

'In-differenza' e 'sacro' nelle pratiche sociali di normalizzazione

di Tito Marci

Introduzione

Attraverso questo intervento mi propongo di riflettere circa una possibile definizione del nostro modello di società rispetto a quello delle società cosiddette 'Altre', 'Primitive' o 'Esotiche'.

La questione che pongo è la seguente: la nostra società è poi realmente così lontana come sembra dai modelli propri delle società definite 'altre'?

Questione certo non di nuova formulazione, ma presente già da tempo nella storia del pensiero e negli studi delle scienze sociali. Questione quindi, alla quale adesso si tenterà di dare una ulteriore risposta, riferendosi in parte ad una tradizione di pensiero (che affonda le sue radici nel pensiero illuminista) e in parte analizzando sia purtroppo rapidamente questioni specifiche di interesse giuridico-sociale, come ad esempio, per una sua particolare attinenza ai temi qui trattati, la legge 164 del 1982.

La «riflessione antropologica» nel pensiero illuminista e il problema del rimedio nel male

L'antropologia, con lo statuto epistemico che noi oggi conosciamo, si sa che non nasce unitaria e già consapevole del proprio campo di ricerca. Essa è piuttosto «un'area di convergenza

* Presentato dall'Istituto di Sociologia.

di branche disperate sorte in buona parte autonomamente in paesi diversi, in contesti culturali diversi e spesso contrastanti»¹, (basti pensare ad esempio all'antropologia francese, di elezione storico-culturale, che nasce come dottrina essenzialmente con la scuola «sociologica» e in particolare con Durkheim).

Ciò che adesso interessa porre in maggiore rilievo, e che prima di una sistemazione vera e propria del pensiero antropologico, la ricerca di una spiegazione della cultura europea nel confronto con le culture dei popoli selvaggi diventò il tema dominante del periodo illuministico². Scrittori come Montesquieu e Rousseau, in maniera diversa, hanno diffuso l'immagine di una civiltà «selvaggia», regolata dalle sole leggi della natura. Dal dibattito sulla società, come forma 'naturale' del vivere umano, si è cercato di indicare nelle società 'esotiche' l'esempio tipico dell'«uomo di natura», del 'buon selvaggio', libero dalle sovrastrutture della civiltà.

Anche Norbert Rouland³ ha riconosciuto nella svolta del Settecento, «l'origine storica dell'antropologia delle società moderne: infatti le società 'altre' non sono più considerate aberranti, ma sono viste come integrate alla nostra stessa area culturale»⁴. Attraverso un approccio di tipo scientifico, (sostituendosi a quello mitologico, con il mito del Buon selvaggio presente sin dall'Antichità) il pensiero illuministico ha approfondito così la messa in discussione delle società europee.

Lo stesso autore qui citato ritiene che l'antropologia diventa epistemologicamente possibile nel XVIII secolo⁵ e che a buon diritto proprio Montesquieu può essere considerato il primo antropologo del diritto dell'epoca moderna. Ma entriamo adesso più a fondo nello specifico del problema che domina l'antropo-

¹ A. Catemario, *Linee di Antropologia Culturale*, I, Vibo Valentia, Qualecultura 1972, p. 20.

² A favore di questa tesi si veda B. Bernardi, *Uomo cultura società*, Milano, Franco Angeli 1974, pp. 155-235, che individua nello sviluppo del pensiero antropologico, dopo una prima fase detta della 'curiosità' e dell'«esotismo», appartenente a scrittori, poeti e storici dell'antichità classica greca e romana, una fase detta della 'comparazione illuministica'.

³ N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France 1988 (trad. it., *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè editore 1992, pp. 19-40).

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

logia illuministica e di cui qui si vuole parlare: il problema del male.

«Qualche cosa, nella civiltà, congiura contro la civiltà». Questa frase, secondo Jean Starobinski⁶, riassume bene ciò che Benjamin Constant postula nella prefazione al proprio saggio «De la Religion»: la società come allo stesso tempo fonte ed effetto del male. Un ossimoro in cui la credenza in una perfettibilità quasi illimitata della specie umana si fonde all'autoaccusa avanti al crollo delle convinzioni e della forza morale. La civiltà e la barbarie non appaiono più come due termini distinti e separati. E «questo non porta a rinnegare la civiltà, ma a riconoscere che è inseparabile dal suo rovescio»⁷. Bisogna ora rintracciare il sottosuolo culturale insito in questa 'illuminata' raffigurazione della società civile.

Il pensiero 'accusatore' di Voltaire, capace di snidare l'inautenticità sociale, non appare privo di un interesse antropologico (si pensi a *Candide* e alla critica della realtà contemporanea, e specialmente alla dicotomia semantica: 'civilizzato'-'selvaggio' nell'*Ingenue*), proprio se si considera la puntuale attenzione che il filosofo riserva al dualismo civiltà-barbarie. Dualità che non si risolve in una semplice contrapposizione, in una rigida antitesi, ma in un sistema binario in cui le alternanze dei termini contrari, oscillanti ai limiti dell'ambivalenza, funzionano da reciproca denuncia per accostamento e contrasto. Le variabili espressioni culturali – riassunte nella dicotomia in esame – rivelano l'identità della natura umana nella violenza essenziale all'uomo. «Non c'è bene senza male, ma neppure male senza bene»⁸; la critica alla società civile si radicalizza in una critica all'uomo in sé.

All'interno dell'illuminismo francese si è così prodotto un sapere critico attento ai mali strutturali della società; a partire da questo periodo, come giustamente ha messo in evidenza Starobinski⁹, si è infatti concentrata una costante attenzione sull'ambi-

⁶ J. Starobinski, *La remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard 1989 (trad. it., *Il rimedio nel male*, Torino, Einaudi 1990, p. 32).

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁹ *Op. cit.*, pp. 5-48.

valenza del costume civile, inteso questo come al contempo fonte del male sociale (della violenza in generale) e confine dello stesso (di ciò che è 'barbaro' e quindi esterno). L'idea che poi al male possa immediatamente associarsi una sua terapia, la necessità cioè di un rimedio «nel» male, è presente in vasta misura nell'opera politica di Rousseau¹⁰. Per descrivere il male Rousseau, si è spesso servito di metafore «farmaceutiche»: il male è un veleno che contiene in sé una risposta terapeutica corrispondente; è rimedio a se stesso, contiene in sé la sua potenza antagonista, il suo antidoto, il 'benefico' della cura. Il rimedio al veleno è quindi il veleno stesso; è della sua stessa natura, e ne differisce solo per utilità. Si è davanti ad un modello omeopatico (sempre nella metafora del ricorso alla medicina): il rimedio ai mali della società non è pensato come intervento di una potenza antagonistica e contraria, ma è altresì da ricercare in quei mali stessi¹¹.

Argomentazioni dello stesso genere non sono del tutto desuete nelle riflessioni antropologiche e giuridiche attuali.

Ciò che si vuole pertanto dimostrare, attraverso la presente comunicazione, è che, proprio alle fondamenta di alcune pratiche politico-legislative odierne, che fanno capo alla difesa della società, si nasconde la necessità del rimedio «nel» male, sia proceduralmente che strutturalmente. Tesi questa, che per essere appunto dimostrata, ha bisogno di un forte supporto antropologico.

Alcune considerazioni sulla «violenza fondamentale» nell'antropologia di René Girard

L'ambivalenza della violenza, lo studio sulle cause e sui rimedi nel male, sono questioni che spesso hanno interessato le

¹⁰ Per questo si veda ancora J. Starobinski, *op. cit.*, pp. 149-210.

