



Monographic Section

Lotta queer per il riconoscimento: non è ideologia, ma giustizia. Riflessioni a partire da Axel Honneth

LUCA GUIZZARDI

Università degli studi di Bologna, Italia

Email: luca.guizzardi@unibo.it

Citation: Guizzardi, L. (2025). *Lotta queer per il riconoscimento: non è ideologia, ma giustizia. Riflessioni a partire da Axel Honneth*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 15, n. 30: 33-48. doi: 10.36253/cambio-17802

© 2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Abstract. The article aims to propose reading gender ideology as an ideological form of denial of recognition and, at the same time, the struggle of the Lgbtq* movement as a non-ideological form of recognition struggle. To support this hypothesis, the author will mainly discuss two processes outlined by Honneth: that of reification and that of the production of ideology as, for the author, they are closely connected by a link of mutual necessity: the latter produces the former which, in turn, reinforces it.

Keywords: queer, recognition, misrecognition, ideology, Axel Honneth.

INTRODUZIONE

24 gennaio 2024. «Corse punitive nel cuore della notte, umiliazioni davanti a tutta la famiglia per mostrare la propria “virilità”, persino il tentativo di fargli avere un rapporto sessuale con una ragazza (“altrimenti ti butto giù dal balcone”) e di fargli cambiare orientamento portandolo da uno psicologo» racconta, così, il quotidiano «la Repubblica» la triste e violenta storia di un ragazzo torinese di quattordici anni costretto dai propri genitori a “essere maschio” perché non ne accettavano l’omosessualità. Fortunatamente, il ragazzo è stato tolto da quella famiglia mentre la coppia, a cui è stata accordata la sospensione condizionale della pena, è stata obbligata a seguire un percorso psicologico e riparativo.

28 marzo 2024. «Figli omosessuali non ne vogliamo», è la risposta che un ragazzo toscano di diciotto anni ha ricevuto dai propri genitori dopo aver fatto coming out. A causa di numerosi litigi e profonde incomprensioni, il ragazzo non ha potuto fare altro che lasciare la propria casa. Dopo diversi rifugi precari, il giovane ha, fortunatamente, trovato accoglienza e ospitalità presso un suo professore. Con il sostegno dell’insegnante e delle varie istituzioni, il ragazzo ha potuto terminare la scuola riscoprendo, soprattutto, un clima sereno e accogliente.

16 maggio 2024. «Il mondo al contrario è sempre più nauseante», è il giudizio espresso dal generale Vannacci, e riportate dal quotidiano «la Repubblica», in merito al trionfo del cantante svizzero Nemo all'Eurovision Song Contest. Nemo è il primo cantante non binario a vincere quella competizione canora. Anche il segretario del partito di Vannacci, Matteo Salvini, posta sul suo profilo di Instagram il proprio commento: «Ho letto che ha vinto questo vincitore, ma non si può dire “questo”, che non si ritiene né lui né lei...Non si può dire “ha vinto lui” o “ha vinto lei” perché, altrimenti, sei rovinato. Da quanto ho capito bisogna dire “ha vinto loro”, è una moltitudine». Poi, non più su Instagram, ma durante una manifestazione a Udine, Salvini, ancora, approfondisce il suo pensiero: «Io sono un liberale. Uno può sentirsi come vuole, anche un albero. Basta che questo non entri nella vita di tutto il resto del mondo che si sente lui e lei, e quindi che il sentirsi di un'estrema minoranza non condizioni la vita della maggioranza, per cui non si può dire mamma o papà».

Parto proprio da quel giudizio – *nauseante*. Quando una cosa o una persona viene percepita come nauseante? A livello generale, è nauseante ciò che viene giudicato come ripugnante o repellente. Nauseante deriva da “nausea” – cioè “mal di mare”. Ora, nel linguaggio comune, tale termina indica la necessità di vomitare perché quella cosa, o quella persona ci disgusta. *Tutto il mondo al contrario* è causa di un profondo senso di disgusto e di riprovazione da parte di chi non riesce a riconoscere la possibilità di essere differente. Martha C. Nussbaum ha delineato, in modo magistrale, la storia del disgusto nei confronti dell'orientamento sessuale. Provare repulsione verso orientamenti sessuali diversi da quello eterosessuale/*straight* induce, secondo la filosofa, ad attribuire al soggetto non-straight una natura subumana – qualcosa di non umano o di inferiore, in ogni caso, qualcosa che non merita il riconoscimento di persona umana. La soluzione che Nussbaum offre è semplice: affinché l'individuo non eterosessuale – e, aggiunto, non binario – possa essere riconosciuto come essere umano passa «attraverso l'esercizio dell'immaginazione» (Nussbaum 2011: 69). «Nel vedere la sagoma – afferma Nussbaum – di un essere umano davanti a noi, dobbiamo sempre fare delle scelte: attribuiremo una piena, eguale umanità a quella forma o qualcosa di meno? Solo immaginando come si vede il mondo attraverso gli occhi di quell'individuo possiamo giungere a considerare l'altro come un qualcuno e non un qualcosa» (id.). Questo «cruciale sforzo immaginativo è stato tristemente e dolorosamente assente dal modo in cui la maggioranza ha guardato alle vite dei gay e delle lesbiche» (id.) e, posso aggiungere, alle vite degli individui queer in generale. Il disgusto nei confronti delle sessualità altre (identità legate al sesso, al genere e all'orientamento sessuale), quando viene espresso, non può che trovare forma in atti di violenza verbale e fisica (Paternotte, Kuhar 2018; Atwood 2019; Gusmeroli 2021) – i fatti di cronaca appena riportati ne sono una prova. Come proverò ad articolare nel corso del presente contributo, non è il “mondo al contrario” ma è la lotta contro la (fantomatica) *ideologia del gender* (Prearo 2023; Schettini 2023) a costituire e a produrre, seguendo Axel Honneth (2002), forme di misconoscimento. Ritengo, infatti, che il modello della *lotta per il riconoscimento* delineato da Honneth sia estremamente utile per portare alla luce i meccanismi che strutturano i rapporti di misconoscimento sociale e l'intreccio tra le tre sfere relazionali – quelle primarie, quelle giuridiche e quelle comunitaristiche. L'ipotesi che sostengo è la seguente. La repulsione e il rifiuto verso le persone queer non si manifestano soltanto attraverso gravi atti verbali o non verbali di violenza (fisica, simbolica, etc.), atteggiamenti reiterati o comportamenti divenuti habitus (Prearo, Scopelliti 2024) e sempre più intersezionale (Kolysh 2021): una violenza omofobica, misogina, razzista e contro la non conformità di genere. La violenza, in particolare verso persone non-binarie e persone transgender/transessuali, si manifesta sempre più nella costrizione, di cui sono vittime, ad assumere comportamenti, atteggiamenti, e copioni eterosessuali (Evje, Fluit, Soest 2024; Hakala, Kaakinen 2025). La lotta anti-gender, che include quella contro le persone LGBTQ+ (Donà 2020), si esprime anche come riconoscimento ideologico il cui fine è la produzione di misconoscimento delle persone queer (Trappolin, Gusmeroli 2024). Ed è quanto proverò a sostenere in queste pagine.

Il contributo è strutturato nel modo seguente. Il prossimo paragrafo sarà dedicato al queer come decostruzione delle identità relative al sesso, al genere e all'orientamento sessuale – è il senso del queer che, in queste pagine, viene assunto. In modo particolare, si rifletterà sulle implicazioni sociali che derivano da ciò con riferimento alla dimensione dell'intimità e dell'amore. Infatti, per spiegare come sia possibile definire ciò che rifugge e decostruisce ogni definizione, articolerò un confronto la semantica *non-queer* (*straight*) e quella *queer*.

Il paragrafo successivo sarà focalizzato su Honneth per proporre una rilettura di alcuni suoi contributi. Discuterò soprattutto di due processi: quello della reificazione e quello della produzione di ideologia. A mio avviso, questi due processi sono strettamente connessi da un legame di reciproca necessità: il secondo produce il primo che, a sua volta, lo rafforza. Infine, nelle conclusioni, proverò a trarre qualche considerazione finale in merito a un grave equivoco nel quale vorrei evitare vi cadesse chi legge, cioè quello della facile critica che potrebbe essermi mosso: “tutto quello che è eterosessualità è ideologia, tutto quello che è queer è realismo”. Si tratta, infatti, di una equivalenza grossolana, per non dire ideologica, così come lo è quella contraria, e che costituisce l’oggetto delle mie argomentazioni: “tutto quello che è eterosessualità è realismo, tutto quello che è queer è ideologia”.

Nello sviluppo del contributo, e, in modo particolare, nella parte dedicata a Honneth, verranno riportate alcune dichiarazioni di riprovazione e di biasimo pronunciate da attori della sfera pubblica in merito a questioni o a persone queer – e per la seguente ragione. In una delle prime recensioni critiche a *Lotte per il riconoscimento*, Jeffrey C. Alexander e Maria Pia Lara (1996) ne sottolineano una peculiarità: non sono lotte in merito alla giustizia astratta o all’uguaglianza nella loro accezione più astratta, bensì lotte in favore della concreta autorealizzazione personale e del raggiungimento della (propria) vita buona. Nella disputa di queste lotte, per questi due autori, Honneth ha sempre sottovalutato il potere *illocutorio*, cioè linguistico e simbolico, mentre ha enfatizzato quello della codificazione legale. L’impiego di un linguaggio ingiurioso nei riguardi di individui non eterosessuali, non binari, non cisgender, o di individui eterosessuali ma *pro-queer*, come vedremo, tocca in profondità la questione del riconoscimento non da un punto di vista squisitamente legale, ma da quello della natura *sensibile* specifica dell’essere umano (Pharo 2008)¹.

