e mondi. Allora l'eterosessualità non risiede soltanto negli oggetti, come fosse una proprietà degli oggetti, né ha semplicemente a che fare con gli oggetti d'amore oppure con il delimitare chi è disponibile all'amore, per quando tali oggetti siano importanti.

16

17

L'eterosessualità sarebbe piuttosto un effetto di come gli oggetti si riuniscono per ripulire un terreno, un effetto di come gli oggetti vengono disposti al fine di creare *background*.

[...] Gli orientamenti condizionano collegando gli oggetti. Ciò che avvicina gli oggetti dipende dalle loro storie, da come arrivano, e da come si riuniscono proprio perché sono accessibili in quanto cose con cui facciamo delle cose.

Il campo degli oggetti eterosessuali viene prodotto come effetto di ripetizioni in una certa direzione che prende la forma di *background* e che può essere personalizzato come "il mio background", qualcosa che mi permette di arrivare e fare delle cose.

Ripenso alla mia casa di famiglia. [...]

I muri di casa sono coperti di fotografie. La foto del matrimonio è in primo piano. Sotto ci sono le foto di famiglia (fatte da fotografi), altre meno formali. Da qualsiasi parte mi volti, per quanto mi ricordo, la casa di famiglia mette in mostra oggetti che misurano la socialità in termini del dono eterosessuale. Che questi oggetti siano in mostra, che rendano visibile la fantasia di una buona vita, dipende dal rivolgersi in quella direzione con un "sì" o con un gesto d'amore, oppure dipende dal considerare quegli oggetti un campo preferito di intimità. Questi oggetti non registrano o trasmettono semplicemente una vita; chiedono una restituzione; e non solo chiedono restituzione, ma chiedono anche che ritorniamo a loro, abbracciandoli come *embodiment* delle nostre storie, come dono delle nostre vite. La vicinanza di questi oggetti (tavole, fornelli da fonduta, fotografie) ci riportano indietro all'ambiente di famiglia, anche trasversalmente, attraverso la prossimità che li collega con la famiglia che vi si dispone intorno. Si radunano come si raduna la famiglia. Si radunano sui tavoli e su altre superfici orizzontali.

Nella casa di famiglia convenzionale ciò che appare richiede che si segua una certa linea, la linea di famiglia che indirizza il nostro sguardo. La coppia eterosessuale diventa un punto su questa linea che viene data al bambino in eredità, o come background. Il background non è quindi semplicemente "dietro" al bambino: è qualcosa "verso" cui aspirare. Il background in questo caso ci orienta verso il futuro: è là che al bambino viene chiesto di orientare il suo desiderio accettando la linea di famiglia come sua eredità. Viene esercitata una pressione a ereditare questa linea, una pressione che può parlare il linguaggio dell'amore, della felicità e della cura, che spinge il bambino verso determinati sentieri. Non sappiamo cosa potremmo diventare senza questi punti di pressione, che insistono che la felicità arriverà se facciamo questo o quello. Eppure, questi luoghi dove siamo sotto pressione non significano sempre che resteremo in riga; in certi punti, che spesso viviamo come punti di rottura, possiamo rifiutare l'eredità. Non sempre sappiamo cosa si rompa in quei punti.

L'eterosessualità non è quindi un orientamento *verso* altri, è anche qualcosa *intorno* a cui siamo orientati, anche se scompare dalla vista. Non è che il soggetto eterosessuale debba sottrarsi agli oggetti queer accettando l'eterosessualità come fosse un dono parentale: l'eterosessualità obbligata rende inutile questo allontanamento (per quando vivere seguendo la via retta e *straight* possa sembrare un sottrarsi). Gli oggetti queer, che non permettono al soggetto di approssimare la

forma della coppia eterosessuale, possono non riuscire ad acquisire la visibilità di oggetti verso i quali si è diretti. Il corpo agisce su quello che è a portata, che estende la portata del suo corpo ma tiene fuori portata altri oggetti.

