

Deconstructing the phallogocentric visage from new expressions: feminist combative self-awareness as resignifying body language. Reshaping the face of “force” to produce new social narratives

Alberto Grandi

Università degli studi di Bari “Aldo Moro”
alberto.grandi94@gmail.com

Abstract: The *visage* is not merely an anatomical portion of the body, but a semiotic and performative dispositive, situated in constant tensions between recognition and misrecognition, deconstructing the *phallogocentric* paradigm that regulates facial and bodily expressivity through hierarchical dynamics. Following Butler and Derrida, it becomes evident that the *visage* is not a neutral element but a construct that determines who can be recognised as a subject and who, conversely, is relegated to invisibility and subordination. Indeed, the normative regulation of the *visage* is inscribed within a network of binary oppositions, in which masculinity is associated with force and authority, while femininity is constructed in terms of receptiveness and subalternity. However, the *visage* is not merely a site of subjugation but also of resistance. Through feminist combative self-awareness – a corporeal and semiotic practice inspired by martial arts, which reconfigures force beyond the logic of domination – the *visage* becomes an act of reappropriation, capable of subverting the rigidity of imposed categories. Drawing on Derrida’s theory of *différance*, it is shown that force is not a monolithic attribute but a dynamic process interweaving body, mind, and emotion, thereby opening up new possibilities for expression. From this perspective, the combative *visage* is not merely a site of opposition to the dominant paradigm but an active practice of resignification, where bodily and facial expressivity becomes a subversive language. The rewriting of the *visage*, therefore, not only deconstructs phallogocentric hegemony but inaugurates a new field of expressive and political possibilities, transforming force into a dispositive of self-determination.

Keywords: visage, phallogocentrism, performativity, force, feminist combative self-awareness

Received 03/03/2025; accepted 07/11/2025.

0. Introduzione

Il volto non è una semplice porzione anatomica del corpo, ma un dispositivo semiotico ed espressivo che si disloca in costanti tensioni tra riconoscimento e misconoscimento, tra umanizzazione e disumanizzazione. Butler (2004b) sviluppa questa idea, sottolineando come il volto non sia necessariamente identificabile con la faccia, ma possa manifestarsi attraverso altre espressioni corporee: la tensione delle spalle, il pianto,

una postura contratta o un gesto silenzioso di resistenza. In questa prospettiva, il volto diventa una funzione etica ed affettiva, capace di interpellare l'altro non solo attraverso la parola, ma anche attraverso la sua esposizione espressiva.

Tuttavia, questa dimensione relazionale non è neutrale, ma si inserisce in un paradigma di potere che regola le espressività secondo criteri gerarchizzanti. Derrida (1980: 433) definisce tale struttura *fallogocentrismo*, ossia un sistema che modella il pensiero filosofico e culturale occidentale, attraverso la gerarchizzazione di opposizioni binarie e una centralità "maschile" del *logos*. All'interno di questo schema, il Volto (con la maiuscola, *visage*) non è solo una somma di espressività facciali, ma il simbolo stesso del paradigma dominante. Attraverso la propria voce, il proprio sguardo e il proprio ascolto, esso determina chi può essere riconosciuto come persona e chi, invece, viene relegato a corpo oggettivato. Il volto (con la minuscola), invece, è lo spazio in cui questa regolazione si manifesta e può essere contestata, divenendo un'interfaccia semiotica in cui i corpi rispondono, resistono e risignificano le categorie imposte. In questo senso, adottando una prospettiva butleriana, il volto (con la minuscola) è inteso non come mero riflesso di processi linguistici, ma come interfaccia linguistica e affettiva che, pur nascendo come effetto delle norme discorsive che regolano il riconoscimento, partecipa attivamente alla loro trasformazione, divenendo al tempo stesso prodotto e produttore di performatività.

La relazione tra Volto e volto non è statica, ma segnata da un continuo processo di disciplinamento e contestazione. Il Volto fallogocentrico assegna difatti espressività normate ai soggetti, stabilendo quali emozioni e atteggiamenti siano considerati appropriati per ciascun genere. Le donne, a.e.¹, vengono educate a mantenere espressioni accoglienti, a occupare meno spazio corporeo e a modulare il tono di voce (Chiricosta 2024). Tuttavia, i volti non sono semplici superfici di proiezione, ma possono sovvertire queste norme, mettendo in crisi le strutture di potere e aprendo nuove traiettorie espressive. La possibilità di sovvertire le regole espressive del volto apre così uno spazio performativo in cui il linguaggio corporeo diventa strumento di resistenza. In questo contesto, l'*autocoscienza combattente femminista* si configura come una pratica di risignificazione del volto e del corpo, attuandosi come un dispositivo linguistico-performativo capace di spezzare la rigidità delle categorie imposte. Se, infatti, il fallogocentrismo ha storicamente legato la *forza* alla maschilità, articolando attorno a tale termine la sua egemonia, questa pratica mostra come la forza stessa possa essere declinata in modalità plurali e non gerarchiche (Chiricosta 2019), ridefinendo il rapporto tra corporeità ed espressività. Attraverso questa prospettiva, il volto non è più inteso come una superficie rigida e regolata, ma un campo di lotta semiotico in cui si decostruiscono le narrazioni dominanti e si generano nuove possibilità di soggettivazione.

In tale cornice, dunque, questo articolo intende mostrare come il volto, nella sua duplice dimensione simbolica e corporea, agisca come nodo di costruzione e sovversione del paradigma fallogocentrico, articolando un percorso che attraversa: (1) la decostruzione del Volto come dispositivo di potere nella tradizione occidentale, (2) la relazione tra volto, forza e genere, e (3) la proposta dell'autocoscienza combattente femminista come pratica di risignificazione performativa. Ciò, sarà utile per evidenziare come la regolazione delle espressioni facciali e corporee sia un meccanismo centrale del paradigma fallogocentrico e come la sua sovversione possa aprire nuove vie per l'autodeterminazione.