UN DIFFICILE QUEER PRO QUO DA RISOLVERE (SE MAI FOSSE POSSIBILE RISOLVERLO), OSSIA: CHE COS’È IL QUEER?

Se, in queste pagine, non posso fare la storia del queer – o delle genealogie (del) queer (Valentini 2018)², occorre, però, definire cosa sia il queer. Una parola capace di cogliere l’essenza del queer è: *decostruzione*. L’ “essenza” del queer è quella di essere un *significato fluttuante* (Bernini 2017) che rimanda all’instabilità quale cifra distintiva del queer. Il queer rende ontologicamente instabili non solo i sostantivi, come ritiene Bernini rimanendo all’interno di quell’idealismo testuale in cui il queer è nato (Seidman 1993), ma anche le identità e le distinzioni. Il queer è «tutto ciò che è e dovrebbe rimanere non chiaro, fluido e multiplo» (Browne, Nash 2010: 7). Ecco perché il queer è *decostruzione*³: «mantenere il queer costantemente non chiaro, instabile, e “inadatto” a rappresentare qualunque identità sessuale specifica è la chiave per mantenere la posizione queer non normativa» (ivi). Il queer è *deco-*

¹ Lorenzo Bruni (2021; 2022), in modo originale, rivaluta il ruolo delle emozioni nell’epistemologia di Honneth, ritenendo, a ragione, che «il passaggio dall’intersoggettività primaria a quella di secondo sia una dinamica socialmente interattiva di carattere emotivo» (2021: 55). Ed è soprattutto la *vergogna* quell’emozione che l’eteronormatività cerca di installare nelle persone *diverse* (queer). Rimando al brillante saggio di Bruni (2016) sulla *vergogna* articolata nelle sue varie dimensioni del *me* e dell’*io*: fintanto che l’individuo queer prova vergogna di sé, il sistema simbolico dell’eteronormatività si riproduce.

² O dei suoi primi fondatori. Mi riferisco, per esempio, a Teresa de Lauretis (1991) – che, per Prearo (2012), ha inventato il queer – a Gayle Rubin (1997), a Judith Butler (2011), a Eve K. Sedgwick (2011), ad Arlene Stein e Ken Plummer (1996). Questo per il queer-accademico (queer-theory) – come lo definisce Lisa Duggan al quale Duggan contrappone il queer-militante (queer politics), nella speranza di una proficua combinazione tra i due e foriera di «provocazioni e possibilità» (Duggan 1992: 28). Infatti, se nel 1990, de Lauretis forgia il (termine) queer nelle aule accademiche durante un convegno dedicato alle omosessualità (gay e lesbica), nello stesso anno, a marzo, a New York, viene fondata la *Queer Nation*, un’organizzazione LGBT di attivisti provenienti dal movimento ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power). Molti membri della *Queer Nation* – osserva Duggan (id.: 20) – «usano il termine ‘queer’ soltanto come sinonimo di lesbica e gay. Per alcuni, *Queer Nation* è, semplicemente un’organizzazione gay nazionalista. Per altri, la ‘queer’ nation è una nuova entità politica che è più in grado di attraversare i confini e di costruire identità fluide».

³ Anzi, alcuni capovolgono l’asserzione sostenendo che «la decostruzione è queer» (Miller 2017: 45). È innegabile una certa origine derridiana del queer – soprattutto in merito al legame tra i *Critical Legal Studies* e la *Queer Legal Theory* (Guizzardi 2024) – tant’è che è anche possibile ritenere che «il post-strutturalismo è queer» (Turner 2000: 12).

struzione nella sua «resistenza alla definizione [...] alla categorizzazione di sé stesso e dei suoi soggetti» (Leckey, Brooks 2010). La queerness rimanda a una politica che «mette in dubbio e decostruisce le logiche identitarie [...]». Queer è una politica che prende le distanze dal “normale” o dominante, ma il pensiero queer è scettico nei confronti di tutte le categorizzazioni identitarie, anche quelle LGBT, e vede la lotta per i diritti come limitata» (Lamble 2021). Il queer, mettendo in luce la fluidità di tutte le distinzioni legate al sesso, al genere e all’orientamento sessuale (Rinaldi 2023), può essere assunto come la «theory of sexual borders» (Fuss 1991: 3) di cui si ha bisogno per definire, distinguere e riconoscere tutte le nuove forme culturali e identitarie della sessualità (Grassi 2013; Romania 2013). Anche se «la teoria queer non è la teoria di qualcosa di particolare» (Berlant, Warner 1995: 344), c’è, però, la necessità di definirla. Se il queer *non* riguarda qualcosa di particolare, o se il queer è indefinibile, allora tutto è queer ma, paradossalmente, nulla – e nessuno – è queer. Queer non può essere semplicemente l’affermazione di «ciò che l’eterosessualità *non è*» (Weiner, Young 2011: 228). Diventa chiaro, allora, che all’interno della prospettiva di riconoscimento, occorre poter distinguere con chiarezza il queer – le identità e le pratiche queer. In un importante articolo dedicato all’analisi giuridica queer, Maria Rosaria Marella (2017) ritiene che queer voglia dire *post-identity politics*. Per la giurista, adottare una prospettiva queer del diritto vuol dire «produrre ancora e ancora una critica anti-identitaria, oggi tanto più necessaria quanto più marcata si prospetta l’istituzionalizzazione delle identità, la loro progressiva inclusione nel sistema giuridico» attraverso la «forza sovversiva della sessualità dissidente» (id.: 393). La sessualità dissidente è la sessualità *altra*, nel senso di identità, pratiche, orientamenti, legami e corpi che sono *altro* rispetto a quella *straight* (cioè *non-queer*), a quella normata e regolata. Cosa vuole dire “sessualità dissidente”? Empiricamente, come sono le sessualità dissidenti? Per rispondere a questa domanda, mi avvalgo dell’ottimo lavoro di Phillip L. Hammack *et al.* (2018), nel quale viene delineata una semantica queer delle relazioni affettive e di intimità contrapposta a una *non-queer* (o *straight*). La tabella seguente riporta le caratteristiche dei due diversi modelli di intimità.

Tabella 1. Le dimensioni delle semantiche dell’intimità *non-queer* (*straight*) e queer.

Intimità <i>non-queer</i> (o <i>straight</i>)	Intimità queer
Binarietà cisgender	Omosessualità cisgender, non binarietà, transgender
Simmetria di ruolo e uguaglianza	Asimmetria consensuale e occasionale basata sulla gerarchia di potere (Kink, fetish, BDSM)
Coppia monoamore e diadica	Poliamore e non-monogamia consensuale
Intimità fondata sul romanticismo e sulla sessualità intesa come attività	Intimità anche in assenza o in limitata presenza di amore e di attività sessuale (asessualità e aromanticismo)
Famiglia biologica e legami di filiazione	“Famiglia di scelta” in riferimento all’identità e alla comunità di appartenenza
Staticità e singolarità lungo la traiettoria di vita	Pluralità e fluidità lungo la traiettoria di vita
Essenzialismo e intelligibilità della forma di intimità che può essere definita e catalogata	Forme culturalmente e socialmente contingenti e in divenire e soggette alla costante creatività

In realtà, nel lavoro originario il confronto è tra intimità queer e intimità normativa. Ho ritenuto, però, più corretto riformulare quest’ultima come *non-queer* (o *straight*) in quanto anche il queer è normativo (Weigman, Wilson 2015).

La semantica dell’intimità *non-queer* ruota attorno alla binarietà dei sessi (maschio-femmina) di individui cisgender, e si configura come una relazione basata sulla parità sessuale, sentimentale ed emozionale tra i due partner. Per contro, la semantica queer include tutte le *altre possibilità* che sfidano questo modello: legami tra persone omosessuali cisgender e legami tra persone che non si conformano a identità cisgender. Tale semantica riguarda sia intimità omosessuali (entrambi i partner sono dello stesso sesso) sia intimità transessuali (uno dei due partner o entrambi si identifica come transgender o non-binario). Per quanto concerne la parità, la coppia queer si apre a con-

testi di asimmetria consensuale e a ruoli di potere gerarchicamente ordinati – come alcune pratiche sessuali sado-maso, feticiste e di dominazione.

Se la semantica *non-queer* idealizza l'esclusività della coppia amorosa, che è costruita solo dalle *due* parti e il *terzo* costituisce una minaccia all'unità, la semantica queer elabora la simbologia del poliamore. L'intimità queer può allargare l'orizzonte della coppia ad altre persone (il poliamore) oppure con le quali, una delle due parti della coppia ha rapporti sessuali e intimi (la relazione aperta). La semantica del "tradimento" si trasforma: nella coppia queer la "nonmonogamia consensuale" è la norma che i due partner si danno per regolare l'inclusione, nella coppia, del *terzo* che non è una minaccia o la fine della "storia della coppia". Per contro, nella coppia *non-queer* la presenza di un terzo viene re-introdotta come irritazione. La sessualità, per il paradigma *non-queer*, non può essere slegata dall'intimità, dall'attrazione fisica e dall'amore. Un amore unicamente di passione o un amore che non conosce più la passione ardente dei "primi tempi" è un elemento che può determinare la rottura del rapporto. Al contrario, la coppia queer può costruirsi anche tra individui che si identificano come asessuali, o aromantici, o demisexual o graysexual. Il paradigma *non-queer* costruisce la famiglia attorno alla concezione biologica della famiglia naturale come forma sociale primaria nell'esistenza degli individui. Sono i legami radicati nella filiazione naturale o consanguinea della famiglia nucleare a offrire la forma normativa. Là dove, invece, non c'è più la coppia eterosessuale, inevitabilmente, emergono forme differenti di famiglia, di filiazione, di parentela che, il queer le semantizza ugualmente come famiglia. Allo stesso modo, famiglie possono essere anche quelle unioni di più persone nelle quali non vi è la dimensione generativa ma soltanto la "scelta" di formare la propria famiglia nel tempo.