Angolature queer

Come vediamo, tendere verso certi oggetti e non verso altri produce quelle che chiameremmo “tendenze *straight*”, un modo di agire nel mondo che presuppone la coppia eterosessuale sia un dono sociale. Tali tendenze producono azioni, nel senso che permettono al corpo *straight*, e alla coppia etero sessuale, di estendersi nello spazio. Da questo punto di vista il corpo queer diventa un orientamento mancato: il corpo queer non si estende nello spazio che estende la forma della coppia eterosessuale. Nello spazio *straight*, la coppia queer può apparire deviante oppure obliqua. Se i corpi queer si radunano intorno a un tavolo, potranno sembrare persino nonallineati. Cosa succede se consideriamo il potenziale queer dell’obliquità? Merleau-Ponty, è interessante notare, parla del mondo che diventa obliquo:

Se facciamo in modo che un soggetto veda la stanza in cui si trova soltanto attraverso uno specchio che la riflettono a un angolo di 45° in verticale, il soggetto dapprima vedrà la stanza “obliquamente”. Un uomo che vi cammina dentro sembrerà pendere da un lato mentre cammina. Un pezzo di cartone sospeso al telaio della porta sembrerà pendere obliquamente. L’effetto generale è “queer”.¹⁸

Così, nella *Fenomenologia della percezione* ci sono momenti queer, quando il mondo non sembra più diritto. Le cose appaiono inclinate. Cadono obliquamente. Merleau-Ponty poi si chiede come venga riorientato il rapporto del soggetto con lo spazio: “Dopo alcuni minuti avviene un cambiamento improvviso: i muri, l’uomo che cammina per la stanza e la linea di caduta del cartone diventano verticali” (289). Questo riorientamento, che potremmo descrivere come un divenire verticale della prospettiva, significa che l’effetto queer è superato e gli oggetti nel mondo non appaiono più come fossero di decentrati oppure obliqui. In altre parole, Merleau-Ponty considera come i soggetti correggano gli effetti queer e si chiede come la tendenza a vedere dritto suggerisca la relazione tra corpi e spazio. Risponde a questa domanda con un modello dello spazio non determinato da coordinate oggettive (tale per cui il su e il giù esistono indipendentemente dagli orientamenti corporei), ma modellato dai propositi del corpo: il corpo fa delle cose e lo spazio prende forma come un campo di azione: “Ciò che conta per orientare il mio spettacolo non è il mio corpo come è di fatto, in quanto cosa in uno spazio oggettivo, ma in quanto sistema di possibili azioni, un corpo virtuale con il suo ‘posto’ fenomenico definito dal compito e dalla situazione. Il mio corpo è là dove c’è qualcosa da fare”.

E’ quindi implicito che il momento queer, in cui gli oggetti appaiono obliqui e gli assi verticali e orizzontali appaiono fuori squadra, deve essere superato non

perché tali momenti contraddicono leggi che governano lo spazio oggettivo, ma perché bloccano l'azione corporea: inibiscono il corpo al punto che smette di estendersi nello spazio fenomenico. Così, sebbene Merleau-Ponty sia tentato di dire che "il verticale è la direzione rappresentata dalla simmetria delle assi del corpo," la sua fenomenologia abbraccia invece un modello di spazio corporeo in cui le linee spaziali si allineano solo in quanto effetti di azioni corporee sul mondo e in esso. In altre parole, il corpo raddrizza la sua visuale al fine di estendersi nello spazio.

Alla luce della discussione di Merleau-Ponty su questi momenti queer, potremmo essere tentati di riconsiderare la relazione tra le assi normative e verticali. Il normativo può essere considerato un effetto del ripetere le azioni nel tempo che produce quello che ho chiamato l'orizzonte corporeo, uno spazio di azione che mette a portata di mano certi oggetti e non altri. La dimensione normativa può essere ridefinita in termini del corpo *straight*, un corpo che appare allineato. Le cose sembrano dritte (sull'asse verticale) quando sono allineate, il che significa semplicemente che sono allineate con altre linee. Anziché presumere che la linea verticale sia semplicemente un dato di fatto, vedremmo la linea verticale come effetto di questo processo di allineamento. Pensate a un foglio di carta da ricalco. Le sue righe scompaiono quando vengono allineate con le righe della carta ricalcata: vedi semplicemente un tipo di righe. Se tutte le linee sono tracce di altre linee, questo allineamento dipende dai dispositivi di allineamento che tengono in riga le cose, in parte mantenendole a posto. Le linee scompaiono attraverso tali allineamenti, così, quando le cose non sono più allineate tra loro, si ha un effetto di instabilità.