¹¹ La metafora medico-farmaceutica ha la sua radice nel «pharmakon» platonico, come è stato ben evidenziato da J. Derrida (*La pharmacie de Platon*, Paris, Seuil 1968, trad. it., *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book 1985). Il «pharmakon» esprime l'ambivalenza di veleno e antidoto, come complicità di valori contrari, ambivalenza che si rintraccia essenzialmente in uno slittamento semantico all'interno dei processi di scrittura e dei procedimenti legislativi, nell'antitesi paradossale dei giochi di memoria-oblio, e di male e rimedio. Metafora che poi, come ha visto E. Resta (*La certezza e la speranza, saggio su diritto e violenza*, Bari, Laterza 1992), attraversa tutta la tradizione della modernità nei costrutti artificiali della razionalità politica.

discussioni antropologiche e sociologiche¹², e che hanno trovato sistemazione in recenti elaborazioni teoriche¹³.

L'illuminismo francese, proprio nel discutere i mali della civiltà, si è avvicinato, sia pure con forti accenti mitologici, allo studio delle società 'altre' cosiddette 'selvagge'. L'attenzione antropologica è servita quindi da costante comparazione tra sistemi sociali, comparazione che del resto, nel progresso scientifico della disciplina, da Durkheim e Mauss, fino a Lévi-Strauss, ha spesso suggerito identità strutturali di notevole rilievo. Ciò che allora qui si vuole sottoporre ad ulteriore riflessione è proprio questo: possiamo ancora oggi noi come società civile, ritenerci definitivamente emancipati dal 'sacro', dal pensiero e dalle pratiche 'selvagge'? Per rispondere a questo interrogativo, si è scelto di seguire in parte e, sia pur brevemente, il pensiero antropologico di René Girard.

Per esistere un ordine deve periodicamente (ritualmente) distruggersi. Qualsiasi unità sociale si struttura come ordine al cui interno persiste la violenza, e non già come residuo, ma come elemento centrale e fondante. L'unico vero legame esistenziale della comunità politica si determina così sull'assunzione del 'male' come elemento creativo e rigenerativo.

Queste affermazioni hanno bisogno di essere verificate in prima istanza attraverso un modello funzionale, attraverso cioè la costruzione di un'ipotetica tipologia del funzionamento interindividuale. Girard elabora questo modello mediante un'indagine sulla 'natura' mimetica del desiderio¹⁴; non esiste desiderio

¹² Si rimanda per questo argomento ancora ad E. Resta (*op. cit.*, pp. 27-36).

¹³ Tra queste vanno ricordati in Francia i lavori di R. Girard e J.P. Dupuy.

¹⁴ Girard ricava la teoria del dinamismo mimetico del desiderio dalla fucina del romanzo. Sono infatti i testi romanzeschi, più che le scienze sociali (le quali perlopiù occultano tali dinamiche), a suggerirgli il meccanismo fondamentale dell'interagire umano, che si sviluppa in una struttura riconducibile alle dimensioni di un triangolo, al cui vertice vi è il ruolo mediatore (tra il soggetto desiderante e l'oggetto del desiderio) di un 'Modello' in funzione di terzo. È questo 'terzo' infatti, in qualità di 'Medio', che con il suo stesso desiderare, suscita il desiderio nel soggetto desiderante (per virtù di mimetismo), orientandolo verso l'oggetto. Per questi argomenti si vedano dello stesso autore tra gli altri: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset 1961 (trad. it., *Struttura e personaggi nel romanzo moderno*, Milano, Bompiani 1965), *Critique dans un souterrain*, Lausanne, L'Âge d'homme 1976 e *Shakespeare - Les faux de l'envie*, Paris, Grasset 1990.

autonomo e spontaneo, ma solo desiderio indotto, appreso per mimetismo. L'antropologo considera pertanto il desiderio come 'desiderio secondo l'altro' (non quindi come, sulla scia di Hegel, Kojève e Lacan, come desiderio dell'altro e di riconoscimento). Due desideri però che convergono sullo stesso oggetto, si fanno scambievolmente da ostacolo: la reciprocità mimetica si trasforma in reciprocità conflittuale.

Strutturalmente, il dinamismo mimetico del desiderio, si può comprendere come movimento indifferenziante, e questo tramite l'identificazione di una conversione da una struttura di 'alterità' differente ad una struttura simmetrica, 'doppia' e perciò indifferente ('mostruosa').

L'ambito della psicologia interindividuale, fondamentale dal punto di vista di Girard per la comprensione del funzionamento delle strutture sociali, introduce immediatamente ai problemi propri dell'antropologia.

La funzione del religioso (come per Durkheim, anche per Girard il sociale comincia con il religioso) consiste essenzialmente nel separare una violenza 'buona' da una violenza 'cattiva', cioè nel convertire strutturalmente il disordine mimetico (la reciprocità negativa), in ordine legittimo; e questo tramite il sacrificio di una vittima, che al tempo stesso fonda l'unità del gruppo contro e intorno a se medesima.

Il sociale si fonda quindi su questo paradosso: nasce dalla rimozione della violenza che impedisce la strutturazione di qualsiasi società, e allo stesso tempo si basa sulla violenza sacrificale che converte la conflittualità reciproca nella 'giustizia' dell'esecuzione (il sacrificio esprime quindi ad un tempo un'illegittimità morale – quella dell'esecuzione vittimaria, per lo più occultata – e una legittimità funzionale, strutturale – quella dell'ordine sociale). La vittima, che con la sua messa a morte risolve la crisi mimetica, si pone come cardine 'ambivalente' del legame sociale. Da una parte infatti, questa è il prodotto di una indifferenziazione del sistema (e come tale ne resta fuori perché incapace di differenziarsi all'interno di questo), dall'altra è ciò che nel sacrificio ridifferenzia il sistema. La colpevolezza della vittima è perciò un 'effetto sistemico', attraverso il quale il sistema stesso è capace di autotrascendersi esteriorizzandosi rispetto a se stesso (il sistema così diviene 'nel sé', 'altro da sé').

L'ordine culturale scaturisce dal disordine mimetico, e da

questo può essere sempre divorato. Le due strutture sono separate ma intimamente collegate; ordini cioè entrambe strutturati e reciprocamente destrutturanti.

Il male dunque si pone come elemento centrale e costitutivo dell'unità politica; la violenza sacrificale rappresenta l'unico vero legame esistenziale della coesione sociale. L'economia sacrificale ruota intorno ad una espulsione capitale, espulsione che riflette il 'diverso' in seno all'identico e all'indistinto.

Il 'capro espiatorio' assume la funzione di equivalente generale (di significante trascendentale) nell'economia degli scambi sociali, escluso com'è dall'ordine degli stessi scambi. La sua esclusione dal flusso scambievole del senso, ne fissa la trascendenza simbolica. La vittima è al tempo stesso un elemento del sociale che trascende il sociale; la sua posizione di negatività espulsa, fonda la bipolarità del codice (negativo/positivo) che risolve il mondo in una semantica di valori binari: altre disponibilità di senso vengono precluse. Il sacrificio gioca infatti a vantaggio di una struttura fissa, di un codice regolato e controllato nell'univocità delle valenze simboliche. Ciò che viene espulso però, come si è detto, non è ciò che estraneo al sistema sociale, ma ciò che invece gli è interno come male reale e virtuale: la violenza mimetica indifferenziante (la vittima infatti sta a significare l'intera crisi strutturale del sistema). L'ordine differenziale può sempre destrutturarsi nel dis-ordine in-differente: il rimedio sacrificale è proprio il mezzo curativo automatico del sistema stesso, estratto nel parossismo della crisi malefica; si trova all'interno del male stesso e non accanto (come potenza antagonista). Il male sociale contiene in sé il suo antidoto; il rimedio è nello stesso male, è della sua stessa natura. Torna così la metafora medico-pharmaceutica già utilizzata da Rousseau: il male come rimedio nel male, come veleno che contiene in sé la risposta terapeutica corrispondente: il 'benefico della cura'. Nel parossismo mimetico infatti, se da una parte è riscontrabile la propensione sistemica verso l'indifferenziazione decostruttiva, dall'altra è pur rilevabile l'inclinazione automatica del sistema stesso a ristrutturarsi sacrificialmente nell'ordine differenziale. Il sacrificio si pone come rimedio sia pure automatico della crisi, essendone la continuazione parossistica e paradossale, l'apice di reversibilità. Tramite il sacrificio si ha la trasmutazione del male in rimedio; continuazione del male e trasformazione dello stesso in

valore benefico. Trasmutazione che però risolve i termini dell'oscillazione sacrificale nel codice sociale binario. La violenza sarà d'ora in poi univocamente percepibile come devianza e non come codificazione; copertura ideologica questa, necessaria al funzionamento dell'antidoto. Sotto la demistificazione 'mitologica' e 'sacrale' che reclama valori benefici e positivi su altri designati come negativi, si nasconde la nuda strategia omeopatica del male contro il male e non del bene contro il male. Il male è alla radice della comunità politica, come correttivo pragmatico sul quale la società si struttura.