Non bisogna limitarsi a osservare come la semantica queer si sia affermata nel tempo; occorre osservare come tale semantica decostruisca l'assunzione normativa *non-queer* dell'essenza intellegibile dell'intimità secondo cui «le forme senza tempo possono essere conosciute e catalogate» (id.). Il paradigma queer sottolinea come le forme dell'intimità siano sempre «storicamente e culturalmente situate in contesti e sottoposte costantemente alla contestazione e alla creatività» (id.) da parte degli individui, i quali ricercano la *forma migliore possibile dell'intimità alla luce della contingenza della propria identità* – il registro della pluralità e della fluidità delle identità. Per esempio, gli individui possono essere *plurisexual* oppure eteroflessibili (Anderson 2008; Silva et al. 2018).

Ovviamente, si può continuare a perseguire forme *non-queer* di intimità senza infrangere la legge. Non vi è alcun obbligo, in altri termini, a essere queer per forza! Due battute che hanno molto poco di "sociologico" che, però, mi permettono di evidenziare un paio di punti importanti. Il primo. Indubbiamente, molte forme intime queer esistono ben prima dall'*invenzione* del queer stesso. Ciò che va tenuto presente è che «nuovi vocaboli e nuove tassonomie sono apparse e ora danno a queste forme relazionali un significato contemporaneo» pur rimanendo sempre possibile «una nuova e sconosciuta forma relazionale» (id.). Il secondo. Come si è visto, l'intimità queer è estremamente complessa al suo interno. Essa riguarda le identità delle persone (individui cisgender, intersessuali e transessuali), ruoli sociali (coniugali – marito e moglie – e genitoriali – padre e madre), forme relazionali affettive (non più la sola coppia ma tre o più individui che rompono) e parentali (un figlio nato dal poliamore), pratiche sessuali (di dominio e di violenza volontarie). Un esempio (di massima complessità): una madre transessuale divorziata e con figli che sposa il proprio compagno, e assieme, decidono sia di avere un figlio (grazie al ricorso alla tecnica di procreazione medicalmente assistita della surrogazione della capacità di gestazione) e, a un certo punto della loro vita di coppia, di aprirsi al poliamore. È chiaro che il queer rompe, per riprendere l'espressione di Federico Zappino, «la matrice eterosessuale» (Zappino 2024: 66)⁴ dell'ordine sociale. Parlare di riconoscimento della sessualità e dell'affettività queer si presta a una forte ambiguità. Se, da una parte, la fluidità della sessualità dissidente fa leva sulla crescente auto-determinazione individuale, dall'altra, c'è il pericolo che si omonormativizzi, ovvero che gli omosessuali adottino i valori e i modelli propri della eterosessualità quali il binarismo di genere, il cisgenderismo, il matrimonio, la riproduttività, la produttività, il consumismo (Warner 1991; Duggan 2002). Fin da subito, la campagna per il matrimonio gay è stata, giustamente, criticata da diversi importanti esponenti della teoria queer in quanto essa poteva rappresentare sia «la frontiera finale dell'antagonismo tra gay ed eterosessuali», sia «un baratro sempre più ampio tra il movimento nazionale gay-lesbico e i soggetti queer» (Warner 2000: 81). Ritengo, però,

⁴ Il queer si è sempre posto contro l'ordine – o il regime – cis-etero-patriarcale (De Leo 2021).

che il matrimonio queer (non solo quello gay, tra due omosessuali, ma anche tra due persone transgender, o tra una persona cisgender e una persona transgender, etc.) possa essere assunto come la decostruzione (Guizzardi 2026b) del paradigma eterosessuale del matrimonio (Pezzini 2001) e dell'affettività (Lorenzetti 2019) attraverso la giustizia riproduttiva queer (Stacey 2006) o la riproduttività polimorfa della biofiliazione queer (Marvel 2013)⁵ che il matrimonio queer inevitabilmente implica.

Assumere, come propongo in queste pagine, il queer come teoria positiva della sessualità (Fineman 2009), cioè come una teoria dell'affermazione di pratiche, della performatività, e della fluidità della sessualità, e, al contrario, della *non*-affermazione (o superamento) di identità fisse, dell'essenza e dell'immutabilità della sessualità (Halley 2009), pone la seguente questione: in quale modo l'ordine simbolico eterosessuale *non* riconosce il queer? Ovviamente, non assumo che tutto l'ordine eterosessuale sia in lotta contro l'ordine queer; bensì, ritengo che il discorso politico e pubblico di chi lotta contro la (fantomatica) *ideologia del gender*, in realtà semplice categoria nominale con cui questo discorso identifica «un nemico unico e spaventoso, che è costituito da tutte/i coloro che promuovono una visione denaturalizzata dell'ordine sessuato e sessuale attraverso, in particolare le lotte e le rivendicazioni per l'uguaglianza giuridica delle persone LGBTQI» (Garbagnoli, Prearo 2018: 7), non è altro che una forma di misconoscimento, nei confronti delle persone LGBTQI, strutturata nei tre momenti previsti da Honneth – maltrattamento e violenza, privazione dei diritti ed esclusione, umiliazione e offesa.

Nel prossimo paragrafo, analizzerò questi tre momenti.

AXEL HONNETH: RICONOSCIMENTO IDEOLOGICO E REIFICAZIONE

Siccome la teoria critica sociale dei rapporti di riconoscimento elaborata da Honneth è tanto vasta quanto articolata, non posso, qui, riprenderla punto per punto. Ritengo che la proposta di Honneth sia insuperabile – per riformulare il giudizio di Paul Ricoeur (2005: 212 e seg.) – nell'aver mostrato come non ci sia la “via di mezzo” tra il dare e il negare riconoscimento: o si riconosce o si disprezza. I sentimenti *positivi* associati ai tre momenti del riconoscimento sociale – amicizia/amore, attribuzione di diritti, solidarietà⁶ – sono sempre, in modo speculare, legati ai sentimenti *negativi* associati ai tre momenti del diniego sociale – violenza, privazione dei diritti (espoliazione) e umiliazione. Questi sentimenti «conferiscono alla lotta la sua carne e il suo cuore» (id.: 213). Ora, applicare la teoria di Honneth al queer potrebbe rivelarsi un esercizio originale. Le questioni legate all'amore, al genere, alla sessualità e all'intimità più in generale sono già state studiate con l'epistemologia honnethiana (Yuval-Davis 2006; McQueen 2014; Gregoratto 2015, 2016; Razali *et al.* 2021; Kalm, Meeuwisse 2023). I riferimenti diretti al mondo LGBTQ*, nei lavori di Honneth, sono abbastanza sporadici. Ogni volta che Honneth discute delle relazioni intime (Honneth 2015: 183 e seg.)⁷, egli sostiene che «dobbiamo assumere la prospettiva del progresso morale» (Gonçalo 2013: 214). In ragione di ciò, allora, l'idea del gay marriage è da difendere perché «il concetto di amore nella sua interezza non consente l'esclusione legale di alcune minoranze sessuali» (id.).

Ampliando le osservazioni di Honneth, questo paragrafo vuole affrontare la lotta per il riconoscimento delle persone queer o, più in generale, del riconoscimento del queer, da un altro punto di vista, quello di chi è contrario. Per portare avanti la mia ipotesi, mi riferirò, in modo particolare a due processi: quello della reificazione e quello della produzione di ideologie, e tra loro strettamente connessi in quanto il secondo implica e rafforza il primo.

⁵ Riproduttività queer che, al suo interno, ha tecniche ben diverse. Non posso, però, qui, affrontare questa questione che rimanda a quella più urgente della surrogazione della capacità di gestazione. Rimando alla critica che Zappino (2019: 125 e segg.) muove contro questa tecnica da un approccio materialista queer.

⁶ Si potrebbero considerare, in realtà, quattro momenti se si aggiunge quello dell'individualismo istituzionalizzato (Honneth, Hartmann 2010: 57).

⁷ Come riscontra Lucio Cortella (2008), la teoria di Honneth, pur volendosi porre come normativa, non si è affatto sviluppata in una teoria morale (il primo limite di Honneth). In conseguenza di ciò, ed è il secondo limite evidenziato da Cortella, la teoria del riconoscimento di Honneth è «una *teoria genetico-descrittiva* della morale» (Cortella 2008: 21). Nelle conclusioni, riprenderò la critica di Cortella perché dimostra quale sia, in realtà, il *nostro*, cioè di tutti, *imperativo morale fondamentale*.

Oltre alle analisi contenute nel libro più famoso, *Lotta per il riconoscimento*, sono anche altri quattro saggi più brevi a costituire il materiale principale su cui mi soffermerò a riflettere: *Reificazione*, pubblicato a parte ed è la raccolta delle *Tanner-Lectures*, tenute nel 2005 presso l'Università di Berkeley, *Invisibilità, Hegel: dal desiderio al riconoscimento*, e *Riconoscimento come ideologia* – questi ultimi tre sono pubblicati nella raccolta *La libertà negli altri*.

