

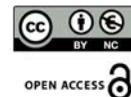


Quaderni  
di Teoria Sociale

N. 2 | 2023



Morlacchi Editore



LUCA GUIZZARDI

## *Queer Luhmann!* Alcune riflessioni luhmanniane sul *queer* (o alcune riflessioni *queer* su Luhmann)

**Abstract:** The author tries to outline some reflections upon queer from the point of view of Luhmann's systems theory. The purpose of the article is linking the queer as deconstruction to the deconstruction as second-order observation. Following the four pillars of Luhmann's theory – form, differentiation, observation, meaning –, queer will be analysed by the lens of systems theory as analysis of the form or the unity of distinction. The analysis of the form is three-levels structured: differentiation analysis (or factual extension), observation analysis (or social extension), and semantic analysis (or temporal extension).

**Keywords:** queer, deconstruction, gender, sexual orientation, second-order observation

---

### *Introduzione: un manifesto di decostruzione queer*

Oggetto di questo contributo è quello di proporre alcune riflessioni sul *queer* a partire dalla teoria sistemica-funzionale di Niklas Luhmann, provando a coniugare la decostruzione (operata dalla teoria) *queer* con la decostruzione (come osservazione di secondo ordine) *luhmanniana*. Per introdurre il tema, sono utili alcune osservazioni sollevate da Natascia Maesi in un'intervista al settimanale *il Venerdì*, nell'ultima settimana del mese di novembre 2022, e rilasciata in occasione della sua elezione a *presidente* dell'Arcigay. Nel dialogo con il giornalista, la neo-presidente cerca di delineare la nuova impronta che vorrebbe dare al *movimento gay* durante il suo mandato affinché esso possa essere irritante per il sistema politico; a mio avviso, emergono tantissime distinzioni. La prima distinzione riguarda come lo stesso presidente osserva sé stessa: “sono cis e lesbica, è il mio confine identitario. Ma per noi sono distinzioni politicamente irrilevanti”. Maesi si identifica come cisgender (ossia il genere attribuito alla nascita coincide con quello in cui si identifica positivamente) e con un orientamento sessuale di tipo lesbico, ma sono distinzioni che *politicamente* non sono più funzionali perché, di fatto, escludono tutte le *altre possibilità*. Come afferma la presidente: “l'idea che le

donne trans non siano donne è escludente”. Seconda distinzione. Tutti quei posizionamenti “radicali e ideologici” che ruotano attorno all’idea della “vera donna”, secondo cui la “vera donna” è colei che ha interamente e completamente un corpo da donna (il pomo della discordia ossia la forma della distinzione tra donna/non-donna è tra chi ha il ciclo mestruale e chi no), ancora sostengono un primato naturale dell’‘essere’ donna. A un primo livello di osservazione, una donna ‘vera’ e una donna transgender (MtF) o una *nuova donna*; invece, a un secondo livello, la nuova donna è esclusa in quanto è l’opposto cioè non è una donna. Ed è una forma particolare del movimento femminista che porta avanti questa distinzione, il Trans-Exclusionary-Radical-Feminist (il femminismo radicale trans-escludente). Al contrario, per Maesi, occorre includerle nel lato ‘donne’ in quanto “il mio femminismo non si costruisce solo con le donne lesbiche o etero. Condividere spazi con le donne trans è imprescindibile” – terza distinzione o, per meglio dire, una *re-entry* del codice precedente: un’osservazione che osserva l’uso del codice donna/non donna in base al codice stesso. Anche la quarta distinzione, che può essere tracciata, è relativa a questo tentativo, da parte della presidente, di scalzare quella logica gerarchica in quanto, per Maesi, quella rappresentazione spiccatamente (del) femminile di alcuni femministi secondo cui il femminile è definibile con “*cura e sorellanza*” può essere applicata anche all’altro lato del movimento, cioè l’Arcigay. In altri termini, occorre trovare una nuova logica che distingua le due facce o i due lati del movimento omosessuale, tant’è che a capo del movimento Arcigay è stata eletta, per la prima volta, una donna – quindi, in nome dell’ideologia della parità, si dovrebbe avere un uomo a capo di Arcilesbica. La forte risonanza che ha accompagnato la nomina della “prima donna presidente dell’Arcigay” se, da una parte, segna un punto in favore dell’uguaglianza dei sessi – e ciò è innegabile – dall’altra, abbiamo le parole conclusive della stessa presidente: “questro clamore mi ha spiazzato. Il fatto che la mia elezione sia un caso mi conferma che l’Italia è un Paese fortemente sessista”. In realtà, si cela una sorta di paradosso: la nomina di una donna lesbica a capo di un movimento omosessuale/gay è, certamente, un passo in più verso l’uguaglianza dei sessi e dei generi che, però, affinché sia combattuto, richiede la distinzione binaria (e non binaria), cioè osservare che le donne (o le lesbiche) hanno ottenuto (finalmente) la presidenza di un movimento spiccatamente maschile (o gay) ma, allo stesso tempo, per su-

perare il binarismo di genere occorre che esso sia decostruito, frammentato in un numero sempre più crescente di identità e di forme.

Infine, un'ultima serie di distinzioni che, implicitamente, Maesi traccia quando le viene chiesto di esprimersi su una questione che, rimanendo all'interno del mondo omosessuale, non solo è, da sempre, dirompente, ma ha causato anche profondi dissidi e scontri, per esempio, tra Arcigay e Arcilesbica – la maternità surrogata o gestazione per altri (GPA). Non entro, qui, nel merito della questione; mi limito soltanto a osservare come essa venga osservata e costruita di volta in volta. Brevemente, per maggiore chiarezza, devo rifarmi a un antefatto. Nel 2017, il movimento Arcilesbica ha messo al bando sia la maternità surrogata commerciale sia quella gratuita anche se, due anni prima, lo stesso movimento aveva chiesto al Parlamento che venisse riconosciuta e regolata la maternità surrogata altruistica. Nel 2017, infatti, Arcilesbica pubblica il documento *A mali estremi, lesbiche estreme*, in cui si legge che: “abbiamo scoperto che essa [la maternità surrogata gratuita, *mio*] di fatto non esiste [...]. La maternità surrogata non è una pratica né tanto meno una tecnica medica (anche se si avvale di tecniche mediche), ma è un nuovo istituto giuridico di forte impronta patriarcale che esercita un controllo sulle donne”. La reazione di Arcigay è stata quella di chiedere ad Arcilesbica di lasciare i locali della sede condivisa fino a quel momento che, puntualmente, ha accolto la richiesta. Ora, invece, la presidente di Arcigay ritiene necessario riconoscere (cioè distinguere) che vi sono figure differenti che vanno distinte l'una dall'altra – “la separazione tra la gestante e la madre per me è molto netta” – così come forme positive di GPA che vanno riconosciute e promosse (sia là dove la gestante lo fa liberamente e non per sfruttamento sia là dove per la gestante può essere occasione di riscatto dalla dominazione patriarcale). Al di là delle questioni relative alla GPA, che non verranno affrontate in queste pagine, ciò che mi preme sottolineare, e non solo in riferimento alla posizione del movimento in merito alla surrogazione ma al più generale programma o manifesto di intenzioni presentato dal neo-presidente dell'Arcigay, è come tale manifesto segua perfettamente la domanda che emerge quando dalla decostruzione si passa all'osservazione di secondo ordine: “chi deve essere osservato e da chi, e per quali ragioni?” [Luhmann 2019, 25]. Sebbene, nell'intervista appena commentata, non venga fatto alcun riferimento esplicito al *queer* se non quello di essere

inglobato nella categoria LGBTQI+, a mio avviso, però, l'intera intervista ha un *sensu profondamente queer* perché è una continua esortazione al superamento delle differenze in quanto non hanno più rilevanza.

