

Abiti di genere. *Outer world* e *inner world* tra azione, immaginazione e *Phantasie*

Cristina Demaria

Università di Bologna
cristina.demaria2@unibo.it

Abstract This paper aims at retracing and discussing a now almost thirty years old encounter between feminist philosophy, and a semiotics of subjectivity, and the Peircian theorization of the habit. In reading against the grain Teresa de Lauretis' use of the category of habit – against the grain both of Peirce's theorization and Feminist Theories - the paper aims at two main objectives: first of all to introduce into the debate on the actuality of Peirce's semiotics the possibility of a study of subjectivities' and identities' construction and the way they are individually and collectively signified; secondly, to discuss how a cognitive and interpretative semiotics has still something to say, outside its strictly disciplinary boundaries, to the ways in which subjects, objects and their 'significant' relations can be thought of beyond neo-materialist and neo-realist epistemologies.

Keywords: habit, gender studies, subjectivity, phantasy, experience

1. Altri abiti: premesse dovute

In che modo l'immaginazione di sé parte e si modella, negozia con, ovvero si distanzia da narrative sociali e schemi standardizzati, assunti *habitualiter*, di genere, vale a dire da ciò che significa, implica e presuppone fare esperienza dell'essere un uomo o una donna? Come queste narrative indirizzano modi di agire la nostra stessa identità a partire da quello spazio intermedio tra personale, sociale e culturale che da un lato determina, dall'altro può trasformare il modo in cui agiamo la nostra identità sessuata di femmine o maschi, ma anche di individui transgender, di lesbiche o di omosessuali?

Apro questo contributo riprendendo alcuni dei punti evidenziati da Anna Maria Lorusso (*Ivi*)¹ che pongo come premesse di questo scritto, al cui centro vi è una particolare formulazione della categoria di abito propria degli studi di genere e, più in specifico, di un prospettiva femminista². Proverò quindi a ripercorrere il

¹ Il lavoro da cui nasce questo scritto deriva da conversazioni congiunte con Anna Maria Lorusso e Francesco Mazzucchelli e Daniele Salerno, insieme a cui ho partecipato al panel su Peirce e l'abito organizzato nell'ambito del convegno annuale della Società di Filosofia del Linguaggio tenutosi a Bologna il 3 ottobre 2014. In questo senso i nostri due saggi, per quanto autonomi, partono da elaborazioni che, nel mio caso, riporto e ridiscuto come premesse.

² Gli studi di genere (*Gender Studies*) sono oramai un campo interdisciplinare di ricerca che tocca dalla filosofia alla biologia, passando per la storia e le scienze sociali. È quindi un ambito troppo vasto per indicare un compendio che possa esaurirli. Per la prospettiva con cui chi scrive intende il

modo in cui il concetto di abito è stato ripensato a partire da uno sguardo teorico e politico proprio di un'autrice italiana vissuta però negli Stati Uniti – Teresa de Lauretis – che ha guardato all'intreccio tra il funzionamento della coscienza, la formazione dell'esperienza, i corpi 'sessuati' e le soggettività, insieme agli abiti che le costituiscono. Una riformulazione che ritengo utile per un'indagine semiotica e pragmaticista sulle relazioni tra soggetti, oggetti e abiti di cui discuterò i limiti, ma anche la possibile attualità. Tratterò dunque di un uso di Peirce che non è mai stato più di tanto riconosciuto negli studi canonici peirciani, né, tantomeno, negli studi di genere ma che, a mio parere, può essere utile rivisitare per entrambi i campi di ricerca. In ambito semiotico, perché può contribuire a un'apertura verso un'indagine sulla costituzione di soggettività marcate sì dal genere, ma più in generale pensate come risultato di posizioni – tagli dell'enciclopedia e catene enunciative – in cui rientrano specifici meccanismi di potere da un lato, e di formazione della coscienza dall'altro. Nell'ambito invece di un campo di così difficile delimitazione quale quello degli studi di genere, mi sembra che un'attenzione verso la semiotica possa giovare ad alcune posizioni che, superato il post-strutturalismo, invocano un neo-materialismo i cui confini epistemologici sono spesso poco chiari. Riprenderò quest'ultimo punto nelle conclusioni.