Il mantenimento dell'ordine simbolico primitivo è garantito, secondo Girard, dal corretto funzionamento sociale dei riti (che riproducono in forma controllata la virulente conflittualità mimetica) e dei divieti (che servono ad inibire il mimetismo violento). Da quest'ultima funzione del divieto, per Girard discende il significato della Legge: da un lato nel suo carattere inerte e protettivo, dall'altro nella sua introiezione della logica sacrificale (la Legge perciò, come argine posto nella dinamica del mimetismo, è strutturalmente funzionale all'ordine sacrificale): per questo la Legge non sfugge alla logica della violenza – di qui la sua ambiguità – in quanto la sua natura è quella del rimedio «farmaceutico». Se da una parte ripara dal male, dall'altra lo fa introducendo il male a piccole dosi. Pertanto, se rimuove il 'dis-ordine mimetico', al contempo garantisce 'l'ordine mimetico', quello strutturato e conservato nella semantica della differenziazione sacrificale.

La correlazione legge-divieto-sacrificio, individuata nell'antropologia girardiana, conferma in fin dei conti ciò che è stato assunto come enunciato principale da verificare in questo intervento: la non diversità sostanziale, dal punto di vista funzionale, tra alcune strutture societarie primitive e le nostre; ipotesi che, come prima è stato detto, può cercare conferma solo attraverso una decostruzione di tipo antropologico.

Un esempio di funzione sacrificale nelle dinamiche attuali del sociale: la legge 164/82 e le strategie di normalizzazione delle devianze sessuali

Una simile indagine sul diritto, il sacro e il sociale, condotta attraverso questa prospettiva antropologica, non si limita al solo

diritto processuale (come nel caso del contributo di Garapon), ma può essere efficacemente indirizzata anche all'analisi di alcuni campi del diritto sostanziale.

Ciò che si proporrà infatti, a conclusione di questo intervento, è una possibile e particolare prospettiva di sommaria interpretazione (non certamente di natura giuridico-esegetica, ma conforme al modello interpretativo fin qui adottato), della legge 14.4.1982, n. 164, in materia di rettificazione di attribuzione di sesso, e quindi il suggerimento di pochi spunti per una possibile ricerca giuridico-sociale.

La L. 164/82, secondo la lettura qui proposta, sembra conformarsi all'esigenza politico-sociale di tutelare l'ordine costituito sulle dicotomie differenziali e di disciplinare e normalizzare le situazioni che di fatto deviano dalla ragione di questo codice (in questo caso la devianza si misura sulla 'normale' identità anagrafica regolata dalla distinzione sessuale maschile/femminile). La suddetta legge mira infatti a restituire identità e personalità giuridica¹⁵ ai soggetti 'transitoriamente' situati fuori da un ruolo sessuale determinato e certo, considerato lo «stato attuale di precarietà», espressione di una situazione patologica passibile di interventi riabilitativi (finanche chirurgici); la normativa daltronde espressamente prevede nell'art. 2, comma 4, con ordinanza (disposta dal giudice istruttore, quando è necessario) l'«acquisizione di consulenza intesa ad accertare le condizioni psico-sessuali dell'interessato». L'ordinamento giuridico italiano non può quindi riconoscere, almeno anagraficamente, una condizione diversa da quella istituzionalizzata nella differenza maschile/femminile; qualora poi, una simile 'situazione' venga accertata medicalmente, la sua complessità (ridotta ad oggetto dell'accertamento scientifico, e quindi mediata da un sapere specialistico, psichiatrico) verrà risolta nell'individuazione di una devianza patologica (in particolare devianza di un fattore psicologico, gonadico, cromosomico, etc.), e richiederà, ove il sapere clinico lo ritenga opportuno, un intervento riabilitativo (che riabilita cioè l'interessato nella 'sana' economia differenziale binaria) settoriale.

¹⁵ Su questa definizione vedi A. Marchiori e N. Coco, *Il transessuale e la norma*, Roma, Ed. Kappa 1988.

Conviene comunque procedere in questa breve analisi con calma, occupandosi di argomenti che solo apparentemente possono sembrarne lontani. Bisognerà infatti spendere due parole sulla «questione transessuale», fenomeno attuale e di specifica attenzione giuridica e sociale, e non meno fertile terreno di intervento di pratiche normalizzatrici giuridiche, mediche e psico-analitiche. Si cercherà di applicare in parte, alle strategie di normalizzazione giuridica, un modello interpretativo ricavato dalle intuizioni antropologiche di René Girard. L'attenzione sarà orientata in particolar modo sul 'meccanismo sacrificale', visto qui però non come espulsione arbitraria di un 'singolo' individuato dal contesto collettivo, ma, paradossalmente, come reintegrazione del singolo nell'ordine sociale, tramite l'intervento di espulsione o modificazione (sacrificale) operato su una micro-particella – di un sistema reticolare generalizzato – identificata come 'fattore degenerante' il reticolo differenziale dell'ordine sociale.

Necessaria alla trattazione del problema è l'analisi dell'organizzazione dell'identità sessuale nella dicotomia maschile/femminile. Per questo si è scelto di prendere in esame per prima cosa la superficie semantica fornita dal corpo anatomico, 'luogo' deputato all'iscrizione sociale di segni. Già la disciplina dei corpi è stata «la condizione prima per il controllo e l'uso di un insieme di elementi distinti: la base per una microfisica del potere che potremmo chiamare cellulare»¹⁶. Il corpo naturale è diventato 'oggetto' di operazioni di potere e del sapere scientifico; è 'docile' alle ripartizioni e alle marchiature politico-culturali, come l'età, il sesso, l'impiego, la produzione; è «cl clinicamente» parcellizzato dal sapere medico e ricondotto ad una semantica trascesa dall'artificio del concetto di naturalità-normalità. «Il potere, lungi dall'impedire il sapere, lo produce... È solo a partire da un potere sul corpo che un sapere fisiologico, organico era possibile»¹⁷.

Il 'potere' sul corpo, visto dalla prospettiva che qui più inte-

¹⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard 1975 (trad. it., *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi 1976, p. 162).