Perché, dunque, leggere il *queer* con la teoria sistemica di Luhmann? La cibernetica di secondo ordine offre, quale vero e autentico vantaggio, la possibilità di “vedere che non si è in grado di vedere ciò che non si può vedere” [Luhmann 2017, 99]. Per rispondere alla domanda che precisa il senso del mio articolo, lascio da parte momentaneamente la teoria per una breve incursione nella teoria luhmanniana dei mass media. Nel 2003, negli Stati Uniti, debuttò un *reality* televisivo che, divenuto in poco tempo un programma di successo, venne acquistato da numerosissime emittenti televisive straniere – *Queer Eye (for the Straight Guy)*. In Italia, il titolo è *I Fantastici 5*. In ogni puntata, cinque uomini gay (i *Fab Five*) in quanto esperti di moda, stile, cura personale, cultura e arredamento, si occupano del ‘make-better’ di un uomo eterosessuale affinché egli possa avere successo in occasione di un importante evento (dal primo appuntamento a una festa a un colloquio di lavoro, etc.), che, diversamente e per il suo stile un po’ superato o vecchio, difficilmente potrebbe riscuotere. Quale titolo può essere più cibernetico (o di secondo ordine) di questo?! Al di là di assonanze linguistiche, si direbbe una trasmissione di intrattenimento progettata nel solco della teoria luhmanniana: un sistema (l’occhio *Queer*) che osserva ciò che non è *queer* per renderlo (ricostruirlo) *queer*. Ma cosa vuol dire ‘decostruire?’ e cosa vuol dire ‘*queer*? Per decostruzione, qui, si assume l’accezione che ne dà Luhmann, ossia come “osservare gli osservatori” [Luhmann 2015, 35], cioè osservare “i sistemi che osservano” [ivi]. “Ma osservare – precisa Luhmann [ivi] – significa usare una distinzione per indicare un lato e non l’altro”. Al di là del significato etimologico del termine ‘*queer*’, che parrebbe derivare dal lemma tedesco ‘quer’, che vuol dire ‘diagonale’, ‘di trasverso’, e che, a sua volta, deriverebbe dal verbo latino ‘torquere’, cioè storcere, il *queer* può essere descritto più che come un termine, come un *significante fluttuante* [Bernini 2017] che rimanda all’instabilità quale cifra distintiva del proprio ‘essere’ e che rende *ontologicamente instabile* – cioè de-stabilizza – non solo i sostantivi – come ritiene Bernini rimanendo all’interno di quell’idealismo testuale in cui il *queer* è nato [Seidman 1993, 135] – 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*. E “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*, dunque, è tutto ciò che ancora non è, il possibile altrimenti, è l’altro lato (*unmarked*); in quanto tale, il *queer* non può indicare alcuna identità fissa, ma sempre quello che quell’identità (ancora) non è. Ma, ed è la tesi del contributo, si può comprendere appieno il senso del *queer* soltanto se si assume che la decostruzione *queer* è, fin da subito, un’osservazione di secondo grado, ossia come *cultura o semantica*. Nel 2014, abbiamo la prima definizione di *bromance*: “un termine che denota un legame emotivamente intenso tra uomini eterosessuali” [DeAngeli 2014, 1] e che può essere molto più profondo rispetto al loro rapporto intimo di coppia con la propria partner. Che l’amicizia maschile sia oggetto di studio non è cosa nuova. Tuttavia, se i primi studi condotti sul legame amicale tra uomini, negli anni Ottanta, hanno rilevato come, a differenza di quella tra femmine, l’amicizia maschile fosse caratterizzata per l’assenza dell’intimità emotiva e fisica, la *bromance* si fonda, invece, sull’*intimità* quasi totale emotiva e fisica tra gli uomini [Robinson et al. 2017]. Non sono solo i segreti e le confidenze a essere condivisi nella *bromance*; la *bromance* è una forma di *amore* tra amici che ricercano la massima condivisione affettiva e intima. Questa forte fusione amorosa, poi, si traduce anche in una altrettanto forte intimità fisica fatta di abbracci, coccole, carezze, baci e nudità condivisa (a volte anche partecipando insieme a incontri sessuali con una partner femminile), giocosa, scherzosa ma ugualmente espressiva del desiderio di stare con il proprio amico [ivi], *senza essere o diventare omosessuali o bisessuali, ma rimanendo eterosessuali*. Infatti, pur godendo dell’affezione fisica omosessuale, essi “dissociano l’intimità del contatto omosessuale dall’omosessualità” [ivi, 10]. Una sorta di paradosso: un’eterosessualità che non è né bisessualità né omosessualità pur compiendo atti omosessuali – un’eterosessualità non omosessuale? Come risolvere questo paradosso? Come poter gestire, allora, la distinzione eterosessualità/omosessualità cercando di risolvere tale paradosso? Rimanendo sempre entro la cornice, o semantica, *queer*, un altro caso che può facilmente cadere nel paradosso è dato dalla maternità transgender (*trans pregnancy*): uomini transgender che portano avanti la propria maternità. All’interno di quello che Marvel (2013) definisce “le ripro-

duttività polimorfe della biofiliazione queer” è, dunque, possibile che chi porta avanti una gravidanza non sia necessariamente una donna ma potrebbe essere anche un uomo. Al di là delle implicazioni mediche e giuridiche – il sistema giuridico che non è in grado di includere (riconoscere) gli individui TMNB (transmasculine non binary) se non osservandoli (includendoli) come ‘padri’ o ‘genitore’ [Love 2022] – anche questa volta siamo davanti a un paradosso: una persona gravida che non è una donna. Come risolverlo? Ritengo che il *queer come osservazione di secondo grado*<sup>1</sup> permetta di de-paradossilizzare questi, e molti altri, paradossi [Luhmann 1995, 123-124]. La teoria luhmanniana in merito alla cultura nella società contemporanea o della differenziazione funzionale è molto netta nel definire la cultura come “campo di osservazioni di secondo grado” [Prandini 2019, 28; Luhmann 1995, 63 e seg.]. La cultura non è più affare di “un ipotetico consenso sui valori (suffragato dalla realtà), in un orientamento normativo concorde [...] in un qualche consenso già esistente, e quindi unicamente nella dimensione sociale” [Luhmann 1990a, 206] ma di temi che permettono di legare un’osservazione dietro l’altra nel tempo. Dunque, è nella dimensione temporale che si realizza la soluzione al problema della doppia contingenza e, più, in generale al problema se sia possibile *una formula di realtà* [Luhmann 2012, 357]. La formula di realtà è che, *in realtà*, la teoria sistemica *de-ontologizza* la realtà [Luhmann 1990b, 67]: “ciò non vuol dire che la realtà sia negata [...]. Ciò non mette in discussione il mondo esterno ma soltanto la semplice distinzione essere/non essere che l’ontologia ha applicato. Di conseguenza, la domanda che si pone è: perché dobbiamo cominciare proprio con questa distinzione?” [ivi]. Riformulata in termini *queer*: perché dobbiamo cominciare con la distinzione donna-madre/uomo-padre? “In linea di principio, non c’è nessuna ragione per cui un’altra distinzione non possa essere in grado di osservare ciò che la distinzione osservata non può vedere” [Stäheli 2012, 117]: ecco il significato di cultura – o di patrimonio semantico – nell’accezione di Luhmann. Non vi è alcuna prescrizione a non usare altre identità, altre distinzioni se queste sono in grado di osservare le possi-

---

1. Circa una decina di anni dopo l’invenzione del (termine) *queer* – tema del paragrafo successivo – Adam I. Green, criticando la profonda deriva decostruzionista gravante sul *queer*, ritiene necessario passare al *post-queer* attraverso la ‘sociologizzazione’ dei presupposti *queer* e, cioè, ri-portando il ruolo delle istituzioni e della socializzazione nella formazione del ‘sessuale’ [Green 2002].

bilità delle identità. Hanno *sensò* tutte quelle posizioni secondo cui de-naturalizzare il genere e la sessualità segni una sorta di ‘anatema’ [Case 2019], un atto contro-natura [Garbagnoli 2016]? Sottolineo la parola ‘sensò’, riprendendo l’interrogativo di Luhmann: “ha sensò distinguere tra sensato e insensato? E a sua volta: per chi?” [Luhmann 2018a, 189]. Certamente, il modello parsoniano di socializzazione, per esempio, può essere ancora valido e seguito da certe famiglie ma esso non può essere assunto come *il modello* educativo ai generi, ma come *uno dei tanti*, accanto, per esempio al modello della *queer socialization* [Mendez 2022]. Ma tutto questo surplus di possibilità (di sensò, di identità, di modelli, etc.) non pone in crisi la società, anzi ne rafforza la struttura. Nella società contemporanea della divisione funzionale, organizzata ricorsivamente, non gerarchicamente ma etero-archicamente [Luhmann 2013, 68], la semantica (del sensò) “non esclude nulla” [Luhmann 2014, 40]. Il sensò, come medium generale, ha sensò solo perché, come “unità di attualizzazione e virtualizzazione” [Luhmann 1990, 154], è “la continua attualizzazione delle possibilità; ma poiché il sensò può essere sensò solo come differenza tra l’attualità e l’orizzonte delle possibilità, ogni attualizzazione comporta sempre una virtualizzazione delle possibilità che posso esservi connesse” [ivi, 153]. Paradossalmente, il sensò è instabile perché la sua ‘attualità’ è *effimera* ossia contingente; il sensò è ‘stabile’ perché tutto ciò che “attuale” [ivi] acquisisce sensò solo “all’interno di un orizzonte di indicatori di possibilità” [ivi; 2018a, 134]. Tornando al tema del mio contributo, la semantica *queer*, si potrebbe osservare che la principale differenza tra *queer* come de-costruzionismo, o come lo definisce in modo critico Green [2002], *decostruizionismo radicale*, e *queer* come *osservazione di secondo ordine* è che, nel primo caso, tutto ciò che, relativamente alle identità legate al sesso, al genere e all’orientamento sessuale, costituisce l’orizzonte delle potenzialità, viene impiegato per de-costruire l’ordine di sensò dato dalle varie distinzioni (etero/gay, binario/non binario, maschio/femmina, etc.), cioè per de-costruire, cancellare le distinzioni mentre nel secondo caso, tutto ciò che è possibile diversamente è possibile all’interno della stessa categoria di sensò. *Che cos’è il queer?* Marco Pustianaz ha rivolto questo interrogativo a numerosi studiosi, accademici e non accademici, di diverse discipline e ad attivisti, e raccogliendo tutte le varie definizioni ne “Queer in Italia. Differenze in movimento”. Il risultato è che non c’è una definizione con-

cordata di cosa sia *queer* (la lettura politica di un testo, la problematizzazione dell'idea dell'omosessualità come naturale, una diversa eterosessualità, etc.) ma, ci redarguirebbe Luhmann, non vi è bisogno di arrivare a un consenso su cosa sia il *queer* (il *queer* è questa cosa qua e nient'altro) perché basta che esso sia un tema osservabile come comunicazione: allora il *queer* diventa possibile.