¹ Ad esempio.

1. Il Volto fallogocentrico: sguardo, udito e voce dell'egemonia sociale

Per poter ragionare sulle possibilità dei volti combattenti di risignificare le narrazioni fallogocentriche, è necessario soffermarsi su alcuni principi cardine della filosofia occidentale. Il primo è il *logocentrismo*, che Derrida (1967a: 19-20) definisce come la tendenza a considerare il *logos* principale strumento di accesso alla verità. Ciò comporta la centralizzazione della parola e della presenza immediata del significato nella produzione del sapere, consolidando l'illusione di *essenze* fisse: come “maschio” e “femmina”.

Tale impostazione, tuttavia, risulta problematica, poiché si basa sull'idea che i significati siano stabili e possano essere rappresentati dal linguaggio senza subirne l'influenza. Nella sua opera di decostruzione, Derrida (1972b) mette in discussione questa concezione, in particolare attraverso il concetto di *différance*. Con tale neologismo, egli sottolinea come il significato sia sempre in movimento, rendendo impossibile una sua piena *presenza* e contestando così il dualismo “presenza/assenza”. La *différance* evidenzia quindi come il logocentrismo non solo attribuisca centralità al *logos*, ma costruisca la realtà attraverso *opposizioni* binarie (presenza/assenza, maschile/femminile) naturalizzate come coppie stabili e complementari (Derrida 1967b: 372). Questo meccanismo orienta così la percezione del reale, assoggettando – soggettivandole – le persone al principio di *non-contraddizione*.

Tuttavia, questi dualismi non derivano da essenze extra-linguistiche neutrali, ma si costituiscono attraverso un sistema di rinvii e interconnessioni. Così, la mascolinità *richiede* della femminilità (in un sistema binario) per avere senso, in un continuo processo relazionale che, seguendo Butler (1990), è definibile come *performativo*. Dalla prospettiva butleriana, infatti, il genere si configura come una serie di atti linguistici *iterativi* – o *performance* – che avvengono all'interno di un contesto socioculturale rigidamente normato, stabilendo cosa significhi essere “maschio” o “femmina”. Ciò implica che, se il genere si struttura tramite atti ripetuti e regolati, le categorie maschio/femmina sono l'esito di uno specifico “discorso” che ne ha definito caratteristiche e dinamiche di potere. Qui il volto gioca un ruolo centrale. Esso, infatti, non è una superficie neutra su cui si proiettano significati preesistenti, ma un dispositivo semiotico che partecipa attivamente alla costruzione del genere. Le espressioni facciali, a.e., sono regolate da norme che stabiliscono quali emozioni possono essere manifestate. Ne è un caso la prescrizione che impone alle donne di sorridere più degli uomini (Ahmed 2004), rafforzando così l'associazione tra femminilità, accoglienza e remissività. Il volto diviene dunque uno spazio performativo, dove si intrecciano la replicazione delle norme e la possibilità di sovvertirle.

A ogni modo, la prospettiva performativa contesta la presunta neutralità dei binarismi, sostenendo che, se le categorie sociali derivano dal linguaggio, chi ne ha avuto maggiore controllo ha anche avuto più potere per *centralizzarsi*. Di conseguenza, sostiene Butler (2004a: 85), è stato il “maschile”² a imporre i suoi imperativi come universali, tracciando i confini della barra (/) dicotomizzante. Questo tracciamento ha, al tempo stesso, reso possibile la significazione delle due metà (Derrida 1972b: 31) – come maschio/femmina – e la loro gerarchizzazione (Derrida 1972a: 72). È dunque un Volto “maschile” che, con i suoi “occhi” e la sua “bocca”, incide la realtà, segnandola con cesure linguistiche incarnate nella barra obliqua (/), simbolo di sopraffazione e gerarchizzazione. Come sottolinea Derrida in *Timpano*, infatti, la subordinazione non avviene tramite un segno perpendicolare (|), ma attraverso una “membrana” obliqua (/) che imprime un'asimmetrica pressione sull'altro (1972d: 10). Così, le “orecchie” del Volto maschile,

² Inteso non come un corpo anatomico, ma un *processo* di dominio che si manifesta anche attraverso altre dicotomie *intersezionali*.

filtrando le voci, lasciano risuonare solo quelle “consone”, adattando i margini e mantenendo così l'unidirezionalità del discorso. Di conseguenza, la centralità nella filosofia occidentale non riguarda solo il *logos*, ma anche il “maschile”, il *fallo*: perciò, non è solo *logocentrica*, ma anche *fallogocentrica*. Il fallo, simbolo della *forza* maschile, diventa così il nucleo del significato e del valore, occultato nella tradizione metafisica. Fallogocentrismo e logocentrismo sono dunque intrecciati poiché rappresentano modi con cui la filosofia occidentale ha cercato di stabilire centri stabili di significato, ponendo il “maschile” e il *logos* come norme universali.