Comincio dal secondo saggio, *Invisibilità*. Honneth parte da un presupposto molto elementare, quello della *visibilità ottica*: per “riconoscere” occorre vedere – ed essere visti. Ovviamente, non si tratta della semplice questione di poter vedere il corpo dell'altro, la percezione visiva pura e semplice⁸. Honneth tira in ballo la distinzione tra l'atto del conoscere e quello del riconoscere: se ‘conoscere’ è l'atto cognitivo, privo di carattere pubblico, attraverso cui una persona viene identificata in quanto individuo, “riconoscere” una persona vuol dire aggiungere, a quella identificazione, «il significato positivo di un'approvazione» (Honneth 2017: 126). Riprendo due esempi dell'introduzione. Non vi è alcun dubbio che quel padre conosceva il proprio *figlio* come il *proprio* figlio o il generale Vannacci, il cantante Nemo come un cantante; ma né il padre né il generale hanno riconosciuto ossia approvato la diversità dell'altro (il padre, l'omosessualità del ragazzo, il generale, il non-binarismo dell'artista). E quei dinieghi di riconoscimento sono stati ben espressi! Essere visibili dipende unicamente dalla capacità dell'altro di *vederci*: «un soggetto può sincerarsi della propria visibilità soltanto costringendo la controparte ad agire in modo tale da comprovare la sua esistenza» (id.: 125). All'opposto, «a rendere tangibile la nostra “invisibilità” è l'assenza di reazioni di questo tipo» (id.). Se io non *vedo l'altro*, non posso neppure riconoscerlo; se io non voglio vedere l'altro, men che meno vorrò riconoscerlo. La filosofa queer Sedgwick ha dedicato un bellissimo libro sull'uscire allo scoperto da parte delle persone omosessuali – *Stanze private* – in cui il *coming out* viene definito come uno spazio performativo di contraddizione. Sedgwick, infatti, insiste molto sul fatto che il silenzio (la famosa regola del “don't ask, don't tell”), potendo diventare il diritto dell'altro di non sapere della mia omosessualità, si trasforma in uno strumento di potere. Non solo il sapere è potere (come ci ha insegnato in modo insuperabile Michel Foucault), ma anche il non sapere è potere. Rimanere all'interno dell'armadio (il closet), il non farsi vedere come persona queer, gay, lesbica, non-binaria, transgender, genitore omosessuale, etc., permette, ai dominanti, di continuare ad avere potere, a definire le categorie, la distribuzione dei diritti. Cosa succede, però, se la persona queer da invisibile diventa visibile, cioè pone l'altro nelle condizioni di vederla? Cosa succede se non ci sono più soltanto il papà e la mamma a comporre la famiglia, ma anche due papà o due mamme o un papà e una mamma transgender? Viene dissolta la cecità dell'altra persona che (mi) vede; viene dissolta l'ignoranza, come dice Sedgwick. Ecco che, allora, Honneth può venire in aiuto: «in chi riconosce si verifica un decentramento, perché il soggetto attribuisce alla controparte un valore dal quale emana una pretesa legittima, che esautorata il suo amor proprio» (id.: 135). Convalidare, approvare, riconoscere «significa investire l'interlocutore di un'autorità morale che lo autorizza a disporre della nostra persona nella specifica misura in cui gli viene riconosciuto il diritto di vincolare il nostro comportamento a determinate classi di azione» (id.). «Riconoscere il mio interlocutore – conclude Honneth (id.) – e quindi investirlo di un'autorità morale nei miei riguardi, è tutt'uno con la risoluzione a trattarlo in modo conforme al suo valore». Ciò delinea la «dimensione morale» che è implicata in tutte le forme dirette di riconoscimento. Il riconoscimento viene *concatenato* (Ricoeur, 2005: 212), in tre diverse sequenze o gesti che corrispondono ai diversi valori che «l'interlocutore di volta in volta incarna agli occhi del soggetto» (Honneth 2017: 134): il valore di essere amato, di essere rispettato, di essere stimato. Propongo di analizzare questo punto non tanto rifacendomi alla struttura del riconoscimento così come Honneth la sviluppa soprattutto nel suo testo specifico – *Lotta per il riconoscimento* – quanto con le analisi che egli propone in *Hegel: dal desiderio al riconoscimento*. Lasciando da parte la fondamentale centralità che Hegel occupa nell'intera teoria critica di Honneth⁹, vorrei sottolineare un punto, a mio avviso, centrale e relativo a una caratteristica che egli attribuisce all'atto del riconoscimento: «il contenimento reciproco

⁸ Anche se, come nota Davide Sparti, «il riconoscimento inizia con un osservatore che riconosce la capacità che altri hanno di riconoscere» (Sparti 2008: 80).

⁹ Ossia la riattualizzazione del tema hegeliano dell'*Anerkennung*. Si veda: Ricoeur (2005), Pippin (2007), Mahcerey (2012).

del proprio desiderio egoistico a favore dell'altro che di volta in volta ci si trova davanti» (id.: 159)¹⁰. Questa limitazione avviene tramite la *stima simmetrica*: vicendevolmente, le qualità dell'altro vengono considerate come «significative per la prassi collettiva» (Honneth 2002: 156). La stima incarna la *solidarietà* collettiva in quanto presuppone il mio impegno attivo affinché l'altro «riesca a dispiegare qualità a me estranee» per poter realizzare «fini comuni» (id.; anche Honneth 1998)¹¹. Un esempio: pur credendo nel binarismo di genere, non impongo a chi non si sente né maschio né femmina di dover scegliere tra solo due generi; pur credendo che la famiglia sia solo quella formata da un padre e da una madre, non costringo a rimanere nell'invisibilità le famiglie formate da due pardi o da due madri¹². Molto spesso, chi sostiene l'esistenza della minaccia dell'ideologia del gender, accusa il movimento Lgbt* di voler imporre la dittatura del non-binarismo e dell'omogenitorialità¹³. Quando, dunque, il riconoscimento è pura ideologia? Per provare ad avanzare una risposta, prendo in considerazione l'articolo di Honneth, *Riconoscimento come ideologia*.

Honneth analizza tale questione da un punto di vista decisamente peculiare: alcune attribuzioni di valore sociale, in realtà, sono forme di dominio che producono – ed è la mia ipotesi – la *reificazione di chi è oggetto del correlato misconoscimento*. Honneth fa un'affermazione molto importante in merito al legame tra il contenuto normativo e la razionalità del comportamento che è presente nel riconoscimento: il riconoscimento «veicola un contenuto normativo nella misura in cui designa il comportamento razionale che adottiamo per reagire a certe proprietà valoriali di una persona o di un gruppo» (Honneth 2017: 188). Per contro, le forme ideologiche di riconoscimento hanno una profonda natura di irrazionalità ed è soltanto mostrando «il “nucleo irrazionale”» (id.: 189) di tali forme che è possibile identificarle e smascherarle. La tesi portante di tutta le argomentazioni di Honneth è la seguente: «l'idea che sul filo di una crescente differenziazione storica delle caratteristiche valoriali che il processo di socializzazione ci insegna a percepire nei nostri simili, e a fare oggetto di una considerazione razionale, vada aumentando via via anche la qualità normativa dei nostri rapporti di riconoscimento reciproco, nella misura in cui per ogni nuovo valore che impariamo a sanzionare per mezzo del riconoscimento si fa più concreta anche la possibilità che gli individui riescano a identificarsi con le proprie capacità e quindi ad attingere un grado maggiore di autonomia individuale» (id.: 196). Ed è proprio qui che si combatte la lotta per il riconoscimento: avere un nuovo valore riconosciuto come positivo dalla società il potere di auto-determinazione e di autonomia delle persone. Al contrario, per negarlo come valore, occorre rafforzare la credenza secondo cui valori contrari siano i soli valori possibili. Quando il riconoscimento è ideologico induce l'individuo a fare «il gioco delle strutture di potere esistenti» (id.: 200; Honneth 1994).

Tre sono le caratteristiche possedute dai sistemi di persuasione a servizio delle «ideologie del riconoscimento» (Honneth 2017: 200). La prima: un sistema ideologico di riconoscimento non è mai esplicitamente offensivo e discriminatorio nei confronti di determinate categorie. In altri termini, esso dev'essere *positivo*. Se non lo fosse, allora, tale sistema non farebbe il gioco di chi lo sostiene perché la sua immagine verrebbe pubblicamente lesa rischiando di essere escluso. Invece, i gruppi, che sostengono un riconoscimento puramente ideologico, hanno bisogno di essere integrati all'interno della società perché è solo in questo modo che essi possono continuare a operare. La seconda: per non essere rifiutato, il sistema ideologico di persuasione deve risultare *credibile* mostrando di avere

¹⁰ Altrove, Honneth afferma che il riconoscimento si radica nella «attribuzione al soggetto-altro di un ruolo normativo» (Honneth 2019b: 65).

¹¹ Questo comune impegno può essere ricondotto a due elementi della proto-moralità, quelli della reciprocità e dell'auto-limitazione (Berendzen 2018).

¹² Da «il manifesto» (16 febbraio 2024), in Grecia viene legalizzato il matrimonio gay, il primo Paese a maggioranza che ortodossa che riconosce il matrimonio omosessuale. Il primo ministro Mitsotakis: «persone invisibili diventano visibili, finalmente i loro bambini possono occupare il posto che gli spetta, Con gli stessi diritti di tutti gli altri. La riforma rende migliore la vita di molti altri nostri concittadini, senza privare gli altri di nulla».