### *1. Le tre illusioni decostruite*

Chi legge, e non ha particolare dimestichezza con la teoria sistemica o con quella del *queer*, potrebbe domandarsi, e in modo del tutto lecito, se Luhmann abbia mai affrontato la questione del *queer*. Luhmann è del tutto estraneo al dibattito in merito al *queer*; nei suoi scritti non compare alcun riferimento a tale questione né ad autori *queer*. Michael Warner [1993, ix], una delle prime e tra le più importanti voci del *queer*, riconosce a Luhmann il merito di essere stato uno dei pochi teorici che, volendo tratteggiare una teoria sociale complessiva, ha ritenuto che la sessualità fosse un aspetto importante, a differenza di altri autori, come Habermas e Giddens, che non hanno affrontato per nulla il tema della sessualità. Ed è proprio in riferimento alla sessualità – alla distinzione eterosessualità/omosessualità – che Luhmann introduce il tema della correlazione tra la decostruzione (derridiana) e la teoria dei sistemi (luhmanniana) nel saggio del 1993 dedicato alla decostruzione come osservazione di secondo ordine. Le prime quattro pagine di questo saggio, scritte con la sua graffiante ironia, sono riflessioni che un teorico *queer* non potrebbe non condividere. L'occasione che ha indotto Luhmann a scegliere l'omosessualità come esempio con cui aprire il saggio, è stata quella di aver seguito una trasmissione televisiva in merito all'ammissione degli omosessuali nell'esercito americano. La vera questione, per Luhmann, non è quella discussa nel dibattito e, cioè, se gli omosessuali avrebbero indebolito la forza militare; la vera questione è la distinzione eterosessuali/omosessuali *e mai messa in questione* [Luhmann 2019, 10]. Così, Luhmann si fa carico di decostruirla in un modo profondamente *queer*. Aprendo “la cassetta degli attrezzi della decostruzione” [ivi], tre sono le *illusioni* in merito alla distinzione eterosessualità/omosessualità che possono essere svelate. La prima *illusione* riguarda la presunta prima-

zia o naturalità dell'eterosessualità. Decostruire la distinzione etero/omosessualità vuol dire distruggere la logica su cui si fonda la distinzione, e che Luhmann, riprendendo Louis Dumont, la definisce come inglobamento del contrario. Un ordine gerarchico secondo cui un lato della distinzione, in questo caso l'omosessualità, racchiude tutti i valori opposti, cioè negativi, di quelli dell'altro lato, cioè l'eterosessualità. La seconda *illusione* smascherata è in merito al fatto che, quando più sistemi osservano attraverso la distinzione etero/omosessualità, si crede che venga indicato lo stesso oggetto, ma “non è così” [ivi, 11]. “Chi è l'osservatore?” [ivi, 10] è la domanda che bisogna porsi in quanto ogni osservatore “opera entro la propria cornice, ciascuno ha un passato differente e un futuro differente” [ivi, 11]. La terza *illusione*, la più dirompente e che potrebbe far accigliare qualunque lettore che si crede ostentatamente straight, può essere riformulata anche nel modo seguente: chi è completamente sicuro di escludere la possibilità di essere *non* eterosessuale? Questa terza decostruzione avviene per opera del corpo che è “l'osservatore più importante – almeno relativamente a questo caso” [ivi]. Il corpo, in quanto sistema, “fa le sue distinzioni e decide se provare o no attrazione sessuale” [ivi]. La sessualità è il simbolo simbiotico dell'amore [Luhmann 2001, 2016]; la comunicazione tra soldati, per esempio, può essere *irritata dal corpo* nel senso che il corpo “diventa socialmente rilevante solo se esso comunica o aiuta a comunicare qualcosa” [Calise 2015, 115]. Provocatoriamente, Luhmann:

un soldato sa forse come il suo corpo osserverebbe una situazione in cui sono presenti omosessuali senza la protezione della privacy – per esempio sotto la doccia o nelle camerate? Anche se la società e l'esercito preferiscono l'eterosessualità, e anche se la mente di un individuo accetta questa definizione per sé e per il proprio corpo, un uomo e una donna possono mai essere del tutto sicuri che il proprio corpo starà sempre a questo gioco? [Luhmann 2019, 11].

Se il dibattito pubblico in merito alla presenza di omosessuali nell'esercito si focalizza soltanto sulle potenziali molestie che i militari gay potrebbero subire, per Luhmann, è un problema di osservazione di secondo grado: “ma non potrebbe invece essere che la vera preoccupazione dei soldati consiste nella possibilità che i loro corpi reagiscano in modo tale da porsi nella posizione dell'osservatore e che gli altri si accorgano di questo?” [ivi, 12]. Se si accetta questa possibilità,

allora “cambia l’intera definizione del problema” [ivi], non solo quello relativo alla presenza di persone gay nell’esercito ma della stessa decostruzione: *da chi le identità devono essere ricostruite?*

Sarebbe un atto di grave faciloneria epistemologica concludere che Luhmann sia un teorico (del) *queer*. Già altrove è stato proposto un accostamento della teoria luhmanniana e quella *queer* mostrando come il costruttivismo del genere sia, in realtà, contingente, cioè potrebbe essere differente [Hintz 2013] o un’applicazione della teoria luhmanniana alle famiglie omogenitoriali [Guizzardi 2022]. Qua, l’intento è quello di assumere il *queer* sì come atto decostruttivo della sessualità nel senso della *società* che osserva e descrive sé stessa attraverso la distinzione *queer/non queer* – la decostruzione come osservazione di secondo ordine.

La metodologia di analisi è la seguente. Nel solco dei quattro pilastri della teoria luhmanniana – forma, differenziazione, osservazione e senso – YJ Sohn [2021] delinea un modello di analisi che, a mio avviso, può essere estremamente proficuo e utile per studiare il *queer* con le lenti della teoria sistemica. Brevemente, per Sohn, l’analisi della forma o l’unità della distinzione emerge da tre analisi collegate: l’analisi della differenziazione (o estensione materiale), analisi dell’osservazione (o estensione sociale) e analisi della semantica (o estensione sociale).

In queste pagine, questo si traduce:

*Analisi della forma.* Sarebbe banale limitarsi ad affermare che, nel mio caso, l’unità della distinzione sia *queer/non queer (o straight)*. In realtà, si tratta di osservare come l’insieme di tutte le distinzioni binarie e i processi di *re-entry* contribuiscano a identificare le costruzioni o rappresentazioni o temi sociali dando risalto alla comunicazione e a come essi vengono interpretati attraverso le distinzioni che Sohn definisce ‘concetto/contro-concetto’ o ‘concetto/contesto’ che è la struttura comunicativa. Mi spiego. Il *queer* è una unità complessa di distinzioni quali, per esempio: binario/non binario, eterosessuale/omosessuale, maschio/femmina, uomo/donna, etc. Prendiamo la trasmissione *Queer Eye*: in questo caso, la discussione è ‘o sei *cool*, figo, o sei tristo e *démodé*’. E la mestizia è il contesto, o il contro-concetto, nel quale il *queer* viene interpretato. Prendiamo anche l’esempio degli uomini transgender incint\*. In questo caso, una distinzione potrebbe essere uomo/donna o padre/madre o donna naturale/donna non naturale. Come la distinzione ri-entra nello stesso tema o ambito che essa distingue? Anche la

brevissima discussione sulla *bromance* sottolinea questo aspetto. Le applicazioni analitiche dell'analisi della forma permettono, secondo Sohn, di definire i concetti attraverso l'identificazione dell'unità della distinzione, di portare alla luce eventuali *re-entry*, di cogliere significati, di definire *frame* e temi comunicativi, di scoprire false distinzioni.

*Analisi dell'osservazione.* Il paragrafo successivo, dedicato alla fondazione del *queer*, proverà ad analizzare la nascita del *queer* come il momento in cui vengono (de)costruiti i termini di riferimento del *queer* stesso secondo le distinzioni osservatore/osservato, auto-referenza/etero-referenza e osservazione di primo ordine/osservazione di secondo ordine: chi osserva i gay secondo la distinzione etero/gay? i gay? In tal caso, i gay rientrano come osservatori. La discussione sul momento fondativo del *queer* porterà alla luce proprio *la* questione dirompente: chi definisce ciò che è *queer*, e quando lo è, in che modo e, soprattutto, chi è *queer*?

*Analisi della differenziazione.* Il terzo paragrafo affronterà il *queer* osservandolo come forma della comunicazione attraverso cui è possibile distinguere ciò che è *queer* da ciò che non lo è. Ossia, proverò a trattare il *queer comunicativamente*, cercando di sottolineare i tre problemi a cui il *queer* permette di trovare una soluzione – che tipo di comunicazione rende possibile, quando è stato possibile che esso emergesse e a quale problema sociale esso si indirizza.

*Analisi della semantica.* Seguendo Sohn, l'analisi della semantica riguarda i processi che hanno portato alla cristallizzazione o sedimentazione nel tempo di un significato affinché esso sia generalizzato. Il quarto paragrafo affronterà questa quarta analisi con particolare riferimento alla semantica *queer* dell'intimità delineandone la dimensione materiale – quali sono i temi e gli oggetti –, quella sociale – il problema delle reciproche aspettative tra *ego* e *alter* –, quella temporale – come la coppia si programma.

## 2. La parola d'ordine del *queer*: *decostruire! decostruire! decostruire!...*

...decostruendo anche la sua stessa origine! Enfatizzando, così, l'indicazione di William Turner secondo il quale, partigiano foucauldiano, “il poststrutturalismo è *queer*” [Turner 2000, 22]. Anche se l'intento, qui, non è quello di trattegg-

giare una compiuta analisi filologica o storiografica della *queer theory*, non si può non tenere conto dell'atto fondativo del *queer* e come esso sia caratterizzato da una complessità difficile da ridurre. Condivido appieno il giudizio, duro e netto, di Federica Valentini [2018, 7] in merito al “carattere fallimentare” di ogni tentativo che voglia ricomporre tutti gli avvenimenti che hanno portato alla nascita del *queer*. Per questo, Valentini ritiene più saggio parlare di *genealogie queer* per riferirsi alle “precarie conformazioni storiche-teoriche” [ivi] che hanno reso possibile l'esistenza del *queer*. Se Valentini evidenzia il carattere frammentario e molteplice delle origini del *queer*, un'altra espressione coglie perfettamente il *senso* del *queer*: “in principio fu la differenza” [Marella 2017, 389]. Differenza dell'orientamento sessuale o di genere; ma la *differenza* – che è sempre operata da un'indicazione di uno dei due lati di una distinzione – cioè una comprensione (osservazione) dicotomica del mondo è ciò che viene messo in discussione dalla teoria *queer* in quanto prospettiva critica post-strutturalista [Meyer et al. 2022]. Nonostante il giudizio di Valentini, credo necessario focalizzarmi, seppure brevemente, su delle possibili modalità con cui dare forma all'origine del *queer*. Per fare questo, Maria R. Marella dà un ottimo suggerimento perché non solo è la *differenza* a essere de-costruita dal *queer* ma, coincidenza vuole, che sia su *differences*, l'importante rivista di studi culturali sul femminismo, che appare uno dei primi contributi accademici in merito al *queer*. Proprio perché il *queer* è non solo sulla *differenza* ma anche su *differences* fin da subito, se il lettore mi passa questo gioco di parole, usando questo doppio filo della ‘differenza’, provo a offrire qualche riflessione in merito alla fondazione del *queer*.