Così, l'uomo-maschio si è considerato il *modello* su cui fondare le società, stabilendo il suo dominio naturale e sviluppando il paradigma definibile come *fallogocentrismo*. Un paradigma che non solo ha incarnato il *logos* nel maschio, ma ha reso il *fallo invisibile*. Tale dissolvimento è un aspetto decisivo del suo potere e legato, paradossalmente, proprio al “vedere”, all'evidenza di essere “visto” in quella posizione e rappresentazione. È infatti il corpo “maschile” che si scorge di più nelle posizioni di potere, trasformando quei corpi così “usuali” in *canoni* universali. Una *canonizzazione* “visiva” che influenza anche le possibilità espressive, sviluppando criticità. Le persone LGBTQIA+, a.e., in quanto non rientranti nel canone, sono spesso ritratte con visi sproporzionati e come un “altro” mostruoso (Halberstam 2018). Ciò accade poiché la presenza di queste persone “non conformi” mette in crisi la stabilità logocentrica, producendo possibilità alternative attraverso i loro corpi e i loro volti solitamente *oscurati*. Infatti, ciò che viene mostrato socialmente è plasmato dallo e nello sguardo “maschile”, manipolando ciò che viene – e deve essere – visto. Dunque, l’“occhio”, così come la “bocca” e le “orecchie”, del maschile universalizzato diviene la *norma*. E ciò che “dice”, “vede” o “sente” diviene l'ordine naturale delle cose. L'invisibilizzazione del carattere genderizzato – al “maschile” – di queste azioni (vedere, sentire, dire), è una caratteristica necessaria dell'egemonia fallogocentrica, permettendogli di orientare lo sguardo *senza essere guardato* (Derrida 1993: 16). In questo modo, il Volto “maschile” si è auto-conferito la legittimità di declinare tutto il resto, poggiandosi su una realtà binarizzata ed essenzializzata che continua a *regolamentare*.

2. Il Volto fallogocentrico: regolazione del genere e controllo del corpo

Il paradigma fallogocentrico si configura, quindi, come dispositivo che struttura la realtà attraverso dinamiche dicotomiche-opposizionali gerarchizzate. In questa binarizzazione il *volto*, dice Butler (2004b: 145), incarna l'*interpellazione* etica in cui, attraverso l’“Altro”, ci si può riconoscere. Tuttavia, tale riconoscimento è regolato dal fallogocentrismo in modo da stabilire chi può essere visto come *persona* e chi invece è solo *corpo da guardare*. L'animale (non-umano), a.e., dice Derrida (2006: 191-192), diventa entità senza volto, venendo esposto a un ordinamento esterno che li rende qualcosa da *guardare*, ma non qualcosa che *guarda*. In questo senso, essi vengono, in termini levinasiani, continua Derrida (Ivi: 192), privati del volto, risultando incapaci di rispondere “eccomi” all'atto dell'interpellazione e, di conseguenza, esclusi dall'orizzonte del *logos* e dell'etica.

Tale esclusione, tuttavia, non si limita ai non-umani, ma si estende a ogni entità che il paradigma fallogocentrico relega all'invisibilità e al silenzio. In particolare, essa si manifesta nelle dinamiche di genere, dove il Volto fallogocentrico istituisce un sistema che stabilisce i modi legittimi di “essere” ed esprimersi come appartenenti a un genere specifico: maschile o femminile. Butler (2004b: 14), infatti, evidenzia come coloro che vengono privati di un volto – a.e. le persone trans, il cui volto è spesso costruito come simbolo di pericolo o devianza – diventino corpi osservabili, ma privi del diritto di essere ascoltati, a meno che non si conformino alle norme prestabilite. Il volto, dunque, non è semplicemente ciò che viene visto, ma ciò che permette o impedisce di essere

riconosciuti, di poter dire “eccomi” dentro uno *spazio* simbolico – fallogocentrico – che regola l’accesso al discorso. Tale spazio quindi, per conservarsi, richiede disciplinamenti che assicurino la corretta modalità di rappresentazione di tali “identità”. Il genere, infatti, secondo la teoria di Butler, è una sequenza di atti linguistici iterati all’interno di una *regolamentazione* socioculturale (1990: 199). Una ripetizione regolamentata che *produce*, nello stesso tempo, sia il genere come categoria, che *l’apparenza* di un modo d’essere naturale ed essenziale. Il genere, dunque, si costituisce attraverso l’iterazione di atti linguistici, indipendentemente dalla consapevolezza di chi li compie. Un’iterabilità che, derridianamente, non denota una *replicazione*, ma la possibilità di un segno di essere ripetuto in contesti diversi, aprendosi a nuovi significati (Derrida 1972c: 418). Di conseguenza, se il genere è performativo, ossia si manifesta attraverso l’iterazione di atti, allora esso può essere decostruito e riscritto proprio perché è un *fare* (iterante) che introduce la possibilità di nuove significazioni.

Questa potenzialità risignificante, però, è un rischio per il fallogocentrismo, poiché ogni *performance* “non consona” ne metterebbe in discussione l’essenzialità, reiterando modelli potenzialmente sovversivi. Per salvaguardarsi, pertanto, esso dovrà *regolamentare* tali *performance* in modo da *replicare* l’idea binaria maschile/femminile. Una regolamentazione che limiti, perciò, la possibilità *iterante* dell’atto performativo in una duplice dimensione: spaziale e temporale. Il carattere spaziale consiste nel mantenere il genere all’interno di uno spazio binariamente articolato. L’elemento temporale, invece, risiede nel fatto che il genere costituisce l’“identità” della persona in un *susseguirsi* di azioni e rappresentazioni socio-culturalmente *autorizzati* (Butler 1990: 191). Azioni che si rifaranno a significanti stereotipici che si concatenano nella rete della *différance*. Così, di conseguenza, il termine “maschio” non acquisisce senso solo in opposizione a “femmina”, ma anche in relazione a specifici spaziamenti (Derrida 1972b: 35) con altre parole, come “autorità” e “forza”. Queste concatenazioni regolano i corpi e le espressività delle persone fin dal momento della loro *nominazione* di genere “originaria” (Butler 1993: 7), ovvero l’atto performativo attraverso cui si stabilisce se sono “maschio” o “femmina”. A seguito di questa *interpellazione* soggettivante-assoggettante (Butler 1997b: 139), basata sull’osservazione fallogocentrica del corpo, la persona viene investita da una marcatura semiotica che porta con sé catene di significazioni capaci di modellarne la “materialità” corporea. Quest’ultima, è marcata da significazioni fallogocentriche che regolano non solo emozioni e desideri (Butler 1999), ma anche aspetti esteriori come l’espressività facciale, il timbro di voce e la muscolarità, modellandoli in relazione al genere e punendo le trasgressioni: così, una “donna” sarà indotta a preferire un tono di voce più remissivo, espressioni facciali accoglienti e una cura del viso specifica. In questo senso, il corpo stesso diventa una superficie di scrittura del potere, dove il linguaggio incide le norme del visibile e del dicibile.