In altri termini, i momenti instabili o queer vengono corretti per allineare le cose. Potremmo descrivere l'eteronormatività come un dispositivo di allineamento che rilegge l'obliquità del desiderio queer. Mi viene in mente un altro aneddoto. Arrivo a casa, parcheggio la macchina e mi avvio verso la porta di casa. Mi chiama una vicina. Dice qualcosa che non afferro e poi chiede: "E' tua sorella o tuo marito?" Mi precipito dentro casa senza rispondere. Devo dire che si tratta di una espressione davvero straordinaria. Ci sono due donne che vivono insieme, una coppia di persone sola in una casa. La prima parte della domanda considera sorelle queste due persone, allineate secondo una linea orizzontale. Vedendola come una la relazione tra sorelle, la domanda le costruisce come simili. In questo caso da un lato la lettura evita la possibilità del lesbismo, ma dall'altro lo reitera perché ripete in forma diversa la costruzione della coppia lesbica come due sorelle poiché le lesbiche vengono talvolta rappresentate come se avessero una somiglianza di famiglia. La fantasia della somiglianza tra sorelle (che è una fantasia nel senso che cerchiamo nella somiglianza il segno di un legame) prende il posto di un'altra fantasia, quella che le lesbiche si assomigliano.

Ma il passaggio dalla prima alla seconda parte della domanda, senza una pausa o senza attendere risposta, è davvero straordinario. Se non sorella, allora marito. Il secondo termine salva chi parla ponendo la compagna non come una femmina (che persino come sorella rischierebbe di essere definita quello che non ha nome), ma come un maschio. La figura di "mio marito" funziona da altro sessuale legittimo, un partner con un volto pubblico. Certo questa lettura potrebbe essere una mia illazione.

La domanda poteva essere scherzosa, dove “marito” non necessariamente si riferiva a un “maschio”: cioè, “il marito” poteva essere riferito a una amante *butch*. L’amante mascolina sarebbe diventata visibile in questo discorso soltanto in quanto avrebbe preso il posto del marito. In un modo o nell’altro, questa articolazione rilegge la forma obliqua della coppia lesbica in modo da raddrizzarla, in modo che appaia addirittura *straight*. Anzi, non è nemmeno che le espressioni vadano da un angolo obliquo a una linea retta. La sequenza delle espressioni offre due letture della coppia lesbica, e ambedue funzionano come dispositivi di raddrizzamento: se non sorelle, allora marito e moglie. In effetti, la coppia lesbica scompare, e ovviamente io esco di scena. Possiamo vedere come sia il lavoro consueto della percezione a raddrizzare l’effetto queer: in un batter d’occhio viene raddrizzata la deviazione obliqua del desiderio lesbico.

Potremmo allora considerare gli orientamenti come dispositivi di raddrizzamento. Non sono semplicemente un effetto di quello che fanno i corpi, ma sono punti di allineamento tra spazio e corpi. In altri termini, gli spazi vengono orientati intorno al corpo *straight*, che permette a quel corpo di estendersi nello spazio. Come dice Gill Valentine, “Performance ripetitive di identità di genere egemoniche e asimmetriche, e di desideri eterosessuali si coagulano nel tempo fino a produrre l’apparenza che la strada sia normalmente uno spazio eterosessuale.” Gli spazi diventano *straight*, il che permette a corpi *straight* di estendersi finché l’asse verticale appare allineata con l’asse del corpo. Gli orientamenti comportano tali punti di allineamento.

Ecco perché gli orientamenti contano. Alcuni critici hanno suggerito che si sostituisca il termine *orientamento sessuale* con il termine *sessualità* perché il primo è troppo centrato sul rapporto tra il desiderio e il suo oggetto: “Il termine sessualità è usato qui invece di orientamento perché implica autonomia e fluidità piuttosto che orientamento verso un sesso.”¹⁹ Direi che essere orientati in modi diversi conta, precisamente per come gli spazi sono già orientati, facendo sentire a posto e a casa certi corpi e non altri. Gli orientamenti influenzano quello che i corpi fanno: non è che l’oggetto causa il desiderio, ma che dal desiderare certi oggetti altre cose seguono, considerato il modo in cui il sociale è già disposto. Fa differenza che le donne siano orientate sessualmente verso le donne in modo che non si tratti soltanto della relazione con un oggetto di desiderio. In altre parole, la scelta del proprio oggetto di desiderio fa differenza alle altre cose che facciamo. Sto suggerendo, in un certo senso, che nella scelta di oggetto sessuale l’oggetto è appiccicoso: si “appiccicano” altre cose quando ci orientiamo verso gli oggetti, specie se tali orientamenti non seguono la linea eterosessuale.