Tornando alle premesse dovute: intendo qui l'abito seguendo l'approccio teorico discusso da Lorusso (*Ivi*), secondo cui abito è appunto «oggetto di chi lo utilizza (come tale oggetto di coscienza e di indagine) ma è anche soggetto, che ha in mano “le sorti” dell'uomo cui è destinato. Per questo va al di là della coscienza singolare, perché ha un'estensione e un'agentività più ampia, che può includere, in modi diversi, differenti individui-oggetto». Ma non solo, grazie a questa agentività gli abiti mantengono una «funzione di mediazione, coordinamento e costituzione» rispetto all'attività cognitiva dei soggetti. Gli abiti «*mediano* dunque fra l'infinito del possibile o l'inesistente dell'impensabile e la realtà, riducendola, *pertinentizzandola*. Il soggetto grazie agli abiti tende ad agire in un certo, prevedibile, modo e a *riconoscere e coordinare* le esperienze che fa.» (*Ibid.*, ultimi due corsivi miei). A riconoscersi, aggiungo, e ad adattarsi a modelli di genere costituiti da abiti agiti, ma anche agenti e strutturanti.

Cosa accade quando sostituiamo al neutro universale 'uomo' [l'abito ha «in mano le sorti dell'uomo»] insieme alla relazione semantica di tipo partecipativo a cui rimanda (uomo vale sia come essere maschile, sia come termine che sussume il maschile e il femminile: cfr. VIOLI 1986), la locuzione 'essere umano', che a sua volta indica un insieme di soggettività che possono essere frutto dell'agentività di *altri* abiti di genere, di una diversa loro coscienza o, meglio, di una loro trasformazione, come accade per esempio per tutti quei soggetti che si vogliono *queer*³? Per l'uomo come per la donna, così come per ciascun individuo che si pensi, e al tempo stesso si riconosca e venga riconosciuto, a partire da una determinata identità sessuata e, anche, corporea, è certo a partire dalla ripetizione di abiti, e dunque – torno a citare Lorusso – «dell'esperienza (reale o mediata,

genere e la sessualità, si veda Demaria 2013; sulla complessità di uno sguardo “femminista”, si veda invece Marchetti, Mascat, Perilli 2012.

³ *Queer*, banalizzando, è il termine che viene indicato per riferirsi a quegli individui che non si riconoscono in una delle due posizioni di genere (maschio o femmina), e nemmeno nella classica differenziazione del genere inteso come costruzione sociale, culturale e storica, e del sesso come dato biologico. *Queer* è però diventato anche un modo per designare una «teoria» (*queertheory*): si veda Arfini e Lo Iacono 2012.

immaginata) e di come rimandi a formazioni enciclopediche, che si riduce lo spazio del possibile definendo solo uno spettro di possibilità per il futuro». Ma è forse possibile ampliare questo spettro di possibilità e ridefinire porzioni dell'enciclopedia attraverso una immaginazione che è risultato sia delle attività cognitive di ciascuno, sia dell'azione del mondo esterno, oltre che del controllo della comunità degli interpreti? Ritengo sia nello spazio di sovrapposizione tra singolo, abiti che hanno in mano le sorti dell'identità, e cultura in cui si agisce e si esternalizza l'interpretazione che una teoria semio-cognitiva del genere, della sessualità, e in generale della costituzione semiotica delle identità, possa essere efficace e produttiva.

2. Riconoscere l'abito; spogliare il corpo

Se così possiamo intendere l'abito, e dunque le pratiche di genere – che certo non vanno intese come mosse che essenzializzano un'unica posizione per la donna, e un'altra per l'uomo – come una complessa costruzione semiotica, risultato di azioni concrete, disposizioni e forme di immaginazione individuali e collettive, vediamo innanzitutto come si può discutere la possibilità di una diversa coscienza critica volta alla trasformazione del senso stesso del sé e della propria soggettività. Vediamo cioè quali sono i presupposti utili a comprendere come una prospettiva femminista, e in particolare quella di Teresa de Lauretis, si innesta – e uso volutamente questo termine – sulle riflessioni peirciane sull'abito. Ripartiamo allora proprio da Peirce e dall'osservazione che la vita intellettuale di ciascuno riposa su un numero variabile di premesse che non vengono dubitate, come per l'appunto il percepirsi, avere esperienza e comportarsi da uomo o da donna – distinzione, è banale ricordarlo, sicuramente più normata e normativa negli anni e nel mondo in cui Pierce ha vissuto; distinzione, inoltre, mai menzionata dal filosofo. Ma i confini tra ciò che viene dato per scontato – per esempio da un individuo femminile di fine Ottocento rispetto al proprio destino di moglie e madre – e tra ciò che viene dubitato – è questa davvero la mia identità, queste le mie possibilità? – sostiene Pierce, *variano da generazione a generazione*, e uno studio storico di questi passaggi e mutamenti è possibile, benché difficile. «A great range of reading is necessary», dice Peirce, affinché si possa adottare un *critical common-sensism*. Il mutamento d'abito peraltro presuppone una trasformazione della legge generale, delle regole che, governando una certa disposizione all'azione, definiscono non solo aspettative rispetto a ciò che si può dare, ma le condizioni stesse di possibilità del reale e della sua prevedibilità.