Inoltre, l’investimento linguistico della *nominazione* non solo significa le materialità corporee in relazione al genere, ma sviluppa criticità strutturali in ambito sociale e lavorativo, mostrando come la nominazione non si limiti alla sfera simbolica, ma determini effetti materiali. A.e., il binomio maschio/femmina, che vede vicinanze semantiche tra “maschio” e “forza-autorità”, produce ciò che Kukla ha definito “*ingiustizie discorsive*”: ovvero situazioni in cui i membri di gruppi svantaggiati affrontano un’incapacità sistemica di compiere atti linguistici (2014: 440-457). Un caso emblematico è offerto da recenti studi di linguistica, i quali dimostrano come il timbro vocale della persona parlante influenzi la percezione di una conversazione (Lindvall-Östling, Deutschmann, Steinvall 2020: 567-583), portando a interpretare aprioristicamente il tono maschile come più autoritario (*agency*), mentre quello femminile come più collaborativo (*communality*). Questa distinzione si riflette anche nelle dinamiche di *leadership* aziendale, spesso dicotomizzate tra *agency*-maschile e *communality*-femminile così

da confermare l'*hexis* fallogocentrica. Questa conferma non solo alimenta l'illusione di un'essenza dell'essere "maschio" o "femmina", ma genera un "macchinario" linguistico auto-alimentante. Un dispositivo che, essendo centrato sul *fallo*, non è neutrale. Al contrario, come sottolinea Violi (1986:40), esso è sessualmente orientato, ostacolando le donne che esprimono *agency*. Ciò poiché la donna autoritaria disattende la narrazione corporea-comportamentale fallogocentrica, esercitando la *forza* in modo non conforme alla sua significazione "femminile". Il sistema socioculturale, quindi, marca e disciplina volti e *performance*, regolando emozioni ed estetica – a.e. tramite specifici *dress-code* – secondo opposizioni fallogocentriche. Così, tali atti linguistici reitereranno il paradigma stesso che le regola, saldandolo e perpetuandolo. Questa continua *regolamentazione*, inoltre, porterà all'interiorizzazione delle attribuzioni categoriali, penetrando nell'interiorità di ogni persona fino a influenzarne i "desideri" (Butler 1999; 2000).

Secondo Butler, infatti, la materialità del corpo – dai desideri all'espressività emozionale – è sempre investita dal linguaggio, che ne orienta le manifestazioni. I canoni estetici ne sono un esempio, così come le *propensioni* individuali. Secondo Volpato (2013), la reiterazione quotidiana degli stereotipi porta le persone a interiorizzare ciò che è socialmente considerato "consono" al proprio genere, generando un *circolo vizioso* tra educazione e *performance* personali. Dunque, se la spinta culturale porta, a.e., le "donne" a indirizzarsi verso ruoli di "cura", tendenzialmente esse interiorizzeranno e, quindi, *propenderanno* per quelle vie. Così facendo reitereranno tali attribuzioni, alimentando la narrazione fallogocentrica e, implicitamente, confermando la credenza che ciò sia così per "natura".

Il Volto fallogocentrico, dunque, tramite la sua narrazione, investe totalmente la persona, soggettivandola e assoggettandola mediante prescrizioni socioculturali che ne modellano volto, desideri ed emozioni. Tale narrazione, inoltre, non si limita ad assegnare caratteristiche alle categorie di genere (a.e. la mascolinità è "forza" etc.), ma definisce anche il senso stesso, nella rete della *différance*, di tali attribuzioni: a.e., cosa *significa* "forza" in relazione al maschile. Questa ricorsività significativa, che porta il "maschile" ad acquisire il suo senso in relazione a "forza" e viceversa, è un elemento determinante dell'egemonia fallogocentrica. Ciò poiché la "forza" diventa un termine-concetto cardine da cui si articola la strutturazione dicotomica-opposizionale che sostiene l'egemonia "maschile". Un'egemonia che sarà messa in discussione nei volti e nei corpi capaci di risignificare la forza al di fuori del suo registro fallogocentrico, come nel caso dell'autocoscienza combattente femminista.

3. Il Volto maschile in relazione alla forza

La narrazione fallogocentrica permea la materialità corporea, modellandola per produrre voci allineate al suo sistema. In questo processo di costruzione di volti "consoni", la *forza* non è solo uno strumento di dominio, ma anche un principio strutturante che determina l'emergere di espressività di genere conformi.

Come anticipato, infatti, il termine "maschio" acquisisce il suo senso in relazione a "femmina", venendo distanziati da una barra (/) che, simultaneamente, li *connette* attraverso una rete di opposizioni *comparative*. Quest'ultime svilupperanno poi altre connessioni, generando vicinanze semantiche tra termini-significanti, come "maschio" e "forza". Il "maschile", difatti, viene descritto come "forte", ma ciò funziona solo in un rapporto comparativo con la sua opposizione semantica, ossia il "femminile". Poiché l'espressione "il maschio è forte" funziona, infatti, serve sottendere che il "maschio" è (*più*) forte (della femmina). Senza il "*più*" e senza "la femmina" l'espressione sopracitata perderebbe il suo senso. Questa comparazione, inoltre, produce da un lato una

vicinanza semantica tra “maschio” e forte”, mentre dall’altro, simultaneamente, *distanzia* la “femmina” da quella parola, privandogliela.