¹⁷ M. Foucault, *Quel corps*, 1975, trad. it., in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi 1977, p. 141.

ressa, si risolve anche nella 'demarcazione sessuale', nella scissione cioè della sessualità in due termini strutturalmente opposti (nel modello maschile/femminile)¹⁸. «Il corpo finisce con l'essere l'esponente di un solo marchio fra tutti: la differenza sessuale»¹⁹. Tale differenza non è però originaria e fondamentale, ma puramente simbolica; appartiene all'ordine dei segni distintivi che rendono significanti quelli 'naturali'. La differenza sessuale è speculare al valore del segno; la 'naturalità' del corpo acquista il suo valore differenziale (oppositivo) in virtù del valore assegnato e riconosciuto al segno. Non potrebbe esserci differenza sessuale-biologica, se non ci fosse una semantica a valutarne e a regolarne i segni. La semantica socio-culturale, necessaria al costituirsi dell'ordine sessuale, «sottrae il corpo all'ambivalenza dei suoi possibili significati, per costringerlo a quella identità di gruppo a cui deve assimilarsi, uni-formarsi»²⁰. Il segno sessuale, conforme al significato attribuito dal codice sociale, annulla l'ambivalenza semantica del corpo, «la sua disponibilità per altre indicazioni di senso»²¹, per significare solo il regime dei segni impostogli dall'ordine costituito, a vantaggio di una struttura fissa e determinata, e quindi trascendente il corpo stesso, referenziata al Fallo, come 'equivalente generale' sottratto dal flusso degli scambi e quindi dal mondo dei valori relativi. L'iscrizione della demarcazione sessuale nel corpo, opera una riduzione del contenuto simbolico a vantaggio di una discrezione semantica di natura ideologica, che determina la non interscambiabilità del ruolo dell'uomo e della donna; nessun essere è però per natura relegabile in un sesso. La differenza sessuale è così calibrata sulla differenza degli organi sessuali, consegnata all'anatomia del corpo, e quindi 'de-finita' nello statuto sessuale che ne consente il funzionamento nell'ordine sociale (sulla rimozione dell'ambivalenza erogena). «Il principio dell'identità sessuale non lo si ottiene da una fenomenologia del corpo, e tanto meno da un'ana-

¹⁸ A tal proposito si rimanda a J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard 1976 (trad. it., *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli 1979, p. 115).

¹⁹ J. Baudrillard, *L'autre per lui-même*, Paris, Galilée 1987 (trad. it., *L'altro visto da sé*, Genova, Costa 1987, p. 37).

²⁰ U. Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli 1977, p. 186.

²¹ *Ibid.*

lisi del suo profondo, ma da quella operazione logica che, risolvendo la sessualità nella genialità, fa di quest'ultima il principio universale che la cultura ha sempre mantenuto intorno al sesso e al corpo, quasi l'equivalente generale dei valori sociali, il caposaldo e il richiamo ultimo delle istituzioni»²².

Si può per adesso allora tenere fermo un passaggio logico essenziale per il proseguimento di questo discorso: la differenza sessuale è codificata nei sistemi culturali come opposizione semantica, tale da permettere il controllo del valore dei segni, e l'individuazione degli stessi nella struttura dell'identità.

La dicotomia maschile/femminile è primariamente una distinzione di valenze semantiche all'interno del sistema simbolico sessuale. Il sistema differenziale è primario anche in rapporto alla biologia, non perché la contraddice, ma perché la precede.

Secondo Girard, il primato dell'ordine simbolico sulla natura, significa il primato del sapere sui fenomeni biologici; il sapere «gioca a sfavore della natura»²³. L'ordine logico di ogni sapere, il controllo sulla produzione e circolazione dei segni, riduce ogni terreno di ambivalenza in struttura simbolica ordinata. Così la distinzione dicotomica sessuale, nella quale si risolve la 'potenzialità' del corpo, svuota quest'ultimo di ogni altra possibilità di senso. Il codice bisessuale diviene forma ottimale e istituzionalizzata di controllo della sessualità; è la costante e il parametro di ogni accertamento medico, psicologico e giuridico; attraverso il suo paradigma si costituisce un 'sano' e un 'malato', un 'normale' e un 'anormale'. Da ciò il problema della devianza e la necessità di normalizzazioni giuridiche.

Attraverso lo studio dell'antropologia girardiana si è appreso che le differenze non sono originarie, e cioè strutturate originariamente, ma fondate nell'economia del sapere da un meccanismo che contiene in sé dell'arbitrario e del vero.

Si è scelto adesso di indagare, sia pur brevemente – e per meglio specificare il discorso sulla differenziazione sessuale e la L. 164/82 – la problematica inerente alla condizione 'transes-

²² *Ivi*, p. 189.

²³ R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset 1972 (trad. it., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi 1980, p. 304).

suale'²⁴. Il 'transessualismo' è infatti oggi un fenomeno sociale, che interessa la società e il diritto; un «sintomo della civiltà»²⁵. Qui interessa analizzare l'argomento nella prospettiva dell'indifferenziazione sessuale, e, ancor più specificatamente, dall'angolo delle procedure sociali di normalizzazione e delle pratiche di espulsione / reintegrazione.

Negli ultimi decenni è dato registrare un aumento di produzione scientifica sul «fenomeno transessuale»²⁶: l'incremento di questo sapere, rivela, tra l'altro, un dato importante ai fini di questo intervento: la necessità culturale di produrre oggetti codificabili di sapere su terreni di ambivalenza simbolica. La logica del discorso scientifico infatti, lascia intravedere al suo interno, l'utilizzo di procedure di esclusione, e non più tanto nella forma dell'«interdetto», quanto in quella della produzione di un sapere 'clinico', che fonda la sua logica sull'individuazione di stadi 'patogeni' e sulla susseguente (ma precedente) distinzione tra sano e malato, normale e anormale. Tali meccanismi, come si cercherà di dimostrare, si nascondono oggi dietro le procedure di 'recupero' dei fenomeni 'devianti' (nuove strategie del sociale). L'identificazione dell'«identità transessuale»²⁷, ridotta a forma

²⁴ Per quanto riguarda la nozione medico legale della 'transessualità', si consiglia di vedere: C. Gerin, F. Antoniotti, S. Merli, *Medicina legale e delle assicurazioni*, Roma, Ed. Universo 1986. Si riporta intanto qui questa definizione di 'transessuale': «soggetti che pur non presentando malformazioni somatiche, accusano divergenze di tipo psicologico tra sesso somatico e orientamento psichico». Per una nozione più strettamente psichiatrica e psicanalitica si rinvia a C. Millet, *Horsexe. Essai sur le transsexualisme*, Paris, Point Hors Ligne 1983 (trad. it., *Aldilà del sesso. Saggio sul transessualismo*, Milano, Angeli 1984; J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Ecrits*, Paris, Seuil 1966 (trad. it., *Scritti*, Torino, Einaudi 1974). È inoltre interessante a questo riguardo e in relazione al delirio psicotico (è necessario ricordare che il termine 'transessualismo' è stato coniato da H. Benjamin negli anni '50) il *Caso clinico del Presidente Schreber*, di Freud (prima edizione italiana, Boringhieri 1975).

²⁵ C. Millet, *Horsexe*, cit., p. 15.

²⁶ Per questo vedi A. Marchiri, N. Coco, cit.

²⁷ Ritengo che sia corretto identificare (come negli studi di Millet, cit.) un'identità propria del transessuale, vale a dire una struttura rilevante di per sé, al di là della codificazione binaria maschile/femminile, contrariamente a quanto lascia intendere lo stesso termine 'trans-sessuale', che richiama invece una 'trans-identità', cioè uno status provvisorio, precario e transitorio.

patologica disordinata²⁸, legittima gli interventi di riconduzione al normale e di restaurazione dell'ordine simbolico (nella ristrutturazione delle valenze semantiche codificate).