Spostare il proprio orientamento sessuale da *straight* a lesbico, per esempio, richiede di ri-abitare il proprio corpo, dato che il corpo non estende più lo spazio e nemmeno la pelle del sociale. A questo punto il sesso della nostra scelta oggettiva non è semplicemente relativo all’oggetto anche se il desiderio è diretto verso quel oggetto: influisce su quello che possiamo fare, dove possiamo andare, come veniamo

percepito, eccetera. Come gli altri si rivolgono a noi e le differenze nell'orientare il desiderio, ci spostano e ci affettano anche nei modi più radicati di rapportarci agli altri. Ciò non vuol dire che spostare il nostro orientamento sessuale significhi di necessità trascendere o dimenticare la nostra storia; vuol dire che un cambiamento di orientamento sessuale non può essere vissuto semplicemente come la continuazione di una linea, dato che tali orientamenti condizionano altre cose che i corpi fanno.

Possiamo tornare alla distinzione di Teresa De Lauretis tra le lesbiche "che erano sempre tali" e quelle che "lo sono diventate". Non è che quelle che erano sempre "tali" non debbano diventare lesbiche, ma potrebbero diventare lesbiche in un altro modo. Le lesbiche potrebbero avere relazioni temporali diverse rispetto al diventare lesbiche. Persino le lesbiche che sentono di essere sempre state "tali" devono ancora diventare lesbiche, cioè convogliare le loro tendenze in specifiche forme sociali e sessuali. Fare questo, suggerisce De Lauretis, richiede un "cambiamento di abitudini"²⁰; richiede un riorientamento del proprio corpo in modo che possano essere raggiunti altri corpi non raggiungibili lungo le linee verticali e orizzontali della genealogia convenzionale. Quindi ci vuole tempo e lavoro per abitare un corpo lesbico; l'atto di tendere verso altre donne deve essere ripetuto, spesso di fronte a ostilità e discriminazioni, al fine di convogliare queste tendenze in una forma sostenibile. In quanto tali, le tendenze lesbiche non hanno una origine identificabile fuori dal contatto che abbiamo con gli altri, contatto che forma le nostre tendenze e allo stesso tempo dà loro forma.

In altre parole, dobbiamo andare altrove, forse tornare persino indietro, per raggiungere punti che non si compongono in una linea retta. I desideri lesbici ci muovono trasversalmente: un oggetto può metterne un altro fuori portata quando veniamo in contatto con corpi e mondi diversi. Questo contatto implica seguire linee di connessione, associazione e scambio piuttosto differenti, che spesso sono invisibili ad altri. Non sorprende che diventare lesbica può farci sentire come se si aprisse un mondo intero.

Quindi il desiderio lesbico può essere ripensato come uno spazio di azione, un modo di estendersi diversamente nello spazio tendendo verso "altre donne". Nella descrizione di Elspeth Probyn, il desiderio è "produttivo, è quello che unge la pelle del sociale"²¹. Dopotutto, quello che ci spinge più vicino ai corpi è il desiderio. Oppure, come suggerisce Elizabeth Grosz, "I rapporti sessuali sono contigui alle relazioni e parte di esse – la relazione di chi scrive con penna e carta, di chi fa body-building con i pesi, del burocrate con gli schedari"²². L'intimità del contatto plasma i corpi mentre si orientano gli uni verso gli altri, compiendo tipi di lavoro diversi. Orientandosi verso altre donne, i desideri delle donne avvicinano anche gli oggetti, inclusi gli oggetti sessuali e altri tipi di oggetti che altrimenti avrebbero potuto non essere raggiungibili dentro l'orizzonte corporeo del sociale. I desideri lesbici mettono in scena la storia del *coming out* [dichiararsi] come una storia del "venire-a", di arrivare vicino ad altri corpi, come un contatto che fa storia e apre a un modo diverso

20

21

22

di rivolgersi al mondo. I desideri lesbici creano spazi, spesso spazi temporanei che vanno e vengono con l'andare e venire dei corpi che li abitano.