Questo spaziamento semantico non riguarda solo aspetti astratti, ma si concretizza anche nel volto, che diviene il luogo in cui tali differenze linguistiche si fanno visibili e performative. Volto non inteso solo, in senso butleriano, come *dislocazione* che può manifestarsi anche in altre parti del corpo (2004b), ma come dispositivo semiotico attraverso cui la *forza* viene iscritta e resa visibile. Il volto maschile, a.e., si configura come “forte”, caratterizzato da tratti marcati ed espressioni stoiche, segni di una presunta solidità strutturale. Al contrario, Ahmed (2004: 42) evidenzia come il volto femminile è descritto come “emotivo”, permettendo al paradigma di sfruttare questa caratterizzazione per giustificare la subordinazione. Così, il volto del maschile “parla” attraverso la sua forza e autorità, mentre quello “femminile” è “parlato” e costantemente interpretato in funzione della sua “emotività”.

Il concetto di “forza” è quindi centrale nella costruzione della maschilità. Ciò, non solo a livello di espressività corporea, ma anche attraverso articolazioni etimologiche che ne consolidano l’egemonia: a.e., maschilità deriva da *masculum*, a sua volta legato a *mas*, ossia forza. A questo proposito, è stimolante l’analisi di Chiricosta (2019) in relazione all’opera *Etymologia* di Isidoro di Siviglia³. Nel suo testo, difatti, Isidoro riporta alcune parole indicanti i generi, specificandone poi l’asimmetria: per il maschio è riportato *vir* (“virilità”), mentre per la femmina *mulier*. L’asimmetria risiede invece nella costituzione corporea. Scrive Isidoro: “L’uomo è stato chiamato *vir* perché in lui vi è più *vis*, ossia forza, che nelle femmine, donde anche il nome di virtù; ovvero perché con *vis* tratta la femmina stessa” (2019: 44).

Il termine *vir* viene dunque subito collegato al concetto di *vis*, forza – intesa come *muscolare*. La relazione etimologica tra *vir* e *vis* viene inoltre pensata in *comparazione* alla femmina. Infatti, il *vir* è *più forte* per *definizione*, e lo è in quanto *usa* la sua forza *sulla* femmina che, culturalmente, ha il *dovere* di accettarla (Ivi: 45). In questo senso, l’“identità maschile” si *sviluppa* nel momento in cui si afferma la *vis* attraverso un atto di sopraffazione della femmina che, subendolo, diviene *mulier* (moglie) – da *mollier* ossia *più molle*. Tale atto segna inoltre uno slittamento di senso, trasformando la “forza” da potenza muscolare a violenza sopraffattoria, che, attraverso questo spostamento, si estende oltre la dimensione fisica fino a tradursi in *violenza simbolica* (Bourdieu 1998: 48). Tale ricostruzione etimologica della *maschilità virile*, dunque, fa emergere un’inevitabile connessione con la “femmina” (*mulier*) nonché con la *forza* (muscolare e violenta), elementi senza i quali il Volto del *vir* non potrebbe costituirsi. Ciò lo si vede nelle sue rappresentazioni iconografiche: dal condottiero con la mascella squadrata e lo sguardo impassibile, fino ai protagonisti dell’*action* cinematografico, dove la forza si imprime nei tratti marcati e nell’imperturbabilità dell’espressione. Così, non solo il “maschile” e il “femminile” si significano vicendevolmente (Butler 1990; 1993), ma anche il concetto di “*forza*” assume senso nella sua connessione con le categorie di “genere”, producendo un Volto specifico. Un Volto della *forza* fallogocentricamente modellato sulla violenza e sulla sopraffazione.

4. Il Volto della forza in relazione al maschile

La “forza” è dunque un elemento cardine per la produzione delle categorie di genere fallogocentricamente orientate, iscrivendosi nella *mascolinità* ed *esprimendosi* nel suo agire virile (*vir*). In questa prospettiva, il concetto di forza agisce come ponte simbolico tra

³ Grammatico medievale che, attraverso l’etimologia, ha contribuito a codificare e naturalizzare i rapporti di dominio nel linguaggio.

corporeità e linguaggio, articolando la relazione tra il dire e il fare, tra il volto e il gesto. Eppure, il senso di “forza” si fa ambiguo quando si intreccia con le categorie di genere, oscillando tra “potenza muscolare”, “violenza”, “sopraffazione”, ma anche “ragione” e “pensiero”. Come sottolinea Chiricosta (2019: 5-6), infatti, “forza” è un concetto prismatico, usato in contesti diversi – dalla fisica alle scienze motorie, fino al linguaggio quotidiano. Tuttavia, quando “forza” si riferisce ai corpi sessuati subisce una riduzione di complessità che, invece di precisarlo, ne aumenta la vaghezza: i suoi confini si confondono, rispondendo alle necessità di un senso comune che la vuole auto-evidente (Chiricosta 2019: 6). In particolare, quando “forza” assume un valore sopraffattorio, come nel rapporto tra *vir* e *mulier*, ogni interrogativo viene eluso con la presunzione di una gerarchia *essenziale*, in cui il primato maschile è scontato e indiscutibile. Questo “primato” non si fonda tanto su dati “naturalisti” quanto su movimenti semantici. Nelle scienze motorie, a.e., “forza” indica una capacità condizionale misurabile in base alla contrazione muscolare (Ivi: 7). Questa presunta oggettività è tuttavia orientata da parametri prestazionali che privilegiano il corpo maschile, riflettendo bias patriarcali. Così, la definizione di “forza” data dalle scienze motorie non è errata, ma *sbilanciata* e poi, nel senso comune, estesa ad altre accezioni, rafforzando il predominio maschile (Ivi: 8). In altre parole, la “voce” fallogocentrica tende a leggere e narrare la “forza” in modo coerente e favorevole all’elemento che ha centralizzato, ossia il *fallo*.