### 2.1 Il primo momento fondativo: 1991

Nel 1991, Teresa de Lauretis, eminente rappresentante dei *women's studies*, in un numero monografico della rivista *differences, inventa* – per usare la felice espressione di Massimo Prearo [2012] – la *queer theory*. Quel numero speciale raccoglie i vari contributi che hanno animato una conferenza sull'omosessualità tenutasi nel 1990 presso l'università californiana di Santa Cruz e promossa dalla stessa de Lauretis in quanto, come spiega la studiosa, voleva “coniare un'espressione nuova che spingesse i partecipanti a considerare le due forme di omoses-

sualità – lesbica e gay – nelle rispettive condizioni di esistenza storica, materiale, socio e simbolica e a farne oggetto di riflessione teorica” [de Lauretis 1999, 105]. L’auspicio di de Lauretis era che la conferenza avrebbe dovuto gettare le fondamenta di un nuovo approccio allo studio dell’omosessualità affinché essa non fosse più “vista” [de Lauretis 1991, iv] – osservata – come marginale, trasgressiva e deviante rispetto alla forma dominante e stabile cioè l’eterosessualità. Al contrario, le omosessualità maschili e femminili devono essere “re-concettualizzate” [ivi] – ricostruite – come “forme sociali e culturali”. Il *queer* consente di risolvere una grave antinomia nella quale gli studi sulla omosessualità sono caduti: se, da una parte, i termini di ‘lesbismo’ e di ‘gay’ – nota de Lauretis [ivi, v] – designano un multiforme e variopinto mondo di stili di vita, sessualità, pratiche sessuali, discorsi e conoscenza scientifica, dall’altra, però, la dicitura “‘lesbian and gay’ è diventata standardizzata”. La *Queer theory*, invece, permette “sia di trasgredire sia di trascendere [...] di problematizzare” queste categorie per arrivare a cogliere tutte le *différenze*. Per colmare la profonda e grave lacuna che “molti di noi, lesbiche e gay” [ivi, iix] hanno nella conoscenza in merito a tutte le possibili alternative che la sessualità, – intesa come pratica, conoscenza, teorizzazione, desideri, fantasie, etc. – può assumere nelle singole biografie di ognuno e alle differenze “tra e all’interno delle lesbiche, e tra e all’interno dei gay” [ivi, iix] relative a come la sessualità si interseca con le altre proprietà dell’individuo come l’etnia, la classe sociale, la provenienza geografica, il *queer* consente di cogliere le forme dell’omosessualità ancora non osservate. De Lauretis ammette che “noi non sappiamo abbastanza come teorizzare queste differenze” [ivi]: il *queer* è l’epistemologia per poterlo fare.

## 2.2 Il secondo momento decostruttivo del precedente: 1994

Soltanto tre anni dopo, nel 1994, sempre su quella stessa rivista che ha ospitato la ‘nascita’ del termine *italianissimo queer* [Mapelli 2018], viene offerto un confronto in merito al rapporto tra femminismo e teoria *queer* – *More General Trouble: Feminism Meets Queer Theory*, curato da Naomi Schor ed Elizabeth Weed. Braidotti e Butler sono alcune delle femministe che vi prendono parte. Qui, però, voglio limitarmi alla risposta che de Lauretis rivolge ai punti sollevati da Elizabeth Grosz [1994] nella sua lettura critica al libro che de Lauretis

ha pubblicato in quello stesso anno, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Quel testo può essere visto come “il punto il culmine dell’intersezione tra il femminismo e la teoria psicoanalitica” nel tentativo di portare la psicoanalisi verso il suo più vulnerabile e punto cieco, ossia “la sua incapacità di osservare e di spiegare l’esistenza di un esplicito e attivo desiderio sessuale femminile [...] per un’altra donna che definisce il lesbismo” [ivi, 274]. Lasciando da parte il quadro psicoanalitico entro cui de Lauretis colloca il suo lavoro, ciò che mi preme sottolineare è il fatto che la stessa de Lauretis, solo pochi anni dopo aver inventato il termine *queer*, se ne allontana. *Pratica d’amore* non è un libro né di teoria femminista né di teoria *queer* perché l’autrice ha voluto prendere le distanze “dal marketing che caratterizza la ‘teoria femminista’ [...]. Per quanto concerne la ‘teoria queer’, la mia insistente specificazione del termine *lesbica* può essere correttamente assunta come una presa di distanza da ciò che, da quando, su questa stessa rivista (*differences* 3.2), ho proposto come un’ipotesi di lavoro rivolta ai lesbian e gay studies, repentinamente è diventato una creatura concettualmente vacua dell’industria editoriale” [de Lauretis 1994, 297] – cioè il *queer*. A questo allontanamento dal *queer* da parte della sua stessa inventrice, aggiungo anche le forti critiche che David Halperin, un autore *queer* foucauldiano, muove a de Lauretis accusandola di non aver inventato nulla ma solo di aver sentito “la parola ‘queer’ sputata fuori in senso gay-affermativo dagli attivisti, giovani ragazzi di strada e appartenenti al mondo dell’arte di New York durante la fine degli anni Ottanta” [Halperin 2003, 339]. La critica di Halperin ci rimanda, dunque, al *queer* come oggetto culturale prodotto dai movimenti di liberazione omosessuale che già dagli anni Ottanta lottavano per quelle stesse istanze cristallizzate nella *teoria queer*. Nel marzo del 1990, a New York, viene fondata la *Queer Nation*, un’organizzazione LGBT formata da attivisti HIV/AIDS e provenienti dal movimento ACT UP. Nel 1991, Lisa Duggan non solo delinea i termini della contrapposizione tra *queer*-accademico (*queer theory*) e *queer*-militante (*queer politics*) – auspicando in una proficua combinazione tra i due e foriera di “provocazioni e possibilità” [Duggan 1992, 28] – ma anche cerca di definire i contorni della *queer community*. Molti membri della *Queer Nation* – osserva Duggan [ivi, 20] – “usano il termine ‘queer’ soltanto come sinonimo di lesbica o gay. Per alcuni, Queer Nation è, semplicemente un’organizzazione gay nazionalistica. Per altri, la ‘queer’

nation è una nuova entità politica che è più in grado di attraversare i confini e di costruire identità più fluide”. Il punto sollevato da de Lauretis, e che l’ha indotta a prendere le distanze dalla sua *invenzione*, è stato discusso da tanti altri autori *queer*. Senza entrare nel merito del dibattito, voglio soltanto attirare l’attenzione su un punto:

la queer theory ha sollecitato un ampissimo lavoro metacommentario, un’industria virtuale; numeri speciali, sezioni di riviste, recensioni, antologie e voci di dizionari. Tutto questo nonostante il termine abbia meno di cinque anni. Perché le persone dovrebbero sentire la necessità di introdurre, scandagliare in profondità e teorizzare qualcosa che si può a malapena dire che esiste? [...] Noi ci chiediamo se il *commentario queer* potrebbe non descrivere in modo più accurato le cose legate da una rubrica, molte delle quali non sono teoria. Il metadiscorso della ‘queer theory’ si rifà a un oggetto accademico, ma il commentario queer ha precedenti di vita e collaborazioni in stili estetici e nel giornalismo [Berlant, Warner 1995, 343].

Questo secondo momento di una plausibile origine del (termine) *queer* mi è utile per evidenziare il *queer* come *oggetto dei mass media (e social media)* [Luhmann 2000, 121 e seg.]. Le due serie televisive che, precedentemente, ho introdotto sono esemplificative proprio di questo, cioè del *queer come valore proprio della società moderna*. È giusto che vi siano dei preti non-binari?<sup>2</sup> La domanda è completamente capziosa. C’è Bingo Allison così come ci sono tutte le serie *queer*, le due mamme di Penny Polar Bear, l’amica di Peppa Pig, etc.. Senza entrare nel merito della teoria luhmanniana dei mass media, quello che, qua, voglio, ancora una volta, sottolineare è che, da un punto di vista luhmanniano, non c’è più bisogno del consenso sui valori affinché la società sia stabile. La soluzione alla stabilità del sistema della società è temporale ossia comunicativa: gli oggetti “risultano dal funzionamento ricorsivo della comunicazione *senza divieto del contrario*” [ivi, 122]. Il *queer* è un valore della società – che ci sia o meno consenso, non ha importanza – perché produce comunicazione, cioè osservazioni [Luhmann 2018b, 26 e seg.].

---

2. In riferimento all’articolo pubblicato il primo di gennaio 2023 sull’edizione online de *Liverpool Echo* in cui viene presentata l’intervista a Bingo Allison, il primo prete apertamente non binario della Chiesa di Inghilterra.