Qualcosa è già queer nei punti fugaci dell'esistenza lesbica. Pensiamo alle forme alternative di fare mondo nelle culture queer, e a come vengano tracciate linee divergenti che non hanno lo scopo di mantenere le cose al loro posto. Come suggeriscono Lauren Berlant e Michael Warner, "il mondo queer è uno spazio di entrate, uscite, linee non sistematiche di conoscenza, orizzonti proiettati, esempi tipici, strade alternative, blocchi, geografie incommensurabili". È importante non idealizzare i mondi queer e non collocarli in uno spazio alternativo. Dopo tutto, se gli spazi che occupiamo sono labili, se ci seguono mentre andiamo e veniamo, questo è tanto un segno di come l'eterosessualità plasmi i contorni dello spazio abitabile o vivibile, quanto è la promessa del queer. È perché questo mondo già è al suo posto che sono fugaci i momenti queer, i momenti in cui le cose escono dal tracciato. La nostra risposta non deve necessariamente essere quella di cercare la permanenza, ma di ascoltare il suono di "ciò" che fugge.

Il "ciò" che fugge è il punto preciso del disorientamento. Che sia anche il punto di intersezione tra il queer e la fenomenologia? Vale la pena di notare qui che sto usando *queer* in due sensi almeno, scivolando talvolta dall'uno all'altro. L'ho usato per descrivere ciò che è obliquo, off-line o instabile. Ho anche usato il termine per descrivere pratiche sessuali non eterosessuali – in particolare il lesbismo – in quanto forma di contatto sociale e sessuale. Penso sia importante mantenere ambedue le accezioni della parola *queer*, che dopo tutto sono storicamente collegate sebbene reciprocamente irriducibili. Questo implica ricordare la cosa principale che permette di descrivere come queer certe specifiche sessualità: il fatto che siano strane, devianti, contorte. La radice della parola *queer* viene dal greco *traverso*, *obliquo*, *avverso*.²³ Il termine potrebbe permetterci di oscillare tra il registro sessuale e quello sociale senza appiattirli su un'unica linea. Per quanto si rischi di perdere la specificità del queer come dedizione a una vita di devianza sessuale, riusciamo a sostenere il significato di una deviazione verso ciò che rende queer la vita queer.

Certamente rendere queer le cose disturba il loro ordine. Gli effetti di questo disturbo non sono sempre uguali dato che il mondo è già organizzato intorno a certe forme del vivere – certi tempi, spazi, direzioni. È importante far fare questo lavoro agli angoli obliqui del queer, anche se si rischia di porre uno accanto all'altro tipi diversi di effetti queer. Risulta utile qui la definizione che dà Michael Moon del disorientamento sessuale come una serie di "effetti perturbanti".²⁴ Se il sessuale implica la contingenza del venire in contatto di certi corpi con altri corpi, allora il disorientamento sessuale scivola velocemente nel disorientamento sociale, in quanto disorientamento rispetto a come sono disposte le cose. Gli effetti sono davvero perturbanti: diventa strano quello che è familiare, quello che si è tralasciato sotto il velo della sua familiarità.

23

24

Possiamo tornare alla *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty che accosta la distinzione fra “dritto”[*straight*] e “obliquo” alla distinzione fra “distanza” e “prossimità”. Tali categorie sono significative solo in relazione allo spazio fenomenico o orientato. Merleau-Ponty suggerisce che la distanza funziona come l’obliquo, come un modo per trasformare la relazione tra il corpo e l’oggetto che esso percepisce. Dice:

“Abbiamo” l’oggetto che si ritrae, non cessiamo mai di “trattenerlo” e afferrarlo, e la distanza che aumenta non è, come appare essere l’ampiezza, una esternalità in aumento: esprime semplicemente che la cosa comincia a sfuggire alla tenuta del nostro sguardo e l’alleanza. diminuisce La distanza è ciò che distingue questa presa leggera e approssimata dalla presa ferma che è la prossimità. La definiremo dunque come abbiamo definito prima dritto[*straight*] e obliquo, in termini della situazione dell’oggetto in rapporto al nostro potere di afferrarlo.²⁵

La distanza è qui l’espressione di una certa perdita, la perdita di presa su un oggetto già a portata di mano, capace di essere perduto solo in quanto interno al mio orizzonte. La distanza viene vissuta come uno “scivolare via” di ciò che è raggiungibile, in altre parole, come il momento in cui ciò che è raggiungibile minaccia di sfuggire di mano.