Ai fini di un’efficacia “combattente”, infatti, questo valore muscolare preso isolatamente non è sufficiente per decretare, di principio, chi possa risultare vincitore. Il combattimento, del resto, chiama in causa la quasi totalità delle capacità corporee, dalle muscolari alle emozionali-percettive, armonizzandole. In altre parole, la forza combattente non coincide con la forza muscolare. Tuttavia, la percezione comune tende a sovrapporre questi due aspetti, escludendo altre possibili forme di “forza combattente” che non si manifestino attraverso un corpo muscoloso e virile. Di conseguenza, la forza resta legata a un fine sopraffattorio, consolidando l’associazione tra potenza fisica e dominio attraverso la fusione di tre aspetti distinti: forza muscolare, violenza e volontà combattente (*agency*).

Inoltre, questa vicinanza semantica – fallogocentrica – tra “forza muscolare” e “combattente”, non si limita alla dimensione fisica, ma si estende ad altre declinazioni di “forza”, che vengono poi ricondotte a “maschile”. La forza combattente, infatti, comprende una gamma di fattori psicocorporei, come la gestione emotiva e l’uso della razionalità tattica, che contribuiscono all’esaltazione delle caratteristiche del “*logos*”. Non a caso, nel *Lachete*, Platone (2015: 178a-181d) discute sull’utilità di insegnare le “arti combattenti” come strumento per sviluppare il *pensiero razionale* e strategico, associando così la forza combattente a quella della ragione. Questa sovrapposizione *ha contribuito* a trasferire – in occidente – l’idea di forza dalla sfera fisica a quella intellettuale, elevando la “forza del pensiero” a prerogativa maschile. Ciò risulta coerente con la concezione aristotelica dell’uomo (maschio) come *zōon logon echon* e con il legame tra *fallo* e *logos* evidenziato da Derrida (1980: 430-431).

Così, la “forza” sembra articolarsi lungo le due direttrici del paradigma: legata al *fallo*, si manifesta come forza-violenza sopraffattrice e muscolare; associata al *logos*, diventa forza del pensiero e della logica razionale. Anche in quest’ultimo caso, il volto gioca un ruolo nella stratificazione della forza (specialmente nel contesto occidentale), non solo come superficie espressiva, ma come dispositivo di regolazione delle emozioni, dove la forza si mostra come autocontrollo (Connell 1995). Il volto pensante dell’uomo razionale, infatti, è stato per secoli rappresentato come privo di moti emotivi, sancendo una separazione tra la “razionalità maschile” e l’“irrazionalità emotiva femminile” (Butler 2004a). La tradizione filosofica ha enfatizzato il volto maschile come sede del pensiero: dalla fronte ampia e serena dei filosofi nell’arte classica, fino alla rappresentazione

contemporanea dell'intellettuale come uomo serio e distaccato. Questa costruzione esclude la possibilità che il pensiero stesso possa essere incarnato in un volto espressivo, segno caratteristico del "femminile".

La "forza", pertanto, diviene elemento cardine dell'"ordine di genere", stabilendo gerarchie a partire dalle significazioni prodotte dalla retorica fallogocentrica. Tale dinamica è evidente ancora oggi, dalla concezione del "maschio" come *più* "forte" in termini di sopraffazione muscolare ("forza virile"), alla sua *maggiore propensione* per le materie STEM (che incarnano la "forza del *logos*"). Mettere in discussione anche solo uno degli elementi che compongono questa equazione implica destabilizzare l'intero sistema gerarchico che lega il "maschile" alla "forza". Questo processo è centrale nell'autocoscienza combattente femminista, che mira a riappropriarsi del concetto di forza combattente per separarlo dalla virilità e trasformarlo in uno strumento di riscrittura del paradigma sociale (Chiricosta 2024: 60), utilizzando i volti e le espressioni corporee come mezzi di resistenza e lotta.

5. Nuovi volti della forza: l'autocoscienza combattente femminista

Lavorare alla risignificazione della "forza" significa *iterarne* (Derrida 1972c: 418) nuove modalità di espressione, capaci di disarticolare la sovrapposizione tra forza virile, dove il muscolare si fonde con la sopraffazione; e forza combattente, intesa come l'unità inscindibile di corpo, mente ed emozione (Chiricosta 2019: 58). Questo processo porta a un ripensamento della struttura dicotomico-opposizionale su cui si basano le dinamiche di genere (Butler 1990; 1993), rivelandosi un metodo efficace per decostruire i rapporti di potere fallogocentrici. Uno degli strumenti concreti per attuare questa risignificazione è l'adozione di linguaggi corporei specifici, riconducibili a ciò che Chiricosta nomina "autocoscienza combattente femminista" (2024: 60): ossia, un'espressività corporea e comportamentale ispirata ai principi delle arti marziali (Chiricosta 2019: 12-13), finalizzata a ridefinire i rapporti di genere e le narrazioni socioculturali dominanti.