### 2.3 Il terzo momento ri-fondativo (o ricostruttivo): 2015

Bisogna fare un salto di circa vent'anni per arrivare al terzo momento (ri) fondativo del *queer*. Ormai, i *queer studies* sono diventati una realtà accademica e “la teoria queer ha esaminato ampiamente le tirannie della normatività del sesso e del gender” [Wiegman, Wilson 2015, 1] come “eteronormatività, omonormatività, *wbitness*, i valori della famiglia, il matrimonio, la monogamia, il Natale” [ivi]. Cioè, il *queer* si è sempre posto come anti-qualcosa. Ma, si chiedono Robyn Wiegman ed Elizabeth A. Wilson, la teoria *queer* può continuare “senza il suo primario impegno nell’anti-normatività?” [ivi]. Questo non vuol dire, come spiegano le due studioso, slegare la teoria *queer* dalla questione della normatività, tutt’altro: esse propongono una teoria *queer senza antinormatività*. A mio avviso, è la *re-entry* del lato ‘anti-normativo’ nel lato ‘normativo’ della distinzione normativo/anti-normativo – solo così esse possono risolvere il paradosso di un *queer senza anti-normatività* e conservando “il valore del pensiero queer come contestatorio” [ivi, 3]. Rileggendo il contributo di diversi autori, alcuni dei quali possono essere ricondotti al filone ‘anti-sociale’ del *queer*, come Lee Edelman, Wiegman e Wilson giungono alla conclusione che sulla teoria *queer* gravi l’eredità foucauldiana della “politica di oppostività (contro, contro, contro)” [ivi, 12], favorendo, così, l’ipotesi repressiva secondo cui tutto ciò che *non* è *queer* sia tirannia. Secondo questa logica, il *queer* non può che concepire le norme come “regole e imperativi” e, di conseguenza, portare avanti “politiche di insubordinazione” anziché “politiche di motilità e di relazionalità” [ivi, 14]. Tutti quei regimi contro i quali il *queer* si scaglia, eteronormatività [Warner 1993], omonormatività [Duggan 2002], omonazionalismo [Puar 2007], “non sono antecedenti alla nostra analisi antinormativa, in attesa di una diagnosi; piuttosto essi sono delle nostre invenzioni” [Wiegman, Wilson 2015, 14]. Come dire: questi ‘regimi’ sono frutto delle nostre osservazioni dalle quali dipendono; se cambia l’osservatore e la distinzione, cambia anche l’osservazione. Tutto cambia se si assume una diversa “logica delle norme” secondo cui la norma indica una sorta di misurazione media intesa come “misurazioni sineddottiche di un intero gruppo” [ivi, 15]. Con questa logica, dunque, per esempio “*heteronormative* indica il processo di misurazione di quanto ognuno di noi potrebbe allontanarsi da un punto immaginario di rettitudine eterosessuale” [ivi, 17]. Secondo questa accezione di norma, allora,

la norma stessa “genera quelle condizioni di differenziazione che l’anti-normatività così urgentemente cerca” [ivi, 16]. E se “noi vogliamo chiamare qualcuno di questi sistemi *eteronormativo*, dobbiamo tenere a mente che ciò che è ‘etero’ non è la loro insistenza sulla regola dei due (uomo e donna; normale e anormale), ma la loro eterogeneità appena contenibile, sempre mutevole” [ivi, 17].

### 3. *La comunicazione (attraverso il) queer*

Sulla scorta di chi ha osservato il genere come sistema [Cornell 1994] o come codice comunicativo [Mickunas, Pilotta 2014], tre sono le dimensioni che occorre definire quando si vuole osservare il *queer* come comunicazione: quella materiale, quella temporale e, infine, quella sociale [Luhmann 1990, 165 e seg.].

Dimensione materiale del *queer*: il *queer* è un tema della comunicazione basata sul senso, non un’intenzione dotata di senso, un’emozione, o la rappresentazione psichica del desiderio [Butler 2013]. Per la teoria dei sistemi, quindi, ricondurre il *queer* non al sistema psichico né a quello organico ma al sistema sociale, richiede una rielaborazione del *queer* come un insieme di temi della comunicazione che sia basato sul senso [Luhmann 1990, 165 e seg.; 2014, 124 e seg.], come ‘oggetti sociali’ nell’accezione che dà Nicolò Addario [1998]. Si può essere gay ma non *queer*, o eterosessuali ma *queer* [Rumens et al. 2019]. Si può essere anche *queer* in certi momenti della propria vita o in determinati contesti ma essere *queer* può suscitare divisioni nel momento in cui lo si vuole precisare e contestualizzare. Infatti, in quanto possibile valore, *essere queer*, se tematizzato in modo esplicito, crea conflitto tra valori: quelli, già accennati, che vedono protagonista il movimento ACT UP agli inizi degli anni Ottanta, quelli più recenti tra chi sostiene una più generale *fluidità* dei generi, dei sessi e degli orientamenti sessuali e chi, invece, considera tutto ciò come contro-natura e, infine, a quelli interni allo stesso movimento LGBT attorno al cosiddetto *homonormative imperative* [Weber 2012, 2013]. La stessa non-binarietà, cioè il non riconoscersi in nessuno dei due sessi/generi, in quanto valore *queer*, non ha alcun contenuto prescrittivo o estetico [Hord 2022] e per *ego*, che riceve l’informazione da *alter* di essere non-binario, non è prescritto nessuno corso di azione se non quello di accettare o rifiutare questa *esperienza* vissuta da *alter*.

Dimensione temporale del *queer*: affinché la semantica possa rendere possibile una comunicazione, occorre che essa rifletta i cambiamenti del livello di complessità sociale [ivi]. Per esempio, nella sua lettura della distinzione uomini/donne, Luhmann nota come, nel passaggio attraverso le quattro forme di differenziazione (segmentaria, centro e periferia, per rango o ceto, funzionale), la logica di tale distinzione non può più essere quella dell'asimmetria gerarchica che vede la donna inferiore all'uomo e l'uomo rappresentate del tutto [Luhmann 1992]. Tra le prime voci del *queer*, quella di Eve Kosofsky Sedgwick [2008] offre nel modo più compiuto e insuperabile, una brillante e complessa analisi tra il *queer* e la "cultura occidentale contemporanea" [ivi, 33], cultura che non può essere completa se non "prevede un'analisi critica della definizione omo/eterosessuale" [ivi]. Assumendo che il *queer* sia "una forma di resistenza alla categorizzazione omo/eterosessuale – ancora oggi molto volatile – intesa come una convenzione, come un dato empirico trasparente di ogni persona" [ivi, 30], la semantica *queer* decostruisce la categoria etero/omosessuale che la cultura presenta come "opposizione simmetrica binaria" [ivi]. L'omosessualità non può più essere considerata come subordinata e inferiore rispetto all'eterosessualità; l'eterosessualità non può essere assunta sia come un lato sia come rappresentazione positiva del tutto mentre l'omosessualità come negazione di tutto ciò che di positivo è l'eterosessualità. In una società in cui è l'eterosessualità a costituire *la* norma o l'ordine, è, la complementarità dei sessi maschio/femmina a definire, per esempio, l'accesso alle varie istituzioni giuridiche che regolano la vita di coppia (il matrimonio eterosessuale, etc.). Non si tratta soltanto della formula giuridica "che tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali" – come recita, per esempio il terzo articolo della Costituzione italiana – ma si tratta, più in generale, di come la *società* elabori semanticamente le coppie *queer*, le identità *queer*, le famiglie *queer*, l'amore *queer*, il sesso *queer* [Allen, Mendez 2018], etc. Seguendo Luhmann, allora si può osservare il *queer* come simbolismo della contingenza dell'uso delle distinzioni eterosessuale/omosessuale, uomo/donna, binario/non binario, etc. – distinzioni relative alla sfera intima, sessuale e personale dell'individuo.

Dimensione sociale del *queer*: il *queer* come soluzione simbolica al problema sociale contemporaneo del consenso e dissenso in merito alla binarietà delle distinzioni legate al sesso, al genere e all'orientamento sessuale. La teoria *queer* porta alla luce la *fluidità* di queste distinzioni, cioè il facile *crossing* tra i due lati siano essi della distinzione tra i sessi, o tra i generi, o quella del binarismo/non binarismo, degli orientamenti sessuali. Questa fluidità si riflette nella 'fatica' della ricerca quantitativa a dar conto di tutte le identità fluide ed emergenti ed è per questo che occorre *queering* la stessa ricerca quantitativa [Sumerau et al. 2017]. Se il primo *coming out* dell'omosessualità nel discorso pubblico è stato, allo stesso tempo, un *closeting*, un'inclusione che ha coinciso con un'esclusione, un'uscita anziché un'entrata [Fuss 1991, 4], il *queer* è proprio il tentativo di superare il "discorso dominante della differenza sessuale" che fa dell'omosessualità il suo prodotto ponendola come "il suo necessario spazio esterno" [ivi]. Il *queer* è la "teoria dei confini sessuali" [Fuss 1989, 104] che permette di definire, distinguere, indicare le nuove forme culturali e identitarie delle sessualità. Non sono solo le identità marginali a essere studiate ma anche quelle centrali [Stein, Plummer 1996]. Se prima era la non-eterosessualità a essere "la categoria segnata" come deviazione dalla norma mentre l'eterosessualità rimaneva "nello sfondo, come normale e naturale" [ivi: 138], il *queer* reintroduce l'eterosessualità nel lato del '(de-)costruzionismo' cioè ritiene che anche la stessa eterosessualità è contingente, multipla, in altre parole fluida. Il *queer* diventa il simbolismo della de-costruzione intesa come osservazione di secondo grado delle distinzioni binarie legate al sesso, al genere e all'orientamento sessuale, del *crossing*. Non appena la società comincia a osservare (a semantizzare) un interesse non più contrario e avverso per questa fluidità delle distinzioni, il problema della codificazione della sessualità viene risolto più facilmente, *più liberamente*.