Si è cercato, al fine di comprendere le strategie giuridico-sociali di normalizzazione, di costruire un modello semiotico funzionale (ricalcato sul sistema antropologico costruito da Girard) articolato in cinque fasi analitiche. Solo rispetto alla costituzione di una 'normalità' può intendersi una devianza, tale da costituire una minaccia di decostruzione dell'ordine simbolico (in quanto interrompe la corretta economia del segno); la riproduzione di senso significante sull'emergenza deviante si presenta allora come un'operazione complessa: A) la devianza, all'interno del sistema simbolico ordinato, si pone come principio di in-differenziazione dei segni; B) la comprensione di suddetta devianza, come condizione patogena dei segni, fa sì che la negatività ad essa riconosciuta all'interno del codice di senso, sia posta fuori dal sistema come 'differenza' da questo; C) all'espulsione della negatività individuata, si accompagna simultaneamente la reintegrazione nel sistema differenziale, dei segni depurati, sanati e ri-differenziati; D) il passaggio da uno stato di indifferenziazione simbolica (decodificante) a quello di differenziazione ordinata, è reso possibile dall'espletazione di un meccanismo micro-sacrificale, che permetta di tradurre l'ambivalenza semantica degenerante il codice ordinato, in linguaggio (l'efficacia dei meccanismi sacrificali sta proprio nella riduzione dell'indifferenziazione strutturale, e quindi dell'ambivalenza simbolica, a struttura bivalente; questo tramite il posizionarsi, nel processo di negativizzazione sacrificale, di una referenza trascendentale capace di prospettare rapporti referenziali, differenzianti la sua collocazione rispetto a quella dei segni su questa stessa sistemati); E) il meccanismo micro-sacrificale si consuma nelle pratiche di riconversione al normale (espulsione/reintegrazione).

Tramite l'adozione di questa prospettiva è possibile quindi vedere che ciò che semioticamente si assume come sistema ordi-

²⁸ Ma «il patologico stesso non è semplice assenza di struttura», J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967 (trad. it., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi 1971, p. 33).

nato dei segni (nell'interscambio simbolico) è dato dall'emergenza di un reticolato di unità semantiche interfunzionali, referenziate differenzialmente ad un significante fondante (negatività espulsa dal sistema ordinato dei segni) escluso dagli scambi stessi. In altri termini, il passaggio da una struttura indifferenziata e in-differenziante, ad una differenziata e ordinata simbolicamente, significa la trasposizione dell'ambivalenza simbolica in un sistema funzionale di segni ordinati; dall'eccedenza di senso al sistema di senso.

L'economia simbolica di questa semantica si riproduce specularmente nelle pratiche politico-sociali: l'intervento giuridico-sociale sul 'fenomeno' transessuale ne fornisce un valido esempio; all'espulsione dell'indifferenziazione sessuale (ambivalenza dei segni sessuali) identificata nella 'negatività' patologica, succede la ridefinizione del ruolo sessuale codificato nella bivalenza maschile/femminile. Proprio l'identificazione di una devianza sessuale nella struttura 'trans-sessuale' (processo di 'localizzazione' della negatività semantica) apre nella semantica sociale il riconoscimento di un 'intralcio' alla corretta economia dei segni, che richiede discorso, che esige la riconsiderazione dei modelli differenziali e l'integrazione di 'senso' su di essi modellata; il segno 'deviato' entra così – differenziandosi – nell'economia del senso. Ogni struttura indifferenziata – se pur localizzata nell'estrema differenza – si pone ora come luogo di intervento, di pratiche correttive, e, in fin dei conti, come possibilità per una riproduzione dell'economia differenziale.

L'ordine culturale, per esistere, ha bisogno di riprodursi nelle differenze, rieconomizzando nell'estrema differenza da sé la stessa in-differenza. Nell'ordine primitivo il controllo religioso delle differenze è affidato a rituali e divieti; ora, si potrebbe azzardare, a pratiche legali di espulsione/reintegrazione, fondate su un sapere 'clinico' efficace già, come dimostrato dalle ricerche di Michel Foucault, a partire dal XIX sec. L'economia degli scambi sociali, non può sopportare terreni di ambivalenza semantica se non nel rischio della decostruzione (mimetica) del codice simbolico su cui si fonda (in questo caso il codice sessuale). Certo, non è la transessualità capace da sola di una decostruzione del genere, ma questa rappresenta pur sempre uno 'scandalo' al corretto sistema sessuale costituito sulla differenza maschile/femminile.

Si potrebbe obiettare a questo punto quest'ultima affermazione, nel considerare che i 'transessuali' non sono visti poi come pericolosi dai nostri sistemi sociali, anzi, a conferma di ciò si può dire che quest'ultimi trovano spesso impiego in spettacoli televisivi, cinematografici, e pur sempre nella prostituzione.

Bisogna però considerare, che in un tessuto reticolare di differenze, è sempre possibile lo slittamento da un piano differenziale ad un altro. Nel caso della condizione 'transessuale', ad esempio, è possibile lo slittamento tra il piano della differenza sessuale a quello della differenza tra 'normale' e 'anormale', tra ludico e 'serio' (si deve infatti ricordare che dal punto di vista giuridico, e in particolar modo, per quanto riguarda le registrazioni anagrafiche, non può ammettersi un'identità 'transessuale'). La differenza cioè tra maschile e femminile, viene riasorbita e anticipata in quella tra 'sano' e 'malato', tra funzionalmente e fisiologicamente corretto e patologico, e non meno in quella tra 'fenomeno di spettacolo' e serietà giuridica. Sulla base di questo slittamento di piani differenziali è allora concepibile la possibilità sociale della condizione 'transessuale', ma non come struttura identitaria stabilizzata, bensì come marginalità deviata, recuperabile in circuiti parziali di fruizione identificabili nel negativo di una differenza posta. È importante infatti una considerazione: la condizione 'transessuale' solo dal punto di vista della differenza sessuale è una non-identità²⁹; non è però di per sé assenza di struttura. La sua transitorietà è rilevabile solo in relazione all'ordine simbolico, costruito sullo stereotipo dei ruoli sessuali distinti nel maschile e nel femminile. E solo a monte della separazione tra un ordine 'sano' e 'normale' e un disordine patogeno, è possibile riconoscere nel 'transessuale' il venir meno di una struttura. È così però la considerazione del transessuale secondo alcune tendenze psicoanalitiche, che considerano il 'delirio' transessualista l'espressione di una 'trans-struttura'. Così André Green, definisce la condizione 'transessuale' come

²⁹ L'identità infatti, secondo la concezione di Lévi-Strauss, ripresa poi da Françoise Heritier, «viene all'individuo – e non può venirgli altrimenti – dal di fuori, cioè dalla società. Proprio la società, con le posizioni che essa stabilisce nella rete sociale per ciascuno, impone l'identità all'individuo» (C. Lévi-Strauss, *L'identità*, Paris, Grasset 1977, trad. it., *L'identità*, Palermo, Sellerio 1986, p. 95).

«espressione patologica»³⁰ fondata su una rimozione del sesso a cui si appartiene e di quello di cui non si fa parte. Anche se nel pensiero psicanalitico si riconosce una bisessualità psichica latente (pre-Edipica secondo il modello del «complesso di castrazione» elaborato da Freud), il suo manifestarsi rappresenta comunque il sintomo di una dimensione patologica. Ma anche il patologico, il disordinato, il deviante, come si è visto con Girard, sono di per sé strutturati (nello 'spazio-tempo' pre-sacrificale). Il concetto di uno stato transitorio – da un'identità strutturata (sesso di appartenenza) ad una desiderata (sesso idealizzato) – nel quale viene ridotto il «delirio transessualista», incontra poi diverse critiche: tra queste, di rilievo è quella mossa da Catherine Millot, la quale individua nel transessualismo una struttura identitaria distinta in sé³¹. Dopo una vasta indagine casistica, la studiosa può infatti affermare che il fatto che «il transessuale riposi sulla sensazione intima di essere donna o uomo è una delle false certezze che le testimonianze transessuali permettono di intaccare. C'è un'altra certezza che importa rimettere in questione: quella che il rimedio al malessere dei transessuali non possa consistere che nel cambiamento di sesso»³².