Ricordiamo come benché una regola generale non possa essere esaurita da ciascun interpretante, essa governi, *o sia embedded in*, il processo di formazione dell'abito. Come suggerisce Tullio Viola (2013) nel caso della *human agency* un ruolo analogo a quello della legge generale è quello dell'abito-credenza: tutte le azioni (e i comportamenti e i prodotti/oggetti/artefatti che così vengono creati) hanno una certa funzione semiotica: non si riferiscono solo a ciò che il *representamen* può costituire in quanto primo stadio dell'interpretante logico – ma sono al tempo stesso interpretanti di una credenza che può anche non essere conscia, *può essere opaca all'autoanalisi del soggetto*. Si può rendere meno opaca l'autoanalisi del soggetto, per lo meno rispetto a un abito tanto condizionante quale quello di genere? Le azioni umane e i loro prodotti possono certo incorporare (*embody*), ma soprattutto *tradire*, tale credenza, e non solo renderla visibile, configurarla e figurarla (*parades*). Può la stessa *embeddedness*

della regola rimandare a una coscienza anche corporea che interviene nella strutturazione dell'abito-credenza, nella costituzione del corpo non in quanto ente, ma così come è immaginato, così come attiene determinate pratiche di genere? E ciò può forse indicare anche un altro modo di conoscere, un modo incorporato?⁴ Ci sono, in altre parole, delle *properly bodily roots* dell'abito? E se sì, di quale 'natura'?

Peirce non è certo del tutto chiaro o univoco, questo va sottolineato, sul ruolo del corpo nel formare la cognizione umana. Ed è su questo punto che interviene la prospettiva femminista, che qui mi sono permessa di introdurre a partire da questioni (*critical common sensism*, rapporto tra leggi generali e formazione degli abiti, ecc.) che dall'autrice che qui più citerò non vengono mai del tutto esplicitate. Tuttavia, ciò che la categoria stessa di genere ha permesso è stata la possibilità di evidenziare come certe identità – e questo è oramai *critical common sensism* acquisito, per lo meno entro una comunità di interpreti piuttosto ampia⁵ – siano frutto di abiti-credenze che sono state e ancora sono dubitate, il loro senso storicizzato nel passaggio da generazione a generazione. Soprattutto, ci sono stati individui che hanno tradito la credenza che li posizionava in determinati ruoli, definendo a priori i loro destini, la loro 'normalità o devianza, la loro differenza. Quegli studi che Peirce non aveva «trovato» («No such study has been found») e che avrebbero dovuto occuparsi delle variazioni delle condotte acquisite e dei 'tradimenti' dell'abito, sono stati di fatto compiuti, e ora li possiamo incontrare.

È dunque a partire non solo dal mutamento osservabile, ma dalle sue condizioni di possibilità chela riflessione femminista ha guardato all'abito approfondendo la categoria di esperienza e quella di corporeità sessuata: nelle possibili interpretazioni della dimensione corporea e insieme razionale, *incorporata*, del senso, e sul ruolo delle «leggi della natura»: su quale nozione di razionalità e di cognizione ci si può basare? E come si costituisce un abito di genere tra l'individuale e il sociale/culturale? E ancora, cosa può aggiungere tale riflessione alla comprensione degli intrecci e delle reciproche influenze tra questi due domini nel momento in cui guardiamo, in fin dei conti, e per citare Michel Foucault (2003) a una ermeneutica del soggetto? Facciamo un altro passo indietro, e un altro ancora a lato.

2.1 Mondi esterni e interni

Come anticipato, Teresa de Lauretis porta in un campo di studi complesso e di difficile definizione un filosofo mai prima di allora citato. Il contesto è quello dei *Gender Studies* nei primi anni della loro espansione accademica nel mondo anglosassone (inizio anni Ottanta), l'intento quello di provare a ripensare i termini della costruzione di soggettività di genere, di soggettività sessuate che risultano tali non solo perché culturalmente e storicamente definite, ma anche perché

⁴ Sono più che consapevole che la risposta è affermativa e che, dalle scienze cognitive più recenti alla semiotica attuale si è discusso moltissimo di *embodiment* e delle radici corporee della conoscenza. Si veda, tra la bibliografia sterminata sull'argomento, Fontanille 2004; Violi 2008; 2012. Sto qui però ripercorrendo come, a partire dalla concezione peirciana di abito, il femminismo abbia accostato e discusso l'aspetto somatico della sua formazione.