Per comprendere la prospettiva di tali pratiche, è però importante specificare cosa si intende per "combattente". Secondo Treccani, combattere significa "impegnarsi con ogni mezzo a qualche scopo cercando di superare ogni ostacolo o difficoltà"⁴. Combattere, quindi, assume una sfaccettatura diversa rispetto quelle fallogocentriche, che sottolineano invece l'idea di "colpire" e sovrastare. In effetti, combattere deriva dal verbo latino *battuĕre*, che indica, appunto, "battere" o "colpire". Tuttavia, "battere" (*com-battere*), in italiano indica anche il "percorrere". Di conseguenza, "combattere", in questo contesto, può essere inteso come il "percorrere uno scopo con la volontà – collettiva – di superare ostacoli o difficoltà", spostando così il baricentro dall'individuo all'interrelazione e dal dominio alla co-evoluzione.

L'autocoscienza combattente femminista pertanto, nella mia visione, è una filosofia pratica radicata nelle arti marziali, che rifiuta prospettive dicotomiche-opposizionali per riscrivere le narrazioni socioculturali attraverso una *forza combattiva*. Questo processo si manifesta principalmente nel linguaggio corporeo-comportamentale, concepito come un continuo gioco di forze e un intreccio dinamico nella rete della *différance*, che opera come contro-movimento rispetto alla logica fallogocentrica. Nei gruppi femministi degli anni Settanta (Chiricosta 2024: 28-30), infatti, il corpo viene riscoperto come spazio di linguaggio ed espressione, in cui le donne prendono parola non solo verbalmente, ma anche attraverso la fisicità stessa – intesa come volto *dislocato* butleriano (2004b): ossia come superficie visibile di una soggettività che rifiuta di essere occultata. Le pratiche combattenti sono quindi fondamentali per evitare che il discorso si limiti a un mero

⁴ <https://www.treccani.it/vocabolario/combattere/>

esercizio metaforico e retorico, permettendo invece di esplorare, attraverso il corpo, nuove dinamiche di connessione e narrazione (Chiricosta 2019: 259) capaci di contrastare i meccanismi d'inferiorizzazione del fallogocentrismo articolatisi attorno al concetto di "forza" (Chiricosta 2024: 46).

Un caso concreto di ciò è l'adozione della teoria dei *wu xing* (Chiricosta 2019), che, attraverso i cinque movimenti della filosofia cinese ⁵, spiega le dinamiche di manifestazione e trasformazione della *forza*. Nella semiotizzazione *wu xing* della forza, infatti, essa si produce in un costante divenire, dove l'"acqua" rappresenta uno dei suoi punti massimi d'espressione proprio a causa della sua *mollezza* – trovando la sua efficacia applicativa in movimenti circolari, che permettono di assorbire e trasformare le tensioni muscolari e l'energia degli attacchi "avversari". Ciò è stimolante poiché, in questa prospettiva, la *mollezza* non è binariamente oppositiva alla "forza", bensì una delle sue espressioni possibili (Chiricosta 2019: 64), proponendo una strutturazione di spaziamento semantico, nella rete della *différance*, totalmente differente rispetto a quella fallogocentrica. Il paradosso della forza come "mollezza", quindi, riguarda il fatto che ribalta l'accezione occidentale reiterata e amplificata da Isidoro, dove la donna (*mulier*) subordinata e inferiorizzata, diventava tale proprio a causa della sua *mollier* (mollezza), che la *privava* della forza. Tuttavia, è importante qui non cadere nell'errore che Derrida sottolinea in ciò che nomina "doppia scienza" (1972e: 199), ossia tentare di decostruire il sistema *ribaltando* le categorie gerarchiche, mantenendo però la violenza gerarchizzante stessa. Nella prospettiva combattente, infatti, non si sostiene che la "mollezza-debolezza" sia *più* efficace della forza virilista, ribaltandone la gerarchia, ma si *rovescia* tale caratteristica nella parola "forza", aprendone direttrici nuove. Allo stesso modo, lo scopo di queste pratiche corporee non è quello di sostenere che le "donne" sono "forti" quanto gli "uomini" o di più, ma mostrare come la visione oppositiva della forza, in relazione a maschio/femmina, è parziale e limitante, vincolando alcuni corpi a una prospettiva di "debolezza" prescritta culturalmente. Il fine, perciò, non è ribaltare le opposizioni duali, ma operare un *rovesciamento* che superi le dicotomizzazioni stesse (Derrida 1972a: 72), permettendo nuove espressività non socialmente pre-significate e gerarchizzate.

La pratica combattente femminista, perciò, mira a evidenziare come si manifesta e si trasforma la "forza", sfidando le visioni tradizionali su cui l'"ordine sociale" si articola. In questo processo, anche le espressioni facciali diventano mezzi sovversivi. Il volto, infatti, assume un ruolo centrale nelle pratiche combattenti, divenendo un'interfaccia espressiva tra corpo ed emozione. A.e., nel *taijiquan*⁶, il volto sereno riflette una mente concentrata e una *forza interna* ben distribuita, creando una circolarità tra espressione facciale ed emotività interiore, dove la prima contribuisce al raggiungimento della seconda e viceversa. Ciò indica come il viso sia un punto di snodo tra corpo e linguaggio, incarnando la possibilità di una risignificazione della forza non più ancorata alla sopraffazione, ma alla presenza consapevole e alla relazione dinamica con l'altro.