La condizione 'transessuale' (non localizzata né nel maschile che nel femminile) non è di per sé abnorme se non rispetto al paradigma culturale delimitato nel codice maschile/femminile che identifica nella differenza binaria la 'normalità sessuale'.

L'espulsione 'terapeutica' del 'patologico' (depurazione del codice istituzionalizzato) ridefinisce il valore positivo della semantica culturale risolvendo l'«ambivalenza» sessuale. Le pratiche 'terapeutico-assistenziali', nascondono però, al loro interno, come presto si vedrà, la loro somiglianza con gli interventi 'sacrificiali'.

La struttura semantica bisessuale si pone infatti in relazione prospettica ad una economia di tipo sacrificale, che nega al suo interno la fruizione di modelli 'ambivalenti' (e che, nella stessa direzione, li regola in luoghi controllati di fruizione 'sospesa', quali lo spettacolo, il circuito intellettuale, l'osservazione scienti-

³⁰ A. Green, in Lévi-Strauss, cit., p. 81.

³¹ C. Millot, cit., p. 120.

³² *Ibid.*

fica, la prostituzione) e che per di più tende a riciclarli per una riproduzione di pratiche e saperi assistenziali, profiqui al perpetuarsi di una economia del senso. Il giuridico (ad esempio per la codificabilità anagrafica), il sociale (per la correttezza e fluidità degli scambi) non ammettono nel loro territorio semantico simboli se non correttamente differenziati e codificabili. Ecco perché i 'luoghi' dell'ambivalenza vengono ricodificati come 'luoghi' dell'estrema differenza 'negativa' e non economizzati all'interno dell'interscambio dei valori culturali.

Come si è appreso da Girard, l'efficacia del meccanismo sacrificale, permane solo nel misconoscimento dello stesso; il sacrificio riesce a funzionare fin quando rimane nascosto. La realtà sacrificale della violenza deve essere necessariamente occultata. Il pensiero moderno così, nelle varie demitizzazioni, occulta sempre la sua violenza essenziale che resta funzionalmente efficace (proprio perché nascosta) nelle pratiche di normalizzazione sociale, negli interventi giuridici, e in generale nelle stesse istituzioni degli apparati simbolici collettivi.

Se si da per vero che, individuato il sacrificio, questo non può più funzionare, bisogna allora cercare (sempre nella direzione di Girard ma oltre il suo campo di indagine) in altri ambiti, in luoghi ove ancora possono funzionare nascoste alcune strategie sacrificali.

Proprio in processi interni alla nostra società, è possibile scorgere pratiche definibili come 'micro-sacrificali', che riescono comunque a funzionare perché occultate dall'ideologia che le determina.

Per quello che qui interessa è allora bene tornare a considerare la condizione 'transessuale' in relazione alla legge 164/82.

L'identificare la condizione 'transessuale' in una sindrome patologica ('psicotica', 'schizofrenica', 'schizzo-sessuale') costituita dalla convinzione psicologica di appartenere ad una sessualità diversa da quella somatica, dimostra l'inadeguatezza del pensiero scientifico (e a volte dello stesso 'transessuale') a riconoscere un'altra identità al di là dello stereotipo della differenza sessuale, ricondotta alla bipolarità stabilita nel maschile/femminile. Come è stato più volte detto, l'indifferenziazione propria della 'transessualità', è tradotta dai codici culturali nell'estrema differenza (in quanto posta fuori dal sistema differenziale e quindi diversificata da questo) e come 'a-normalità' (rispetto al

'simulacro' della normalità). Non è però apparentemente nella sacralità che la società compie oggi i suoi meccanismi di diversificazione; le nuove strategie sociali non si risolvono più nel 'doppio transfert' sulla vittima. Si può ipotizzare che oggi i nuovi interventi sociali (in funzione terapeutica) mirano per la maggior parte al 'recupero', alla 'riabilitazione' del segno deviante, mediante la depurazione dello stesso; e questo – sempre in termini semiotici – tramite interventi 'micro-sacrificali', che operano sulle valenze semantiche attraverso il 'sapere-senso' che le include. Così, gli interventi di 'normalizzazione' della 'struttura' transessuale, sovrappongono ad una pratica di 'espulsione sacrificale', una di 'recupero sacrificale', al punto che proprio il funzionamento di quest'ultima pratica è tale da occultare la prima alla quale come si è detto si sovrappone. L'individuazione di 'cellule' malate nel reticolare tessuto sociale, ridefinisce il sapere sociale (medico, giuridico, etc.) nella sua funzione di 'ordinatore culturale', di selettore del difforme e conforme, di 'filtro' nella purificazione dei segni.

Il modello di funzionamento dei meccanismi sacrificali allora, come acquisito dall'antropologia girardiana, può rappresentare ancora un valido apporto per un'ipotesi di analisi delle pratiche sociali di differenziazione; solo che adesso, sulla epistemologia dei modelli della 'normalizzazione clinica', già individuati da Foucault, bisogna indagare nei paradossi della 'modernità' (o post-modernità) laica, per rintracciare al suo interno ancora una volta quei meccanismi di funzionamento essenzialmente attribuiti al 'religioso' (almeno per quanto riguardano una funzione di coesione e differenziazione). Gli interventi giuridici (o meglio medico-giuridici) funzionano ancora come validi dispositivi di ordinazione e conservazione culturale: l'identità anagrafica e la 'sanità sociale', nell'esempio qui prodotto attraverso la legge 164/82, come si è visto, rispondono infatti a questa funzione nel non ammettere un 'situarsi fuori' del codice bisessuale istituzionalizzato nella separazione del maschile dal femminile (differenza 'sana' e 'normale'). Se l'individuazione del 'male' – nella funzione del sacro 'primitivo' – non si stabilizza più sull'espulsione sacrificale di un 'membro-individuo' del sistema organico collettivo, la 'localizzazione' del male stesso da espellere, viene ugualmente effettuata su 'micro-cellule' spersonificate e di per sé rilevanti nel reticolo differenziale dell'ordinamento sociale. L'attuale

‘economia sacrificale’ non funziona più sulla ‘colpevolezza’ sacrale e sistemica, individuata su una ‘persona-membro’, ma, astraendo da essa, opera sull’emergenza di entità ‘micro-sociali’ imputabili di ‘devianza’, e quindi, di conseguenza, capaci di essere autonomamente rimosse, sostituite o sanate. Le strategie sacrificali, attualizzate negli interventi su ‘micro-monadi’ patogene isolate, permettono, sulla base di questa primaria ‘espulsione’, il recupero e la depurazione – e quindi la ‘reintegrazione’ – dell’entità astratta ‘persona-individuo’. L’entità nominale dell’individuo si rapporta così al sistema sociale generalizzato, come una sorta di ‘simulacro’ dell’ordine ripartito, come ‘contenitore reticolare’ (‘contesto’) di micro-entità variabili, modificabili e sostituibili, e per se stesse autonomamente significative. Per l’attuale funzionamento sociale, dicendolo al limite del paradosso, non significano tanto le entità personali-individuali, quanto le organizzazioni ‘cellulari’ (reattive a saperi differenziati, come quello fisico, medico, psicologico, giuridico, etc.), sottese ai simulacri di identificazione: su questo ‘sistema smembrato’ si deve organizzare ogni terapia dell’ordine. All’espulsione dell’individuo si sostituisce l’espulsione della ‘micro-entità’ deviante e ‘in-differenziante’ il circuito degli interscambi differenziali, tramite un’operazione di ‘chirurgia sociale’ capace di garantire la reintegrazione dell’individuo ‘sanato’ nel codice istituzionalizzato.