⁵ Mi riferisco, ovviamente, non solo a una comunità scientifica oramai ampia e globale in cui gli studi di genere sono un campo istituzionalizzato (con tutti i limiti che ciò può comportare), ma anche a una fetta rilevante di società civile e a diverse azioni politiche – e quindi a una comunità anche legislativa – volte al riconoscimento delle differenze di genere.

individualmente assunte e interiorizzate. Va però ulteriormente specificato come questa prospettiva si ponga anche un intento critico e politico il cui scopo è quello di usare il pensiero stesso in modo da «costruire i termini di un diverso frame di riferimento» (JOHNSON 1981: 3, trad. mia). «*Thinking within and against*» è la condizione del pensiero critico femminista.

Accanto all'eredità foucaultiana, all'attenzione per i dispositivi che concorrono alla produzione di posizionalità di soggetti differentemente disciplinati, e al corpo come luogo ove l'organizzazione del potere non solo si esplica, ma si collega a pratiche locali e individuali di de-soggettivazione e di cura del sé, Teresa de Lauretis pone la categoria di abito come strumento euristico grazie a cui descrivere non solo la formazione di queste posizioni e questi corpi, ma ciò che tale processo implica, vale a dire la disposizione all'azione, le possibilità, gli 'istinti', e la razionalità stessa che governa la loro interpretazione. È dunque a partire da queste premesse che de Lauretis chiama in causa l'abito, citandole riflessioni contenute in *Una stanza tutta per sé* di Virginia Woolf (1934) a proposito del suo alterco – e del disagio conseguente – con un giardiniere a Oxford che la rimprovera di calpestare il prato di un college, e cioè di invadere un terreno 'maschile' (alle donne non era permesso; solo agli Oxford don, allora tutti maschi). De Lauretis così commenta il passo in cui Woolf riflette su come il suo comportamento (il sentirsi donna e quindi in colpa per l'azione commessa) fosse «a kind of knowledge internalized from daily, secular repetition of actions, impressions and meanings whose effect has been accepted as necessary.» Il senso della propria soggettività sembra così essere il prodotto di un tale e *personale* «engagement in practices, discourses and institutions that lend significance (value, meaning and affect) to the world» (DE LAURETIS [1985] 2007 : 235).

In altri termini, una soggettività di genere così assunta, la cui regola generale è inizialmente opaca ma che viene successivamente osservata nella pratica di autoanalisi propria della scrittura autobiografica⁶, è un «learned habitual mode of behaving ...the effect of both representation and self-representation». Rilevante è come de Lauretis specifica lo statuto delle rappresentazioni e delle auto rappresentazioni che producono una modalità appresa e abituale di comportamento, un modo dell'esperienza sedimentato, soprattutto una disposizione non solo all'azione ma alla anche alla passione (la colpa, il disagio) in quanto effetto di un processo semiotico in cui si intrecciano l'*inner world* e l'*outer world*. Vi è in altre parole una profonda interdipendenza tra questo tipo di 'esperienza' e la produzione di abiti all'interno del processo di costituzione semiotica della soggettività, ed è nell'incontro tra mondo esterno (*outer world*) e mondo interno (*inner world*) che si costituisce lo spazio della produzione di soggettività differentemente segnate, esperite, rappresentate.

Più in specifico, l'attenzione si concentra sulle modalità stesse del conoscere: (CP: 5.291-5.297): *sensazione ed emozione (sensation, feeling)*, *astrazione e attenzione (the power of abstraction or attention)*. È in ciò che *determina la sensation e l'attention*, in ciò da cui parte il ragionamento (le premesse) per stabilizzarsi nella legge che il pensiero di Peirce viene letto *within and against*,

⁶ Non voglio certo suggerire che la scrittura autobiografica sia per forza autentica o che ci conduca a una verità del soggetto. Vi è peraltro non solo un enorme dibattito su questo argomento, ma anche sulle relazioni tra il genere (*genre*) dell'autobiografia, e il genere come *gender*. L'autobiografia può però essere il luogo di una presa di coscienza (nel caso di Woolf e del testo citato in particolare) e, soprattutto, il luogo di un'altra immaginazione.

come anticipato. *Within* perché il punto di partenza è ciò che Peirce afferma circa la formazione della coscienza come quell'insieme di predicati che derivano dall'interazione e delle reciproche influenze tra mondo esterno e mondo interno. Riprendo le osservazioni di Peirce:

To my apprehension, consciousness may be defined as that congeries of non-relative predicates, varying greatly in quality and in intensity, *which are symptomatic of the interaction of the outer world – the world of those causes that are exceedingly compulsive upon the modes of consciousness, with general disturbance sometimes amounting to shock, and are acted upon only slightly, and only by a special kind of effort, muscular effort – and of the inner world, apparently derived from the outer, and amenable to direct effort of various kinds with feeble reactions*; the interaction of these two worlds chiefly consisting of a direct action of the outer world upon the inner and an indirect action of the inner world upon the outer through the operation of habits. If this be a correct account of consciousness, i.e., of the congeries of feelings, it seems to me that it exercises a real function in self-control, since without it, or at least without that of which it is symptomatic, the resolves and exercises of the inner world could not affect the real determinations and habits of the outer world. *I say that these belong to the outer world because they are not mere fantasies but are real agencies* (CP: 5.493, corsivi miei).