Ciò, inoltre, può essere letto alla luce della teoria degli atti linguistici di Austin (1962). Se, infatti, il linguaggio non è solo descrittivo, ma performativo, anche il volto può essere interpretato come uno spazio di enunciazione performativa della forza. In questo senso, come gli atti linguistici austiniani producono effetti reali attraverso l'enunciazione, anche le espressioni facciali possono essere comprese come atti che *fanno qualcosa*: un sorriso, uno sguardo o un'espressione ferma non descrivono semplicemente uno stato emotivo, ma producono effetti all'interno di un contesto relazionale. Il volto, dunque, si comporta come un atto performativo (soprattutto nella rilettura butleriana), capace di

⁵ Ossia i cinque elementi: legno, fuoco, terra, metallo e acqua

⁶ Un'arte marziale cinese basata su movimenti fluidi, equilibrio e principi taoisti.

affermare, negare o risignificare le posizioni di potere. Tale prospettiva amplia la nozione di linguaggio performativo, estendendola alla dimensione corporea e relazionale. In particolare, il volto nelle interazioni sociali non si limita a riflettere emozioni, ma può ridefinire le dinamiche di potere. A.e., un'espressione di serenità e sicurezza – sviluppata attraverso la pratica combattente femminista – può, in un contesto di delegittimazione, sottrarre il volto femminile allo statuto di “corpo leggibile” e vulnerabile. Questo suggerisce che il volto non è solo un ricettacolo di emozioni interiori, ma una superficie attiva che partecipa alla produzione di senso.

Così, richiamando il processo butleriano, nuovi “volti sovversivi”, possono contribuire ad alterare il Volto dominante e il suo discorso (1997a: 157), disarticolando le narrazioni gerarchiche di genere. In ciò, l'autocoscienza combattente femminista non è solo una tecnica fisica, ma un atto linguistico corporeo che performa nuove possibilità di soggettivazione e modalità inedite di esistenza sociale.

6. Conclusione

La decostruzione del Volto fallogocentrico mostra come il potere regoli espressioni e riconoscimenti, vincolando i corpi a norme gerarchizzanti. Se il Volto maschile universalizzato ha stabilito i criteri della visibilità e dell'ascolto, la pratica combattente femminista opera una risignificazione, trasformando il volto da superficie espressiva a spazio di lotta semiotica. Seguendo Butler (2004b), e in consonanza con la lettura derridiana della soggettivazione come effetto differito del discorso, il volto non è un dato biologico, ma un costrutto performativo. Tuttavia, proprio la sua performatività apre possibilità di sovversione e, attraverso atti espressivi, il volto combattente sfida la rigidità normativa trasformando la *forza* in nuove configurazioni.

La “forza”, infatti, non è un attributo monolitico e auto-evidente (Chiricosta 2019) che segna un'aderenza tra fisicità e dominio, ma un processo dinamico in cui corpo, mente ed emozione interagiscono attraverso molteplici forme di espressione. L'autocoscienza combattente femminista rifiuta l'associazione tra forza e sopraffazione, ridefinendola tramite forme linguistiche corporee sovversive che, nell'iterabilità del gesto, tracciano nuove direttrici di senso attraverso continue riscritture semantiche. In questo orizzonte, il volto non è più un riflesso delle espressività fallogocentricamente imposte, ma un evento fluido che si sottrae alla norma per generare nuove possibilità espressive e politiche.

In questo processo, il volto non è solo una superficie che registra le espressioni imposte dal potere, ma un atto enunciativo che riscrive le condizioni di possibilità del riconoscimento. Esso diventa una grammatica dell'azione che spezza la rigidità delle categorie dicotomiche, aprendo spazi di soggettivazione capaci di sfidare l'egemonia fallogocentrica. Questa grammatica espressiva, attraverso la ripetizione iterabile di atti che deviano dalle norme imposte, non si limita a decostruire le gerarchie preesistenti, ma produce nuove possibilità di soggettività. Il volto combattente, dunque, non è un semplice gesto di ribellione, ma un segno che si sottrae al controllo egemonico, tracciando nuove traiettorie espressive e politiche. Attraverso le sue configurazioni, l'autocoscienza combattente non solo sfida la regolamentazione del corpo, ma apre possibilità di riconoscimento e di esistenza che eccedono i binarismi imposti. In questo spazio di risignificazione, il volto diventa un campo di azione continua, in cui la forza si manifesta come un movimento costante di ri-scrittura del senso nella *différance*, incarnando una resistenza che è, al tempo stesso, creazione di nuove possibilità di essere.

Bibliografia

- Ahmed, Sara (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Austin, John, L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La domination masculine*, Seuil, Paris.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1997a), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1997b), *The Psychic life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford.
- Butler, Judith (1999), *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, Columbia.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto, Žižek, Slavoj (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso Books, London-New York.
- Butler, Judith (2004a), *Undoing Gender*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (2004b) *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, Verso Books, London-New York.
- Chiricosta, Alessandra (2019), *Un altro genere di forza*, Iacobellieditore, Roma.
- Chiricosta, Alessandra (2024), *Muoversi nello spazio senza chiedere permesso. Autodifesa e autocoscienza combattente femminista*, Castelvecchi, Roma.
- Connell, Raewyn, W. (1995), *Masculinities*, Polity Press, Cambridge.
- Derrida, Jacques (1967a), *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1967b), *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.
- Derrida, Jacques (1972a), *Positions*, Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1972b), *La Différance* in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1972c), *Signature événement contexte*, in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1972d), *Tympan* in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris.

Derrida, Jacques (1972e), *La double séance*, in *La dissémination*, Seuil, Paris.

Derrida, Jacques (1980), *Le facteur de la vérité* in *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.

Derrida, Jacques (1993), *Spectres de Marx*, Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (2006), *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris.

Halberstam, Jack (2018), *Trans*: A quick and quirky account of gender variability*, California University Press, California.

Kukla, Rebecca (2014), «Performative Force, Convention and Discursive Injustice», in *Hypatia*, vol. 29, n. 2, pp. 440-457.

Lindvall-Östling, Mattias, Deutschmann, Matt, Steinvall, Anders (2020), «An Exploratory Study on Linguistic Gender Stereotypes and their Effects on Perception», in *Open Linguistic*, vol. 6, pp. 567-583.

Platone (2015), *Lachete*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano.

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

Volpato, Chiara (2013), *Psicologia del maschilismo*, Laterza, Milano.