#### 4. La semantica *queer* dell'intimità

In questo paragrafo, riprendo il tema, anticipato nell'introduzione, del *queer* come semantica dell'intimità, proponendone un'analisi articolata attorno alle sue tre dimensioni del senso – sociale, materiale e temporale. Per fare questo, mi

avvalgo dell'ottimo lavoro di Phillip L. Hammack et al. [2019] nel quale viene delineato compiutamente un paradigma *queer* dello studio delle relazioni di intimità costruito attorno a sette assiomi riportati nella tabella seguente; propongo di suddividerli e di riformularli in chiave sistemica e in contrapposizione alla semantica dell'intimità non *queer* (o *straight*)

	Intimità non <i>queer</i> (o <i>straight</i> )	Intimità <i>queer</i>
Dimensione sociale	Binarietà cisgender	Omosessualità cisgender, non binarietà, transgender
	Simmetria di ruolo e uguaglianza	Asimmetria consensuale e occasionale basata sulla gerarchia di potere (Kink, fetish, BDSM)
Dimensione materiale	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
Dimensione temporale	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

Tabella 1: le tre dimensioni di senso delle semantiche dell'intimità non-*queer* (*straight*) e *queer*.

In realtà, nel lavoro originario il confronto è tra intimità *queer* e intimità normativa. Ho ritenuto, però, più corretto e coerente con il mio contributo, riformu-

larla come non-*queer* (o *straight*) in quanto anche il *queer* è normativo! Quindi, la contrapposizione è formulata in termini della distinzione non-*queer*/*queer*.

Dimensione sociale. La dimensione sociale della semantica non *queer* ruota attorno alla binarietà dei sessi (maschio-femmina) e a 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. Dunque, siamo davanti a un'ulteriore distinzione: intimità omosessuali (entrambi i partner sono dello stesso sesso) e intimità transessuali (uno dei due partner o entrambi si identifica come transgender o non-binario). Per quanto riguarda la parità, la coppia *queer* si apre a contesti di asimmetria consensuale e a ruoli di potere gerarchicamente ordinati – come alcune pratiche sessuali sadomaso, feticiste e di dominazione.

Dimensione materiale. Se la semantica non *queer* idealizza l'esclusività della coppia amorosa che è costruita solo dalle *due* parti e il *terzo* viene sentito come un tradimento che costituisce una minaccia all'unità, la semantica *queer* elabora la simbologia del poliamore. L'intimità può includere anche altre persone alle quali allargare l'orizzonte della coppia (il poliamore) oppure con le quali, una delle due parti della coppia ha rapporti sessuali e intimi (la relazione aperta). La stessa semantica del 'tradimento' si trasforma: nella coppia *queer* la "nonmonogamia consensuale" è la norma che i due partner si sono dati per regolare l'inclusione, nella coppia, del *terzo* che non è una minaccia o la fine della 'storia della coppia' mentre, nella coppia non *queer* la presenza di un terzo eventuale viene re-introdotta come irritazione. La sessualità non può essere slegata dall'intimità, dall'attrazione fisica e dall'amore, per il paradigma non *queer*. Un amore di sola 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, per esempio, 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 [Broad et al. 2004]

La dimensione temporale. Non si tratta di osservare come la semantica *queer* si sia affermata nel tempo (mi sono già soffermato su ciò precedentemente), ma di 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” [Hammack et al. 2019, 559]. La possibilità di duplicare gli orizzonti [Luhmann 2018a, 203], permette non soltanto di cogliere tale paradigma *queer* nella prospettiva storica delle “possibilità aperte” [Hammack et al. 2019, 559] secondo cui le forme che l’intimità assume sono sempre “storicamente e culturalmente situate in contesti e sottoposte costantemente alla contestazione e alla creatività” [ivi] ma anche nel mantenimento della *propria forma di intimità alla luce della contingenza della propria identità* – il registro della pluralità e della fluidità delle identità. Gli individui possono essere *plurisexual*, cioè si sentono attrattati da qualunque categoria di genere e di orientamento sessuale, oppure di una determinata categoria (etero, gay, etc.) quasi sempre binaria che, però, possono perseguire forme di intimità che sfidano il significato associato a quella specifica categoria – ‘sono etero però...’

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 punto importante. 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” [ivi] pur rimanendo sempre possibile “una nuova e sconosciuta forma relazionale” [ivi].

##### 5. Per concludere: dal de-costruzionismo all’unità (del) *queer*

In questo contributo, ho provato ad accostare il *queer* alla teoria sistemica di Luhmann con l’intento di definire, almeno nella sua generalità, la *forma* del *queer*

*er, cioè l'unità della distinzione queer.* Tale unità, come spiegato nell'introduzione, è articolata attorno a tre analisi.

*Queer* come analisi dell'osservazione – cioè l'estensione sociale dell'analisi della forma (del) *queer* – e che ruota attorno alle distinzioni *ego/alter*, auto-referenzal/etero-referenzal, osservazione di primo ordine/osservazione di secondo ordine. In altri termini la domanda è: *chi è queer?* Una coppia gay con figli è *queer*? Certo che no, è la risposta di Lee Edelman [2004, 27] per il quale “queerness è il nome di chi non combatte per i figli. Il futurismo riproduttivo, avere bambini è l'assurda glorificazione dell'impulso mortale della queerness”. Edelman conia il termine *sinthomosexuality* per rimarcare come la ricerca della *jouissance* in contrasto con il valore del futurismo riproduttivo della società eteronormativa [ivi, 38 e seg.] sia l'essenza del *queer*. Qualche anno prima, Micheal Warner [1999, 116] conclude che “se c'è qualcosa di simile alla gay life, allora consiste in un guazzabuglio di intimità fuori delle istituzioni, delle obbligazioni sociali ordinarie”. Queste voci nutrono la *tesi antisociale* del *queer* [Caserio et al. 2006]: il *queer* decostruisce il futuro della società nel senso che nega alla società stessa il proprio futuro. Se la *queerness* è la sessualità perversa e non riproduttiva, il *queer* necessariamente blocca l'orizzonte temporale della società al solo presente e che non può avere futuro perché i figli non potranno essere generati dalle persone *queer*. Ma è la “promessa teorica” della teoria *queer* a porre il *queer* come una costante decostruzione che “opera *in tensione*” con il *soggetto* dissolvendolo [Green 2007]. Osservare, invece, come propongo, la decostruzione (del) *queer* come osservazione di secondo ordine allora è possibile risolvere il paradosso, come già visto nell'introduzione, della *riproduttività queer*. Se la distinzione è *riproduttività straight/non riproduttività queer*, allora, la non riproduttività ri-entra nella distinzione nel lato della *riproduttività distinguendosi*, però, da quella *straight* o *eterosessuale* e identificandosi come *queer*. Assumendo la prospettiva luhmanniana, dunque, è possibile osservare, al contrario, la svolta affettiva (*affective turn*) [Clough 2007] o relazionale/dei legami *queer* [Weiner, Young 2011] come re-introduzione, con riferimento alla distinzione *socialità/non socialità*, della non-socialità nel lato della socialità:

Pensiamo che i legami queer siano quello che emerge dalla tensione isometrica tra la costruzione del mondo queer e la sua distruzione, dal richiamo a una solidarietà nei fallimenti che si affrontano, dall'acclamazione sociale derivante tanto dal riconoscimento che dalla radicale esclusione [id., 224].

*Queerness* non può essere “tutto ciò che l’eterosessualità *non è*” [ivi, 228]: “la forza antisociale del sesso (queer) è fondamentale per la creatività del mondo. Tuttavia, se la sessualità [...] è costitutiva di ciò che pensiamo siano i legami queer, ciò non vuol dire che siamo sempre in grado di sapere dove scorgersela [...]. Se i legami queer sono legami sociali che tirano in ballo la questione del senso del ‘sociale’, possiamo aggiungere che il sessuale, così come il sociale, rimane una questione per i legami queer – è la questione per i legami queer” [ivi, 226]. Legami *queer* o un *sociale queer* come tutto ciò che è altro, o diverso, dai legami *straight*, eterorelazionali – per riprendere un termine di Weiner e Young. La teoria dei simboli simbiotici formulata da Luhmann, a mio avviso, permette di scorgere la valenza costruttivista del *queer*. I simboli simbiotici sono il modo in cui “la comunicazione si lascia irritare dalla corporeità” [Luhmann, De Giorgi 1995, 151] e riguardano l’accoppiamento strutturale con la coscienza di quei sistemi psichici che prendono parte alla comunicazione. Questo accoppiamento strutturale coinvolge attivamente il corpo fisico e vivente di *ego* e di *alter* che comunicano a vicenda. La terza *illusione* svelata da Luhmann a proposito della distinzione eterosessualità/omosessualità discussa nel secondo paragrafo ha introdotto questa teoria. Più in generale, e non soltanto come comunicazione che fa saltare il mio convincimento di essere eterosessuale, per la sessualità la distinzione-guida è, afferma Luhmann, con o senza amore [ivi, 152]. Cosa succede quando la sessualità è *queer*? Cioè: la sessualità *queer* rende disfunzionale la teoria dei simboli simbiotici? Tutt’altro. Proprio perché il *queer* è la decostruzione della sessualità (al singolare) ri-costruendola come sessualità (al plurale) in nome del diritto di ‘amare chiunque e anche di non amare (liberamente pur facendoci sesso), ancor di più risulta inscindibile l’accoppiamento strutturale tra ‘amore’ e ‘sessualità’. *Essere queer* – gender fluid, agender, non-binary, etc. – vuol dire costruire le proprie esperienze in modo *altro*: una re-interpretazione e ri-appropriazione [Gelly, Sansfaçon 2022] di categorie, definizioni, distinzioni, compatibilmente con la propria identità – chi si vuole essere.