Le premesse per ripensare l'abito che determina una identità sessuata, insieme all'esperienza stessa della sessualità, sono frutto dell'azione diretta del mondo esterno su quello interno, e della possibilità di un'azione indiretta di quest'ultimo su quello esterno. La coscienza, la congerie di sentimenti che risulta da queste interazioni esercita una funzione effettiva sul controllo di sé, perché altrimenti i propositi e le azioni del mondo interno non potrebbero esercitare alcuna influenza sugli abiti e le determinazioni esercitate del mondo esterno, le quali non sono mere fantasie, ma *real agencies*. Ciò determina l'esperienza di una particolare soggettività; al tempo stesso, quel che viene invece pensato non tanto, forse, *against Peirce*, ma *beyond*, riguarda lo statuto dell'abito prodotto da esperienze che derivano dall'immaginazione e dalle fantasie a cui viene assegnata una *agency*, ovvero da una coscienza reinterpretata alla luce della psicanalisi. L'immaginazione, insieme alla relazione tra mondo esterno e mondo interno non sono più solamente pensate come ciò che, seguendo Peirce, Lorusso così rielabora:

Il fatto che gli habitus si formino anche attraverso esperienze che si danno puramente nella immaginazione apre evidentemente un grande spazio di contatto e scambio fra mondo interno e mondo esterno (quello dell'esperienza e quello della semiosi, della produzione di interpretamen) (LORUSSO, vedi contributo in questo stesso numero, p.277).

Nella concezione stessa di immaginazione, in ciò che interviene nella costituzione della realtà degli abiti e dei loro effetti, si colloca l'individuale come prodotto di un mondo interno definito innanzitutto come mondo psichico. È il significato stesso di ciò che Peirce definisce «mere fantasies» contrapposte alle «real agencies», a cambiare, dal momento che la fantasia, reinterpretata alla luce del pensiero psicanalitico, è immaginazione e spinge all'azione. Specificano

Laplanche e Pontalis a partire da una disamina di tutti gli scritti di Freud su questo termine: «il termine tedesco *Phantasie* designa l'immaginazione...Il mondo immaginario, i suoi contenuti, l'attività creatrice da cui è animato». In questa prospettiva, «tutta la vita del soggetto si rivela come modellata, strutturata, da ciò che si potrebbe chiamare, per sottolinearne il carattere strutturante, una fantasmatica» che prova a esprimersi anche attraverso l'azione (LAPLANCHE e PONTALIS 1967, trad. it. : 165)⁷. Nell'abito-credenza che determina i confini più o meno mobili delle rappresentazioni e delle autorappresentazioni giocano dunque un ruolo fondamentale le fantasie intese come scenario, come script, come «un canovaccio, una scena organizzata suscettibile di essere drammatizzata in forma visiva» (*Ivi* : 166). E nel momento in cui l'abito che analizziamo riguarda la soggettività sessuata, un ruolo fondamentale è giocato dal modo in cui la coscienza e il desiderio, le azioni dirette del mondo esterno e quelle indirette del mondo interno, producono effetti e determinino scenari d'azione sul corpo e sulla sua esperienza di essere in-generato. In tale struttura dinamica assumono particolare importanza le fasi legate alla definizione degli interpretanti emozionali prima, ma soprattutto di quelli energetici che precedono il cambiamento d'abito, ove quest'ultimo è ciò che conferisce un certo senso all'emozione e allo sforzo muscolare, fornendone una rappresentazione concettuale. Rispetto alla formulazione di Peirce, preme a de Lauretis mostrare come l'abito non sia un risultato puramente razionale del processo semiosico: «si tratta di una rappresentazione mentale, ma nel senso in cui si può parlare della vita mentale in quanto realtà psichica, un ambito in cui il mentale si intreccia sempre con il somatico» (1984 trad. it.: 280). Il processo semiosico è dunque anche somatico, e il cambiamento d'abito si pone come l'interpretante finale di tale processo. Anche i desideri e le pulsioni possono essere dunque intesi come degli effetti di senso, o comunque contribuire o partecipare alla formazione di un soggetto che a sua volta è implicato e determinato dall'*outer world* (significazione sociale) e dai contesti effettivi e concreti in cui si muove, come ancora sottolinea de Lauretis: «i punti di giuntura e le modalità di scambio tra lo psichico e il sociale concentrano l'attenzione (...) sulla sessualità in quanto istanza particolare di un processo più generale che congiunge il soggetto alla significazione sociale e alla realtà materiale» (1984 trad. it.: 276).