Il funzionamento dell’ordine sociale si realizza come tessuto reticolare globale di segni referenziati ad un ordine significante. L’irregolare funzionamento del codice semantico così strutturato, può essere quindi imputato ad una singola e isolata particella segnica ‘malata’, referenziata direttamente al sistema sociale di significazione, senza passare per la ‘forma’ tradizionale dell’individuo-soggetto. Sempre più frequente è infatti oggi la tendenza ad una de-personificazione, ad uno smembramento di ciò che tradizionalmente intendiamo per ‘persona’, attraverso un sistema reticolare di funzioni rappresentanti autonomi centri di imputazione; l’individuo tradizionale non può più essere un valido centro di imputazione, neanche fittiziamente. Questo già è stato intuito da gran parte della filosofia ‘antiutilitaristica’ quando ha considerato il rapporto politico fra cittadino e Stato. Scrive Alain Caillé: «il cittadino moderno è così doppiamente rappresentato: in primo luogo dai rappresentanti del popolo, poi

dalle molteplici istanze corporative o sindacali incaricate di difendere la somma totale degli interessi che si presume lo costituiscono. Esso è rappresentato a titolo di lavoratore, mutualista, abbonato al gas, mutilato o ragazza madre, di filatelista o amico degli animali. La sola cosa che gli è vietata è comparire nella propria unità indivisa e parlare in nome di ciò che è nella sua totalità di soggetto umano e sociale, al di là della somma di interessi particolari che ha l'obbligo morale di difendere³³. In maniera più radicale, e oltre una critica (di matrice esistenziale) all'entificazione sociale degli interessi, si è cercato qui di illustrare come, a livello semantico, sia possibile individuare l'attualità di una de-soggettivazione umana e sociale tramite l'analisi della decostruzione del senso globale, tradizionalmente attribuito alla 'persona-membro', operata attraverso l'emergenza di singole ed autonome funzioni segniche. Si è scelto di considerare, come campo prioritario di indagine, il 'terreno' del corpo naturale: corpo diviso, parcellizzato, 'frattale', oggetto di pratiche 'chirurgiche' specializzate; 'sottosistema' speculare di un sistema sociale globale, costituito come reticolo di funzioni autonomamente oggettivate e significanti. Il sociale non è più rappresentato da una coesione di soggetti-membri, ma fluttua in un tessuto reticolare di informazioni provenienti da astratte e autonome funzioni. Specularmente il corpo naturale significa solo perché 'terreno' e 'superficie' di iscrizione dei segni, 'luogo' diviso in 'cellule' significanti e autonomamente referenziate al senso del sistema reticolare stesso; non è imputabile ad una struttura personale, ormai troppo limitata, ma ad una struttura extra-personale costruita sulla griglia delle funzioni 'cellulari' individuate dal sapere che le contiene globalmente. E su queste funzioni – per tornare alla questione che qui più interessa – è possibile intervenire significativamente.

Appare allora più chiaro adesso, che le strategie del recupero del soggetto-membro deviante dai codici della 'normalità' sociale istituzionalizzata, passano attraverso pratiche definibili come 'micro-sacrificali', operate su 'particelle' inglobale nel soggetto e individuate come patogene. Non è più nel soggetto la patologia

³³ A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, Ed. La Découverte 1988 (trad. it., *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Boringhieri 1991, p. 108).

del sociale, ma nelle 'micro-funzioni' in esso individuate. La dinamica del sacrificio è ora 'chirurgica'; il male non è più entificabile nei rapporti inter-personali, ma nelle funzioni inter-'cellulari' e 'inter-semiotiche'. Ad un principio di azione (e conseguentemente di responsabilità e colpa) se ne sostituisce uno di 'determinazione'. Il corpo non trova più il suo centro di imputazione nel soggetto, ma direttamente nella struttura semantica sociale, nella grande astrazione di un concetto gregario di normalità e sanità civile, trascendente le stesse 'persone'.

Gli interventi di normalizzazione sociale sulle 'micro-entità' extra-soggettive, fanno del soggetto un simulacro modificabile, rimodellabile e recuperabile allo stereotipo della 'normalità'. Il micro-funzionamento del sacrificio è votato sì a 'ri-fondere' le differenze nei luoghi di in-differenziazione semantica, ma non più nella forma del 'linciaggio' collettivo (ormai inefficace perché rilevabile come manifestatamente arbitraria), bensì in quella del recupero 'assistenziale' (paradosso dell'espulsione-recupero); all'espulsione della frazione deviante, si accompagna la reintegrazione del soggetto (del simulacro-soggetto) sanato. La funzione del meccanismo sacrificale è comunque la stessa: riordinare nel codice differenziale il 'disordine' in-differente, al fine di un corretto scambio simbolico codificato e di una corretta economia del senso.

Si torni perciò adesso a considerare la questione sottesa in quest'ultime riflessioni. Si è visto che la struttura 'transessuale' interrompe il flusso simbolico sociale, relativamente agli scambi sessuali, perché, non inserendosi nel codice istituzionalizzato di senso, se non come differenza negativa posta all'esterno del sistema dei segni, non permette la fluttuazione corretta di quest'ultimi e quindi le diversificazioni possibili nel sistema dei significati, estesa a tutta la struttura sociale. Il funzionamento del codice sociale esige una rete ordinata di scambi; l'indifferenziazione 'transessuale' invece, nell'ambito degli scambi sessuali (come ad esempio in quelli matrimoniali), provoca delle fratture, degli intralci alla reciprocità; in fin dei conti, pone delle 'simmetrie' (sessuali) là dove l'ordinamento vuole delle differenze. Non si vuole con questo certo arrivare alla conclusione che una società possa sprofondare in una crisi strutturale avanti al ristrettissimo fenomeno 'transessuale' (la società peraltro si riproduce simbolicamente proprio nel ridefinirsi su tali fenomeni), si vuole

bensi solo dire che questo costituisce un intralcio (uno 'scandalo') alla corretta fluttuazione dei segni. È il concetto di differenza e normalità a rilevare la sua artificiosità davanti a un fenomeno che, se pur definito come patologico e transitorio (liquidato quindi nell'anormalità), si manifesta come possibile. Ciò che in sostanza si rimprovera al 'transessuale' è il suo non differenziarsi bene, cioè il suo non collocarsi funzionalmente nel sistema differenziale; non gli si rimprovera semplicemente quella che è la sua diversità (l'indifferenza appunto). Ma altrettanto bene egli fornisce alla società un fecondo terreno dove produrre sapere, e recupero assistenziale. Il 'corpo' sociale va protetto oggi con pratiche di programmazione assistenziale, con le strategie del recupero, ancor più che con l'esclusione e la ghettizzazione. Ciò non significa che siamo diventati più 'buoni', ma che abbiamo investito su altre strategie e forme di pianificazione, il controllo sociale. Non perseguiteremo più i 'diversi', ma li ricondurremo alla 'normalità', attraverso pratiche di 'micro-chirurgia sociale', attraverso interventi sacrificali minimi perché, come sempre, non è la diversità che pone dei problemi, ma l'assenza di differenza.

Sono le entità frattali che adesso interessano il controllo sociale, sono gli 'elementi-frazione' che nella semantica sociale, acquistano ora l'effettivo valore di segno pieno; è su queste entità che oggi si concentrano quelle dinamiche per essenza ancora sacrificali. Così, per tornare al caso specifico, è attraverso la 'castrazione' chirurgico-terapeutica, attraverso la rimozione frattuale, 'cellulare', che il 'transessuale' può riacquistare il valore di segno differenziato, capace di funzionare nell'ordine degli scambi. La riconversione sacrificale (intervento-rimozione della parte malata) operata su una struttura indifferenziata, permette al 'transessuale' di significare nel codice del sapere sociale, stabilizzandosi definitivamente nei valori del maschile o del femminile. Il recupero della 'persona' transessuale al ruolo di membro funzionante nei codici sociali, sottende il sacrificio (micro-intervento di ridifferenziazione) come 'condizione' della reintegrazione sociale; ciò però viene ideologicamente nascosto, e giustificato in virtù di una patologia da rimuovere (permettendo così al sacrificio la sua funzione strutturale). Tra i saperi sociali, siano essi scientifici o puramente ideologici, e i meccanismi sacrificali, esiste un rapporto ancora dissimulato (come ha

notato Girard), che passa per le pratiche di differenziazione. Anche il sapere giuridico non è estraneo a questo rapporto, anzi lo riconferma nella produzione di certezza e verità. È a partire dalla «medicalizzazione della giustizia»³⁴ che gli interventi giuridici si fanno sempre più frequenti e penetranti, rispondendo ad un progetto (spesso programmatico) di 'normalizzazione' e 'sanità' sociale allargato a vasti settori.