*Queer* come analisi della differenziazione – l’estensione materiale dell’unità della distinzione o della forma ‘queer’ – e che è articolata attorno a ciò che distingue un sistema dal suo ambiente, da tutto il resto. Rifacendosi alla prima formulazione della teoria *queer* come superamento della distinzione tra eterosessualità e omosessualità, Ki Namaste avanza alcune critiche molto stimolanti. Secondo

Namaste, definire l'identità sessuale all'esterno (*outside*) la norma, richiede che prima ci si collochi all'interno (*inside*) della definizione dominante e normativa della sessualità. La teoria *queer*, per Namaste, è il riconoscimento dell'impossibilità di posizionarsi all'esterno delle concezioni della sessualità. I due lati della distinzione eterosessualità/omosessualità sono complementari nel senso che l'uno acquisisce il proprio significato dall'altro – quindi collocarsi totalmente al di là dell'eterosessualità o totalmente nell'eterosessualità è impossibile. Ciò che si può fare, invece, è “negoziare questi limiti, questi confini”, ossia riflettere su come essi sono stati costruiti, modificati e come possono essere contestati. La teoria *queer*, così impostata, non serve, sostiene Namaste per il semplice motivo che ci sono tantissime altre identità al di là della eterosessualità e dell'omosessualità. A livello generale, il soggetto *queer* è un soggetto *vulnerabile* [Fineman 2013, 120] nel senso che la sua vita e la sua identità sono costantemente sottoposte a “una miriade di possibili opportunità, frustrazioni, sfide ed esperienze che richiedono una vastissima gamma di abilità differenti e interagenti”. A livello di teoria dei sistemi, questo può essere riformulato nel modo seguente. Quando Luhmann [2019, 19] si chiede che cosa “ci guadagniamo” dalla “transizione dalla decostruzione all'osservazione di secondo ordine”, la prima risposta che dà è che impariamo come si osserva correttamente. Non si osserva che con distinzioni e ogni osservazione non può non supporre entrambi i lati della forma e questo vuol dire nient'altro che operare “entro il mondo” [ivi]. *Ma* operare entro il mondo vuol dire “che qualcosa deve sempre rimanere non detto, procurando con ciò una posizione a partire dalla quale decostruire ciò che è stato detto” [ivi]. Ecco, a mio avviso, il *queer* è proprio questa assunzione relativamente all'identità sessuale. Dire ‘io sono queer’ vuol dire che, come l'altro può osservarmi (come etero, come gay, come uomo, come lesbica, come donna, etc.) deve assumere che io posso essere ancora qualcosa di diverso e che decostruisce la sua osservazione/distinzione nei miei confronti. Allo stesso tempo, però, ciò che si cerca come *queer* è rendere valida la (propria) autodescrizione attraverso l'altro che, semplicemente, la esperisce senza, però, poter sanzionarla, rifiutarla o de-costruendola a sua volta. Vi sono sempre più possibilità per costruire la propria identità *queer*: dalle pratiche sessuali, alle trasformazioni del proprio sesso o genere, all'appartenenza a comunità lgbtq+ [Corbisier, Monaco 2021], religiose [Robinson 2020].

*Queer* come analisi della semantica – l'estensione temporale della forma o dell'unità della distinzione (del) *queer* – e che riguarda la sedimentazione della 'cultura' *queer* disponibile a livello generale nella società attraverso il tempo [Luhmann, De Giorgi 1995, 264]. Se il *queer* è emerso come semantica è perché si è creata una memoria semantica – composta da tutti gli oggetti/documenti (dalle serie televisive, ai personaggi, alla produzione scientifica, artistica, etc.) – la cui funzione non è quella di 'immagazzinare il passato' ma di creare un futuro ossia aspettative o possibilità di utilizzare, nell'attualità, delle selezioni [Luhmann 2018a, 91 e seg.]. Un esempio per spiegare: dopo *Queer Eye*, non si poteva tornare indietro, ma produrre una nuova selezione, per esempio *America's Next Drag Queen*. Dopo *Modern Family*, non si poteva tornare a *Happy Days* ma produrre *Sex Education*; dopo il *Gioco delle coppie*, non si poteva non produrre *Naked Attraction* (con partecipanti di qualunque sesso e orientamento sessuale, cioè *queer*). Non che *Happy Days* debba essere cancellato, tale serie può essere ugualmente fruita assieme alle altre, co-esistere nello stesso palinsesto. Ma, indubbiamente, *Happy Days*, se non viene più prodotta, è perché non è più attuale. Al di là di queste semplici considerazioni che, però, confermano la lettura che propongo, a livello individuale, ciò che la semantica *queer* legittima è la fluidità o sperimentazione delle esperienze, delle identità, delle pratiche, relative al proprio sesso, al proprio genere e al proprio orientamento sessuale. Non 'funziona' più l'assunzione di una identità fissa nel tempo, immutabile e costruita sul consenso di valori o di una *socializzazione* a un modello binario, eteronormativo, etc. Certamente, anche questo modello può essere assunto dall'individuo, ma esso ha altri (in)definiti equivalenti funzionali che non per forza devono ottenere consenso sociale o accordanza valoriale. Tutti questi modelli, incluso anche quello che, *prima*, si credeva, fosse il modello latente, vengono assunti come il risultato delle selezioni individuali, come il risultato, sempre possibile altrimenti, *riflessivo* [Heaphy 2008; Gore 2018] della propria (ri)costruzione attraverso la de-costruzione delle altre osservazioni, distinzioni.

*Riferimenti bibliografici*

Addario, N.

1998, *Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico. Parte I*, Quaderni di Sociologia, 18, pp. 97-129.

Allen, S.H., Mendez, S.N.

2018, *Hegemonic Heteronormativity: Toward a New Era of Queer Family Theory*, Journal of Family Theory & Review, 10, 1, pp. 70-86.

Berlant, L., Warner, M.

1995, *What Does Queer Theory Teach Us About X?*, PMLA, 110, pp. 343-349.

Bernini, L.

2017, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Milano, Mimesis.

Broad, K.L., Crawley, S.L., Foley, L.

2004, *Doing "Real Family Values": The Interpretive Practice of Families in the LGBT Movement*, The Sociological Quarterly, 45, 3, pp. 509-527.

Browne, K., Nash, C.J.,

2010, *Queer Methods and Methodologies: An Introduction*, in K. Browne, C.J. Nash (Eds.), *Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research*, New York, Routledge, pp. 1-23.

Butler, J.

2013, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Bari-Roma, Laterza, 2013.

Calise, S.G.

2015, *A Decorporalized Theory? Considerations about Luhmann's Conception of the Body*, Pandaemonium, 18, 26, pp. 104-125.

Case, M.A.

2019, *Transformations in the Vatican's War on "Gender Ideology"*, Signs: Journal of Women in Culture and Society, 44, 3, pp. 639-664.

- Caserio, R.L., Edelman, L. Halberstam, J., Muñoz, J.E., Dean, T.  
2006, *The Anthisocial Thesis in Queer Theory*, PMLA, 121, 3, pp. 819-828.
- Clough, T.P.  
2007, *Introduction*, in P.T. Clough, J. Halley (Eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, Duke University Press, pp. 1-33.
- Corbisiero, F., Monaco, S.  
2021, *#Omosessuali contemporanei. Identità, culture e spazi LGBT+*, Milano, Angeli.
- Cornell, D.  
1996, *Enablist Paradoxes: Gender Difference and Systems Theory*, *New Literary History*, 27, pp. 185-197.
- Corsi, G.  
2023, *Introduzione*, in N. Luhmann (a cura di G. Corsi e R. Prandini), *Famiglia ed educazione nella società moderna*, Roma, Studium, pp. 1-33.
- DeAngelis, M.  
2014, *Introduction*, in M. DeAngelis (Ed.), *Reading the Bromance: Homosocial Relationships in Film and Television*, Detroit: Wayne State University Press, pp. 1-26.
- de Lauretis, T.  
1991, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3, 2, pp. v-xvii.  
1994, *Habits Changes*, in *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6, 2+3, pp. 296-313.  
1997, *Pratica d'amore. Percorsi del desiderio perverso*, Milano, La Tartaruga (ed. or. 1994).  
1999, *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli.
- Duggan, L.  
1992, *Making It Perfectly Queer*, *Socialist Review*, 22, 1, pp. 11-31.  
2002, *The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism*, in R. Castronovo, D.D. Nelson (Eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, pp. 175-194.

Edelman, L.

2004, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, Duke University Press.

Fineman, M. A.

2013, *Feminism, Masculinities, and Multiple Identities*, Nevada Law Journal, 13, 101, pp. 101-123.

Forbes, T.D., Ueno, K.

2020, *Post-Gay, Political, and Pieced Together: Queer Expectations of Straight Allies*, Sociological Perspectives, 63, 1, pp. 159-176.

Fuss, D.

1989, *Essentially Speaking. Feminism, Nature & Difference*, London, Routledge.

1991, *Inside/Out*, in D. F. (Ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, London, Routledge, pp. 1-10.

Garbagnoli, S.

2016, *Against the Heresy of Immanences: Vatican's "Gender" as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of Sexual Order*, Religion & Gender, 6, 2, pp. 187-204.

Gelly, M.A., Sansfçon, A.P.

2022, *"Mon identité est enracinée dans ma pratique spirituelle": quand les jeunes trans e non binaires 'queerisent' la spiritualité au Québec*, Genre, sexualité & société [en ligne], 27.

Gore, E.

2018, *Reflexivity and Queer Embodiment: Some Reflections on Sexualities Research in Ghana*, Feminist Review, 120, pp. 101-119.

Green, A.I.

2002, *Gay but Not Queer: Toward a Post-Queer Study of Sexuality*, Theory and Society, 31, 4, pp. 521-545.

2007, *Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies*, Sociological Theory, 25, 1, pp. 26-45.

Grosz, E.

1994, *The Labors of Love. Analyzing Perverse Desire: An Interrogation of Theresa de Lauretis's The Practice of Love*, *differences: a Journal of Feminist and Cultural Studies*, 6, 2+3, pp. 274-295.

Guizzardi, L.

2022, *Maternità lesbica e paternità gay: problemi – ordinari – di re-entry. Riflessioni a partire da Luhmann*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, pp. 651-676.

Halperin, D.M

2003, *The Normalization of Queer Theory*, *Journal of Homosexuality*, 45, 2/3/4, pp. 339-343.