Riassumendo, l'esperienza è un insieme di abitudini e di disposizioni, di associazioni, percezioni e desideri e fantasie che si formano nell'interazione semiosica tra mondo interno del soggetto e mondo esterno, entro cui trova posta l'attività non solo della coscienza, ma della fantasia intesa come forma di immaginazione che mette in relazione il conscio con l'inconscio. Il collegamento tra interno ed esterno attraverso la catena degli interpretanti che pongono in relazione gli eventi del mondo con il soggetto, diviene una determinazione che riguarda il soggetto stesso anche come corpo in cui si realizza l'effetto di significato del segno. L'uso dei segni e la produzione di interpretanti perciò ci attraversano, i loro effetti ci investono passando per il corpo, definendo scenari d'azione (fantasie), forme di immaginazione, e sedimentando abiti individuali che

⁷Gli autori precisano come per alcuni commentatori di Freud rimane indeterminata la posizione topica (cosciente, preconsocia e inconscia) di questa formazione. E dunque: «La problematica freudiana del fantasma non autorizza una distinzione di natura tra fantasma inconscio e conscio, ma mira a sottolineare le analogie, gli stretti rapporti e i passaggi che li collegano» (LAPLANCHE e PONTALIS 1967 trad. it. : 167).

sono sia il risultato, sia la condizione della produzione sociale e culturale del significato. Partendo da queste premesse, per de Lauretis è possibile elaborare una semiotica della cultura fondata su di un soggetto sessuato, storicizzato e materialista. Il soggetto prefigurato da de Lauretis è infatti «coinvolto fisicamente, corporalmente nella produzione di significato, rappresentazione e autorappresentazione» (1984 trad. it.: 127). La catena degli interpretanti e i successivi cambiamenti di abito divengono così il processo attraverso cui la dimensione somatica si confronta con quella sociale e materiale, conferendo al soggetto una storicità. In questo senso la soggettività è una costruzione in corso e la sessualità non una proprietà intrinseca ai corpi, bensì un processo di strutturazione sessuale, sovradeterminato da forze e da limitazioni sia interne che esterne. De Lauretis dice dunque di voler

concepire la sessualità come un processo semiosico nel quale le contingenze di una storia sia personale che sociale producono il soggetto come loro punto mobile di intersezione (...) o, viceversa, la sessualità si configura in un processo semiosico nel quale il desiderio del soggetto è il risultato di una serie di effetti di significato (interpretanti consci e inconsci) condizionati a una storia personale e sociale; dove con storia intendo le particolari configurazioni dei discorsi, delle rappresentazioni e delle pratiche (...) che il soggetto attraversa e che attraversano il soggetto, a seconda delle contingenze di ciascun esistere nel mondo (DE LAURETIS 1984 trad. it.: 281-282).

Con questo concetto di abito si enfatizza la componente materiale e incorporata, *embedded*, del desiderio in quanto attività i cui effetti sul soggetto costituiscono un tipo particolare di conoscenza e cognizione del corpo, di ciò che il corpo sa o viene a sapere a proposito dei suoi ‘istinti’.

3. In conclusione: cambiare d’abito

Gli abiti che storicamente hanno determinato una certa soggettività di genere rimandano a un possibile che per molti ‘esseri umani’ è stato limitato e limitante. La prospettiva analitica ma soprattutto politica della posizione che ho appena discusso non investe solo la possibilità di rendere meno opaca la coscienza degli abiti che hanno in mano le sorti della nostra vita, ma l’opportunità di cambiarli. L’enfasi è quindi sulle dimensioni somatiche, materiali e storiche della nozione di abito, ma soprattutto, in un’ottica anche politica, sulla possibilità di cambiare d’abito. Si possono in altre parole immaginare pratiche di riappropriazione e ri-significazione dei corpi e delle soggettività? Dunque non solo analizzare il *subject structuring* (formula proposta da de Lauretis la cui traduzione italiana – strutturazione del soggetto – dimentica il gerundio) come processo potenzialmente aperto e in corso, ma anche favorire mutamenti d’abito?