La questione non è tanto cosa sia un orientamento queer, quando come veniamo orientati verso momenti queer in cui gli oggetti sfuggono. Una fenomenologia queer potrebbe comportare un orientamento verso quello che sfugge, verso quello che permette a ciò che fugge di passare, nella inconoscibile lunghezza della sua durata. In altri termini, una fenomenologia queer funzionerebbe come un dispositivo di disorientamento; non risolverebbe la perdita di allineamento delle assi orizzontale e verticale permettendo all’obliquità di aprire un’altra angolatura sul mondo. Se il queer è anche un orientamento verso il queer, un modo di avvicinare quello che recede, allora ciò che è queer potrebbe scivolare tra l’orientamento sessuale e altri tipi di orientamento. Il queer diventerebbe una questione di come ci si accosti all’oggetto che scivola via, un modo di abitare il mondo al punto in cui le cose sfuggono.

Eppure ho suggerito che il queer si evolve da punti specifici, dal mondo vissuto da coloro che non abitano i contorni dello spazio eterosessuale, o non possono abitarli: dopo tutto, tra di noi alcuni sembrano più instabili di altri. Mi hanno detto che ho dato troppo rilievo a questo punto, a rischio di sostenere che i momenti queer vengono “abitati” da chi non pratica l’eterosessualità. Qualcuno mi ha detto, beh, ma anche le lesbiche e i gay hanno i loro “allineamenti”, il loro modo di tenere in riga [*straight*] le cose. Un’altra persona mi ha detto che lesbiche e gay possono essere “altrettanto conservatori”. Insisto allora che il queer descrive orientamenti sessuali e politici, e che ignorare la specificità sessuale del queer comporta anche ignorare come l’eterosessualità obbligatoria dia forma a ciò che si presenta come dato di fatto, e ignorare anche gli effetti di tale formazione su coloro che rifiutano di seguire questa linea. Come sostiene Leo Bersani, non è necessario presumere la referenzialità del

queer o stabilizzare il queer come categoria identitaria, per esplorare come conti la specificità sessuale di essere queer.²⁶ Conta essere a un angolo obliquo rispetto al dato di fatto, là dove il punto di questo assemblaggio si sviluppa come fosse il dono di una linea retta [*straight*].

Però, l'idea che si possa avere un orientamento sessuale "non etero" ed essere *straight* per altri versi non è del tutto errata. E' possibile vivere a un angolo obliquo e seguire linee rette. Dopo tutto, omosessuali conservatori hanno chiesto a lesbiche e gay di sostenere la linea *straight*, alleandosi per sostenere la forma della famiglia anche se non possono abitare quella forma senza produrre un effetto strano [*queer*]. Lisa Duggan e Judith Halberstam hanno criticato in modo convincente la nuova "omonormatività".²⁷ Nella descrizione di Duggan, una politica eteronormativa "non contesta istituzioni eteronormative dominanti ma anzi *le propone e le sostiene*."²⁸

Possiamo pensare a questo in termini di assimilazione, come una politica del seguire la linea retta [*straight*] anche come corpi devianti. L'omonormatività dovrebbe raddrizzare gli effetti queer seguendo le linee date dall'accumulo di "punti" (prendi punti per arrivare a punti diversi lungo la linea: matrimonio, figli, eccetera). Per esempio, come sostiene Butler, il matrimonio gay può estendere anziché mettere in crisi il conservatorismo del matrimonio.²⁹ Tale politica estenderebbe a certi queer che possono abitare le forme del matrimonio e della famiglia quella linea retta rispetto alla quale sono non-allineati altri che vivono per un punteggio differente. Lee Edelman chiama questa politica un "futurismo riproduttivo" che lavora per "affermare una struttura, per autenticare l'ordine sociale che poi intende trasmettere al futuro nella forma del Bambino."³⁰

Abbiamo ragione di criticare queste politiche sessuali conservatrici che sostengono proprio le linee che rendono invivibili le vite di altri. Vi sembrerà strano, ma questo conservatorismo ci riporta al tavolo. Bruce Bawer, in *A Place at the Table*, sostiene che gay e lesbiche dovrebbero desiderare di trovare posto al tavolo grande piuttosto che avere un "tavolo piccolo" tutto per sé.³¹ Nella sua critica del desiderio queer di abbracciare il fuori norma, Bawer dice dell'ipotetico gay:

Non *vuole* essere assimilato. Gode della sua esclusione. Sta comodo al suo tavolino. O almeno pensa di esserlo. Ma lo è? Cos'è che dopotutto lo lega al tavolino – che, in altre parole, lo ha spinto all'esistenza marginale? Si tratta in fondo di un pregiudizio. Libero da quel pregiudizio vorrebbe ancora sedere al suo piccolo tavolo? Forse sì, e forse no. Certo la maggioranza degli omosessuali non vogliono essere relegati al tavolino. Siamo cresciuti al tavolo grande: siamo di casa lì. Vogliamo restarci.³²