Hammack, P.L., Frost, D.M., Hughes, S.D.

2018, *Queer Intimacies: A New Paradigm for the Study of Relationship Diversity*, *The Journal of Sex Research*, 56, 4-5, pp. 556-592.

Heaphy, B.

2008, *The Sociology of Lesbian and Gay Reflexivity or Reflexive Sociology?*, *Sociology Research online*, 13, 1.

Hintz, B.

2013, *Niklas Luhmann, gender, queer*, *Soziologiemagazin: publizieren statt archivieren*, 6, 1, pp. 45-56.

Hord, L.CR.

2022, *Specificity Without Identity: Articulating Post-Gender Sexuality Through the "Non-Binary Lesbian"*, *Sexualities*, 25, 5-6, pp. 615-637.

Love, G.

2022, *Trans Pregnancy in a Reproductive World*, in G. Guney, D. Davies, P.-H. Lee (Eds.), *Towards Gender Equality in Law. An Analysis of State Failures from a Global Perspective*, *Gewerbestrasse (SW)*, Palgrave Macmillan, pp. 35-58.

Luhmann, N.

- 1990a, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1984).
- 1990b, *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*, in W. Krohn, G. Küppers, H. Nowotny (Eds.), *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, pp. 60-85
- 1992, *Donne/Uomini*, iusEAed, Paris-Lecce (ed. or. 1988).
- 1995, *Osservazioni sul moderno*, Roma, Armando (ed. or. 1992).
- 2000, *La realtà dei mass media*, Milano, Angeli (ed. or. 1996).
- 2001, *Amore come passione*, Asterio, Trieste (ed. or. 1982).
- 2012, *Theory of Society vol. 1*, Stanford University Press, Stanford.
- 2013, *Esistono ancora norme indispensabili?*, Roma, Armando Editore (ed. or. 2008).
- 2014, *Introduzione alla teoria della società*, Lecce/Rovato, Pensa Multimedia (ed. or. 2009).
- 2015, *Felicità e infelicità della comunicazione nelle famiglie: sulla genesi delle patologie*, in G. Corsi (a cura di), Angeli, Milano, pp. 77-87 (ed. or. 1990).
- 2016, *Amore. Un seminario*, Mimesis, Milano (ed. or. 2008).
- 2017, *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali*, Milano-Udine, Mimesis (ed. or. 1996).
- 2018a, *Introduzione alla teoria dei sistemi*, Lecce/Rovato, Pensa Multimedia (ed. or. 2011).
- 2018b, *Che cos'è la comunicazione?*, Milano, Mimesis (ed. or. 2018).
- 2019, *Decostruzione come osservazione di secondo ordine*, Aut Aut, 383, pp. 9-36 (ed. or. 1993).

Luhmann, N., De Giorgi, R.

- 1995, *Teoria della società*, Angeli, Milano.

Mapelli, B.

- 2018, *Nuove intimità. Strategie affettive e comunitarie nel pluralismo contemporaneo*, Torino, Rosenberg&Sellier.

Marella, M.R.

- 2017, *'Queer Eye for the Straight Guy'. Sulle possibilità di un'analisi giuridica Queer*, *Politica del Diritto*, 3, XLVIII, pp. 383-414.

Marvel, S.

2013, *Polymorphous Reproductivity and the Critique of Futurity: Toward a Queer Legal Analytic for Fertility Law*, *Jindal Global Law Review*, 4, 2, pp. 294-312.

Mendez, S.N.

2022, *Queer Socialization: A Case Study of Lesbian, Gay, and Queer (LGQ) Parent Families*, *The Social Science Journal*, 59, 4, pp. 513-531.

Meyer, S.J., Dale, E.J., Willis, K.K.M.

2022, "Where My Gays At?" *The Status of LGBTQ People and Queer Theory in Nonprofit Research*, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 51, 3, pp. 566-586.

Mickunas, A., Pilotta, J.J.

2014, *Society, Environment and World: Themes of Niklas Luhmann*, Mykolas Romeris University, Vilnius.

Namaste, K.

1996, *The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, and a Sociological Approach to Sexuality*, in S. Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge, Mass., Blackwell Publisher, pp. 194-212.

Prandini, R.

2019, *Experimental Love, or 'Love as the Sum Total of Deviation from its Modern Principles'*, *Sociologia e Politiche Sociali*, 22, 3, pp. 25-54.

Prearo M.

2012, *Le radici rimosse della queer theory. Una genealogia da ricostruire*, *Genesi*, XI, 1-2, pp. 95-114.

Puar, J.K.

2007, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press.

Pustianaz, M. (a cura di)

2011, *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa, ETS.

Robinson, M.

2020, *Two-Spirit Identity in a Time of Gender Fluidity*, *Journal of Homosexuality*, 67, 12, pp. 1675-1690.

Robinson, S., Anderson, E., White, A.

2017, *The Bromance: Undergraduate Male Friendships and Expansion of Contemporary Homosexual Boundaries*, *Sex Roles*.

Sedgwick, E.K.

2008, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Roma, Carocci.

Seidman, S.

1993, *Identity and Politics in 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes*, in M. Warner (Ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 105-142.

Stäheli, U.

2012, *The Hegemony of Meaning: Is There an Exit to Meaning in Niklas Luhmann's Systems Theory?*, *Revue internationale de philosophie*, 1, 259, pp. 105-122.

Stein, A., Plummer, K.

1996, *'I Can't Even Think Straight': 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology*, in S. Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge, Mass., Blackwell Publisher, pp. 129-144.

Sohn, YJ.

2021, *Four Pillars of Luhmann's Analytical Apparatus: Applications for Communication Research*, *Studies in Communication*, 21, 2, pp. 207-224.

Sumerau, J.E., Mathers, L.A.B., Nowakowski, A.C.H., Cragun, R.T.

2017, *Helping Quantitative Sociology Come Out of the Closet*, *Sexualities*, 20, 5-6, pp. 644-656.

Turner, W.B.

2000, *A Genealogy of Queer Theory*, Philadelphia, Temple University Press.

Warner, M.

1993, *Introduction. Fear for a Queer Planet*, Social Text, 29, pp. 3-17.

1999, *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, New York, The Free Press.

Weber, S.

2012, *What's Wrogn with Be(Coming) Queer? Biological Determinism as Discursive Queer Egemony*, Sexualities, 15, 5/6, pp. 679-701.

2013, *"Born This Way"*. *Biology and Sexuality in the Lady Gaga's Pro-LGBT Media*, in J. Campbell, T. Carilli (Eds.), *Queer Media Images. LGBT Perspectives*, Lanham, Lexington Books, pp. 111-121.

Weigman, R., Wilson, E.A.

2015, *Introduction: Antinormativity's Queer Conventions*, differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, 26,1, pp. 1-25.

Weiner, J.J., Young, D.

2011, *Queer Bonds*, GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, 17, 2-3, pp. 223-241.

Valentini, F.

2018, *Genealogie queer. Teorie critiche delle identità sessuali e di genere*, Verona, ombre corte.

**Luca Guizzardi** è ricercatore confermato in Sociologia dei processi culturali e comunicativi dell'Università di Bologna. I principali argomenti di ricerca a cui si dedica sono le trasformazioni della famiglia, della parentela, le rappresentazioni socio-culturali delle identità di genere e dell'orientamento sessuale, la teoria *Queer*.

## MONOGRAFIA

*Niklas Luhmann (1927-1998), contemporaneo. Sistemi, distinzioni, società*

A cura di: Luca Guizzardi e Luca Martignani

Luca Guizzardi, Luca Martignani, *Presentazione* | Alberto Cevolini, *Teoria come sistema – teoria dei sistemi. Sulla prassi della costruzione della teoria sociologica in prospettiva teorico-sistemica* | Giancarlo Corsi, *Elogio dell'incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna* | Luca Diotallevi, *La questione del rito religioso nella società contemporanea* | Elena Esposito, *Luhmann, sugli algoritmi, nel 1966* | Luca Guizzardi, *Queer Luhmann! Alcune riflessioni luhmanniane sul queer (o alcune riflessioni queer su Luhmann)* | Luca Martignani, *Le provocazioni dell'arte contemporanea come re-entry nel sistema dell'arte. Considerazioni a partire dalla proposta sociologica di Niklas Luhmann* | Riccardo Prandini, *“Quell'istante dove tutto ritorna possibile”. Le funzioni del negativo tra istituzioni immunitarie e movimenti sociali*

## SAGGI

Silvana Greco, *Cesare Beccaria and the Lombard Enlightenment in the Sociological Thought of Moses Dobruska* | Massimiliano Panarari, *Scienze sociali e giuridiche nella Francia tra Otto e Novecento: le “affinità elettive” delle teorie. Note sul positivismo sociologico di Léon Duguit* | Alessandra Polidori, *Tracciare ponti negli studi sui giovani: generazioni, transizioni, strutture, agency e mobilità*

## BIBLIOGRAFIA DI FRANCO CRESPI

Ambrogio Santambrogio, *Bibliografia di Franco Crespi*

## INTERVISTA

Lorenzo Bruni, Giulia Salzano, *Intersubjectivity, Empathy and Community. A Dialogue with Dan Zahavi*

## RECENSIONI

Sergio Belardinelli, *Niklas Luhmann, La religione della società, Milano, Franco Angeli, 2023.* | Maurizio Bonolis, *Paolo Pecere, La natura della mente. Da Cartesio alle scienze cognitive, Carocci, 2023.* | Matteo Bortolini, *Luca Martignani, Estetica sovversiva. Sulla rappresentazione e gli oggetti culturali, Ombrecorte, 2022.* | Lorenzo Bruni, *Lucio Cortella, L'ethos del riconoscimento, Laterza, 2023.* | Mario Marotta, *Niklas Luhmann, Famiglia ed educazione nella società moderna, a cura di G. Corsi e R. Prandini, Edizioni Studium, 2023.*