Si è citata più volte la dimensione dell’immaginazione legata al funzionamento stesso dell’abito e alla sua agency, e *imaging* è il termine che de Lauretis utilizza per riferirsi alla sua proposta teorica. Immaginare la possibilità di cambiare gli abiti a partire da una pratica del sé che può avviarsi a partire dall’idea, di nuovo peirciana, di *self-hanalinghabit*:

The deliberately formed, self-analyzing habit – self-analyzing because formed by the aid of analysis of the exercises that nourished it – is the living definition, the veritable and final logical interpretant. Consequently, the most perfect account of a concept that words can convey will consist in a description of the habit which that concept is calculated to produce.(CP: 5.491)

Un evento che provoca uno sforzo muscolare può determinare un mutamento d'abito, ma nessun concetto può essere acquisito solo per pratica muscolare. Esso viene acquisito grazie agli sforzi interiori, grazie ad atti di immaginazione. Il progetto critico femminista di trasformazione dei contesti di riferimento passa cioè per la proposta di una coscienza, non più opaca, di quegli abiti che determinano solo alcune possibilità (tendenze all'azione, fantasie e agentività) per certi soggetti, determinate competenze e percorsi narrativi, e non altri (cfr. VIOLI 2008). E cioè rendere visibile la donna come segno di una narrazione, di una rappresentazione, di una naturalizzazione, e così provare a riarticolare la relazione dei soggetti stessi rispetto – e qui vorrei introdurre altri termini rispetto a quello di rappresentazione – alle proprie narrazioni e auto-narrazioni, ma anche nei confronti dei processi enunciativi che ci mettono in forma e ci collocano in specifiche posizioni.

Pertinence diviene la parola critica, sia nel suo aspetto individuale che in quello sociale. Un segno produce il suo senso come *mental or muscalleffort* rispetto ed entro i confini dell'esperienza del soggetto di una pratica sociale (di abiti preesistenti). I processi di *embodiment*, e le differenze che possono produrre, non hanno però nulla a che fare con un qualcosa di arcaico o pre-simbolico, ma sono psichici, culturali e storici. In questo senso le narrazioni e il modo in cui possiamo analizzarle rispetto alla categoria semiotica di narratività, le immagini e le formazioni discorsive che troviamo in istituzioni quali la famiglia, la scuola, i media (oggi sempre meno separate), sono «tecnologie di genere» in grado di stabilire *relations of address*, modi di interpellazione che definiscono posizioni possibili del soggetto in quanto insieme di valori assunti, ruoli, processi di riconoscimento e di identificazione che *abituano* gli individui ad essere ciò che pensano di essere, vale a dire un certo tipo di soggetto definito da regole e performance di genere. Per produrre un cambiamento d'abito, nuove *relations of address* sono necessarie, e ciò implica un ripensamento dell'enunciazione così come proposta da Claudio Paolucci (2010), e cioè come concatenamento che riguarda non solo il qui e ora dell'atto di enunciazione, ma a un taglio diacronico, e cioè l'attenzione per la storia della produzione degli abiti e della loro capacità di *subject structuring*.

Entra così in gioco non solo il riconoscimento dell'abito da parte di una comunità di interpreti, e nemmeno il suo rifiuto (di un certo abito), bensì la creazione di altre comunità, o forse di una loro diversa coscienza, di altre credenze. Ricordo l'importanza della comunità rispetto all'abito, come discusso da Umberto Eco: il «riconoscimento di un abito come legge richiede [...] una comunità quale garante intersoggettivo di una nozione di verità non intuitiva, non ingenuamente realistica, quanto, invece, congetturale. Altrimenti non potremmo comprendere come mai, data una serie infinita di rappresentazioni, l'interpretante sia 'another representation to which the torch of truth is handed along' (CP: 1.339)» (ECO 1990 : 336). La *comunità* agisce come una sorta di "principio trascendentale", ma non «nel senso kantiano del termine, poiché non viene prima ma dopo il processo

semiosico» (*Ibid.*), e dunque l'abito che la comunità riconosce, il significato intersoggettivo su cui la comunità concorda, «non è all'origine del processo ma deve essere postulato come un fine possibile e transitorio di ogni processo» (*Ivi* : 337). È la postulazione di un tale fine possibile che nuovi modi di interpellazione non solo a provano a cercare, ma a immaginare e ad agire: la possibilità di un altro riconoscimento.