In un ambito normativo così delineato, si è cercato di considerare la legge 164/82.

Conclusione

Il modello della nostra società per l'essenziale non si emancipa poi così tanto dalle dinamiche religiose (dal punto di vista del sacro) attribuite sempre alle società 'altre' e 'primitive'; anzi, tali dinamiche le ritroviamo strutturalmente riprodotte al suo interno (del resto si sa che è proprio un atteggiamento primitivo quello di accusare di cannibalismo le comunità limotrofe). Come si è visto infatti, si è potuto individuare un prolungamento sotterraneo all'evoluzione dei modelli sociali, di pratiche che rimandano essenzialmente al 'pensiero rituale'.

«Il pensiero religioso cerca la stabilità differenziale»³⁵; è quindi già di per sé analitico e «strutturalista».

Strategie sacrificali, per il tempo che riescono a rimanere nascoste, sono realmente individuabili anche nelle odierne pratiche sociali di normalizzazione e di codificazione del senso. Il 'male' rimane paradossalmente alla base degli interventi normativi-normalizzanti, anche se questi siano di natura 'sociale' e 'assistenziale'. È la vecchia questione del rimedio nel male, che, nella metafora «farmaceutica», si rende tuttora esplicativa di fenomeni che in sé hanno ancora del paradossale.

L'analisi della condizione 'transessuale' in relazione alla legge 164/82, in una prospettiva socio-antropologica riguardante

³⁴ Si veda in particolare M. Foucault, *Che cosa vuol dire punire*, intervista in AA.VV., *Il diritto e il rovescio*, Milano, Ed. Volontà 1990, pp. 25-38.

³⁵ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset 1978 (trad. it., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi 1983, p. 70).

in gran parte il fenomeno di simbolizzazione giuridica, si spera abbia fornito degli elementi suggestivi per il concretizzarsi di una possibile ricerca empirica. Si è cercato in effetti di seguire un modello epistemico ben delineato, azzardandone arbitrariamente una applicazione ipotetica su un terreno di odierna rilevanza giuridica. Il 'mito' del 'transessuale' è stato certo spesso oggetto di attenzione anche in gran parte antropologica per la 'mostruosità' e l'ambivalenza simbolica di cui è portatore – si pensi alla suggestione che sempre hanno esercitato sulle società e sugli studiosi le figure dell'ermafrodita e dell'androgino –. Solo ultimamente è diventato un fenomeno di attenzione diffusa a livello scientifico e in particolar modo giuridico e medico-legale; forse perché «siamo tutti dei transessuali»³⁶, nel senso che oggi, paradossalmente, siamo tutti consegnati ad una sorta di destino artificiale, o perché sempre di più, come nelle società primitive, ci disturba tutto ciò che non riesce a differenziarsi funzionalmente, e a stabilirsi in un codice simbolico ordinato. Probabilmente un'ipotesi non esclude l'altra.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine 1972 (trad. it., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi 1977).
- Baudrillard J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard 1976 (trad. it., *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli 1976).
- Baudrillard J., *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset 1983 (trad. it., *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli 1984).
- Baudrillard J., *L'autre par lui-même*, Paris, Galilée 1987 (trad. it., *L'altro visto da sé*, Genova, Costa 1987).
- Baudrillard J., *La transparence du mal*, Paris, Galilée 1990 (trad. it., *La trasparenza del male*, Milano, SugarCo 1991).
- Bernardi B., *Uomo, cultura e società*, Milano, Franco Angeli 1974.
- Caillé A., *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte 1988 (trad. it., *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Boringhieri 1991).
- Catemario A., *Linee di Antropologia Culturale*, Vibo Valentia, Qualecultura 1972.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967 (trad. it., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi 1971).

³⁶ J. Baudrillard, *La transparence du mal*, Paris, Galilée 1990 (trad. it., *La trasparenza del male*, Milano, SugarCo 1991, p. 27).

- Derrida J., *La pharmacie de Platon*, Paris, Seuil 1968 (trad. it., *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book 1985).
- Diderot D., *Ritorno alla natura*, Bari, Laterza 1993.
- Dupuy J.P., *L'autonomia del sociale*, in *Physis: Abitare la terra*, a cura di M. Ceruti e E. Laszlo, Milano, Feltrinelli 1988.
- Dupuy J.P., Deguy M., *René Girard et le problème du Mal*, Paris, Grasset 1982.
- Durkheim E., Mauss M., *De quelques formes primitives de classification*, *Année Sociologique*, vol. 6, 1-72 (1901-02) (trad. it., *Su alcune forme primitive di classificazione*, in *Le origini dei poteri magici*, Torino, Boringhieri 1977).
- Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard 1975 (trad. it., *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi 1976).
- Foucault M., *Quel corps*, settembre-ottobre 1975 (trad. it., in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi 1977).
- Foucault M., *Che cosa vuol dire punire*, intervista in AA.VV., *Il diritto e il rovescio*, Milano, Ed. Volontà 1990.
- Foucault M., *Il faut défendre la société*, 1975-76 (trad. it., *Difendere la società*, Firenze, Ponte alle Grazie 1990).
- Freud S., *Il Presidente Schreber*, in *Casi clinici* 6/1910, Torino, Boringhieri 1974.
- Galimberti U., *Il corpo*, Milano, Feltrinelli 1987.
- Gerin C., Antoniotti F., Merli S., *Medicina legale e delle assicurazioni*, Roma, Ed. Universo 1986.
- Girard R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset 1961 (trad. it., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani 1965).
- Girard R., *Critique dans un souterrain*, Lausanne, L'Âge d'homme 1976.
- Girard R., *Shakespeare – Les feux de l'envie*, Paris, Grasset 1990.
- Girard R., *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset 1972 (trad. it., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi 1980).
- Girard R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset 1978 (trad. it., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi 1993).
- Lacan J., *Ecrits*, Paris, Seuil 1966 (trad. it., *Scritti*, Torino, Einaudi 1974).
- Lévi-Strauss C. (a cura di), *L'identité*, Paris, Grasset 1977 (trad. it., *L'identità*, Palermo, Sellerio 1986).
- Marchiori A., Coco N., *Il transessuale e la norma*, Roma, Kappa 1988.
- Millot K., *Horsexe. Essai sur la transsexualisme*, Paris, Point hors Ligne 1983 (trad. it., *Aldilà del sesso. Saggio sul transsexualismo*, Milano, Franco Angeli 1984).
- Orsini C., *La pensée de René Girard*, Paris, Retz 1986.
- Resta E., *La certezza e la speranza*, Bari, Laterza 1992.
- Rouland N., *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France 1988 (trad. it., *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffré 1992).
- Schreber D.P., *Denkwürdigkeiten eines Nevenkranken* (trad. it., *Memorie di un malato di nervi*, Milano, Adelphi 1974).
- Starobinski J., *Le remède dans le mal*, Paris, Gallimard 1989 (trad. it., *Il rimedio nel male*, Torino, Einaudi 1990).