¹³ «Primo sindaco islamico a New York. Nella città ferita l'11 settembre hanno scelto un primo cittadino socialista, pro-pal, pro-gender», commenta Salvini, sul suo profilo di Facebook, l'elezione di Zohran Mamdani. Mamdani viene presentato dal politico come una grave minaccia per l'economia (è socialista), per la libertà religiosa (è musulmano e pro-pal) e per l'ordine eteronormativo (è pro-gender).

sempre più sostenitori. La terza e ultima caratteristica: un sistema ideologico di riconoscimento dev'essere *contrastivo*: l'affermazione di quel valore deve costituire una rottura con il passato o con il sistema valoriale attuale¹⁴.

A livello generale, sistemi ideologici di riconoscimento sono «qualcosa di più di meri sistemi di persuasione irrazionali». Un esempio: «Confermo tutto: i terremoti sono stati provocati dai peccati dell'uomo, come le unioni civili». Queste sono state le parole di padre Giovanni Cavalcoli, frate domenicano e conduttore di Radio Maria, in merito al grave terremoto che ha distrutto e martoriato l'Italia centrale nell'estate del 2016. Non è stata la faglia che interessa tutta la dorsale appenninica del nostro Paese ad aver causato il terremoto, bensì la promulgazione della legge n. 76 sulla *Regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina delle convivenze* (la cosiddetta legge Cirinnà) avvenuta qualche settimana prima. Prontamente, l'emittente televisiva ha sospeso la trasmissione e il Vaticano ha condannato il giudizio del religioso. Il Vaticano, però, non ha riconosciuto (in senso honnethiano, cioè meritevole di valore) quella legge. Affinché un'ideologia del riconoscimento abbia successo, deve riuscire a persuadere «gli interessati» (nel nostro caso, i cattolici, i maschi e le femmine, eterosessuali e cisgender) a riferirsi a «ragioni di tipo valutativo» («il matrimonio gay è contro-natura») quando motivano, razionalmente, il proprio diniego («mai il matrimonio gay in Italia!»)¹⁵.

Siccome un sistema di riconoscimento ideologico non opera in modo dissimile da uno non ideologico, com'è possibile, allora, distinguerli? Un nuovo riconoscimento non può risolversi in semplici espressioni verbali o puramente simbolici, ma deve portare a quelli che Honneth definisce *provvedimenti di ratifica* ossia «qualcosa deve cambiare anche nel mondo fisico dei comportamenti o dei fatti istituzionali» (id.: 210): nuove norme giuridiche, nuove forme di rappresentanza politica, nuova distribuzione di beni materiali¹⁶. Se gli operai vengono chiamati con il nuovo termine «imprenditori della forza lavoro» – è l'esempio di Honneth – ma questa rivalutazione simbolica non è accompagnata anche da un nuovo contratto o dall'aumento delle retribuzioni, siamo in presenza di un riconoscimento puramente ideologico. Per anticipare la discussione che proporrò nel paragrafo seguente, posso affiancare a questo esempio anche il seguente: pur riconoscendo che le persone omolesbici sono come le altre persone, non vengono loro riconosciuti diritti come alle altre persone.

Infine, vengo all'ultima opera di Honneth, qua, presa in considerazione, *Reificazione*. Se il riconoscimento ideologico può essere assunto come «quel riconoscimento la cui promessa di realizzazione, fin dal principio, risulta strutturalmente impossibile nelle istituzioni in cui essa dovrebbe avere luogo» (Piromalli 2013: 42), ritengo che la *reificazione* sia l'effetto principale prodotto dalle forme di riconoscimento ideologico. Inoltre, tale effetto negativo grava sulla categoria di persone alla quale, in realtà, si vuole negare il riconoscimento di valore: la reificazione è, pertanto, *l'oblio del riconoscimento* (Honneth 2019a: 62)¹⁷. Alle tre forme del riconoscimento (l'amore, il rispetto e la stima), è possibile aggiungerne una quarta: quella che Christopher Zurn (2015) definisce come il *riconoscimento fondamentale*. Si tratta di un riconoscimento più latente in quanto costituisce la condizione trascendentale per le altre tre forme di riconoscimento. Riconducendo la reificazione a cause antropologiche e non sociali (Kavoulakos 2018), noi *reificiamo* l'altro quando lo trattiamo come oggetto privo di sensibilità (Honneth 2019a: 64)¹⁸. L'oblio del riconoscimento accade quando *smarriamo* la «consapevolezza» che la conoscenza che abbiamo degli altri deri-

¹⁴ Da «la Repubblica» (17 febbraio 2024), la Corte d'Appello di Roma, sconfessando il decreto del 2019 di Salvini, ammette che sui documenti di identità si possa indicare figlio di due mamme, di due papà, di una mamma e di un papà. Salvini afferma: «certificare l'idea che le parole mamma e papà vengano cancellate è assurdo. Non è progresso». Da «il manifesto» (17 febbraio 2024), Massimo Gandolfini, leader del Family Day: «non sarà la decisione di un tribunale a cancellare quello che è iscritto in ognuno di noi, ovvero che siamo figli di un padre e di una madre. Un bambino si tutela riconoscendo il suo diritto ad avere una mamma e un papà».

¹⁵ Un altro esempio è dato dall'uso di espressioni retoriche anti-omofobia o *gay-friendly* da parte di gruppi che sostengono l'esistenza della (fantomatica) ideologia di gender con l'intento, in realtà, di aumentare il proprio consenso (Gusmeroli 2012).

¹⁶ Per Honneth, le disuguaglianze materiali sono prodotte da violazioni di richieste di riconoscimento, ossia da forme di diniego o di misconoscimento. Rimando alla discussione intavolata tra Honneth e Nancy Fraser (Fraser, Honneth 2007).

¹⁷ Altrove, Honneth scrive che è il *disprezzo* la motivazione di base di tutti i conflitti sociali (Honneth 2007: 176).

¹⁸ Più che come «cosa» in senso letterale – come, invece, ritiene Timo Jütten (2010) nella sua critica a Honneth. Si veda anche do Amaral *et al.* (2020). Occorre, come sostiene McNay (2008), reintrodurre la dimensione della sofferenza corporale (fisica e psicologica) nel paradigma honnethiano della lotta per il riconoscimento.

va da «un precedente atto di riconoscimento» (id.: 63)¹⁹; quando «nel nostro sapere di altre persone e nella loro conoscenza» ci dimentichiamo che, in realtà, questo nostro sapere deriva da «un atteggiamento riconoscitivo». L'oblio del riconoscimento si realizza quando «sviluppiamo la tendenza a percepire le altre persone semplicemente come oggetti privi di sensibilità» (id.: 63). Honneth, dunque, colloca la “reificazione” nel rapporto tra riconoscimento e conoscenza: *dimenticando* che anche gli altri sono soggetti dotati di sensibilità *come noi* – è la reciprocità scivolata nell'oblio – perdiamo anche la capacità di «comprendere le espressioni comportamentali di altre persone come esortazioni a reagire in modo adeguato». Quello che ci viene a mancare – conclude Honneth – è la capacità di sentirci «legati a queste espressioni», vincolo necessario per essere a nostra volta investiti da ciò che osserviamo» (id.). Il senso peculiare di ciò che viene perduto è racchiuso nelle seguenti parole di Honneth: «il riconoscimento dell'individualità delle altre persone esige che noi osserviamo gli oggetti tenendo conto di tutti gli aspetti particolari che quelle persone collegano loro dal proprio punto di vista» (id.: 69).

Quando sono le istituzioni a produrre l'oblio del riconoscimento, bisogna parlare di autoreificazione che Honneth spiega così: «tutti i dispositivi istituzionali che costringono in modo latente gli individui a far credere di provare determinati sentimenti, o a fissarli artificialmente, incoraggiano la disponibilità alla formazione di atteggiamenti autoreificanti» (id.: 94)²⁰. Dunque, le istituzioni hanno il potere di suscitare in noi «una tendenza all'autoreificazione» quando *ci dimentichiamo chi siamo veramente cioè abbiamo il timore di non essere riconosciuti per quello che siamo veramente*²¹.

Dopo questa mia rilettura della teoria di Honneth con particolare riferimento all'ideologia e alla reificazione, proseguo nel tentativo di dimostrare come il riconoscimento della binarietà dei sessi e, più in generale, dell'eteronormatività²² come *il solo valore meritevole di stima* sia ideologico perché produce misconoscimento.

UNO SPETTRO S'AGGIRA PER L'EUROPA – LO SPETTRO DEL QUEER...

...e tutte le potenze conservatrici, e non solo, si sono alleate in una santa battuta di caccia contro questo spettro. Prendo in prestito l'incipit de *Il Manifesto del Partito Comunista* perché coglie molto bene la posizione di chi vede nel queer una deriva anti-democratica e di disintegrazione della società (Begal *et al.* 2023). Basti pensare, per esempio, a tutte quelle posizioni radicali secondo cui de-naturalizzare il genere e la sessualità segni una sorta di «anatema» (Case 2016), un atto contro-natura (Garbagnoli 2016; Avanza 2018; 2020), la dominazione della (presunta) ideologia del genere (Grassi 2019; Prearo 2020; Butler 2024), un illegittimo tentativo di limitare la libertà di credere nell'essentialismo del genere e della sessualità (Paternotte, Kuhar 2018; Trappolin, Gusmeroli 2021). Tutto ciò ci dimostra come le questioni inerenti alla libertà e all'auto-determinazione dell'individuo e a quali valori vengano riconosciuti o meno costituiscano il nodo della questione.