26
27
28
29
30
31
32

Bawer descrive inoltre il desiderio queer per i piccoli tavoli come “l’ethos del multiculturalismo” (210) dove ogni piccolo gruppo accreditato riceve il suo tavolo. E’ interessante notare che il tavolo grande evoca il desco familiare (dove siamo cresciuti tutti) e la società come un unico grande tavolo. Il rigetto della subcultura queer da parte di Bawer chiede perciò un ritorno al desco familiare come terreno presunto di una esistenza sociale. Sedersi a questo tavolo rappresenta il desiderio di assimilazione nel senso sia di divenire parte della famiglia, sia di diventare come la famiglia (che è predicata sulla somiglianza: essere con, essere come). Cosa mette gioco questo desiderio di essere messi a tavola?

Potremmo essere d’accordo con Bauer sul fatto che una politica queer non riguarda tavoli nuovi, di qualsiasi grandezza siano. I nuovi tavoli lascerebbero al loro posto i tavoli grandi. Ma potremmo anche essere d’accordo che lo scopo delle politiche gay e lesbiche sia di arrivare a questi tavoli, come al tavolo intorno al quale la famiglia si raduna, producendo l’effetto di coesione sociale. Ma per ottenere questo non può bastare ricevere un posto a tavola come se fosse il pregiudizio della famiglia a impedirvi di prendervi posto. Nonostante l’enfasi di Bawer sul “sentirsi a casa” al tavolo grande, il suo libro è pieno di esempi di rifiuti ricevuti dal tavolo, inclusi i diversi tavoli intorno ai quali si organizza la socialità dei matrimoni *straight*.³³ Il desiderio di unirsi al tavolo è il desiderio di occupare il luogo di questo rifiuto. Come ha dimostrato Douglas Crimp, è malinconico l’atto di allinearsi da parte di corpi che sono almeno in parte sessualmente devianti: ti identifichi proprio con quello che ti ripudia.³⁴ Questo tipo di allineamento non si accumula come punti di una linea retta. Ma certo è possibile che quando dei corpi queer si uniscono al desco familiare, il tavolo non rimanga al suo posto. I corpi queer sono fuori posto in certi raduni di famiglia, ed è questo che produce per prima cosa un effetto queer. Il tavolo potrebbe persino traballare.

Dopo tutto, il desiderio di sostenere la retta via e le forme elevate a ideale morale e sociale (come il matrimonio e la vita di famiglia) verrà represso da chi ha un corpo capace di allinearsi pur non essendo *straight*.³⁵ In altre parole, è improbabile che i vostri tentativi di seguire la retta via in quanto gay e lesbiche vi faranno guadagnare molti punti. Ma denunciare questo rifiuto non vuol dire che l’omonormatività sia la condizione per fare emergere una nuova prospettiva sulla politica queer (ma potrebbe esserlo). Però, abitare forme che non sono un’estensione della tua può produrre effetti queer anche quando pensi di “stare in riga”. C’è speranza in questo insuccesso, anche se in pubblico dovremo (necessariamente) negare questo conservatorismo sessuale e sociale.

Chiedendo una politica che comporti disorientamento, è importante non rendere il disorientamento un obbligo o una responsabilità per chi si identifica come queer, in primo luogo perché richiede troppo (per alcuni impegnarsi a deviare per tutta la vita non è né possibile né sostenibile psicicamente o materialmente, per quanto siano obliqui i desideri), e inoltre perché “condona” troppo, lasciando che

33

34

35

resti al suo posto chi è allineato. Non tocca ai *queer* disorientare gli *straight*, per quanto, è ovvio, i disorientamenti possano capitare, e noi li procuriamo “davvero”. Il disorientamento quindi non dovrebbe essere una politica della volontà, ma un effetto di come facciamo politica, dovuto a sua volta a un fattore che sta a monte – cioè, semplicemente, come viviamo.