In conclusione, provo a sintetizzare quanto sin qui emerso, e a indicare alcuni possibili sviluppi. Se la semiosi attraverso cui si definisce la coscienza e l'esperienza di un soggetto in-generato non è cosa 'naturale' – al massimo naturalizzante – ma storicamente e culturalmente sovradeterminata, essa partecipa alla definizione di memorie non ereditarie e di tradizioni che possono essere analizzate e anche riviste, riscritte, re-immaginate. Inoltre, la gestione, la comprensione e il cambiamento stesso degli abiti non possono essere separati dal processo di enunciazione che comprende la storia completa del soggetto enunciatore, ma anche di quello 'enunciato'. Queste complesse operazioni di produzione di senso nel momento in cui interagiscono con il sociale costituiscono la produzione della differenza; nelle modalità di produzione segnica e nelle relazioni che si costituiscono nelle catene enunciative che determinano la storicità di alcune forme di soggettività. Come ho accennato nel paragrafo iniziale di questo scritto, una tale prospettiva non solo potrebbe ampliare il campo di esercizio e di capacità euristica di una semiotica delle culture e della soggettività, ma potrebbe essere un modo di intervenire in un dibattito sulla formazione delle soggettività nelle loro intra-azioni (BARAD 2002) con gli oggetti e il mondo materiale in cui, per andare al di là di una nozione semplicistica o poco problematizzata di rappresentazione, si guarda alla performatività, al fare, all'azione come se la performatività non fosse in se stessa un modo di sedimentare, ma anche di cambiare d'abito, e l'azione e il fare a loro volta non implicassero semiosi e interpretazione. Manca cioè all'interno degli studi di genere e dei *Feminist Studies* una 'coscienza' – forse addirittura un abito – del fatto che pensare in termini semiotici non vuol dire guardare ai segni come mere rappresentazioni, e che da tempo oramai in ambito semiotico si discute su come non sia il senso a cui rimandano le cose a contare, ma le relazioni e le intra-azioni tra soggetti, oggetti, formazioni discorsive, corpi. E mentre all'interno del neo-materialismo femminista si discute di come la nozione di *agency* non sia solo una proprietà di entità individuali (anche non necessariamente umane), la nozione di abito, se riattualizzata più di trenta anni dopo le riflessioni di de Lauretis, servirebbe forse a pensare la forza e l'efficacia di una concezione in cui la materia prende senso sullo sfondo non tanto di un neo-materialismo o un neo realismo, bensì del realismo pragmaticista di Peirce.

Bibliografia

ARFINI, E., LO IACONO, C. (2012), a cura di, *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa.

DE LAURETIS, T. (1984), *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press and London: Macmillan, Bloomington.

DE LAURETIS, T. (1987), *Technologies Of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington (trad. it. parziale in de Lauretis 1996).

DE LAURETIS, T. (1991), «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», in *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, n. 2, vol. 3, p. iii-xviii.

DE LAURETIS, T. (1994), *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington (trad. it. *Pratica d'amore. Percorsi del desiderio perverso*, La Tartaruga Edizioni, Milano, 1997).

DE LAURETIS, T. (1996), *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano.

DE LAURETIS, T. (2007), *Figures of Resistance: Essays in Feminist Theory*, edited and with an introduction by Patricia White, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

ECO, U. (1990), *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.

FOUCAULT, M. (2001), *L'herméneutique du sujet*, Seuil-Gallimard, Paris (trad. it., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003).

JOHNSON, B. (1987), *A World of Difference*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J-B., (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris (trad.it., *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Roma-Bari, 1968).

MARCHETTI, S; MASCAT, J.M.H; PERILLI, V., (2012), a cura di, *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma.

PEIRCE, Ch. S., (1931-1958), [CP] *Collected Papers of Charles S. Peirce*, 8 voll., voll. 1-6 ed. by Ch. Harsthorne and P. Weiss; voll. 7-8 ed. by A. W. Burks, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

VIOLA, T. (2013), «Peirce and Iconology: Habitus, Embodiment, and the Analogy between Philosophy and Architecture» in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV/1, 6-31.

VIOLI, P.(1986), *L'infinito singolare. Considerazioni sulle differenze sessuali nel linguaggio*, Essedue Edizioni, Verona.

VIOLI P., (2007), «Remembering the Future. The Construction of Gendered Identity and Diversity in the Balkans» in GOH C. and MCGUIRK B. [eds.], *Happiness and Post-Conflict*, Critical, Culture, Communication Press, Nottingham, 189-200.

VIOLI P. (2008), «Beyond the body: towards a full embodied semiosis», in R. FRANCK, R.DIRVEN, *et alii*, eds., *Body, Language and Mind. Volume 2: Sociocultural Situatedness*, Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 53-76.

VIOLI P. (2012), «How our Bodies Become Us: Embodiment, Semiosis and Intersubjectivity», in *Cognitive Semiotics*, vol.4-1, pp.57-75.