In un'intervista rilasciata una settimana dopo il suo ritorno alla Casa Bianca, Donald Trump informa di aver firmato un ordine esecutivo per rivedere la politica del Pentagono in merito a individui transgender che pre-

¹⁹ Per questo motivo, il concetto di reificazione può essere considerato come il punto più alto di tutta la teoria di Honneth, quello che ne spiega la natura umana o propriamente antropologica (Deranty 2009: 470 e seg.).

²⁰ Così la senatrice Lavinia Mennuni di Fratelli d'Italia in un'intervista durante una puntata della trasmissione televisiva *Coffee Break* andata in onda il 27 dicembre 2023: «non dobbiamo dimenticare che esiste la necessità, la missione (la vogliamo chiamare così perché io penso sia una cosa bella?), di mettere al mondo dei bambini, che saranno i futuri cittadini e italiani. E qui c'è l'approccio culturale: ora userò un termine terribile, diventerà trash: dobbiamo aiutare le istituzioni, il Vaticano, le associazioni a fare in modo che la maternità torni a diventare di nuovo cool. Dobbiamo far sì che le ragazze di 18 anni di 20 anni, vogliono sposarsi e vogliono mettere su una famiglia».

²¹ In parte, il processo auto-reificante è riconducibile a quella forma di *riconoscimento patologico* che Elena Pulcini (2008) propone di aggiungere al pensiero di Honneth. Il riconoscimento diventa patologico quando «*esso non produce tuttavia l'autorealizzazione delle persone*» (id.: 137): l'individuo aspira così tanto a essere riconosciuto che è disposto «persino al tradimento di sé e della propria autenticità» (id.: 138).

²² Questo termine, proposto, per la prima volta, da Michael Warner (1991; 1993), indica l'eterosessualità divenuta ideologia e la cultura eterosessuale come la sola società possibile (Warner 1993: xxi).

stano servizio nell'esercito. A suo avviso, chi si identifica in un genere differente da quello biologico, «è in conflitto con l'impegno di un soldato a seguire uno stile di vita onorevole, veritiero e disciplinato, anche nella vita personale»²³. Qualche giorno prima, Trump aveva anche ordinato la sospensione dei trattamenti medici legati al genere per le persone transessuali in carcere²⁴. Nel suo discorso di insediamento, Trump aveva nettamente dichiarato che «da oggi in poi, la politica ufficiale del governo degli Stati Uniti sarà che ci siano solo due generi, maschile e femminile»²⁵.

I termini impiegati da Trump per distinguere il soldato etero e cisgender dal soldato transgender si rifanno agli aggettivi relativi alla stima/disistima: chi stimerebbe e, soprattutto, chi vorrebbe avere tra le forze di difesa persone naturalmente portate alla menzogna? Anche la politica ufficiale governativa statunitense è improntata a non riconoscere persone che non sono cisgender. Da un punto di vista di filosofia sociale (secondo la teoria critica sociale di Honneth) (Honneth 2003: 90 e seg.; 2017: 39 e seg.) non credo possibile identificare la disforia di genere come patologia sociale; è patologia sociale, invece, l'impossibilità di vivere – per parafrasare Honneth – una vita buona da transessuale (Coppola, Monaco 2025).

Il tema del riconoscimento (del) queer è estremamente complesso, soprattutto quando, per riprendere una delle definizioni precedentemente discusse, la teoria queer non è la teoria *di* qualcosa di particolare. Nel suo libro, *Subjectivity, gender and the struggle for recognition*, Paddy McQueen (2014), rifacendosi, in parte, anche alla teoria di Honneth, offre alcune riflessioni utili. Per McQueen, la lotta per il riconoscimento del proprio genere è, fondamentalmente, la lotta per esistere come essere sociale. A suo avviso, il limite principale della teoria di Honneth è dato dal non prendere in considerazione gli effetti negativi legati al riconoscimento «piuttosto che essere indicativi di forme di riconoscimento “fallite” o “inappropriate”» (id.: 181). Per McQueen, il concetto di «vita degna» non riguarda, come, invece, crede la maggior parte dei teorici del riconoscimento (Honneth, Charles Taylor e Nancy Fraser), il modo in cui noi possiamo raggiungere una vita degna – la promessa che ognuno possa avere una traiettoria di vita coerente, unita e stabile (id.: 157 e seg.). Per McQueen, essere riconosciuti, spesso, determina anche l'inizio di lotte. Relativamente alle persone transgender e transessuali, le questioni di ingiustizia, esclusione e violenza di cui esse fanno esperienza sono «un risultato della loro identità» (id.: 160). Queerizzare l'identità, conclude McQueen, rappresenta «l'atteggiamento ironico» verso sé stessi e l'apprezzamento della contingenza che (ci) aiutano a trattare con «l'ambivalenza del riconoscimento e dell'esperienza di non essere mai in grado di riconoscersi pienamente in un ruolo o in un'identità» (id.: 175).

Se si assume, allora, come propongo in queste pagine, il valore del queer come lotta contro l'ordine cis-etero-patriarcale, come teoria positiva delle sessualità, quale ideologia, in senso honnethiano, potrebbe nascondersi dietro? Il queer non è affatto l'ideologia della cancellazione delle differenze biologiche o l'imposizione della sua specifica diversità culturale «come nuovo ordine normativo» (Di Nicola 2023)²⁶. Diventa ideologico, al contrario, il riconoscimento dell'eteronormatività quale unico ordine²⁷. Ecco perché, in queste pagine, ho proposto di assumere la fantomatica ideologia del gender come espressione più compiuta di tale riconoscimento ideologico. Occorre, però, fare attenzione al fatto che, anche all'interno del queer, possono esserci derive ideologiche. Senza entrare

²³ Da «Il Corriere della Sera», 28 gennaio 2025.

²⁴ Da «New York Times», 24 gennaio 2025.

²⁵ Dalla trascrizione integrale, «il manifesto», 21 gennaio 2025.

²⁶ Chi, in modo gravemente erroneo, diffonde la falsa idea secondo cui la teoria del gender sarebbe nata con il solo tentativo di dimostrare la totale soggettività del gender stesso, poi, riconduce la famiglia omogenitoriale a questo grande “calderone” in cui tutto è indistinto (teoria del gender, omogenitorialità, orientamenti sessuali, etc.), ma solo per attaccare il valore della diversità dall'eteronormatività (Donati 2022). Non a caso, infatti, vengono indicati dei generali «grandi problemi per le persone e per la società» (id.: 1667) senza, però, essere in grado di illustrarli.

²⁷ Seguendo Alessandro Ferrara (2018), potrei anche dire che tale riconoscimento sia ideologico non tanto perché «offre una rappresentazione falsa di una realtà che sussiste indipendentemente» (id.: 526) quanto perché «impoverisce quella forma di vita, ne chiude invece di espanderne le possibilità» (id.). Sarebbe *falso* (quindi: ideologico) sostenere la *falsità* dell'eterosessualità e del binarismo dei generi (!); non sarebbe *falso*, invece, sostenere che l'eteronormatività sia ideologia in quanto, imponendola come unico ordine, impedisce altre espressioni e altre forme identitarie.

in profondità per ragioni di spazio, ritengo necessario riconoscere l'urgenza tanto per il movimento quanto per la teoria queer di riflettere su tale questione. Penso, per esempio, allo scontro che, di recente, ha preso piede negli Stati Uniti fra il discorso della Destra Cristiana e quello Pro-gay e del fatto che esso ha preso una deriva paradossale (Weber 2012; 2013). Se per la Destra Cristiana, il desiderio omosessuale è un peccaminoso comportamento deviante che l'individuo acquisisce man mano che cresce, per il discorso Pro-gay, «le persone gay sono gay perché sono nate così» (Weber 2013: 116). L'assunzione, da parte di una parte della popolazione LGBTQ, della semantica essenzialista in merito all'orientamento sessuale, si accompagna a una serie di pericoli che ricadono sulla popolazione LGBTQ medesima. Se si nasce gay, allora non si sceglie di esserlo – è la semplice assunzione da cui parte Shannon Weber. Però, ciò implica che il potere di scelta e dell'agency siano del tutto estromessi dai processi di formazione delle identità personali. Dunque, che ne è «delle voci delle persone queer che non si identificano in quei modi biologicamente determinati e le cui identità sessuali *non* sono state continue nel corso della propria vita o già determinate a un'età precoce?» (id.). Il determinismo biologico, diventando discorso egemonico all'interno della popolazione LGBTQ, causa «*esclusione* all'interno delle comunità pro-queer» (id.). E là dove, all'interno del discorso Pro-gay, il determinismo biologico diventa *homonormative imperative*, tale discorso non riesce più a includere «la scelta sessuale e fluidità» (id.: 685). Inoltre, ed è l'altro paradosso riscontrato da Weber, l'imperativo omonormativo favorisce l'istanza della Destra Cristiana contro i gay. Infatti, se da una parte, il movimento anti-gay della Destra Cristiana sostiene, con forza, la concezione naturalistica del genere della complementarità dei ruoli del maschio e della femmina, dall'altra, però, esso ammette il potere della scelta solo nel caso in cui sia espressione della volontà dell'individuo di redimersi – cioè, se si è omosessuali, a diventare eterosessuali – o, quantomeno, di non seguire «la volontà peccaminosa del desiderio omosessuale» (id.: 684). A livello generale, dunque, nota Weber, grazie al rafforzamento della semantica dell'essenzialismo sia all'interno sia all'esterno della comunità LGBTQ, prende piede il fatto che attribuire, all'individuo, la capacità di scelta e di fluidità in merito alla propria sessualità è «costantemente abbinato ai tentativi omofobici di cancellare dalla società il desiderio e l'identità sessuale dello stesso sesso a favore dell'eterosessualità» (id.: 695).