Dopo tutto, è possibile seguire certe linee (come quella della famiglia) come fossero dispositivi di disorientamento, o un modo per provare i piaceri della deviazione. Alcuni, per esempio, gioiscono dell'effetto perturbante causato dal familiare che diventa strano quando descrivono i raduni queer come raduni di famiglia. Ci si conforma non per lealtà verso “il familiare”, ma anzi per renderlo strano, oppure per fare in modo che sprizzino nuova vita cose trascurate o ignorate. Alcune deviazioni necessitano atti di conformismo, ma usano questi “punti” per ottenere effetti diversi, come dimostrano gli studi etnografici di Kath Weston sulle famiglie queer: “Ben lontane da considerare le famiglie che ci scegliamo delle imitazioni o dei derivativi dei legami famigliari creati altrove nel sociale, molte lesbiche e molti gay alludono alla difficoltà e all'eccitazione di costruire legami in assenza di cosiddetti ‘modelli’”.³⁶

Una politica queer comporta certamente un certo qual modo di abitare il mondo, per quanto non radicato nell'impegno a deviare. Secondo Halberstam, il queer potrebbe iniziare con “il potenziale di una vita non inscritta nelle convenzioni di famiglia, eredità e crescita della prole.”³⁷ In un certo senso, possiamo unire Weston e Halberstam per dire che le vite queer riguardano il potenziale di una vita che non segue le convenzioni di famiglia, eredità e crescita della prole, là dove il “non segue” comporta disorientamento; rende oblique le cose, il che apre un altro modo di abitare quelle forme.

Se gli orientamenti ci indirizzano verso il futuro, verso il punto a cui ci dirigiamo, essi mantengono aperta anche la possibilità di cambiare direzione e trovare altri percorsi che possibilmente non battono un terreno comune, dove ciò che devia offre speranza. Guardarsi indietro è ciò che tiene aperta la possibilità di deviare. Guardiamo indietro, andiamo dietro; evochiamo quello che manca dal volto. Questo sguardo indietro comporta anche un'apertura verso il futuro, come traduzione imperfetta di ciò che sta dietro di noi. Di conseguenza, non direi come Lee Edelman che il queer “non ha futuro” – sebbene io comprenda e apprezzi l'impulso di “consegnare” il futuro a quelli che chiedono di ereditare la terra, anziché chiedere una porzione di questa eredità. Direi invece che una politica queer dovrebbe avere speranza, non speranza del futuro (sotto il segno sentimentale del “non ancora”), ma perché le linee accumulate attraverso la ripetizione dei gesti, le linee che si accumulano sulla pelle, assumono forme sorprendenti. Nutriamo speranza perché quello che sta dietro di noi è anche ciò che permette altri modi di raccogliere tempo e spazio, di fare linee che non riproducono ciò che seguiamo, e creano invece nuove trame sul terreno. E' interessante notare che nell'architettura paesaggistica il termine

36

37

linee di desiderio viene usato per descrivere sentieri non ufficiali, quei segni lasciati sul terreno che mostrano l'andare e venire quotidiano, là dove la gente devia dai sentieri che dovrebbero percorrere. La deviazione lascia per terra segni che possono generare linee alternative che attraversano il terreno in modi inaspettati. Queste linee sono davvero tracce di desiderio, dove la gente ha preso strade diverse per arrivare a questo o quel punto. Certo è il desiderio che aiuta a generare un paesaggio queer, formato dai sentieri che seguiamo nel deviare dalla retta via.

Anche se le deviazioni queer segnano il terreno che abitiamo, dovremmo comunque evitare di deviare su un terreno per motivi politici queer. Resistere al deviare su un terreno non significa che non importa quali linee si seguano. Certo che importa. Alcune linee, si sa, accumulano privilegi e ottengono come "restituzione" riconoscimento e ricompensa. Altre linee vengono considerate punti di fuga da una vita etica, deviazioni dal bene comune. Ciò nonostante, il queer non è disponibile come linea da seguire, e se prendessimo questa linea commetteremmo un'ingiustizia nei confronti dei queer che vivono la loro vita su punti diversi. Per me, il compito importante non è tanto trovare una linea queer, ma domandare quale sarà il nostro orientamento verso momenti queer. Se l'oggetto scivola via, se il suo volto si inverte, se appare strano, eccentrico, fuori luogo, cosa faremo? Se ci sentiamo obliqui e devianti, dove troveremo sostegno? Una fenomenologia queer dovrebbe comportare un orientamento verso il queer, un modo di abitare il mondo che dia "sostegno" a quelli che appaiono obliqui, strani e fuori posto per via della loro vita e dei loro amori. Il tavolo diventa queer quando fornisce questo supporto.

[trad. Liana Borghi]