Per concludere. Se il queer è, nelle parole di Sedgwick (2012), il *non ancora* e il *non tutto*, com'è possibile, allora, un riconoscimento di un qualcosa che, ancora, è *indefinito* o che è *indefinibile* nel suo significato più originario, che è *resistenza* alla categorizzazione e alle distinzioni (Sumerau *et al.* 2019)? Questo elemento di eccedenza del riconoscimento²⁸ è coerente con l'idea di Honneth (2002) secondo cui il riconoscimento è sempre incompiuto. Nonostante l'incompiutezza del riconoscimento, esso costituisce – per riprendere Cortella – il *nostro* imperativo morale fondamentale. Cortella spiega questa assunzione facendo riferimento all'ideale dell'autorealizzazione in quanto l'ideale del riconoscimento giustifica l'ideale dell'auto-realizzazione – mentre, in Honneth, l'autorealizzazione «si presenta come un imperativo apparentemente ingiustificato» (Cortella 2008: 30). Riconoscere l'altro vuol dire – spiega Cortella – riconoscerlo come soggetto, *cioè riconoscere la sua autonomia e la sua indipendenza*. Quindi, vuol dire che tra chi riconosce e chi è riconosciuto si viene a creare un legame specifico – quello di riconoscimento – dal quale «l'altro viene liberato» (id.). «Ma – spiega Cortella (id.) – conferirgli tale libertà significa volere che egli si realizzi indipendentemente da ogni coercizione e secondo le vie specifiche che egli liberamente saprà trovare e vorrà darsi» – ed è proprio questo il punto: cosa rimane a chi ha riconosciuto? Quali libertà perde?

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alexander J.C., Lara M.P. (1996), *Honneth's new critical theory of recognition*, in «New Left Review», 220, 126-136.
- Anderson E. (2008), «*Being masculine is not about who you sleep with...*» *Heterosexual athletes contesting masculinity and the one-time rule of homosexuality*, in «Sex Roles», 58, 104-115.

²⁸ Devo questa osservazione a Lorenzo Bruni il quale lo ringrazio per la sua lettura, rigorosa e critica.

- Atwood C. (2019), *“Meglio fascista che frocio!”: denouncing the National Family in modern Italy*, «gender/sexuality/italy», 209-226.
- Avanza M. (2018), *Plea for an Emic Approach towards ‘Ugly Movements’: lessons from the divisions within The Italian Pro-Life Movement*, in «Politics and Governance», 6(3), 112-125.
- Avanza M. (2020), *Using a feminist paradigm (intersectionality) to study conservative women: the case of Pro-Life activists in Italy*, in «Politics & Gender», 16, 552-580.
- Begall K., Grunow D., Buchler S. (2023), *Multidimensional gender ideologies across Europe*, in «Gender & Society», 37(2), 177-207.
- Berendzen J.C. (2018), *Reciprocity and self-restriction in elementary recognition*, in Schmitz V. (ed.), *Axel Honneth and the critical theory of recognition*, Bloomington (IN): Palgrave Macmillan, 13-40.
- Berlant L., Warner M. (1995), *What does queer theory teach us about x?*, in «PMLA», 110: 343-349.
- Bernini L. (2017), *Le teorie queer. Un'introduzione*, Milano: Mimesis.
- Bracke S., Paternotte D. (2016), *Unpacking the sin of gender*, in «Religion & Gender», 6(2), 143-154.
- Braida N. (2022), *Contro natura? Corpi intersex e movimenti anti-gender tra essenzialismo e costruzionismo*, in «Sociologie», III(2), 97-112.
- Browne K., Nash C.J. (2010), *Queer methods and methodologies: an introduction*, in Browne K., Nash C.J. (eds.), *Queer methods and methodologies. Intersecting queer theories and social science research*, New York: Routledge, 1-23.
- Bruni L. (2016), *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Napoli-Salerno: Orthotes.
- Bruni L. (2021), *Le emozioni come oggetti sociali. Intersoggettività e coscienza emotive*, in «Società Mutamento Politica», 12(24), 49-60.
- Bruni L. (2022), *Il riconoscimento tra emozioni, norme sociali ed effetti di potere*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 1(1), 129-140.
- Butler J. (2011), *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Bari-Roma: Laterza.
- Butler J. (2024), *Chi ha paura del gender?*, Bari-Roma: Laterza.
- Case M.A. (2016), *The role of the Popes in the invention of complementarity and the Vatican's anathematization of gender*, in «Religion & Gender», 6(2), 155-172.
- Coppola M., Monaco S. (2025), *Typology of transgender identity affirmation: a netnographic study in Italy*, in «Sociological Research Online», 1-20.
- Cortella L. (2008), *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 8, 15-32.
- de Lauretis T. (1991), *Queer theory: lesbian and gay sexualities. An introduction*, in «differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», 3(2), v-xvii.
- De Leo M. (2021), *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Torino: Einaudi.
- Deranty J.-P. (2009), *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth*, Leiden: Brill.
- do Amaral M.G.T., Hetti M.P.C. (2020), *Reification and recognition in teenage years in the contemporary world: an interpretation based on a critical look at Axel Honneth's theses*, in «Educational Philosophy and Theory», 52(5), 508-523.
- Di Nicola P. (2023), *Body and sexuality in the struggle for recognition: the nature-nurture debate in a new social imaginary*, in «Italian Sociological Review», 13(3), 469-482.
- Donà A. (2020), *Who is afraid of 'gender'? Gender and politics research between institutionalization and contestation in Italy*, in «Italian Political Science», 14(3), 206-216.
- Donati P. (2022), *Il diritto di famiglia come diritto relazionale*, in «Il Diritto di famiglia e delle persone», 51(4), 1652-1681.
- Duggan L. (1992), *Making it perfectly queer*, in «Socialist Review», 22(1), 11-31.
- Duggan L. (2002), *The new homonormativity. The sexual politics of neoliberalism*, in Castronovo R., Nelson D. (eds.), *Materializing Democracy. Towards a Revitalized Cultural Politics*, Durham: Duke University Press, 175-194.

- Evje J., Fluit S., von Soest T. (2024), *Transgender people experience more discrimination and violence than cisgender lesbian, gay, or bisexual people: a multilevel analysis across 30 european countries*, in «International Journal of Transgender Health», <https://doi.org/10.1080/26895269.2024.2440856>
- Ferrara A. (2008), *La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 8, 45-66.
- Ferrara A. (2018), *Come continuare a parlare di ideologia entro un orizzonte post-moderno*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», LXI, 3, 515-535.
- Fineman M.A. (2009), *Introduction: feminist and queer legal theory*, in Fineman M.A., Jackson J.E., Romeo A.P. (eds.), *Feminist and Queer Legal Theory (Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations)*, Farnham: Ashgate, 1-8.
- Fraser N., Honneth A. (2020), *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Milano: Meltemi.
- Fuss D. (1991), *Inside/out*, in Fuss D. (ed.), *Inside/Out. Lesbian theories, gay theories*, London: Routledge, 1-10.
- Garbagnoli S. (2016), *Against the heresy of immanence: Vatican's 'Gender' as a new rhetorical devise against the denaturalization of the sexual order*, in «Religion & Gender», 6(2), 187-204.
- Garbagnoli S., Prearo M. (2018), *La crociata 'anti-gender' dal Vaticano alle manif pour tous*, Torino: kaplan.
- Grassi S. (2013), *Anarchismo queer. Un'introduzione*, Pisa: Etas.
- Grassi S. (2019), *How to build a liveable queer life. On queer youth studies*, in «Studi Culturali», 16, 389-408.
- Gregoratto F. (2015), *Pathology of love as gender domination: recognition and gender identities in Axel Honneth and Jessica Benjamin*, in «Studies in Social and Political Thought», 82-98.
- Gregoratto F. (2016), *Recognizing care, caring recognition: democratic love and the problems of care work*, in «Thesis Eleven», 134(1), 56-72.
- Guizzardi L. (2024), *L'illegittimità della surrogazione di maternità come reato universale: alcune riflessioni Queer*, in «Politica del diritto», LV(1), 125-150.
- Guizzardi L. (2026a), *Il dono (del) queer: riflessioni a partire da Roberto Esposito*, in «Ragion Pratica», in corso di pubblicazione.
- Guizzardi L. (2026b), *(S)legami. Per una rifondazione queer del legame sociale*, in Pendenza M., Santambrogio A. (a cura di), in corso di pubblicazione.
- Gusmeroli P. (2021), *Inversione dello stigma e aggiornamento delle retoriche Lgbt: l'omofobia 'contesa' nel discorso mediatico italiano*, in «AG-About Gender», 10(19), 268-294.
- Gusmeroli P., Trappolin L. (2024), *'Gender Troubles' in researching violence towards LGBTQ+ people: a case study from Italy*, in «Journal of Gender Studies», <https://doi.org/10.1080/09589236-2024.2399612>
- Hakala V., Kaakinen M. (2025), *Experiences of parental violence among transgender and gender-diverse adolescents*, in «LGBTQ+ Family: An Interdisciplinary Journal», <https://doi.org/10.1080/27703371.2025.2487484>
- Halley J./Halley I. (2009), *Queer theory by men*, in Fineman M.A., Jackson J.E., Romeo A.P. (eds.), *Feminist and Queer Legal Theory (Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations)*, Farnham: Ashgate, 9-28.
- Hammack P.L., Frost D.M., Hughes S.D. (2018), *Queer intimacies: a new paradigm for the study of relationship diversity*, in «The Journal of Sex Research», 56(4-5): 556-592.
- Heaphy B. (2008), *The sociology of lesbian and gay reflexivity or reflexive sociology?*, in «Sociology Research Online», 13(1), 188-199.
- Honneth A. (1994), *La dinamica sociale del misconoscimento*, in «Teoria Politica», X, 75-91.
- Honneth A. (1998), *Riconoscimento e obbligo morale*, in «Filosofia e questioni pubbliche», IV(1), 5-18.
- Honneth A. (2002), *Lotta per il riconoscimento*, Milano: il Saggiatore.
- Honneth A. (2003), *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma: Manifestolibri.
- Honneth A. (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze: Firenze University Press.
- Honneth A. (2015), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'etica democratica*, Torino: Codice edizioni.
- Honneth A. (2017), *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: il Mulino.

- Honneth A. (2019a), *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Milano: Meltemi.
- Honneth A. (2019b), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli.
- Honneth A., Hartmann M. (2010), *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in Honneth A., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze: Firenze University Press, 55-76.
- Jütten T. (2010), *What is reification? A critique of Axel Honneth*, in «Inquiry», 53(3), 235-256.
- Kavoulakos K. (2018), *Reifying reification: a critique of Axel Honneth's theory of reification*, in Schmitz V. (ed.), *Axel Honneth and the critical theory of recognition*, Bloomington (IN): Palgrave Macmillan, 41-68.
- Kolysh S. (2021), *Everyday violence: the public harassment of women and lgbtq people*, New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- Lamble S. (2021), *Queer theory and social-legal studies*, in Valverde M., Clarke K.M., Darian Smith E., Kotiswaran P. (eds.), *The Routledge Handbook of Law and Society*, Abingdon: Routledge.
- Leckey R., Brooks K. (2010), *Introduction*, in Leckey R., Brooks K. (eds.), *Queer theory: law, culture, empire*, Abingdon: Routledge-Cavendish.
- Lorenzetti A. (2019), *Diritto e queer: spunti di riflessioni*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLIX(2), 381-397.
- Macherey P. (2012), *Lo Hegel husserlianizzato di Axel Honneth. Riattualizzare la filosofia hegeliana del diritto*, in «Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità», 3, 148-161.
- Marella M.R. (2017), *Queer Eye for Straight Guy. Sulle possibilità di un'analisi giuridica queer*, in «Politica del diritto», 3, 383-414.
- Marvel S. (2013), *Polymorphous reproductivity and the critique of futurity: toward a queer legal analytic for fertility law*, in «Jindal Global Law Review», 4(2), 294-312.
- McNay L. (2008), *The trouble with recognition: subjectivity, suffering, and agency*, in «Sociological Theory», 26(3), 271-296.
- McQueen P. (2014), *Subjectivity, gender and the struggle for recognition*, London: Palgrave Macmillan.
- Miller J.H. (2017), *Preposturous preface: Derrida and queer discourse*, in Hite C. (ed.), *Derrida and Queer Theory*, Punctum books, 24-67.
- Nussbaum M. (2011), *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Milano: il Saggiatore.
- Paternotte D., Kuhar R. (2018), *Disentangling and locating the "Global Right": anti-gender campaigns in Europe*, in «Politics and Governance», 6(3), 6-19.
- Petersen A., Willig R. (2002), *An interview with Axel Honneth. The role of sociology in the theory of recognition*, in «European Journal of Social Theory», 5(2), 265-277.
- Petersen A., Willig R. (2002), *An interview with Axel Honneth: the role of sociology in the theory of recognition*, in «European Journal of Social Theory», 5(2), 265-277.
- Pezzini B. (2001), *Matrimonio e convivenze stabili. Resistenza del paradigma eterosessuale nel diritto comunitario e difficoltà del dialogo con le legislazioni nazionali (nonostante la Carta dei diritti fondamentali)*, in «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 1519-1522.
- Pharo P. (2008), *Etica dell'uomo sensibile*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 8, 113-135.
- Pippin R. (2007), *Recognition and reconciliation: actualized agency in Hegel's Jena Phenomenology*, in Van Den Brink B., Owen D. (eds.), *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 57-78.
- Piomalli E. (2013), *Il problema del riconoscimento come ideologia nella teoria di Axel Honneth*, in «Parolechiave», 2, 35-46.
- Prearo M. (2012), *Le radici rimosse della queer theory. Una genealogia da ricostruire*, in «Genesi», XI, 1-2, 95-114.
- Prearo M. (2020), *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Milano: Mimesis.
- Prearo M., Scopelliti A. (2024), *Framing populist radical right opposition to LGBTIQ+ issue. Lega and Fratelli d'Italia's Strategies on Social Media*, in «Comunicazione politica», 3, 357-384.
- Pulcini E. (2008), *Patologie del riconoscimento. Riconoscere che cosa?*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 8, 137-157.
- Ricoeur P. (2005), *Percorsi del riconoscimento*, Milano: Cortina Editore.

- Rinaldi C. (2023), *Posizionamenti inquieti: approcci e metodologia queer*, in de Nardis F., Petrillo A., Simone A. (a cura di), *Sociologia di posizione. Prospettive teoriche e metodologiche*, Milano: Meltemi, 267-292.
- Romania V. (2013), *Queering social sciences. Dall'epistemologia interazionista a quella del closet*, in «AG-About Gender», 2(3), 1-41.
- Rubin G. (1997), *The traffic in women: notes on the "Political Economy" of sex*, in Nicholson L. (ed.) *The second wave: a reader in feminist theory*, New York: Routledge, 27-62.
- Schettini L. (2023), *L'ideologia del gender è pericolosa*, Bari: Laterza.
- Sedgwick E.K. (2011), *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci: Roma.
- Sedgwick E.K. (2012), *Queer e ora!*, in Arfini A.E.G., Lo Iacono C. (a cura), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, Pisa: ETAS, 155-174.
- Seidman S. (1993), *Identity and politics in 'postmodern' gay culture: some historical and conceptual notes*, in Warner M. (ed.), *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 105-142.
- Silva T.J., Whaley Bridges R. (2018), *Bud-sex, dude-sex, and heteroflexible men: the relationship between straight identification and social attitudes in a nationally representative sample of men with same-sex attractions or sexual practices*, in «Sociological Perspectives», 61(3), 426-443.
- Spartì D. (2008), *L'imperativo del riconoscimento. Tre modi di problematizzare un concetto*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 8, 69-96.
- Spartì D. (2023), *Dal riconoscimento alla riconoscibilità. Soggettivazione e la questione dell'umano in Axel Honneth e Judith Butler*, in «LARES. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici», 2, 205-221.
- Stacey J. (2006), *Gay parenthood and the decline of paternity as we knew it*, in «Sexualities», 9(1), 27-55.
- Stein A., Plummer K., (1996) 'I can't even think straight'. 'Queer' theory and the missing sexual revolution in sociology, in Seidman S. (ed.), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge, Mass.: Blackwell Publisher, 129-144.
- Stillwagon R., Ghaziani A. (2019), *Queer pop-ups: a cultural innovation in urban life*, in «City
- Sumerau J.E., Mathers L.A.B., Moon D. (2019), *Foreclosing fluidity at the intersection of gender and sexual normativities*, in «Symbolic Interaction», 43(2), 205-234.
- Trappolin L., Gusmeroli P. (2021), *La protesta di madri e insegnanti contro il gender a scuola. Meccanismi di attivazione tra convergenze e disomogeneità*, in «Polis», XXXV(1), 105-130.
- Turner W.B. (2000), *A genealogy of queer theory*, Philadelphia: Temple University Press.
- Warner M. (1991), *Introduction: fear of a queer planet*, in «Social Text», 29, 3-17.
- Warner M. (1993), *Introduction*, in Warner M. (ed.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, vi-xxxi.
- Warner M. (2000), *The trouble with normal. sex, politics, and the ethics of queer life*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Weber S. (2012), *What's wrong with be(coming) queer? Biological determinism as discursive queer hegemony*, in «Sexualities», 15(5/6), 679-701.
- Weber S. (2013), *"Born this way". Biology and sexuality in the Lady Gaga's pro-Lgbt media*, in Campbell J., Carilli T. (eds.), *Queer media images. LGBT perspectives*, Lanham: Lexington Books, 111-121.
- Weigman R., Wilson E.A. (2015), *Introduction: antinormativity's queer conventions*, in «differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», 26(1), 1-25.
- Weiner J.J., Young D. (2011), *Queer bonds*, in «GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies», 17(2-3), 223-241.
- Valentini F. (2018), *Genealogie queer. Teorie critiche delle identità sessuali e di genere*, Verona: ombre corte.
- Zappino F. (2019), *Postfazione. La distruzione dell'eterosessualità*, in Wittig M., *Il pensiero eterosessuale*, Verona: Ombre Corte, 121-143.
- Zappino F. (2024), *Un materialismo queer è possibile e altri scritti politici*, Milano-Udine: Mimesis.
- Zurn C. (2015), *Axel Honneth. A critical theory of the social*, Cambridge: Cambridge Polity Press.